ANTİK YUNAN'DA MİT VE DÜŞÜNCE

Jean-Pierre Vernant

Çeviren: Nazım C. Serbest



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

ANTİK YUNAN'DA MİT VE DÜŞÜNCE
Jean-Pierre Vernant

Genel Yayın: 5702

Çeviren: Nazım Can Serbest

1989'da İstanbul'da doğdu. Yüksek lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde tamamladı. Bu dönemde tez araştırması için École Normale Supérieure'de bir yıl geçirdi. Boğaziçi ve Yale Üniversitelerinde Latince ve Antik Yunanca dersleri verdi. Atina ve Gümülcine'de arkeolojik kazılara katıldı. Yale Üniversitesi'nde Eski Çağ Tarihi alanında doktora çalışmalarına devam ediyor. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları tarafından yayımlanan çevirisi: George Hill, *Kıbrıs Tarihi. Osmanlı ve İngiliz İdaresi Dönemi, 1571-1948*.

DÜŞÜNCE TARİHİ

JEAN-PIERRE VERNANT
ANTİK YUNAN'DA MİT VE DÜŞÜNCE
TARİHSEL PSİKOLOJİ İNCELEMELERİ

ÖZGÜN ADI
MYTHE ET PENSEE CHEZ LES GRECS
ETUDES DE PSYCHOLOGIE HISTORIQUE

COPYRIGHT © 1965, 1985 EDITIONS LA DECOUVERTE

FRANSIZCA ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
NAZIM C. SERBEST

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2021
Sertifika No: 40077

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ
DERYA ÖNDER

DİZİN
OZAN KIZILER

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: ARALIK 2022, İSTANBUL

ISBN 978-625-429-288-0

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. 2622. SOK. NO: 6 / 31
BAĞCILAR İSTANBUL
Tel. (0212) 445 32 38 Faks: (0212) 445 05 63
Sertifika No: 44871

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks (0212) 252 39 95
e-posta: info@iskultur.com.tr
www.iskultur.com.tr

Jean-Pierre Vernant

Antik Yunan'da Mit ve Düşünce

tarihsel psikoloji incelemeleri

Çeviren: Nazım C. Serbest

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

1985 Baskısına Önsöz IX
Giriş XIII

I
Mitolojik Yapılar 1
1 Hēsiodos'un Soylar Miti: Yapısal Analiz Denemesi 3
2 Hēsiodos'un Soylar Miti: Bir Değerlendirme Üzerine 23
3 Yapısal Yöntem ve Soylar Miti 49

II
Hafıza ve Zamanın Mitolojik Anlamları 65
4 Hafızanın Mitolojik Anlamları 67
5 Amelēs Irmağı ve Ölüm Egzersizi (*meletē thanatou*) 87

III
Mekânın Düzenlenişi 99
6 Hestia-Hermēs: Antik Yunan'da Mekânın ve Hareketin Dini Anlamları Üzerine 101
7 Erken Yunan Kozmolojisinde Geometri ve Dairesel Astronomi 135
8 Anaksimandros Kozmolojisinde Geometrik Yapı ve Politik Kavramlar 145
9 Antik Yunan'da Mekân Kavramı ve Politik Sistem 161

IV
Emek ve Zanaat Düşüncesi 177
10 Promētheus ve Zanaatın Toplumsal İşlevi 179
11 Antik Yunan'da Emek ve Doğa 187
12 Antik Yunan'da Emeğin Psikolojik Boyutları 203
13 Antik Yunan'da Teknolojinin Çeşitleri ve Sınırları Üzerine Gözlemler 209

V
Suretten Tasvire 225
14 Görünmez Olanın Tasviri ve Psikolojik Bir Kategori Olarak Suret: *Kolossos* Örneği 227
15 Görünmez Olanı Görünür Kılmaktan Dış Görünüşün Taklidine 237

VI
Antik Yunan Dininde Birey Kavramı 249
16 Antik Yunan Dininde Birey Kavramının Boyutları 251

VII
Mitolojiden Rasyonaliteye 263
17 Arkaik Yunan'da Pozitif (Müspet) Düşüncenin Ortaya Çıkışı 265
18 Felsefenin Kökenleri 287

Dizin 293

Ignace Meyerson'a

1985 Baskısına Önsöz

Antik Yunan'da Mit ve Düşünce'nin ilk baskısının üstünden yirmi yıl geçti. Fransa'da antik Yunan çalışmalarında tarihsel psikolojinin başlangıcı olan bu kitap 1965'te François Maspero Yayınevi'nde Pierre Vidal-Naquet'nin editörlüğünü yaptığı dizide yayımlanmıştı.

1971'deki düzeltilmiş ve genişletilmiş yeni baskıda güncellenen kitap Maspero'nun *Petite Collection*'unda iki cilt halinde yayımlandı. İlk baskı üç, ikinci baskı altı defa olmak üzere toplam dokuz basımı yapıldığından kitap yirmi yıl boyunca piyasada kaldı.

1965 baskısına yazdığım girişte antik Yunan uzmanı Louis Gernet ve psikolog Ignace Meyerson'un açtığı yolda giriştiğim tarihsel psikoloji denememin tekil bir örnek olarak kalmamasını temenni etmiştim. Antik Yunan insanının iç dünyasıyla zihin yapısını çalışan ve MÖ 8.-4. yüzyıllarda zaman, mekân, hafıza, tasavvur, birey, irade, sembolik pratikler, gösterge kullanımı, muhakeme biçimleri ve düşünce kategorileri gibi psikolojik işlevlerdeki değişimlere odaklanan incelemelerin artmasını istiyordum. Bu isteğim gerçek oldu ve artık bu araştırma çizgisinde bayrağı benden devralan çok sayıda parlak araştırmacı var. Karşılaştırmalı perspektifi önemseyen tarihçiler, sosyologlar ve antropologlar arasında olduğu kadar Klasik Çağ çalışmalarında da antik Yunan'ın tarihsel antropolojisi bugün kabul gören bir yaklaşım.

Elinizdeki baskı dosyanın tamamını tek ciltte bir araya getirmesi açısından ilk baskıya, arada yazdığım ve dosyaya eklenmesini şart bulduğum üç yeni yazımı içermesi açısından ikinci baskıya benziyor.

Eklediğim yazılardan ilki mitolojik metinlerin yapısal olarak nasıl çözümlenebileceğini ve çözümlenmesi gerektiğini Hēsiodos'un[1] soylar miti üzerinden inceliyor. Bu çalışmaya bu baskıda yer vermem şaşırtıcı değil. Bir filoloğun anali-

---

1 Bu çeviride Atina, Girit, İskenderiye ve Trakya gibi iyi bilinen yer adları dışındaki Yunanca kelimelerin imlasında kullandığım "standart yöntem" için bkz. Herkül Millas (1992), "Yunanca'nın Türkçe Harflerle Yazılışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 16, sayı 27, s. 189-197. -ç.n.

zime itirazlarına verdiğim cevabı ikinci baskıya koymuştum. Analizimde büyük oranda esinlendiğim Victor Goldschmidt son yazılarında konuya dair karşılıklı yorumlarımıza dönüp düşünce tarihinde yapısal yorumu genel anlamda sorunsallaştırıyordu. Bu baskıdaki yeni yazıda, yaklaşımımı bir kez daha değerlendirip Goldschmidt'in "yazarın maksadı" dediği şeyin tespiti için modern yorumcular olarak yapısal analizle tarihsel perspektifi nasıl birleştirmemiz ve deyim yerindeyse çiftleştirmemiz gerektiğine bakıyor ve kahraman kültlerinin MÖ 8. yüzyılda doğup gelişimine ilişkin yeni arkeolojik veriler ışığında soylar mitiyle ilgili yorumumda önemli değişiklikler yapıyorum.

Arada geçen süre zarfında Fransa'da ve başka yerlerde başta Marcel Detienne olmak üzere çeşitli uzmanlar tarafından yapısal analizin diğer Yunan mitlerine ve mit gruplarına başarıyla uygulandığını eklemeye lüzum olmadığı gibi, bugün yapısal yöntemi temsilen kendi yazılarımdan bir örnek seçmem gerekse Promētheus mitiyle *Mit ve Toplum*'da[2] yazdıklarımı ve daha ayrıntılı olarak *Yunan Diyarında Kurban Mutfağı*'ndaki "İnsanların Sofrasında"[3] yazımı seçeceğim de açık.

Bu baskıya eklediğim ikinci yazı Yunan plastik sanatında görünmez varlıkların temsilinden görünür varlıkların taklidine geçişe odaklanarak suret (Fr. *double*) ve *kolossos* psikolojik kategorilerine dair önceki çalışmamı doğrudan devam ettiriyor. Daha doğrusu o çalışmamdaki meramımı ve söylemek istediklerimi daha açık şekilde ortaya koyup MÖ 5. yüzyıl Yunan kültüründe tasvir kavramının gelişimine yol açan zihinsel dönüşümde suret kavramının rolünü inceliyor ve doğaüstü bir varlığın dünyevi âlemdeki tecellisi olan hayaletimsi suret (*eidōlon*) kavramından Platōn'un anladığı şekliyle aslından farklı taklit eser anlamındaki tasvir (*eidōlon*) kavramına geçildiğini gösteriyor. İlk olarak *Journal de Psychologie*'de "Platōn'un *mimēsis* Kuramında Taklit ve Tezahür" (*Imitation et apparence dans la théorie platonicienne de la mimèsis*) başlığıyla yayımlanan ve daha sonra *Dinler, Tarih, Uslar*'da (*Religions, histoire, raisons*) (Maspero 1979) "Tasvirlerin Doğuşu" başlığıyla yer alan çalışmam bu iki yazıyla birlikte düşünülmeli. Collège de France derslerimin azami çoğunluğunu adadığım bu önemli meseleye ileride daha fazla odaklanma fırsatı bulmayı umuyorum.

Eklediğim üçüncü yazı felsefenin kökenlerine dair ve "Mitolojiden Rasyonaliteye" başlıklı son kısmı özetleyip yeni ayrıntılar veriyor ve kısmen farklı bir yaklaşım öneriyor.

Antik Yunan insanına ve iç dünyasındaki gelişmelere dair bu kitaptaki yazılarımda bana en kesin gözüken kısımlar bile çok iyi biliyorum ki nihai sonuçlar vermekten uzak ve çeşitli boşluklar içeriyor. Bu boşlukların bazılarını arada geçen sürede doldurmaya çalıştım. Örneğin bu kitapta incelemediğim irade kavramını Pierre Vidal-Naquet'yle birlikte yazdığım *Mit ve Tragedya*'nın[4] bir bölümünde ele aldım ve eylemlerinden sorumlu ve irade sahibi fail-insan fikrinin MÖ 5. yüzyıl

2 *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan (Alfa 2017). –ç.n.

3 *Yunan Diyarında Kurban Mutfağı*, çev. Özgüç Orhan (Dergâh 2020). –ç.n.

4 *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Reşat Fuat Çam ve Sevgi Tamgüç (Kabalcı 2012). –ç.n.

Attika tragedyasındaki belli belirsiz gelişimini irdeledim. Aynı konuyu daha sonra *Dinler, Tarih, Uslar*'da "Antik Yunan'da Fail ve Eylem Kategorileri" başlıklı bölümde daha genel açıdan ele aldım.

Mitolojiden rasyonaliteye: Bu kitabın sonundaki panoramik bakışta Yunan düşüncesinin kaderinin bu iki kutup arasında belirlendiği sonucu çıkıyordu. Marcel Detienne'le yaptığım çalışmada Yunan düşüncesinin karakteristik unsurlarından açıkgözlülük, hilekârlık, düzenbazlık ve üçkâğıtçılık anlamlarında kullanılan kurnazlık (*mētis*) kavramını yani karşılaştığı engellerle (sonucu hem kesin hem belirsiz algılanan) güç mücadelesine giren "pratik düşünce"yi inceledim. Her tarakta bezi olan malumatfuruş kişiler için başta imkânsız gözüken başarıları sağlayan eylemsel zekâ türü olarak kurnazlık (*mētis*) kavramına has belli işlevsel kurallar, amaçlar ve özellikler vardı. Odysseus'un temsilcisi ve kahramanı olduğu bu kavram Arkaik Dönem'den Hellenistik Dönem'e Yunan kültüründeki büyük kuramlarla felsefenin hem kıyısında hem dışında kesintisiz ve belirgin bir hat izlemişti. Açıkgözlülük, hinlik, marifet veya hilekârlık gibi farklı anlamlarda yorumlanabilen bu kavramın kendine özgü gelişimi (bugün daha makul gördüğüm yaklaşıma göre) bütünüyle mitoloji veya rasyonaliteye ait bir gelişme değildi.

Kitabın dizinini hazırlayan ve tashih eden François Lissarrague'a içten teşekkür ediyorum.

Giriş

Farklı konulara ait gözüken çeşitli çalışmalarımı bu kitapta topladım çünkü onları aynı araştırmanın parçaları olarak görüyorum. Meyerson'un Fransa'da başını çektiği tarihsel psikoloji etütlerini yaklaşık on yıldır antik Yunan'a uygulamaya çalışıyorum.[1] İncelemelerim antik Yunan uzmanlarının ve Antikçağ tarihçilerinin uzmanlık alanına giren kaynaklara odaklansa da değişik bir perspektif benimsiyor. Mit, ritüel ve görsel temsiller gibi dinsel olguları, felsefeyi, bilimi, sanatı, toplumsal kurumları, teknolojiyi ve ekonomiyi, insanlar tarafından düzenli bir zihinsel faaliyetin ifadesi olarak yaratılmış yapıtlar diye yorumladım. Bu yapıtlar aracılığıyla insanı, üreticisi ve ürünü olduğu toplumsal ve kültürel bağlamdan ayıramayacağımız antik Yunan insanını anlamaya çalışıyoruz.

Kaçınılmaz dolaylılığı yüzünden zorlukları olan bu yaklaşım herkes tarafından hoş karşılanmayabilir. Kullanmak durumunda oldukları, bizim de araştırmamızı dayandırmamız gereken metinlerle, görsel temsillerle ve olgularla cebelleşen uzmanlar kendilerine özgü problemlere ve tekniklere sahip. Buna karşılık insanın ve psikolojik işlevlerinin incelenmesi onlara çoğunlukla kendi alanlarının dışında gözüküyor. Psikologlar ve sosyologlar ise araştırmalarının günümüz dünyasına odaklanması yüzünden Klasik Antikite'yi beşeri bilimcilerin eski moda meraklarına bırakıyorlar.

Ama uygarlık tarihiyle beraber insanın iç dünyasının tarihinden söz edeceksek, Barbu'nun birkaç sene evvel yayımlanan *Tarihsel Psikoloji Problemleri*'ndeki "Yunan'a Dönüş!" şiarını benimsememiz şart.[2] Tarihsel psikoloji açısından antik Yunan'a dönüşün birkaç sebeple zaruri olduğunu düşünüyorum. Birincisi pratik bir sebep. Antik Yunan'a ilişkin kaynaklar diğer uygarlıklardan daha kapsamlı, çeşitli ve çalışılmış. Toplumsal, politik, dini tarihte, sanat ve düşünce tarihinde sayısız detaylı ve sağlam araştırma elimizin altında. Bu pratik sebebe daha temel gerekçeler eklenebilir. Antik Yunan'ın eserleri iç dünyadaki değişimi fark ettirip tarihsel mesafeyi hissettirecek ve bizi kabuğumuzdan çıkaracak kadar günümüz

1 Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, 1948.

2 Zevedei Barbu, *Problems of Historical Psychology*, Londra, 1960.

ruhsal dünyasından "farklı" olmakla birlikte diğer uygarlıklar kadar bize yabancı değil. Kesintisiz olarak bize kadar gelen bu eserler hâlâ kendimizi bağlı gördüğümüz kültürel geleneklerin içinde yaşamayı sürdürüyor. Günümüz psikolojik kategorileriyle anlaşılamayan bir araştırma nesnesi olacak kadar bizden uzak olan antik Yunan insanı fazla engel çıkmadan iletişim kurabileceğimiz, eserlerinde kullandığı dili anladığımız, metinlerinin ve belgelerinin gerisindeki zihinsel içeriklere, düşünce ve duyumsama biçimlerine, istek ve eylem tasnif şekillerine, kısacası zihin mimarisine erişebileceğimiz kadar da yakın.

İnsanın iç dünyasını çalışan tarihçileri Klasik Antikite'ye yöneltecek son bir sebep daha var. Antik Yunan'da yalnızca birkaç yüzyılda çok kapsamlı toplumsal ve psikolojik değişimler yaşandı: Yunan şehir devleti (*polis*) ve hukuk ortaya çıkarken, rasyonel düşüncenin geliştiği ilk filozoflar bilgiyi ontoloji, matematik, mantık, doğabilim, tıp, ahlak ve politika gibi farklı müspet (pozitif) disiplinlerde kademeli olarak tasnif ettiler. Dil sanatlarında lirik şiirle tragedya ve plastik sanatlarda –insan eseri olarak algılanan– heykel ve resim gibi yeni sanat formlarının ve ifade biçimlerinin oluşumu insan deneyiminin önceden bilinmeyen boyutlarını teyit ihtiyacından kaynaklanıyordu.

Her alanda ortaya çıkan bu yenilikler o kadar temel bir zihniyet değişimine işaret ediyor ki burada Batı insanının doğumunu ve kelimeye yüklediğimiz tüm anlamlarıyla tinin tecellisini görenler oldu. Ama aslında bu değişimler yalnızca düşünsel yaklaşımlarla ve farklı akıl yürütmelerle ilgili değildi. Kadim çağların dinsel insanından (Lat. *homo religiosus*) Aristotelēs gibi düşünürlerin tanımındaki politik ve rasyonel insana geçiş düşüncenin tüm boyutlarını ve psikolojik işlevleri topluca etkilemişti. Sembolik ifade biçimleri, gösterge kullanım şekilleri, zaman, mekân, nedensellik, hafıza, tahayyül, eylemlerin tasnifi, irade ve birey gibi zihinsel kategorilerin hepsi iç yapıları ve genel dengeleri açısından değişime uğradı.

Antik Yunan uzmanlarının son yarım yüzyılda en çok odaklandığı iki konu olan mitolojik düşünceden rasyonaliteye geçiş ve birey kavramının aşamalı inşasına eşit miktarda yer ayırmadım. İlk konuya birkaç çalışma ayırabildiğim halde ikincisinin sadece bir boyutuyla ilgilenebildim. Yine de yanlış anlamaya mahal vermemek adına iki konudaki yaklaşımımı netleştirmek istiyorum. Kitabın son kısmına "Mitolojiden Rasyonaliteye" başlığını koyarken mitolojik düşüncenin tamamını incelediğimi veya mutlak bir rasyonalite olduğunu iddia etmiyorum. Bilakis kitabın sonunda antik Yunan'ın genel anlamda Rasyonaliteyi değil sadece spesifik bir rasyonalite biçimini icat ettiğini ve kendi tarihsel bağlamı olan antik Yunan rasyonalitesinin günümüz rasyonalitesinden farklı olduğunu belirtiyorum. Benzer şekilde mitolojik denen düşüncede de değişik biçimler, düzeyler, tasnif yöntemleri ve mantık tipleri olduğu kanısındayım.

Antik Yunan'da Hēsiodos'tan Aristotelēs'e kadarki düşünce evriminin temelde iki yol izlediğini düşünüyorum. Birincisi, mitolojik düşüncede genelde iç içe bulduğumuz doğa, toplum ve kutsal güçler dünyaları arasında kesin ayrımlar oluştu. Mitolojik düşünce ise bunları bazen birbirine karıştırıyor, bazen birinden

ötekine geçiyor, bazen de gerçekliğin tüm boyutları arasında sistematik karşılıklar kuruyordu. İkincisi, mitolojik düşüncenin önem atfettiği tezatları ve muğlaklıkları ortadan kaldırma eğilimindeki "rasyonel" düşünce karşıtlıkları birleştirip aralarında ardışık ve tersinir (Fr. *réversible*) ilişkiler kurmayı reddetti. Özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini idealleştirerek her türlü muğlaklığı ve müphemliği devre dışı bırakmaya çalıştı.

Nihai olmayan bu genel sonuçların esas amacı bir araştırma programı ortaya koymak ve daha sınırlı ama ayrıntılı çalışmaları tetiklemek. Böyle çalışmalar bir yazardaki bir mite veya belli bir mit grubunun farklı anlatılardaki tüm varyantlarına odaklanabilir. Hēsiodos ve Pherekydēs'ten Sōkratēs-öncesi düşünürlere kadar kelimelerin evrimine, sözdizimine, yazı tarzlarına ve konu tercihiyle tasnifine dair somut araştırmalar olmadan zihinsel araçların, düşünce tekniklerinin ve mantık usullerinin değişimlerini tespit edemeyiz. Bu açıdan kitabın sonundaki çalışmamın başındaki çalışmaya referansla okunması gerekiyor. Hēsiodos'un soylar mitinin yapısal analizini götürebildiğim yere kadar götüren ilk çalışmamın amacı mitin kesinlikle tutarsız olmayan ama kendine has bir işleyişi, mantığı ve detaycılığı olan düşünce şeklini ortaya koymaktı. Hēsiodos'un kurduğu mitolojik yapı bütününde ve farklı parçalarında karşıt kavramlar arasındaki dengeye ve gerilime dayanıyordu. Mitolojik bakış açısından bu karşıt kavramlar birlikte ama karşıtlık içinde olduğu düşünülen tanrısal güçlere tekabül ediyordu. Hēsiodos'un eserlerinde tespit ettiğim düşünce "modeli" pek çok açıdan Hestia-Hermēs çifti üzerinden antik Yunan dinindeki en eski mekân ve hareket deneyiminin ardındaki modele benziyor.

Birey kavramının çözümlemesine bu derlemede daha geniş yer verilmemesi şaşırtıcı bulunabilir. Antik Yunan uzmanlarının kendi çalışmalarında psikolojik sorunsallara yöneldiği bir konu varsa o da birey. Homēros'ta betimlenen insan gerçek anlamda bütünsellikten ve psikolojik derinlikten yoksun, ani dürtülerin etkisinde, ilahi olduğu düşünülen kaynaklardan esinlenen ve kendine ve eylemlerine yabancı biriydi. Homēros'tan Klasik Çağ'ın insan anlayışına geçen süreçte birey kavramında çarpıcı dönüşümler yaşandı. Öznenin içsel boyutlarının keşfi, bedenden ayrışma, psikolojik itkilerin birleşmesi, bireyin veya en azından bireyle ilişkili bazı değerlerin tezahürü, sorumluluk mefhumunun gelişimi, öznenin eylemleriyle daha yakından ilişkilendirilmesi gibi birey kavramında yaşanan değişikliklerin tamamı uzmanlar tarafından çalışıldı ve tarihsel psikolojiyi yakından ilgilendiren tartışmalara konu oldu. Bir psikolog tarafından zaten yapıldığı için bu çalışmaları topluca değerlendirme işine girişmedim. *Bireyin Yunan Dünyasında Ortaya Çıkışı* (*The Emergence of Personality in the Greek World*) başlığıyla ele aldığı konuyu bana yakın bir açıdan irdeleyen[3] Barbu'nun çoğu yorumunu kabul etmekle ve okura bu çalışmayı tavsiye etmekle birlikte onun vardığı sonuçlara dair iki çekincemi belirtmem gerekiyor. Birincisi Barbu'nun birey kavramının gelişimini

3 Z. Barbu, *a.g.e.*, 4. Bölüm, s. 69-144.

betimlerken bazı şeyleri zorladığı izlenimine kapıldım. Bütün kaynak türlerinden yararlanmadığı ve daha önemlisi kullandığı kaynakları yeterince yakından okumadığı için Barbu'nun bunları bazen fazla modern şekilde yorumladığını ve bence günümüzden kısa süre öncesine dek ortaya çıkmayan bazı özellikleri antik Yunan'daki birey kavramına yansıttığını düşünüyorum. İkincisi Barbu'nun çalışması tarihsel bir perspektife dayanmakla birlikte normatif yani "olması gereken"e dair meselelerden bütünüyle muaf değil. Ona göre bireyin içsel itkilerini tek merkezde birleştiren "bireyleşme" ve bireyi kendi üstündeki toplumsal, evrensel ve dinsel düzenlerle birleştiren "rasyonelleşme" şeklindeki iki karşıt ruhsal süreci dengeleyerek iç dünyayı inşa eden antik Yunan *hakiki* bireyi keşfetmişti yani birey kavramının mükemmel formunu geliştirmişti. Bence bazı antik Yunan uzmanlarının çalışmaları psikoloji açısından problemli çünkü çok boyutlu ve tarihsel anlamda göreceli olan birey gibi bir psikolojik kategorinin karmaşıklığını yok sayıyorlar. Basit ve genelgeçer bir şekilde tanımladıkları bireye nihai bir form atfettikleri için araştırmacılar bazen mesele antik Yunan'da birey kavramının olup olmadığını veya antik Yunan'ın bireyi ne zaman keşfettiğini anlamamış gibi davranabiliyorlar. Konuya farklı yaklaşan tarihçi-psikoloğa göre insanlık tarihinin iniş çıkışlarıyla zamana ve mekâna bağlı değişimleri düşünüldüğünde tarih dışı mükemmel birey formu diye bir şey söz konusu olamaz.[4] Dolayısıyla mesele antik Yunan'da birey kavramının olup olmadığından ziyade antik Yunan'da bireyin nasıl kavramsallaştırıldığını anlamak ve günümüzün birey anlayışından farklı olan özelliklerini tespit etmek. Sorulması gereken sorular şunlar: Bu özellikler hangi dönemlerde ne oranda ve nasıl gelişti? Hangi özellikler ortaya çıkmadı? Benliğin farklı boyutları hangi eserlerde, kurumlarda ve faaliyetlerde ne oranda ifade buldu? Bireysellik işlevi nasıl ve ne yönde gelişti? Devamı gelmeyen yaklaşımlar, başarısız denemeler ve bocalamalar nelerdi? Son tahlilde bireysellik işlevi ne kadar sistematize edilmişti? Bu sistemin merkezi neydi? Çehresi nasıldı?

Bu tür sorulara odaklanan bir araştırma, antik Yunan'a dair bildiklerimiz içinde birey kavramının farklı boyutlarını ilgilendiren verilerin önceden tespit edildiğini ve antik Yunan insanının fiziksel dünyayı bilimle teknoloji üzerinden tecrübe ettiği gibi içsel dünyasını ne tür eserlerle faaliyetler üzerinden tecrübe ettiğini bildiğimizi varsaymak durumunda. Dolayısıyla oldukça geniş ve çok boyutlu bir kapsamı olan böyle bir araştırma dilsel olgulara ve özellikle psikolojik terimlerdeki değişimlere; toplumsal tarihe, bilhassa hukuk tarihine ve onun yanı sıra ailenin ve politik kurumların tarihine; düşünce tarihinin ruh, beden ve tekillik gibi önemli fasıllarına; utanç, suç, sorumluluk ve liyakat gibi ahlaki düşüncelerin tarihine; özellikle lirik şiirle tragedya ve anakronizme düşmeden kullanabileceğimiz ölçüde biyografi, otobiyografi ve roman gibi yeni edebi türlerin doğuşu açısından sanat tarihine; portrenin başlangıcıyla resim ve heykel tarihine ve nihayet din tarihine bakmak durumunda.

---

4 I. Meyerson, *a.g.e*, 3. Bölüm'de "İşlevlerin Tarihi" kısmı, özellikle de bireyin tarihiyle ilgili kısım: s. 151-185.

Bütün bu alanları tek bir çalışmada ele almak mümkün olmadığından bu konuları yalnızca dinsel olgular bağlamında ele almayı ve bunu yaparken de Hellenistik Dönem'deki yeniliklere bakmaksızın sadece Klasik Dönem'e odaklanmayı tercih ettim. Araştırmam bu şekilde baştan kısıtlandığı için daha da çetrefil bir hal aldı. Kendimi dinsel bağlamla kısıtladığımdan bu bağlamın farklı boyutlarını dikkatle tespit etmem, her bir boyutun bireyin tarihiyle ne ölçüde kesiştiğini incelemem, dinsel inanışlarla pratiklerin psikolojik etkileri vasıtasıyla öznelerin iç dünyalarıyla ne kadar ilişkilendiğini ve benlik inşasına katkılarını saptamam gerekti. Görüleceği üzere genel anlamda olumsuz sonuçlara ulaşan çalışmam MÖ 5. yüzyıl Yunan dinsel yaşamıyla günümüz müminleri arasındaki farklarla mesafeyi vurgulayacak.

Elinizdeki derlemede incelenen hafıza, zaman, mekân, emek, zanaat işlevi, tasvir ve suret gibi psikolojik kategoriler büyük oranda antik Yunan uzmanlarıyla psikologların işbirliği eksikliği yüzünden bugüne dek tarihsel bir perspektifle çalışılmadı.

Derlememin en hacimli kısımları emek ve mekânla ilgili bölümlerden oluşuyor. Günümüz insanıyla toplumunu temelden etkilediği için emek kavramının daima bugünkü gibi genel ve soyut algılandığı zannedilse de araştırmam çalışma eylemine yüklenen anlamların yanı sıra emeğin toplumda ve bireydeki rolünün geçmişte büyük değişimler geçirdiğini gösteriyor. Mekân kavramının tarihsel incelemesi konusunda antik Yunan'ın oldukça aydınlatıcı bulgular sunduğunu düşünüyorum. Antik Yunan'da bilimsel düşüncenin yanında toplumsal ve politik düşünce de kadim mitolojik anlatılarda ve dinsel pratiklerde tespit ettiğim mekân tahayyülünün tam zıttı geometrik bir karaktere sahip olduğundan, belli açılardan özel olduğunu düşündüğüm bir örnek üzerinden mekânın temsilinde yaşanan değişimlerin izini sürdüm. Bu çalışmam Antik Yunan'da niteliksel, heterojen, hiyerarşik ve dinsel mekân anlayışından homojen, tersinir ve geometrik mekân anlayışına geçişi etkileyen faktörleri ortaya koydu.

Kolossos ve psikolojik bir kategori olarak "suret" üzerine yaptığım inceleme tasvir kavramının gelişimine, ("taklit"ten ibaret insan yapımı eserlerde veya "tasvir" amaçlı zihinsel ürünlerdeki) tasvir yaratma faaliyetine ve psikolojik bir işlev olarak tasavvurun (Fr. *imaginaire*) oluşumuna yönelik daha genel bir araştırmanın parçası olarak düşünülmeli.

Antik Yunan sahasının tamamını tarihsel psikolojiye açmayı denerken boyumu hayli aşan bir işe giriştiğimi ve ulaştığım sonuçların yetersiz olabileceğini saklama değil, yeni bir araştırma hattı açıp problemler tespit etme ve yeni çalışmalara esin verme isteğindeyim.

Antik Yunan uzmanları, tarihçiler, sosyologlar ve psikologları takım çalışmasına yönlendirmesi ve insanın iç dünyasının tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden antik Yunan deneyimindeki psikolojik dönüşümleri inceleyen ortak bir araştırma programına ihtiyaç olduğunu göstermesi halinde bu kitap amacına ulaşmış olacak.

I

MİTOLOJİK YAPILAR

1

Hēsiodos'un Soylar Miti: Yapısal Analiz Denemesi[1]

Hēsiodos'un *İşler ve Günler* (*Erga kai Hēmerai*) şiirinin başında yer alan bağlantılı iki mit, Pandōra'yla Promētheus'un miti ve soylar miti, bir zamanlar insanların acı, hastalık ve ölümden azade yaşadığını ama daha sonra çeşitli kötülüklerin insan varoluşunun ayrılmaz parçası haline geldiğini kendilerine has biçimlerde anlatıyor. Evrende iki tür kavga (*eris*) olduğunu özlü olarak ifade ettikten sonra sırayla Pandōra'yla Promētheus'un mitini ve onu "taçlandırdığını" söylediği soylar mitini nakleden Hēsiodos, ilkinden alınması gereken ders bariz olduğundan bu dersi açıkça yazmıyor. Ateşin çalınmasının öcünü almak isteyen Zeus'un kendiliğinden yerden biten nimetleri insanlardan esirgeyip onları yemek bulmak için toprağı işlemek zorunda bıraktığını anlatan Pandōra ile Promētheus kıssasına göre, insanlar olarak tanrıların dayattığı bu ağır yasaya uymak zorundayız ve karnımızı doyurmak için çalışmaya mecburuz. Hēsiodos hemen sonra aktardığı soylar mitinden alınmasını istediği dersi açık açık söylüyor: "Adaletli davran ve kibri azalt!"[2] Bu kıssanın iki muhatabından ilki Hēsiodos'un rezil kardeşi Persēs, ikincisiyse dünyaya hükmeden ve insanları idare edip toplumdaki anlaşmazlıkları gidermekten sorumlu olan krallar. Soylar mitinin yaygın yorumunu kabul edecek olursak, Hēsiodos'un mitten bu dersi nasıl çıkardığını açıklamak zor gözüküyor.

Geçmiş nesillerin sırayla helak oluşunu anlatan soylar mitinden adalet mesajı çıkması ilginç. Zira mitte iyisiyle kötüsüyle her soy bir gün mutlaka helak oluyor. Kibriyle nam salan gümüş soyuna yok olduktan sonra adak adanıyor.[3] Üstelik ismini aldıkları altın, gümüş, tunç ve demir madenleri gibi değer hiyerarşisine sahip soylar tedricen artan sürekli bir gerileme, yozlaşma sırasına göre peş peşe geliyor gibi görünüyorlar. Dolayısıyla bu mit mutlak ve değişmeyen bir tanrısal âleme

1 *Revue de l'Histoire des Religions*, 1960, s. 21-54.

2 *İşler ve Günler* (*Erga kai Hēmerai*), 213: *akoue dikēs mēd'hybrin ophelle.* İki mitin şiirin bütünündeki yeri ve anlamı için bkz. Paul Mazon, "Hésiode: la composition des Travaux et des Jours", *Revue des Études anciennes*, 14, 1912, s. 328-357.

3 *İşler ve Günler*, 143 [İş Bankası Kültür Yayınları 2016; çev. A. Erhat, S. Eyüboğlu].

karşı değişime tabi ve gittikçe kötüleşen bir insan âlemini tasvir ediyor gibi.[4] Zeus girdiği savaşları kazandığından beri tanrılar âleminde hüküm süren ezeli ve ebedi düzene karşı insanlar âleminde kaos gittikçe daha derine kök salıyor ve adaletsizliğin, mutsuzluğun ve ölümün bir gün her şeye sirayet edeceğini düşündürüyor. Soylar mitinin dinleyicileri (yani Persēs ve krallar) insanlığı çökmeye mahkûm gören bu mitten adaletin önemi ve kibrin tehlikeleri konusunda ne ders çıkarabilir ki?

Hēsiodos'un vermek istediği dersle mitin yorumu arasındaki bu tutarsızlığın yanı sıra altın, gümüş, tunç ve demir soylarına madeni karşılığı olmayan beşinci bir soy olarak kahramanlar soyu eklendiği için mitin yapısıyla ilgili bir tutarsızlık da söz konusu. Tunç ve demir soylarının arasına giren kahramanlar maden-soy paralelliğini ortadan kaldırarak insanlığın madenlerle sembolize edilen gerileyişini kesintiye uğratıyor çünkü Hēsiodos'a göre kahramanlar soyu kendisinden önceki tunç soyundan üstündü.[5]

Bu beklenmedik duruma dikkat çeken Rohde'ye göre gerileme temasına uymayan ve Homēros'ta geçmeyen kahramanlar soyunu mite katması için Hēsiodos'un önemli sebepleri olmalıydı.[6] Rohde şiirde diğer soyların ölmeden önce ve öldükten sonra başlarına gelenler anlatıldığı halde, kahramanlar soyunun yalnızca öldükten sonraki akıbetinin aktarıldığını vurguluyor. Yani ilk olarak insanlığın ahlaki çöküşünü tasvir etmekle, ikinci olarak da soyların uhrevi akıbetini anlatmakla ilgilenen mitte kahramanlar ilk amaca değil ikincisine uyuyordu. Rohde'nin yorumuna göre mitin ilgilendiği ikincil mesele kahramanlar söz konusu olduğunda ana amaca dönüşmüştü.

Bu gözlemlerden yola çıkıp daha kapsamlı bir açıklama öneren Goldschmidt[7] madeni soyların helak olduktan sonra ilahi mertebeye "terfi" ettiğini belirtiyor. Altın ve gümüş soylular öldükten sonra cine (*daimōn*) ve tunç soylular Haidēs'teki ölü ruhlara dönüşürken, sadece kahramanlar soyu herhangi bir dönüşüm geçirmeyip ölümden sonra aynı kalıyordu. Kahramanlar zaten Yunan mitolojisindeki tasnife göre ilahi güçler arasında sayılıyordu. Geleneksel sıralamaya göre ilahi güçler (soylar mitinde zikredilmeyen) tanrıların (*theoi*) yanı sıra cinler (*daimones*), kahramanlar ve ölülerdi.[8] Dolayısıyla listenin tamamlanması için kahramanlara ihtiyaç olduğu düşünüldüğünde Hēsiodos'un onları bir soy olarak mite dahil etmesi makul gözüküyor. Goldschmidt'e göre farklı kaynaklardan gelen biri soykütüksel diğeri yapısal iki mit Hēsiodos'ta birleşmişti. Hēsiodos insanlığın soykütüğüne odaklanıp ahlaki çöküşü tasvir etmek için madenleri sembol olarak kullanan soy-

4 Bkz. René Schaerer, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, 1958, s. 77-80.

5 *İşler ve Günler*, 158.

6 Erwin Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau: Mohr, 1894. Fransızca çeviride s. 75-89 (çev. A. Reymond, Paris, 1953). [*Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan: Pinhan 2020. –ç.n.].

7 Victor Goldschmidt, "Theologia", *Revue des Études grecques*, LXIII, 1950, s. 33-39.

8 Bu tasnif hakkında bkz. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, s. 48; V. Goldschmidt, *a.g.e.*, s. 30 vd.

kütüksel mitle ilahi âlemin tasnifine ilişkin yapısal miti birleştirirken, ilahi tasnifi açıklamak için soylar mitinin asıl yapısını değiştirip kahramanlar soyunu katmıştı. Bu yoruma göre Hêsiodos zamansal (yani değişim içeren) ve yapısal (yani sabit bir duruma yönelik) anlatıları soylar mitinde birleştirerek kökensel ve yapısal düşünce biçimlerini birbiriyle uyuşturan elimizdeki en eski örnek.[9]

Goldschmidt'in yorumu Hêsiodos'un soylar mitini bütünlüklü ve tutarlı göstermesi açısından çok önemli. Bana göre mitin ilk versiyonunun kahramanlar soyunu içermediği doğru olmakla birlikte[10] Hêsiodos kendi gündemi için mitin temasına yeni bir yaklaşım getirmişti. Dolayısıyla soylar mitini yorumlarken şiirdeki konumuna dikkat etmemiz ve şiirin bütününü gözden kaçırmamamız gerekiyor.

Bu işe koyulmadan önce vurgulamamız gereken bir nokta var. Hêsiodos açısından mitsel köken ile yapı arasında bir tezat söz konusu değildi. Mitolojik düşüncede her köken aynı zamanda bir yapının açıklanışıydı ve bir yapıyı açıklamanın tek yolu onun kökenine ilişkin bir anlatı sunmaktı.[11] Soylar mitinin hiçbir kısmı bu kurala istisna teşkil etmiyor. İnsan soylarının dünyaya gelişi tam anlamıyla kronolojik değildi zira çeşitli soyların kendine belirli bir konum edineceği eşsiz ve homojen bir zaman kavramı Hêsiodos'ta yoktu. Her soy kendine özgü bir zamansallığa, kendi çağına sahipti. Bu zamansallık, her soyun kendine has özelliklerini yansıtıyor ve kendi yaşam biçimini, faaliyetlerini, iyi ve kötü özelliklerinin yanı sıra diğer insan soyları karşısındaki konumunu belirliyordu.[12] Altın soyuna "ilk" denmesinin sebebi, çizgisel ve geri dönüşsüz bir zaman üzerinde diğerlerinden önce ortaya çıkması değil, bu soyun altın madeniyle simgelenen ve ezeli yani zamansız değerlerin en üst seviyesinde görülen meziyetlerin cisim bulmuş hali olmasıydı. İnsan soyları zamansal olarak arka arkaya gelerek evrenin daimi hiyerarşik düzenini yeniden üretiyor. Bazı yorumcuların[13] soylar mitinde olduğunu düşündüğü devamlı ve kademeli gerileme, yalnızca kahramanlar soyunun mevcudiyetiyle çelişmekle kalmıyor (Hêsiodos böyle bir çelişkiyi muhakkak fark ederdi), ozanın çizgisel değil dairesel zaman anlayışına da uymuyor. Farklı soyların yaşadığı çağlar arka arkaya gelip tam daire oluşturuyordu. Soylar döngüsü tamamlanınca aynı yönde veya Platōn'un *Devlet Adamı*'ndaki (*Politikos*) gibi geriye doğru dönmeye başlıyordu (Platōn'un orada anlattığı mite göre evrensel zaman sırayla farklı yön-

9 Goldschmidt, *a.g.e.*, s. 37 dn. 1.

10 Mitin önceki versiyonlarının üç veya dört soy içermesi de makbul. Paul Mazon (*a.g.e.*, s. 339) ve P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 12, Münih, 1955, s. 622'de soylar mitinin tamamen Hêsiodos'un icadı olduğunu savunuyor. Altın Çağ fikri ile tanrıların insan soylarını sırayla helak ettiği fikri Doğu kökenli gözüküyor. Bu konuda bkz. J. Griffiths ve H. C. Baldry arasındaki tartışma, *Journal of the History of Ideas*, no. 17, 1956, s. 109-119 ve s. 533-554; no. 19, 1958, s. 91-93.

11 *Theogonia*'da evrendeki düzenin temeli olarak gösterilen tanrı kuşaklarıyla kozmogoni mitleri evrenin gökyüzü, yeraltı ve yeryüzü olarak farklı kısımlara bölünüşünü ve varlıkların evrendeki dağılımını ve dengesini açıklamakta kullanılıyor.

12 Çağları birbirinden ayıran soyların yaşam süresi değil zamansal nitelikleri, ritmi ve akış yönüydü; bkz. aşağıda s. 18 vd.

13 Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, New York, 1949, s. 83 dn. 27.

de akar).[14] Hēsiodos döngünün beşinci aşamasında yani demir çağında yaşadığına pişmandı. Onun zaman algısının çizgisel bir çöküş değil mevsimler gibi hep yeniden başlayan bir döngü olduğunu şuradan anlıyoruz: Pişmanlığını dile getirirken "keşke daha önce veya *daha sonra* doğsaydım" diyor.[15] Halbuki soyların çizgisel bir zamanda gittikçe kötüleştiğini düşünseydi *daha sonra* diye eklemesi anlamsız olurdu.

Hēsiodos kahramanlar soyunu mite eklemeseydi bile soy döngüsünde sürekli kötüleşmeden bahsedemezdik çünkü şiirde üçüncü soyun ikincisinden "daha kötü" olduğu belirtilmiyor.[16] Hēsiodos'un soylar mitinde insanlığın devamlı gerilemesinin söz konusu olmadığını gösteren başka unsurlar var. Örneğin gümüş soylular kibirle ve dinsizlikle, tunç soylular aşırı davranışlarıyla karakterize ediliyor[17] ve gümüş soyu tanrıların gazabına uğrayan ve dinsizliği sebebiyle Zeus tarafından cezalandırılan tek soy. Tunç soylular, kahramanlar gibi, savaş alanında ölüyorlar. Hēsiodos iki soy arasında bir değer farkı olduğunu belirtirken her seferinde aynı yöntemi dolaysız bir şekilde kullanıyor yani iki soyu adalet (*dikē*) ve kibir (*hybris*) kavramları üstünden karşılaştırıyor. Hēsiodos'un bu şekilde kurduğu karşıtlık ilişkisi birinci soyla ikinci soy ve üçüncü soyla dördüncü soy arasında mevcut yani "değer" açısından ilk soyun ikinciyle ilişkisi, üçüncünün dördüncüyle ilişkisi gibiydi. Şiirde gümüş soyluların altın soyundan "oldukça değersiz" olduğu, bu değer farkının altın soyunda hiç bulunmayan fakat gümüş soyunu karakterize eden kibirden (*hybris*) kaynaklandığı[18] ve kahramanlar soyunun kibirli tunç soyundan "daha adil" olduğu belirtiliyor.[19] Buna karşılık ikinci soyla üçüncü soy arasında hiçbir değer ilişkisi kurulmayıp yalnızca tunç soyluların gümüş soylulardan "bambaşka" olduğu söyleniyor.[20] Dolayısıyla ilk dört insan soyu arasında kurulan yapısal ilişkide, bir yanda altın ve gümüş soylular diğer yanda tunç soylular ve kahramanlar olmak üzere iki farklı mitolojik düzlem vardı ve bu düzlemler kendi içinde adalet (*dikē*) ve kibir (*hybris*) kavramları üstünden kurulan olumlu ve olumsuz iki kısma ayrılıyordu. Hēsiodos'un karşıtlık içinde konumlandırdığı soylar tıpkı adalet ve kibir gibi birbirinin tam zıttıydı.[21]

İlk iki soyla sonraki iki soyun düzlemlerini birbirinden ayıran, aşağıda göreceğimiz üzere, farklı işlevlere tekabül etmeleriydi. Düzlemlerin temsil ettiği davranışlar, eylem biçimleri, toplumsal ve "psikolojik" statüler birbirine zıttı. Bunları daha

---

14 Platōn, *Devlet Adamı* (*Politikos*), 296c ve devamındaki mit çoğu açıdan soylar mitini hatırlatıyor.

15 *İşler ve Günler*, 175.

16 Solmsen'in "üçüncü soyun [...] *hybris*'i ikinci soydan daha fazladır" iddiası temelsiz çünkü referans verdiği 143-147. mısralar bunu doğrulamıyor.

17 *İşler ve Günler*, 134 vd. ile 145-146'yı karşılaştırın.

18 *İşler ve Günler*, 127.

19 *İşler ve Günler*, 158.

20 *İşler ve Günler*, 144.

21 Altın soyuyla gümüş soyu arasındaki ilişkiyle tunç soyuyla kahramanlar soyu arasındaki ilişkiye dikkat çeken Eduard Meyer bunları ilk durumda gerileyen, ikincisinde iyileşen akrabalık ilişkileri olarak yorumluyor.

ayrıntılı ele alacağız ama iki mitolojik düzlem arasında ilk göze çarpan fark birinci düzlemdeki baskın değerin adaletin (*dikē*) kibirden (*hybris*) önce tezahür etmesi oluşuna karşılık, ikinci düzlemde bu durumun tersinin söz konusu olması yani kibrin adaletten önce gelmesi. Dolayısıyla kendi içinde adaletli ve adaletsiz olarak iki kısma bölünen bu mitolojik düzlemler birbirlerine karşı adalet ve kibir gibi bir zıtlık içindeydi. Bu durum ilk iki insan soyunun helak olduktan sonraki akıbetlerinin üçüncü ve dördüncü soyun akıbetlerinin tersi olmasını da açıklıyor. Öldükten sonra gerçek anlamda terfi ederek fanilikten cinliğe (*daimōn*) geçiş yapan altın soyu ile gümüş soyunu birbirine bağlayan karşıtlık ilişkisi iki soyun dünyevi ve uhrevi tecrübelerinde kendini gösteriyor: Altın soylular yerüstü cinlerine (*epikhthonioi daimones*), gümüş soylular yeraltı cinlerine (*hypokthonioi daimones*) dönüştükten sonra[22] iki cin türü de dinsel değer kazandı. Yerüstü cinlerine kral payesi (*geras basilēion*) verilirken, ilkinden "aşağı" ikinci cin türüne "daha düşük" bir paye uygun görüldü. Daha düşük de olsa bir paye verilmesi gümüş soyluların herhangi bir meziyetinden değil, altın soylularla aynı mitolojik düzlemde görülmelerinden ve tersten de olsa altın soyuyla aynı yapısal işlevi temsil etmelerinden kaynaklanıyordu. Buna karşılık tunç soyuyla kahramanlar soyunun helak olduktan sonra altın ve gümüş soylarından oldukça farklı türde bir uhrevi akıbeti söz konusuydu çünkü ne tunç soylular ne kahramanlar "terfi" ediyordu. Savaşta ölüp Haidēs'teki "isimsiz" ölüleri oluşturan tunç soyluların bu akıbeti gayet sıradandı ve herhangi bir "terfi" içermiyordu.[23] Çoğu kahraman, tunç soyluların bu kaderini paylaşıyordu. Ama tunç soyuna kıyasla daha adaletli olan bu soya mensup bazı seçkin kahramanların öldükten sonra isimleri unutulmuyordu. Bunlar özel olarak kendilerine bu lütfu bahşeden Zeus'un inayetiyle öte dünyada isimlerini ve birey olarak varlıklarını sürdürecekleri Kutlular Adası'na (*nēsos makarōn*) gönderilip orada her tür sıkıntıdan uzak bir hayat sürüyordu.[24] Ancak bu kahramanlar insanlar tarafından hiçbir payeye layık görülmüyordu. Rohde'nin belirttiği gibi seçkin kahramanlar dünyevi âlemden ayrı bir âlemde "tecrit halinde" varlıklarını sürdürüyorlardı.[25] Cinlerden (*daimones*) farklı olarak ölü kahramanlar fanilerin üstünde hiçbir etkiye sahip değildi ve faniler onlara tapmıyordu.

Hēsiodos'un soylar mitindeki yapıda tespit ettiğimiz bu simetrik ilişkilerin açıkça gösterdiği üzere şairin mite eklediği kahramanlar, soylar mitinin tutarsız değil aksine zaruri bir parçasıydı. Kahramanlar olmasa yapı dengesiz hale gelirdi. Beşinci soy olan demir soyu ilk bakışta problemli gözükebilir çünkü bu soyun teşkil ettiği üçüncü mitolojik düzlem diğer ikisinden farklı olarak iki karşıt soy-

22 *İşler ve Günler*, 123: *epikhthonioi*; 141: *hypokthonioi*.

23 *İşler ve Günler*, 154: *nōnymnoi*.

24 Altın soylular ile gümüş soyluların arasında olduğu gibi, tunç soylular ile kahramanların öldükten sonraki akıbetleri arasında da bir simetri söz konusuydu. Tunç soylular geride ad bırakmadan ölürken, Kutlular Adası'na giden kahramanların isimleri ozanlar tarafından yaşatılarak insanların hafızasında sonsuza dek yer ediyordu. Tunç soyu Gece ve Nisyan içinde sönüp giderken, kahramanlar Işık ve Hafıza'nın alanındaydı: Pindaros, *Olympia Zafer Şarkıları* (*Olympionikai*), 2.60 vd. [YKY 2015; çev. Erman Gören].

25 Rohde, *a.g.e.*, s. 88.

dan değil tek soydan meydana geliyordu. Ama şiirde *tek* bir demir çağından değil bu çağın içinde birbirinin tersi iki yaşam biçiminden bahsediliyor. Birincisinde insanlar adalet kavramından haberdarken ikincisine kibir hâkimdi. Hēsiodos'un yaşadığı çağda insanlar genç doğup yaşlı ölüyordu ve "çocuk babasına çeker" gibi "doğal" yasalarla "söze, misafire, ana babaya değer verilir" gibi "ahlaki" yasalar vardı. Hayırla şer iç içe geçmişti ve birbirini dengeliyordu. Bu çağın ardından tam tersi bir yaşam biçiminin geleceğini söyleyen Hēsiodos'a göre o gün geldiğinde insanlar ak saçlı ihtiyarlar olarak doğacaklardı.[26] Çocuklar babalarına çekmeyeceklerdi. Dost, kardeş, ana baba ve söz hürmet görmeyecekti. Yalnızca güçlü olan haklı sayılacak ve dünyaya kibirle (*hybris*) karmaşa egemen olacaktı. İnsanların sıkıntılarını dengeleyen iyi hiçbir şey olmayacaktı. Dolayısıyla demir çağının bu iki yaşam biçimine tekabül eden iki kısmı soylar mitinin yapısına uygundu ve yukarıda ele aldığımız temalara sahipti. Hēsiodos'un soylar mitindeki yapının altın ve gümüş soylarını bulunduran ilk düzleminde insan-insan ve tanrı-insan ilişkilerinde adalet (*dikē*), tunç soylularla kahramanları bulunduran ikinci düzleminde kibirle (*hybris*) şiddet ve demir soyunu bulunduran üçüncü düzleminde karşıtların birliğiyle tanımlanan muğlak bir yaşam tarzı baskındı. Her hayra karşılık bir şer içeren bu düzlemde erkeğe karşılık kadın, doğuma karşılık ölüm, bolluğa karşılık kıtlık ve mutluluğa karşılık mutsuzluk vardı. Soylar mitinde tespit ettiğimiz yapının üçüncü düzleminde adalet (*dikē*) ve kibrin (*hybris*) aynı anda var olması demir çağında insanların bu ikisi arasında tercih yapma imkânına sahip olduğuna işaret ediyordu. Yaşadığı çağda iyiyle kötünün iç içe geçtiğini düşünen Hēsiodos bu çağın karşısına mutlak kibrin hükmettiği korkunç bir çağ koyuyordu. Üçüncü düzlemdeki tek soy olan demir soyunun son kısmına tekabül eden bu son çağda mutlak kötülükle karmaşa hüküm sürecek ve her şey tersine dönecekti.

Böylece çağ döngüsü tam daire oluşturuyordu ve döngünün tamamlandığı noktadan sonra zaman ancak geriye akabilirdi. Döngünün başı olan altın çağa düzen, refah ve adalet (*dikē*) hâkimken, son noktası olan demir çağının son kısmına kibir (*hybris*), karmaşa, şiddet ve ölüm hâkimdi. Bir hâkimiyetten diğerine doğru dönüş esnasında çağlar gittikçe kötüleşmiyordu. Zaman kesintisiz bir diziden ziyade kendi içinde karşıtlıklar içeren ve birbirini bütünleyen düzlemlerin sırayla akmasıydı yani kronolojik değil diyalektik akıyordu. Şimdi bu zamansallığın insani ve tanrısal âlemlerdeki mutlak yapılara tekabül edişine bakalım.

"Krallar" (*basilees*) diye nitelenen altın soylular hükmetmekten başka bir şey bilmiyorlardı. Yaşam tarzlarının en belirgin özelliği savaşın ve emeğin yokluğudur. Savaştan bihaber ve "huzurlu" (*hēsykhoi*[27]) yaşamaları açısından altın soylular kendilerini savaşa adayan tunç soylularla kahramanların karşısında konumlanıyor. Altın çağda yaşayan insanlarda çalışma kavramı yoktu çünkü o zamanlar nimetler "kendiliğinden" (*automatē*) yerden bitiyordu.[28] Bu açıdan altın soylu-

26 *İşler ve Günler*, 184: hiçbir şey eskisi gibi (*hōs to paros per*) olmayacak.
27 *İşler ve Günler*, 119.
28 *İşler ve Günler*, 118-119: *automatē*.

lar karınlarını doyurmak için toprağı işlemek zorunda olan, çalışmaya (*ponos*) mahkûm demir soyluların karşısında konumlanıyor.[29]

Altının kraliyet sembolü olarak görüldüğü daha önce vurgulandı.[30] Madeni insan soyları mitinin Platōn'daki versiyonunda farklı insan tipleri birbirinden ayrıştırılırken, hükmetmeye (*arkhēin*) uygun insan tipi altınla ilişkilendiriliyordu.[31] Krallık ve iktidar kavramlarıyla ilişkilendirilen Kronos altın çağda tanrılar kralıydı (*embasileuen*).[32] İlkbahar ekinoksunda "krallar" (*basilai*) unvanlı rahipler heyetinin Olympia'daki Kronion Dağı'nın zirvesinde Kronos'a kurban sunması da bu ilişkiye işaret eder.[33] Nitekim helak olduktan sonra altın soyluların yerüstü cinlerine (*epikhthonioi daimones*) dönüşmesini sağlayan onlara verilen "kral payesi/imtiyazıydı" (*basilēion geras*).[34] "Kral payesi" ifadesi yerüstü cinlerinin (*daimones*) öte dünyada üstlendikleri iki işlev düşünüldüğünde daha da anlamlı hale geliyor. Dinsel-büyüsel düşüncedeki kral kavramına uyan ve iyi kralların vazifesi olarak görülen bu iki işlev "muhafız" (*phylakes*)[35] sıfatıyla adaleti gözetmek ve "bolluk veren" (*ploutodotai*) sıfatıyla tarımla hayvancılığa bereket getirmekti.[36]

Hêsiodos geçmişteki altın soyluları nitelerken kullandığı ifadelerin aynısını kendisiyle aynı çağda yaşayan adil kralları nitelerken de kullanıyor. Örneğin altın soylular için "tanrılar gibi" (*hōs theoi*)[37] derken, *Theogonia* şiirinde kibirli insanları uzlaştırmak için bilgece ve şefkatli sözler kullanan adil kralların meclislerinde herkes tarafından "tanrı gibi" (*hōs theos*) selamlandığını belirtiyor.[38] Tertemiz ve

---

29 *İşler ve Günler*, 176-178'deki demir soyluların durumuyla Prometheus mitindeki insanların durumunu (42-48 ve 94-105) karşılaştırın.

30 Bkz. F. Daumas, "La valeur d'or dans la pensée égyptienne", *Revue de l'histoire des religions*, 149, 1956, s. 1-18; E. Cassin, "Le 'Pesant d'or'", *Rivista degli Studi Orientali*, 32, 1957, s. 3-11. Altın, güneş ve kral arasındaki ilişki için bkz. Pindaros, *Olympia Zafer Şarkıları* (*Olympionikai*), 1.1 vd.

31 Platōn, *Devlet*, 413c vd.

32 *İşler ve Günler*, 111.

33 Pausanias 6.20.1.

34 *İşler ve Günler*, 126.

35 *İşler ve Günler*, 123; bkz. Kallimakhos, *Zeus İlahisi*, (*Hymnos eis Dia*) 79-81: krallar Zeus'tan geliyordu...; Zeus onları "şehir muhafızları" kılmıştı. Platōn'da (*Devlet*, (*Politeia*) 413c ve devamında hükümdar mizaçlı altın insanlara muhafızlar (*phylakes*) diyor. Platōn "muhafız" terimini bazen genel olarak hükümdar sınıf için, bazen de spesifik olarak savaşçılar için kullanıyor. Bu anlaşılır bir durum: Krallar Zeus adına kendi halklarına sahip çıktıkları için muhafızdı (*phylakes*), askerler ise aynı görevi kral adına ifa ediyorlardı.

36 *İşler ve Günler*, 126. Kraliyet kavramıyla ilişkili görülen yerüstü *daimōn*'ları normalde Kharis'ler gibi dişi ilahi güçlere mahsus görülen bir rol üstleniyor. Ama toprağın bereketinin bağlı olduğu bu tanrısal varlıklar değişik şekillerde tezahür edebiliyordu. Örneğin iyi yönleriyle Kharis'ler olarak ve kötü yönleriyle Erinys'ler olarak tecelli ederler (*Eumenides* tragedyası dışında bkz. Pausanias 8.34.1 vd.). Yerüstü ve yeraltı cinleri (*daimōn*) arasında da aynı muğlak ilişki söz konusu. Cinler kralın davranışlarının toprağın bereketi üzerinde oynayacağı olumlu ve olumsuz etkilere tekabül eden iki yönü temsil ediyordu. Toprağın verimini belirleyen güçler iki mitolojik düzlemde ortaya çıkıyordu: Üçüncül işlev [üretim] söz konusu olduğunda yaygın biçimde dişi ilahi güçler olarak belirirken, üçüncül işlevi etkilediği oranda birincil işlev [hükümdarlık] söz konusu olduğunda bu kez erkek *daimōn*'lar olarak tezahür ediyorlardı.

37 *İşler ve Günler*, 112.

38 *Theogonia*, 91.

bereketli topraklarla ilişkilendirilen şenlik ve barış altın soylularla adil ve dindar krallarda karşımıza çıkıyor.[39] Hēsiodos'a göre kral (*basileus*) "Zeus soyundan" olduğunu unutup tanrılardan korkmazsa, kibir (*hybris*) yüzünden adaletten (*dikē*) ve asasının (*skēptron*) simgelediği kral vazifesinden saparsa, yönettiği şehir felaket, yıkım ve kıtlıktan başını kaldıramaz.[40] Kralların adil ve dindar olup olmadığını Zeus adına denetleyen 30 bin görünmez ve ölümsüz varlık etrafta dolanıyordu. Bunların bazısı insan kılığındaydı. Kralın adalete (*dikē*) halel getiren her kabahati, er geç bu ölümsüz varlıklar aracılığıyla cezalandırılacaktı. 252. mısrada "ölümlü insanların yerüstündeki koruyucuları" (*epikhthoni* [...] *phylakes tnētōn anthrōpōn*) olarak nitelenen bu varlıklar, 122. mısrada "ölümlü insanların koruyucuları, yerüstü cinleri" ("*epikhthonioi, phylakes tnētōn anthrōpōn*) diye geçen altın soylu cinlerle özdeş gibi.

Aynı iyi lider tiplemesi üç şekilde tezahür ediyor: Mitolojik geçmişteki altın çağda yaşayan ilk insanlar, günümüz toplumundaki (yani Hēsiodos'un yaşadığı demir çağındaki) adil ve dindar krallar ve bunları Zeus adına denetleyen doğaüstü âlemdeki bir cin (*daimōn*) türü.

Gümüş madeninin kendine ait bir simgesel değeri yoktu ve değeri altına kıyasla belirleniyordu. Gümüş altın gibi değerli taş sayılsa da altın kadar değerli değildi.[41] Benzer şekilde kendisinden önceki altın soyundan aşağı görülen gümüş soyundan da şiirde sadece kıyas yollu söz ediliyor. Bu soy kendisiyle aynı mitolojik düzlemdeki altın soyunun tam karşıtıydı. Altın çağın adil ve dindar muktedir tipine karşı, gümüş çağda adaletsiz ve kibirli bir muktedir tipi vardı. Gümüş soyluları mahveden kendi aralarındaki ilişkilerde ve tanrılarla ilişkilerinde bir türlü kurtulamadıkları "ölçüsüz kibir"di.[42] Belirgin özellikleri olan bu kibir (*hybris*) iktidar işlevinin sınırları içinde kalıyordu ve askerlik işlevindeki kibirle alakasızdı. Gümüş soylular da tıpkı altın soyu gibi, askeri ve tarımsal faaliyetlere bütünüyle yabancıydı ve kibirleri tamamen dinsel konulardaydı.[43] Örneğin Olympos tanrılarına adak adamayı reddediyorlardı. Kendi aralarındaki adaletsizliğin (*adikia*) sebebi adaletin (*dikē*) efendisi Zeus'un iktidarını tanımamalarıydı. Gümüş çağı muktedirlerinin kibri doğal olarak dinsizlik şeklini alıyordu. Benzer şekilde Hēsiodos adaletsiz krallardan bahsederken kötü sözlerle insanlara zulmetmelerinin sebebini tanrı korkusunun yokluğuna bağlıyor.[44]

---

39 *İşler ve Günler*, 114 vd.; 225 vd.

40 *İşler ve Günler*, 238 vd. Aynı tema *İlyada*, XVI.386'da mevcuttur. Zeus, asa (*skēptron*) ve "adaleti tesis eden" krallar için bkz. *İlyada*, I.234; IX.98.

41 Hippōnaks, fr. 38 (O. Masson) = 34.35 (Diehl): "Ey Zeus, Zeus baba, Olymposlu tanrıların sultanı (*theōn palmy*), neden bana altın vermiyorsun, gümüşün sultanı? (*argyrou palmyn*)" [YKY 2018; çev. Erman Gören].

42 *İşler ve Günler*, 134.

43 Dumézil'in École des Hautes Études'deki bir dersine atıfla Francis Vian Hēsiodos'taki ikinci soy hakkında şöyle yazıyor: "Askeri değil teolojik anlamda kibir ve dinsizlik bu soyu karakterize eden özelliklerdi." (*La guerre des Géants - Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, s. 183, dn. 2).

44 *İşler ve Günler*, 251.

Dinsiz gümüş soyu Zeus'un gazabına uğrayıp yok olsa da altın soyunun muadili olduğu için cezalandırıldıktan sonra benzer şekilde onurlandırılıyor. Bu iki soyun işlevleri arasındaki paralellik yukarıda bahsettiğimiz yerüstü cinleri (*epikhthonioi daimones*) ve yeraltı cinleri (*hypokhthonioi daimones*) arasındaki gibiydi. Ayrıca gümüş soylular mitolojide tanrısal güçler olan Titanlarla çarpıcı benzerlikler gösteriyordu.[45] İki grubun karakteristik özellikleri, işlevleri ve akıbetleri aynıydı. Zeus'un iğdiş ettiği Ouranos kibrin ilahi güçleri olan Titanların küstahça çılgınlığından (*atasthaliē*) şikâyet ederken, Hêsiodos da onları küstah (*hyperthymoi*) diye niteliyor.[46] Temel işlevi hükmetmek olan bu küstah varlıklar evrenin hâkimiyeti (*arkhē/dynasteia*) için Zeus'la savaşa girmişti.[47] Bu hırsları meşru değilse bile doğaldı çünkü Titanlar hükümrandı. Hêsykhios "Titan" kelimesini *titaks* (kral) ve *titēnē* (kraliçe) kelimeleriyle ilişkilendiriyor. Zeus ve Olympos'luların temsil ettiği düzene karşı Titanlar karmaşa ve kibrin egemenliğini temsil ediyordu. Savaşı kaybedince gümüş soylular gibi ışıktan mahrum bırakılarak semavi âlemden atıldılar ve yeraltında (*hypo khthonos*) sırra kadem bastılar.[48]

İyi lider tipinin tezahür ettiği üç düzlemde de adil kralın "sureti olarak" kibirli kral mevcuttu ve bu durum altın ve gümüş soyları arasındaki ilişkiyi yansıtıyordu. Zeus ve Titanlar arasındaki ilişki de tam olarak altın ve gümüş soyları arasındakine tekabül ediyor. Yani Hêsiodos'un evrenin hâkimiyetine dair aktardığı mitlerin yapısı altın ve gümüş soyları arasındaki ilişkide mevcuttu.

Tunç soyu farklı bir eylem alanına ait. Hêsiodos'un ifadesiyle "dişbudak ağacından doğdu bu soy, korkunç ve kuvvetliydi, gümüş soyuna hiç benzemezdi; tek derdi savaş (*Arēs*) ve kibirdi (*hybris*)."[49] Bundan net olarak anlaşıldığı üzere tunç soyunun kibri onları gümüş soyuna benzer değil farklı kılıyordu çünkü bu bütünüyle askeri bir kibirdi, hükümdarlık kibri değil. Bu, savaşçılığın belirgin özelliği sayılan bir kibir türüydü. Böylece yapısal anlamda hukuki-dinsel düzlemden kaba kuvvet ("büyük güç" *megalē biē*; "güçlü omuzlardaki yenilmez kollar" *kheires aaptoi* [...] *epi stibaroisi melessi*) ve dehşetin ("korkunç, şekilsiz" *deinon, aplastoi*) alanı olan savaşçılık işlevine geçilmiş oluyor. Tunç soylular savaşmak dışında hiçbir şey yapmıyordu. Altın ve gümüş soyları savaştan, tunç soyu ise adaletli veya adaletsiz herhangi bir şekilde hükmetmekten ve tanrılara saygılı veya saygısız, dini alana giren her tür faaliyetten bihaberdi. Soylar mitinin yapısı içinde üçüncü mitolojik düzlemde bulunan demir soyunda gördüğümüz eylem biçimlerine tamamen yabancıydılar. Tunç soylular ekmek yemiyordu.[50] Buradan toprağı işlemeyi ve tarımı bilmediklerini çıkarabiliriz. Bu soyun insanları nasıl yaşadılarsa öyle ölüyordu yani savaşarak. Onları helak eden Zeus değil savaştı. "Kendi kolları"na yenik düşüp birbirlerinden aldıkları darbelerle, yani tabiatlarına uygun şekilde

45 Paul Mazon, *a.g.e.*, s. 339, dn. 3.
46 Krş. *Theogonia*, 209; *İşler ve Günler*, 134 ve *Theogonia*, 719.
47 *Theogonia*, 881-885; Apollodōros, *Bibliothēkē*, 2.1.
48 *Theogonia*, 717; ayrıca *a.g.e.*, 697.
49 *İşler ve Günler*, 144-146.
50 *İşler ve Günler*, 146-147.

kaba kuvvetle olmuştu bu. Öldükten sonra hiçbir paye verilmeyen tunç soyu hayattayken "o kadar korkunç olduğu halde" öldükten sonra ismi unutuluyordu.

Açıkça ifade edilen bu özellikler Hēsiodos'un verdiği sembolik ayrıntılarla destekleniyor. Tunç da altın gibi belirgin bir sembolik anlama sahipti. Savaş tanrısı Arēs'in sıfatlarından biri tunçtu (*khalkeos*).[51] Yunan dinsel düşüncesinde tunca atfedilen nitelikler bu alaşımı savunma mühimmatıyla yakından ilişkilendiriyordu. "Parlak tuncun" (*nōropa khalkon*) ışıltısı[52] savaş alanını aydınlatıp[53] "göğe yükseliyor"[54] ve düşman ordusuna korku salıyordu. Birbirine çarpan tunç silahların çıkardığı çınlama sesi (*phonē*) alaşımın canlılığını ve hareketliliğini belli ederek düşman büyüleri savabiliyordu. Mitolojide savaşçıların tunç zırh, miğfer ve kalkan gibi savunma mühimmatının yanı sıra kullandıkları hücum silahı tahta mızrak yani kargıydı.[55] Kargı esnek ama sert bir ağaç olan dişbudaktan yapılıyordu ve Yunancada *melia* kelimesi hem dişbudak ağacı hem kargı anlamında kullanılıyordu.[56] Hēsiodos'un tunç soylular için kullandığı "dişbudaktan [doğma]" (*ek melian*) ifadesi bu açıdan anlamlı.[57] Yunan mitolojisinde Melia denen Nympha'lar kargılar gibi göğe yükselen dişbudak ağaçlarının Nympha'larıydı ve savaşçılığı temsileden doğaüstü güçlerle ilişkilendiriliyordu. Dişbudaktan doğma tunç soyluların yanı sıra Talos isimli devden söz etmeliyiz. Dişbudak ağacından doğan ve bedeni tamamen tunçtan oluşan Girit muhafızı Talos'un Akhilleus gibi tek zayıf noktası vardı. Onu yalnızca Mēdeia'nın büyüleri alt edebilirdi. Francis Vian'ın gösterdiği gibi[58] Yunan mitolojisinde devler savaşçı bir toplum olarak düşünülüyordu. Akhilleus gibi tek zayıf noktası olan devler dişbudak Nympha'larıyla ilişkilendiriliyordu. Örneğin Hēsiodos'un *Theogonia* şiirine göre devler "tunç kolları ve uzun kargılarıyla, Melia namlı Nympha'larla doğmuştu".[59] Girit'te Zeus'un beşiği etrafında savaş dansları yaparken silahlarını kalkanlarına vurup tuncu çınlatan dokuz Kourēs'in (*Kourētes*) yanına Dikti Dağı Meliaları'nı (*Diktaiai Meliai*) ekleyen Kallimakhos'un, Kourēs'leri "Korybas'ların sevgilileri" (*kyrbantōn hetarai*) diye nitelemesi önemli.[60]

Dişbudak ağacı ve Melia'lar ilk insanlara ilişkin bazı mitlerde de geçiyor. Örneğin Argos inanışında ilk insan sayılan Phorōneus'un Melia soyundan geldiği düşünülüyordu.[61] İlk anne kabul edilen Niobē'nin Thēbai'da doğurduğu yedi Melia

---

51 Örn. *İlyada*, VII.146.
52 *İlyada*, XX.156; Euripidēs, *Fenikeli Kadınlar* (*Phoinissai*), 110.
53 *İlyada*, II.578; *Odysseia*, XXIV.467.
54 *İlyada*, XIX.362.
55 *Palladion* ve *tropaion*'da bu silahı görüyoruz.
56 *İlyada*, XVI.140; XIX.361 ve 390; XXII.225; *Pfalz Seçkisi* (*Anthologia Palatina*), 6.52; bkz. Hēsykhios: "Meliai" maddesi: ağaç (*dorata*) veya mızrak (*logkhai*).
57 *İşler ve Günler*, 145.
58 Francis Vian, *a.g.e.*, özellikle s. 280 vd.
59 *Theogonia*, 185-187.
60 Kallimakhos, *Zeus İlahisi*, 47.
61 Klēmēs, *Kırkyama* (*Strōmata*), 1.21.

muhtemelen ilk erkeklerin eşi ve sevgilisiydi (*hetairai*).[62] Bu tür yerelci (otokton) mitler çoğunlukla savaşçılık işleviyle ilgili anlatılara bağlanıyordu ve bu anlatılar genç savaşçı ritüellerinde canlandırılan sahnelerdi. Francis Vian'ın belirttiği gibi Sophoklēs'in devler için kullandığı "topraktan doğan ordu"[63] (*ho gēgenēs stratos*) ifadesi "yere dikili kargı" (*logkhē pedias*) ve "hayvani güç" (*thēreios bia*) imgelerini çağrıştırıyor. Arkadialı savaşçılar *İlyada*'da (*Ilias*) "iyi kargılı" diye niteleniyordu.[64] Bu savaşçılar Aiskhylos'un *Promētheus* tragedyasına düşülen bir *skholion*'a[65] göre "topraktan doğma ve kibirliydi" (*autokhthones hybristai*).[66] Bunlar soylarını Hoplodamos'un önderliğindeki bir dev kabilesine dayandırıyordu. Benzer şekilde mitolojide Thēbai'lıların soyu "topraktan doğma" (*gēgeneis*) diye nitelenen Spartos'lara yani "Ekinler"e gidiyordu. Silahlanmış halde doğan Spartos'lar topraktan çıkar çıkmaz birbirleriyle savaşmaya başlamışlardı. Bu mit tunç soyluların yaşam tarzına ve helak olduktan sonraki akıbetine dair bazı ayrıntıları aydınlatıyor. Mite göre Kadmos Thēbai şehrini kuracağı yere geldiğinde yoldaşlarını Arēs Pınarı'ndan su almaya göndermişti.[67] Ama "topraktan doğma" (*gēgenēis*) ve Arēsoğlu diye nitelenen[68] bir ejder bu pınarı koruyordu ve Kadmos'un gönderdiği askerleri telef etti. Bunun üzerine Kadmos ejderi öldürdü. Tanrıça Athēna'nın tavsiyesi üzerine Kadmos ejder dişlerini bir ovaya (*pedion*) ekince topraktan aniden silahlı adamlar (*andres enoploi*) fırladı. Doğar doğmaz birbiriyle savaşmaya başlayan bu adamlar tunç soylular gibi kendi elleriyle öldüler. Bu savaşçılardan yalnızca beşi sağ kaldı ve onlar da mitolojiye göre Thēbai aristokrasinin başlangıcını oluşturdu. Aynı ritüel daha belirgin olarak İasōn'un Kolkhis'teki [Batı Gürcistan] işlerini konu alan mitte görülüyor. Bu mite göre Kral Aiētēs'in İasōn'a verdiği zor görev, şehre yakın Arēs ovasındaki (*pedion*) tunç toynaklı ve ateş nefesli iki korkunç öküzü sabana koşup dört dönüm tarla sürmek ve açtığı toprağa ejder dişleri ekmekti. İasōn dişleri eker ekmez topraktan silahlı bir dev güruhu doğdu.[69] Mēdeia'nın verdiği iksirle İasōn geçici olarak doğaüstü güce kavuşup yenilmez oldu ve görevini başarıyla tamamladı. Mitin ayrıntılarında askerlik işlevi öne çıkıyor. Arēs'e atfedilen *ekilmemiş* arazide İasōn, *Dēmētēr tohumu yerine ejder dişleri* ekmişti. Çiftçi gibi değil zırhı, kalkanı, miğferi ve kargısıyla *savaşçı* olarak kuşanan İasōn boğaları zapt etmek için *üvendire yerine kargısını* kullanmıştı. Tarlayı ekmesinin ardından "topraktan doğma" (*gēgeneis*) devler Spartos'lar gibi yerden fışkırdı. Rodoslu Apollōnios'un ifadesiyle "kalkan, mızrak ve miğfer doldu tarla, bunların parıltısı göğe yükseldi [...] Korkunç devler kış gecesi parlayan yıldızlar gibi ışıl ışıldı". Devleri yenmek için taktiksel davranan İasōn'un aralarına büyük bir kaya

62 Euripidēs, *Fenikeli Kadınlar*, 159'da *skholion*.
63 *Trakhisli Kadınlar* (*Trakhiniai*), 1058-1059.
64 *İlyada* II.604 ve 611; VII.134.
65 Antik Yunanca *skholion*: yazmalarda metnin kenarına düşülen not, derkenar, haşiye. –ç.n.
66 Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Promētheus* (*Promētheus Desmōtēs*), 438'de *skholion*.
67 Apollodōros, 3.4.1.
68 Euripidēs, *Fenikeli Kadınlar*, 931 ve 935; Pausanias, 9.10.1
69 Apollodōros, 1.9.23; Rodoslu Apollōnios, *Argonautika*, 3.401 vd.; 1026 vd.

fırlatmasıyla devler birbirlerine saldırmaya başlayıp kendi kendilerini katlettiler. Tarlanın sürülmesini tamamen askeri bir görev olarak sunan, tarımsal verimle ve toprağın besleyiciliğiyle ilişki kurmayan bu mit Hēsiodos'un *İşler ve Günler*'deki tartışmalı dizesine anlam katıyor. Şiirin çelişkili yönü sıkça vurgulanan ve tatmin edici şekilde açıklanamayan 146. mısrasında Hēsiodos "Tunç soylular ekmek yemez" dedikten sonra "silahları tunç, evleri tunç, tunçla sürerler tarlayı" diyor.[70]

Hēsiodos'un ifadesi başta açıkça çelişkili gözüküyor. Tunç soylular ekmek yemiyorlarsa, neden tarla sürüyorlardı? Halbuki tarla sürmeleri İasōn mitindeki gibi tarımsal değil askeri bir ritüelse çelişkiden söz edemeyiz. Tunç soylularla tarlaoğlu Spartos'lar (Ekinler) arasındaki benzerlik bu açıdan önemli. Topraktan doğan Spartos'lar tunç soylular gibi dişbudak ağacından (*ek melian*) gelmeydi ve savaşçılıklarını vurgulayan kargı dövmesi Spartos'ların belirgin işaretiydi.[71]

Savaşçı sembolü kargıyla hükümdar sembolü asa farklı mitolojik düzlemlere ait oldukları için mahiyetleri farklıydı. Normalde kargı asaya boyun eğse de bu hiyerarşi bozulduğunda kargı kibri (*hybris*), asa adaleti (*dikē*) temsil ediyordu. Savaşçı kibri (*hybris*) kendi kargısından başka efendi tanımamaktan ve kargıya teslim olmaktan kaynaklanıyordu. Örneğin bir Lapithēs olan Kaineus kargısını *agora*'nın ortasına dikip geçenleri ona tapmaya zorluyordu.[72] Ama Akhilleus ve Talos ile diğer devlerin olduğu gibi –esasen savaşçılık inisiyasyonundan geçen herkes gibi– Kaineus'un da bir zayıf noktası vardı: Onu öldürmenin tek yolu bir taş yığınının içine gömmekti.[73] Savaşçı kibrinin (*hybris*) bir başka örneği Parthenopaios'un da kendi kargısından başka hiçbir şeye saygısı yoktu. Kargısını tanrılardan daha kutsal sayıp onun üstüne yeminler ediyordu.[74]

Kargının çocukları diyebileceğimiz tunç soylular kendilerini tamamen savaş tanrısı Arēs'e adamışlardı ve hukuki-dinsel mitolojik düzlemin dışındaydılar. Kibre teslim olmuş ve kendini aşan hiçbir şeyden haberdar olmak istemeyen savaşçı tipinin geçmişteki yansımasıydılar. Ama savaşçının yücelttiği fiziksel şiddet öte dünyada anlamsızdı ve tunç soylular helak olduktan sonra Haidēs'te isimlerini yitirmişlerdi. Savaşçı kibri Yunan mitolojisinde tanrıların evren hâkimiyeti için savaştığı devlerde de vardı. Titanlar gibi devleri de yenip evrene hâkim olan Olympos tanrıları ölümsüz Titanları zincire vurup yeraltının derinliklerine gönderirken,

---

70 *İşler ve Günler*, 150-151. Bazı yorumcular gibi bu dizeden tuncu işledikleri sonucunu çıkarmak mümkün değil; bkz. Charles Kérényi, *La Mythologie des Grecs*, Paris, 1952, s. 225.

71 Aristotelēs, *Poetika* (*Peri Poiētikēs*), 16.1454b22; Ploutarkhos, *Gecikmiş İlahi İntikamlara Dair* (*Peri Tōn hypo tou Theiou Bradeōs Timōroumenōn*) 268; Diōn Khrysostomos, 4.23; Ioulianos, *Söylevler* (*Egkōmia*), 2.81c.

72 *İlyada*, I.264'e *skholion*; Rodoslu Apollōnius, *Argonautika*, 1.57.

73 Rodoslu Apollōnios, *Argonautika*, 1.57-64; Apollodōros, *Epitome*, 1.22.

74 Aiskhylos, *Yediler Thēbai'a Karşı* (*Hepta Epi Thēbas*), 529 vd. Bu savaşçının ismi *parthenos* (genç kız) kelimesini çağrıştırır. Önceden kadın olan Kaineus cinsiyet değiştirirken dokunulmazlık elde etmişti. Topuğu dışında dokunulmaz olan Akhilleus da kız gibi giyinerek kızlarla büyümüştü. Savaşçı inisiyasyon ritüelleri karşı cins gibi giyinmeyi içeriyordu.

dokunulmazlıklarını kaldırdıkları devleri yok ettiler. Devlerin yenilgisi hırsla arzuladıkları ölümsüzlüğe asla ulaşamayacakları anlamına geliyordu[75] ve tunç soylular gibi devler de ölümlü insanlarla aynı kaderi paylaştılar. Zeus, Titanlar ve devler arasındaki hiyerarşi altın, gümüş ve tunç soyları arasındaki ilişkiye tekabül ediyor.

Kahramanlar soyu tunç soyuyla karşılaştırıldığında savaşçılık düzleminde tunç soyunun karşıtı olarak konumlanıyor. Kahramanlar savaşçıydı ve savaş alanında ölüyorlardı. Bu soydaki adalet (*dikē*) onları tunç soyundan ayırmayıp tam aksine iki soy arasındaki zıtlık üzerinden onları ilişkilendiriyor. Yani burada, başka türde kibre sahip olduğu için tunç soyunu gümüş soyuyla aynı düzleme koyamayışımızdan farklı bir durum söz konusu. Hêsiodos kahramanlar soyu için "daha adil ve savaşçı" (*dikaioteron kai areion*) diyor.[76] Bu soyun adaleti (*dikē*) tunç soyunun kibriyle (*hybris*) aynı mitolojik düzlemdeydi yani ikisi de savaşçılık işleviyle ilgiliydi. Tunç soyu tabiatı itibariyle kibre (*hybris*) teslim savaşçı tipini, kahramanlar soyu haddini bilen ve adalete (*dikē*) karşı gelmeyen adil savaşçı tipini temsil ediyor. Aiskhylos'un *Yediler Thēbai'a Karşı* (*Hepta Epi Thēbas*) tragedyasında dramatik bir şekilde karşı karşıya gelen, bu iki tipti. Bu tragedyada Thēbai kapılarında boy gösteren kibirli, azgın ve vahşi savaşçılar devler gibi dinsiz davranışlarda bulunup Zeus'a ve egemen tanrılara karşı iğneli sözler ediyorlar. Tragedyada bu savaşçıların karşısına çıkan "daha adil ve savaşçı" diye nitelenen yedi savaşçı, sağduyu (*sōphrosynē*) sayesinde savaşma arzularını dizginleyip kutsal değerlere saygılı davranıyordu.

Adil savaşçı tipini temsil eden kahramanlar Zeus'un inayetiyle Kutlular Adası'na gönderilip orada sonsuza dek tanrılar gibi yaşıyorlardı. Kahramanlar soyu evren hâkimiyeti mitlerinde gördüğümüz doğaüstü varlıklardan üç kardeş Hekatogkheiros'a (Yüzkollu) benzetilebilir. Bunlar evrensel düzeni koruyan savaşçılardı. Tanrısal hiyerarşideki konumları buydu. Evren hâkimiyeti mitlerine göre Olympos tanrıları askerlik işlevini temsil eden devleri yenip evrene hâkim oldular ama Güç olmadan egemenlik olmuyordu yani asa kargıya yaslanmalıydı. Güç (*Kratos*) ve Kudret (*Bia*) Zeus'un dibinden ayrılamazdı.[77] Titanları yenmek için güç kullanmaya mecbur Olympos tanrıları yardıma çağırdıkları savaşçı Hekatogkheiros'lar sayesinde galip geldiler. Güç (*Kratos*) ve Kudret'in (*Bia*) cisim bulmuş hali olarak görülen Hekatogkheiros'lar devlere ve tunç soylulara oldukça benzer özelliklere sahipti. Savaşa doymuyorlardı ve korku saçan cüsseleri ve kuvvetli kolları onları kibirlendiriyordu.[78] Hêsiodos'un anlatımına göre[79] Titanlarla Olympos tanrıları arasındaki savaşın onuncu yılında, savaşı kimin kazanacağı henüz belirsizken, Hekatogkheiros'ların

75 Bilindiği gibi Gaia devleri Heraklēs'in ve tanrıların saldırılarından koruyacak bir ölümsüzlük ilacı (*pharmakon*) temin etmeye çalıştılar: Apollodōros, 1.6.1.

76 *İşler ve Günler*, 158.

77 *Theogonia*, 385 vd. Hekatogkheiros'lar pasajıyla Kratos ve Bia pasajı arasındaki paralellik önemli. Hekatogkheiros'lar gibi Kratos ve Bia da en kritik anda Titanlara karşı Zeus'un yanında saf tutmuşlardı. Böylece Olympos tanrılarının zaferi garantilendi ve Hekatogkheiros'lar gibi Kratos ve Bia'ya da yardımlarının karşılığı olarak önceden sahip olmadıkları "imtiyazlar" verildi.

78 Krş. *Theogonia*, 149 vd. ile *İşler ve Günler*, 145.

79 *Theogonia*, 617-664.

desteğini alırsa kazanacağını Gaia Zeus'a söyledi. Bu savaşçıların müdahalesi savaşın sonucunda belirleyici rol oynayacaktı. Zeus onları kendi yanlarına çekmeyi başardı. Nihai çarpışmadan önce Titanlara karşı "büyük güçleri"yle (*megalēn biēn*) "yenilmez kolları"nı (*kheiras aaptous*) kullanmalarını[80] ve aralarındaki "dostluğu" hatırlamalarını istedi.[81] Bu sayede "soylu/lekesiz" (*amymōn*) unvanı alacak olan Kottos diğer iki kardeşini temsilen Zeus'un zekâsını ve bilgeliğini (*prapides, noēma, epiphrosynē*) methetti[82] ve Titanlara karşı sebat ve basiretle (*atenei noō kai epiphroni boulē*) savaşmaya söz verdi.[83] Hekatogkheiros'ların bu olaydaki tutumunu savaşçı kibrinin (*hybris*) karşısında konumlandırabiliriz. Zeus'a biat ederek kibirden arınmışlardı. Hēsiodos'un ifadesiyle[84] "Zeus'un sadık muhafızları" (*phylakes pistoi Dios*) Hekatogkheiros'lar için artık savaşçılıkla sağduyu (*sōphrosynē*) birleşmişti. Onların desteğini almak için Zeus kahramanlar soyuna yaptığı gibi Hekatogkheiros'ları "yarı-tanrı"ya dönüştürüp Kutlular Adası'nda ebedi hayatla ödüllendirdi. Savaştan hemen önce onlara ölümsüzlük nektarı ve *ambrosia*'sından verdi.[85] Bu tanrısal imtiyaz devler gibi ölümlü olan Hekatogkheiros'ları yeni bir ilahi konuma getirerek tam ölümsüz yaptı.[86] Zeus'un politik amaçlarla yaptığı bu cömertlik sayesinde savaşçılık işlevini temsil eden mitolojik düzlem hükümdara itaatsiz olmaktan çıkıp sadık hale geldi. Artık hiçbir güç evrensel düzeni tehdit edemezdi.

Hēsiodos'a göre demir soylular Promētheus mitinin başında ve sonunda söylediği gibi hastalık, yaşlılık, ölüm, yarının bilinmezliği, gelecek kaygısı, Pandōra yani kadının varlığı ve çalışma mecburiyetiyle belirlenmiş bir yaşam tarzına sahiplerdi. Günümüzde alakalı görülmese de Hēsiodos'un yakından ilişkili saydığı bu unsurların birliği demir çağına özgü insan yaşamını oluşturmuştu. Promētheus ve Pandōra demir çağı sefaletinin iki boyutuna tekabül ediyordu. Karnını doyurmak için toprağı işleme zorunluluğu, doğma ve ölme zorunluluğu, kadınların içinden doğma ve onlar tarafından doğurulma zorunluluğu ve geleceğin belirsizliğine dair endişe ile umut arasında sürekli bocalama yüzünden demir soyluların hayatı muğlak ve ikircikliydi. Zeus iyilikle kötülüğü birbirine karıştırdığı için bu mutsuz hayatı seven demir soylular, tanrıların ironik armağanı "tatlı bela" Pandōra'ya âşık oluyorlardı.[87] Yorgunluğun, sefaletin, hastalığın, endişelerin kısacası demir soyluların çektiği tüm sıkıntıların kaynağını Hēsiodos açıkça Pandōra olarak belirtiyor. Kadın tüm kötülüklerin içinde hapsolduğu küpün kapağını açmasaydı, insanlar eskisi gibi "sıkıntılardan, yorucu çalışmadan, ölümcül hastalıklardan azade" yaşayacaklardı.[88] Ama kötülükler dünyaya saçılmıştı artık. Yine de umut bitmedi

80 *Theogonia*, 649.
81 *Theogonia*, 651.
82 *Theogonia*, 656-658.
83 *Theogonia*, 661.
84 *Theogonia*, 735.
85 *Theogonia*, 639-640.
86 Tam ölümlü fanilerle tam ölümsüz tanrılar arasında "uzun ömürlüler" (*makrobioi*) denen varlıklar gibi ara aşamalar vardı: örn. Melia Nympha'ları ve devler.
87 *İşler ve Günler*, 57-58.
88 *İşler ve Günler*, 90 vd.

çünkü hayat tamamen kötü değildi ve hayrın içinde şer de bulunuyordu.[89] Bu çelişkili ve ikircikli hayatın sembolü ve Hêsiodos tarafından "nimetin bedeli tatlı bela"[90] (*kalon kakon ant'agathoio*) diye nitelenen Pandôra tanrıların ölümlülere gönderdiği korkunç bir veba gibiydi. Ama tanrıların cazibe ve letafetle de donattığı bir acayip varlıktı (*thauma*). Erkeğin ne katlanabildiği ne vazgeçebildiği, hem karşıtı hem yoldaşı olan lanetli cinsti.

Hem kadın hem toprak olarak Pandôra[91] demir çağında tarım ve üreme faaliyetlerinde tezahür eden üreticilik/bereket işlevini temsil ediyordu. Altın çağının aksine sadece adaletli yönetim sayesinde toprak kendiliğinden canlılar doğurmuyordu ve yiyecekler yerden fışkırmıyordu. Erkeğin kadının rahmine hayat koyması ve aynı şekilde çiftçinin de tarlada çalışıp tahıl ekmesi gerekliydi. Her nimetin bedeli olarak çaba gösterilmesi şarttı. Demir çağında toprak/kadın bereketin yanı sıra ölümü de temsil ediyordu çünkü erkeğin enerjisini tüketip emeklerinin boşa gitmesine neden oluyordu. Kadın "ne kadar güçlü olursa olsun erkeği çırasız yakıp"[92] yaşlandırıyor ve ölüme gönderiyordu. Bir yandan da erkeğin çabalarının meyvesiyle "kendi karnını şişiriyordu."[93]

Kendini bu ikircikli dünyada bulan Hêsiodos'un çiftçisi şiirin başında geçen iki kavgadan (*eris*) birini seçmek zorundaydı. Hêsiodos'un seçilmesini istediği ekmek kavgası çiftçileri çalışmaya yöneltip zenginleşmek için emeklerini sakınmamayı telkin ediyordu. Ekmek kavgasını seçenler demir çağının acımasız kuralını yani emek harcamadan mutluluk ve refahın mümkün olmadığını anlayıp kabullenenlerdi. İşlevi gıda üretmek olanlar kendilerinin yaratmadığı bu dış kaynaklı kurala/düzene teslim olduklarında adaleti (*dikê*) gözetebilirdi. Dolayısıyla adil çiftçi tüm yaşamını çalışmaya adayan çiftçiydi. Bu şekilde ölümsüz tanrıların sevgisini kazanıp ambarı buğday dolan çiftçiler için hayır şerre baskın gelmişti.[94]

Hêsiodos'un çiftçilerin seçmesini istemediği diğer kavga, tabiatlarına aykırı bir şekilde onları çalışmaktan alıkoyuyordu. Onları alınteriyle değil zor kullanarak ve hile hurdayla zenginleşmeye yönlendiriyordu. "Savaş ve ihtilafları körükleyen"[95] bu kavga ikinci mitolojik düzlemdeki savaşçı kibrini (*hybris*) tarımsal bağlama taşısa da çiftçiyi savaşçıya dönüştürmüyordu. Düzene başkaldıran çiftçilerin kibri devlerde ve tunç soylulardaki şiddetli çatışma arayışından ziyade, gümüş soyunun kibri gibi bir eksiklik üzerinden tanımlanıyordu. Çiftçi kibrinin temel özelliği, tanrıların isteğiyle insan hayatını kontrol eden "ahlaki ve dinsel" kuralların eksikliğiydi. Kibirli çiftçiler misafire, dosta ve kardeşe saygıda kusur ediyor, anne ba-

89 *İşler ve Günler*, 179.
90 *Theogonia*, 585.
91 Pandôra bir toprak ve bereket tanrıçasının adı. Muadili Anesidôra gibi o da tasvirlerde toprakla ve tarımla ilişkili tanrısal güçlerin "yukarı çıkış" [*anodos*] temasına uygun şekilde topraktan çıkarken betimleniyor.
92 *İşler ve Günler*, 705.
93 *Theogonia*, 599.
94 *İşler ve Günler*, 309.
95 *İşler ve Günler*, 14.

balarına hürmet göstermiyor ve söze, hakka ve hayra itibar etmiyorlardı. Bu kibir biçiminde, tanrı korkusu olmadığı gibi güçten korkan birinin duyduğu endişe de yoktu. Korkağı cesura (*areion*) saldırtan ve onu bilek gücüyle değil üçkâğıtçılıkla alt etmesini sağlayan, bu kibir biçimiydi.[96]

Demir çağının çöküş aşamasında hiyerarşi, kural ve değerler tepetaklak olacaktı. Bu aşamada çiftçilerin temel özelliği kibirlenmek ve doğruluktan sapıp düzene başkaldırmak olacaktı. Demir çağı başındaki adil çiftçiler iyiliklerin kötülükleri hâlâ dengeleyebildiği ikircikli bir dünyaya işaret ederken, bu çağın son kısmındaki kibirli çiftçiler kaos ve şerrin hâkimiyetindeki kötücül bir dünyaya tekabül ediyorlardı.

Böylelikle soylar mitinin detaylı analizi, metnin ana hatlarının önümüze koyar gibi göründüğü şemayı tam tamına doğruluyor: Kronolojik olarak gittikçe kötüleşen beş ardışık soydan ziyade üç katlı bir yapı söz konusu. Yapının her katında birbirinin karşıtı olan ama aynı zamanda birbirini bütünleyen iki kısım bulunuyor. Aynı yapı çağlar döngüsünü, insan toplumunu ve tanrısal âlemi düzenliyor. Soy katlarının oluşturduğu "geçmiş" ebedi/zamandışı işlev ve değer hiyerarşisine göre yapılanmıştı. Çağ ikilileri yalnızca sıralama üzerinden (yani ilk iki çağ, ortadaki iki çağ ve son iki çağ olmalarına göre) değil, belli eylem biçimlerine tekabül eden farklı zaman türleri üzerinden tanımlanıyor. Altın çağ ve gümüş çağı gençlik ve dinçlik dönemine, tunç çağı ve kahramanlar çağı ne gençliğin ne yaşlılığın umursandığı yetişkinlik dönemine ve demir çağı gittikçe kötüleşen ihtiyarlık dönemine tekabül ediyor.

Farklı çağların özelliklerini ve soylar mitinin diğer unsurlarıyla ilişkilerini inceleyelim. Altın soylular ve gümüş soylular genç ve kraldılar ama gençliğin simgesel değeri ilkinden ikincisine geçerken tersine dönüp olumsuz bir nitelik kazanıyordu. "Hep genç" kalan altın soylular tanrılarınki gibi daima yenilenen bir zaman biçiminde yorgunluk, hastalık, yaşlılık ve hatta ölüm[97] nedir bilmeden yaşarken, gençliğin öteki yüzüne tekabül eden gümüş soylularda gençlik "ihtiyarlamamak" değil yeniyetmelik ve hamlıktı. Yüz yıl anasının dizinden ayrılmadan koca bir bebek gibi (*mega nēpios*) çocuk (*pais*) kalan gümüş soylular[98] ergenliğe (*hēbē*) girer girmez aptalca şeyler yapıp ölüyorlardı.[99] Yani ömür boyu hep çocuk kalan gümüş soylular için ergenlik ölümdü. Yaşlılara (*gerontes*) has sağduyudan (*sōphrosynē*) mahrumdular.[100] Durumları buluğ çağında savaş eğitimine başlayıp disipline edilen ergenlerin (*hēbōntes*) ve genç erkeklerin (*kouroi*) durumu gibi değildi.[101]

---

96 *İşler ve Günler*, 193-194.

97 *İşler ve Günler*, 113 vd. Altın soyluların sonu ölümden ziyade uykuya benziyor. Gece'nin çocukları Ölüm (*Thanatos*) ve Uyku (*Hypnos*) birbirine zıt ikiz kardeşlerdi: bkz. *Theogonia*, 763 vd. Uyku (*Hypnos*) insanlar karşısında uysal ve sakinken, demir kalpli Ölüm (*Thanatos*) asla doymuyordu.

98 *İşler ve Günler*, 130-131.

99 *İşler ve Günler*, 132-133.

100 Yaşlılığın olumlu özellikleri irfan ve insaf için bkz. *Theogonia*, 234-236.

101 Ksenophōn, *Spartalıların Devleti* (*Lakedaimoniōn Politeia*), 4.1. Spartalı yasa koyucu Lykourgos ergenlerle (*hēbōntes*) ve genç erkeklerle (*kouroi*) özel olarak ilgilenmişti.

Hêsiodos tunç soyluların ve kahramanların ne kadar yaşadığını belirtmiyor. Tek bildiğimiz yaşlanacak kadar uzun yaşamadıkları. Hepsi hayatlarının baharında savaş meydanında ölüyordu. Bunların çocukluğuna dair şiirde tek kelime yok. Hêsiodos'un daha önce gümüş soyluların çocukluğunu epey teferruatlı anlattığı düşünülürse, tunç soylularda çocukluğun olmadığı varsayılabilir. Baştan gelişimlerini tamamlamış ve güçlü kuvvetli insanlar olarak tasvir ediliyorlar. Tek dertleri savaş tanrısı Arês'in işleriydi. Bu durum açıkça yerelci mitlerdeki topraktan doğanları (*gêgeneis*) hatırlatıyor. Topraktan doğanlar daha büyümemiş yenidoğanlar olarak değil, gelişimini tamamlamış ve çarpışmaya hazır silahlı adamlar (*andres enoploi*) olarak topraktan çıkıyorlardı. Savaşçılık çocukluğun ve ihtiyarlığın tersi sayılan yaşlara özgü bir faaliyetti. Francis Vian'ın şu sözleri hem tunç soyu hem kahramanlar soyu için geçerli: "Aralarında ne yaşlı ne çocuk vardır; doğar doğmaz yetişkin, daha doğrusu delikanlı formundadırlar ve ölene dek öyle kalırlar. Varoluşları belli bir yaş dönemi içerisine hapsolmuştur."[102] Gümüş soyluların tüm hayatı ergenlik (*hêbê*) öncesinde geçerken, tunç soyluların ve kahramanların hayatı doğrudan ergenlik (*hêbê*) döneminde başlıyordu. Hiçbiri ihtiyarlamıyordu.

İhtiyarlık demir soylulara özgü bir zaman biçimiydi. Demir çağında durmadan yaşlanan insanlar yorgunluk, çalışma, hastalık, endişe ve çeşitli sıkıntılar çekerek peyderpey çocukluktan yetişkinliğe, yetişkinlikten ihtiyarlığa ve ihtiyarlıktan ölüme doğru gidiyordu. İkircikli ve muğlak demir çağında gençlik de vardı yaşlılık da. Bunlar birbirine karışmıştı. Hayırla şer, yaşamla ölüm; adaletle (*dikê*) kibir gibi gençlikle ihtiyarlık da birbirini çağrıştırıyordu. Demir çağının başında gençlerin giderek büyüyüp yaşlandığı döneme karşılık, son kısmında sadece yaşlılıktan ibaret bir dönem vardı. Kibre teslim olunduğunda gençliğe, tazeliğe, canlılığa ve güzelliğe ilişkin ne varsa yok olacaktı. O zaman insanlar yaşlanmış olarak ve beyaz saçlarla doğacaktı.[103] Hayırla şerrin birlikte var olduğu dönemden sonra kibrin mutlak hâkimiyeti altında yaşlılıktan ve ölümden ibaret bir dönem yaşanacaktı.

Farklı soyların yaşadıkları çağların zamansal özellikleri soylar mitinin bütün unsurlarında karşımıza çıkan üç parçalı yapıya uyuyor.

Bu yapının temel hatları, etkilenme olsun olmasın, Dumézil'in Hint-Avrupa dinsel düşüncesinde tespit ettiği üç işlevli sistemi hatırlatıyor.[104] Hêsiodos'un şiirindeki mitolojik yapının ilk düzlemi kralın hukuksal-dinsel etkinliğine tekabül eden

---

102 Francis Vian, *a.g.e.*, s. 280.

103 *İşler ve Günler*, 181.

104 Yazım aşamasında bu çalışmayı gönderdiğim Dumézil *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris: 1941) kitabında soylar mitini üç işlev üzerinden yorumladığını belirtti (s. 259): "[...] Hêsiodos'taki soylar miti, tıpkı kendisine tekabül eden Hint mitinde olduğu gibi, insanlığın her çağıyla, daha doğrusu her 'çağ ikilisi'yle –ki bu çiftler boyunca insanlığın her canlanışını bir çöküş izler– farklı insan tiplerine atfedilen 'işlevsel' kavramları –din, savaş ve çalışma– bağdaştırmaktadır." Ama sonradan fikir değiştiren Dumézil Goldschmidt'in yorumunu benimsedi (bkz. G. Dumézil, "Triades de calamités et triades de délits à valeur fonctionelle chez divers peuples indo-européens", *Latomus*, XIV, 1955, s. 179 dn. 3). Dumézil mevcut çalışmamın onun eski hipotezini doğrular nitelikte gözüktüğünü ifade ediyor.

hükümdarlık işlevine, ikinci düzlemi dizginlenmez saldırganlığın hâkim olduğu savaşçılık işlevine ve üçüncü düzlemi çiftçinin yaşamak için gerekli besinlerin temininden sorumlu olduğu üreticilik işlevine tekabül ediyor.

Madeni insan soyları miti Hēsiodos tarafından bu üçlü yapı çerçevesinde yeniden yorumlanmıştı. Bu sayede kahramanlar soyu tutarlı bir şekilde mite dahil edildi ve yeni yapısıyla soylar miti daha kapsamlı bir mitolojik bağlamla uyumlu hale geldi. Hēsiodos titiz ve esnek bir çalışmayla soylar mitini bu bağlamla bütünsel olarak ilişkilendirdi Böylece soylar mitinin yapısındaki her kat bu daha genel mitolojik bağlamda bir yere oturdu. Genel bir tasnifi yansıttığı için soylar mitine pek çok anlam yüklenebilir. Mitin Hēsiodos'taki versiyonu bir yandan insanlığın geçmiş çağlarını anlatırken, bir yandan da gerçekliğin temel yönlerini sembolleştiriyor. Buradaki karşılıklı imge ve simgelerin işleyişi kendi kavramsal dilimizde şöyle ifade edilebilir: Sürekli kendini tekrar eden bir yapı çokgirdili bir tablonun farklı bölümleri arasında çeşitli analojiler kuruyor. İnsan soyları dizileri, işlevsel katmanlar, özne ve eylem biçimleri, çağ türleri, hâkimiyet mitlerinde tanrılar hiyerarşisi, toplumsal hiyerarşi ve tanrılar (*theoi*) dışındaki tanrısal güçlerin hiyerarşisi gibi çeşitli unsurlar arasında karşılıklı bağlantılar mevcuttu.

Hēsiodos'un soylar mitinin ardındaki düşünce biçimi açıkça bu çoklu-örtüşme (Fr. *multicorrespondance*) ve üstbelirlenim (Fr. *surdétermination*) sistemine dayanıyor. Ama Hēsiodos sisteme yeni bir özellik kazandırdı ve temaları bariz ikiliklere bölerek üçlü yapının her katını birbirine zıt iki kısma ayırdı. Böylece adalet/kibir (*dikē/hybris*) karşıtlığı soylar mitinin yapısını belirleyerek değişik katları düzenleyen zıtlık/benzerlik ilişkilerinin mantığını oluşturdu. Bu karşıtlık mitin genel yapısını ve anlamını belirlemekle kalmayıp kendisine özgü bir şekilde üç işlevsel katmanın hepsinin içine karşıtlık kattı. Hēsiodos'un gerçek özgünlüğü buradaydı. Nitekim gerçek bir din reformcusu sayılabilecek Hēsiodos'u üslup ve yaklaşım olarak bazı Yahudi peygamberlerine benzetenler var.

Adaletin (*dikē*) Hēsiodos'un dinsel düşüncesindeki merkezi önemini ve Zeus'un kızı Dikē (Adalet) olarak Olympos tanrılarının saygı gösterdiği bir ilahi güce dönüşümünü açıklamak soylar mitinin yapısal analizini değil tarihsel bir araştırmayı gerektiriyor. MÖ 7. yüzyıl civarında yaşanan toplumsal dönüşümlerde Boiōtialı küçük toprak sahiplerinin karşılaştığı sıkıntılar incelenmeli çünkü bunlar Hēsiodos'un eski mitleri yeni bir yaklaşımla ele almasına yol açan sıkıntılardı.[105] Bu meseleler mevcut çalışmanın kapsamı dışında kalsa da mitin yapısal analizinden elde ettiğimiz sonuçlar yeni araştırma yönlerine işaret ediyor.

---

105 Édouard Will, "Aux origines du régime foncier grec: Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien", *Revue des Études anciennes*, *59*, 1957, s. 5-50 Hēsiodos'u kaynak alarak miras paylaşımı, toprak bölünmesi, arazi (*klēros*) devri, borç ve alacaklar, küçük toprak sahiplerinin mülksüzleştirilmesi ve egemenlerin boş arazileri istimlak edişi gibi konulardaki toprak rejimi değişikliklerine dair önemli gözlemler yapıyor. Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, s. 14-15 *polis* (Yunan şehir devleti) teriminin "örgütlenmiş insan topluluğu" anlamındaki yeni kullanımıyla hukuk işlevinde Homēros'tan Hēsiodos'a geçişte yaşanan dönüşüm arasındaki paralelliğe işaret ediyor.

Kral ve çiftçi tiplerinin aksine savaşçı tipi Hêsiodos'ta artık *yalnızca* mitolojik bir konumdaydı. Betimlediği kendi dünyasında ve şiirde seslendiği kişiler arasında soylar mitinde tasvir ettiği gibi bir savaşçı ve savaşçı işlevi yoktu.[106] Promêtheus mitinde, soylar mitinde ve şiirin genelinde Hêsiodos kendisi gibi çiftçi olan kardeşi Persês'i eğitmeyi hedefliyordu. Persês'in kibir (*hybris*) dolu davranışları bırakması, kendini çalışmaya vermesi gerekliydi. Persês Hêsiodos'a dava açmaktan ve onunla çatışmaktan vazgeçmeliydi.[107] Bir kardeşten diğerine, bir çiftçiden diğerine verilen bu nasihat aynı zamanda krallara (*basilees*) yönelikti çünkü anlaşmazlıkları çözmek ve davaları hukuka uygun bir şekilde hükme bağlamak onların sorumluluğuydu. Persês'le aynı işlevsel katmanda olmayan kralların çalışmaları gerekmiyordu ki Hêsiodos da onlara çalışmayı değil kararlarında adaleti (*dikē*) gözetmeyi öneriyor. Mitolojideki bereket sağlayıcı ve zenginlik dağıtıcı İyi Kral imgesiyle Hêsiodos'un uğraştığı "hediye yiyici"[108] krallar arasındaki uçurum ozana göre adaletin yeryüzünden göklere uçup gitmiş oluşunu kısmen açıklıyor.[109] Bununla birlikte Hêsiodos'ta kralların adalet işlevlerini yerine getirme şekli toprağın bereketini etkileyip bolluğa veya kıtlığa neden olarak çiftçinin dünyasını doğrudan etkiliyordu.[110] Dolayısıyla birinci işlevle üçüncü işlev arasında yani krallarla üreticiler arasında hem mitolojik hem gerçek bir anlaşma vardı. Hêsiodos birinci ve üçüncü işlevi aynı anda ve *birlikte* etkileyen problemlere odaklandığından[111] verdiği mesajın iki boyutu vardı. Demir çağındaki her şey gibi onun mesajı da ikircikliydi. Tarımsal güçlüklerle, borçlarla, açlıkla ve fakirlikle mücadele eden çiftçi Persês'i çalışmaya çağırırken, bir yandan da şehirlerde bambaşka bir hayat sürüp *agora*'larda vakit öldüren ve çalışması gerekmeyen krallara da Persês aracılığıyla mesaj veriyordu. Altın çağın aksine Hêsiodos'un içinde yaşadığı çağ karma bir çağdır. İşlevsel olarak birbirlerine zıt olsalar bile kıymetsizle yüce, sefille (*deilos*)

---

106 Belli bir toplumsal kategorinin ve fazilet temsilcisi olarak savaşçı tipinin yok oluşu, bilindiği gibi Yunan şehir devletinin ortaya çıkışında rol oynamıştı. Destansı savaşçı tipinden yanaşık düzende (*phalanks*) savaşan hoplitês'lere geçiş yalnızca savaş teknolojisi devrimi değil toplumsal, dinsel ve psikolojik alanlarda büyük etkileri olan bir değişimdi. Özellikle bkz. Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, s. 115 vd.

107 İki kardeş arasındaki hukuki süreç, dava konusu ve davadaki değişiklikler hakkında bkz. B. A. Van Groningen, *Hésiode et Persès*, Amsterdam, 1957.

108 *İşler ve Günler*, 264.

109 Gernet, *a.g.e.* s. 16: "Hêsiodos'ta *dikē* [daha homojen olan Homêrosçu *dikē*'nin aksine] çoğul ve çelişkiliydi çünkü toplumun yeni kritik halini ifade ediyordu. *Dikē*-tôre yeri geldiğinde hukuku sağlayan temel unsurdu (189, 192); *dikē*-hüküm sık sık adaletsiz olarak nitelenir (39, 219, 221, 262, 264; krş. 254, 269, 271). *Dikē*'nin iki biçimi karşısında tanrısal *dikē* vardı (219-220 ve 258 vd.). Bu iki pasajdaki *dikē* diğer iki *dikē*'nin biçimsel olarak zıttıydı." Ayrıca bkz. Gernet'nin Hêsiodos'ta Aidôs'un ilahlaşması hakkındaki yorumları (*a.g.e.*, s. 75).

110 *İşler ve Günler*, 238 vd.

111 Hêsiodos'un izinden madeni soylar mitini yeniden yorumlayan Aratos'un *Tezahürat* (*Phainomena*) şiirinde (110 vd.) bu birliktelik oldukça dikkat çekici. Aratos adaletin (*dikē*) hâkimiyetini tarımsal faaliyetlerden ayrılmaz bir şekilde betimliyor: Çatışma ve kavga nedir bilmeyen altın soyuna "öküz, saban ve meşru rızkı temin eden adalet (*dikē*) her şeyi fazlasıyla verir." Tunç soyu savaş ve cinayet aleti olan ilk kılıcı yaptığında bir sığırı öldürüp etini yiyor.

asil (*esthlos*),[112] çiftçiyle kral birlikte vardı. Bu çelişki dolu dünyada insanın tek çaresi olan adalet (*dikē*) olmazsa, her şey kaosun içinde kaybolup gidecekti. Hayatını çalışmayla (*ponos*) geçiren çiftçiler de adaletin işlemesini sağlayan krallar da ona itibar ettiğinde hayır şerden ağır basacaktı. Dolayısıyla faniliğin kaçınılmaz sıkıntıları dışındaki problemler çözülebilirdi.

Bu düşünce biçiminde savaşçılığın konumu neydi peki? Hēsiodos'un kendi çağını tasvirinde savaşçılık insan gerçekliğine tekabül eden bir işlevsel düzlem değildi. Mitolojik olarak kralların ve çiftçilerin dünyasında çatışmaya yol açan kibri (*hybris*) açıklamaktan başka bir rolü yoktu ve modern anlamda "kötülük problemi" diyebileceğimiz soruya bir cevap teşkil ediyordu. İkircikli demir çağındaki adalet ve bereketten farklı olarak altın çağdaki adalet ve bereket mutlaktı yani karşıtları yoktu. Adalet halihazırda tecelli etmiş halde olduğundan hükme bağlanacak anlaşmazlıklar ve davalar bulunmuyordu. "Kendiliğinden" bolluk sağlayan bereket herhangi bir çaba gerektirmiyordu. Altın çağda iki kavganın (*eris*) da esamesi okunmazken, demir çağının belirleyici özelliği kavga, daha doğrusu iyi kavga ve kötü kavgaydı. Kral adaleti ve çiftçi adaleti bir kavga türü *üzerinden* ortaya konuyordu. Birincisi kötü kavganın körüklediği çatışmaları ve anlaşmazlıkları çözmek, ikincisiyse kavga etmeyi ve tarla sürmeyi savaşla ilgili eylemler olmaktan çıkarıp çalışmayla ilgili kılmaktı. Böylece bu eylemler yıkmaya değil yapmaya yarayıp bolluk ve bereket getirecekti.

Peki, kavganın (*eris*) kaynağı ne? Kibre (*hybris*) sıkıca bağlı olan kavga savaşçılığın temel özelliğiydi. Savaşçı doğasını ifade ediyordu, "korkunç savaşı körüklüyordu" ve ikinci işlevsel düzlemin başat unsuruydu.

Soylar miti mitolojik düşüncenin ne kadar girift ve aynı zamanda yenilikçi özellikleri olabileceğini bize gösteriyor. Hēsiodos kendisinden önce var olan madeni soylar mitini üç işlevli yapı bağlamında yeniden yorumlamakla kalmadı, bu üçlü yapının kendisini de değişime uğrattı. Savaşçı işlevini değersizleştirerek diğerleri gibi bir işlevsel düzlem olmaktan çıkardı ve kendi dinsel bakış açısına uygun şekilde, bu işlevi dünyadaki kötülüğün ve çekişmelerin sebebi olarak konumlandırdı.

112 *İşler ve Günler*, 214'te bu ayrım son derece belirgin.

2

Hēsiodos'un Soylar Miti: Bir Değerlendirme Üzerine[1]

Jean Defradas "Hēsiodos'un Soylar Miti: Bir Değerlendirme Denemesi"nde benim *İşler ve Günler* şiirine getirdiğim Dumézilci yorumu sert bir şekilde eleştiriyor.[2] Ona göre benim ulaştığım sonuçlar bütünüyle yanlışmış, sistematik olarak mitin içeriğine yüzeysel yaklaşıyormuşum ve vardığım sonuçlar da bu yüzeysel yaklaşıma dayanıyormuş. Defradas'ın itirazları şunlar:

i) "Kronolojik değil yapısal bir dizge tasavvur ederek" Hēsiodos'un soylar mitindeki zamansal özellikleri ihmal ettiğim için insan soylarının zamanda birbirini izlemediğini iddia ediyormuşum. Defradas bana şu görüşü atfediyor: Soylar mitinin "ardışık olmayan soy çiftleri şeklinde ikili gruplar oluşturması tamamen Hint-Avrupa kültüründeki üç işlev düşüncesinin aktarımından ibarettir". Buna karşılık Defradas soylar mitinde artzamanlı (diyakronik) bir dizilim olduğunu göstermek için Hēsiodos'un ikinci soyun ilkinden "sonra" (*metopisthen*, 127. mısra) yaratıldığını belirttiğini ve üçüncü soyun ancak ikincinin, dördüncü soyun da ancak üçüncünün helak olmasından sonra doğduğunu ifade ediyor. Beşinci soyun doğuşunun "daha sonra" (*epeita*, 174. mısra) sözcüğüyle belirtildiğini hatırlatıyor.

ii) Yaygın kanıya göre Hēsiodos'ta kahramanlar soyu hariç her soy öncekinden kötüydü. Ben tunç soyuyla gümüş soyu arasında şiirin herhangi bir kötüleşmeden bahsetmediğini ve gümüş soyuna "hiç benzemediği" söylenen tunç soyunun gümüş soyundan kötü olmadığını iddia ediyormuşum. Güya "niteliksel farklar" yerine "yapısal farklar" koyup "mitte zamansal gerileme olmadığını" öne sürmüşüm. Defradas bana atfettiği bu görüşe karşı çıkmak için, altın soyundan demir

---

1 *Revue de Philologie*, 1966, s. 247-276.

2 J. Defradas, "Le mythe hésiodique des races: Essai de mise au point", *L'Information littéraire*, 1965, no: 4, s. 152-156; J. P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races: Essai d'analyse structurale", *Revue de l'histoire des religions*, 1960, s. 21-54 – bu kitapta tekrar yayımlandı: yukarıda s. 3-22.

soyuna doğru bariz bir gerileme gerçekleştiğini, bu gerilemeyi kesintiye uğratan tek unsurun kahramanlar soyu olduğunu ve kahramanlar soyunun mite sonradan eklendiğini buradan anladığımızı belirtiyor. Ona göre şiirde gümüş ve tunç soylarının birbirine benzemediği vurgulandığı halde, madenler arasında tunç her zaman gümüşten daha değersiz görülüyordu. Dahası bu iki insan soyunun ölüm sonrası akıbeti, gümüş soyunun tunç soyundan üstün olduğunu ortaya koyuyordu çünkü ilki kutlu yeraltı varlıklarına (*makares hypokhthonioi*) terfi ederken, ikincisi Haidēs'te isimsiz ruhlara dönüşüyordu. Bu yüzden Defradas'a göre tunç soyunda kötüleşme olmadığını söylemek zorlama bir iddiaydı.

iii) Defradas buna ek olarak Dumézilci yaklaşımımın simetri gereksiniminden ötürü, Hēsiodos'un mensubu olduğu demir soyunun simetrik karşılığı olacak bir altıncı insan soyu keşfettiğimi veya icat ettiğimi öne sürüyor. Buna cevaben, Hēsiodos'un hiçbir şekilde altıncı bir soydan değil, demir soyluları helak edecek aşamalı bir gerilemeden bahsettiğini söylüyor. Bu gerilemenin son aşamasında insanlar ağarmış saçlarla doğacaktı. Dolayısıyla Hint-Avrupa düşüncesindeki üç işleve tekabül eden üç soy çifti yoktu. Mitin orijinalinde gittikçe değersizleşen dört madeni soy vardı ve Hēsiodos bunlara beşinci olarak madeni karşılığı bulunmayan kahramanlar soyunu eklemişti. Orijinal versiyondaki gerilemeyi geçici olarak kesintiye uğratan bu soydu.

iv) Beşinci soy olan demir soyuna mensup olan Hēsiodos, daha önce ölmemekten veya daha sonra doğmamaktan duyduğu pişmanlığı belirtir. Bu saptamanın sürekli kötüye giden bir beşeri zaman perspektifinden bakıldığında anlaşılmaz olduğunu, fakat çağlar dizisinin mevsimlerin peş peşe gelmesi gibi yenilenen bir döngü oluşturduğu kabul edildiğinde anlaşılabildiğini ifade etmiştim. Defradas'ın itirazı şöyle: "Bu basit ifadenin ardında döngüsel zaman anlayışı olması için Hēsiodos'un, ebedi dönüşle ilgili Orpheusçu öğretileri veya bunların Platōn'daki yansımalarını bilmesi gerekiyor. Şiirdeki hiçbir kısım böyle bir çıkarım yapmaya izin vermez." Ona göre Hēsiodos'un bu ifadesi daha önce Paul Mazon'un vurguladığı gibi tamamen sıradan bir ifadeydi. Spesifik olarak önceki veya sonraki belli bir dönemi kastetmeyen Hēsiodos'un tek söylediği, kendi çağı dışında *hangisi olursa olsun başka bir çağda* yaşamak istediğiydi. Bu noktada kendi ifadesiyle Hēsiodos'un "ampirizmi" hakkında yorumlar yapan Defradas'a göre şiirde bu meseleye değişik yaklaşımlar mevcuttu. Soylardaki gerilemeyi kesintiye uğratmak pahasına destansı kahramanlar soyunu mite katmaktan çekinmeyen Hēsiodos belki de geleceğin şimdiki zaman kadar kötü olmayacağını düşünüyordu ve şiirde bunu imkânsız kılacak bir kısım yoktu zira demir soyundan sonra gelen ve ondan daha beter olan altıncı bir soydan katiyen bahsedilmiyordu.

Bu dört maddeyle Defradas'ın "zekice ama temelsiz bir deneme" olarak gördüğü çalışmama yaptığı itirazları olabildiğince doğru özetlediğimi umuyorum.

Bu itirazlara ayrıntılı bir şekilde cevap vermek istememin sebebi polemik merakı veya haklılık ihtiyacı değil. Defradas bu konunun çok önemli olduğu hususunda haklı. Soylar mitinin ötesinde, Defradas'ın yöntemsel eleştirileri Hēsiodos'unki

gibi eserleri nasıl yorumlayacağımız açısından mühim. En eski Yunan ozan/ilahiyatının metinlerini "nasıl" çözümleyip deşifre edebiliriz? 20. yüzyıldan bakıldığında oldukça şaşırtıcı gözüken kadim dinsel düşünceyi bu metinlere dayanarak nasıl yorumlayabiliriz?

Defradas'ın eleştirilerini okurken bazen aynı dili konuşmadığımız ve meramımı anlatamadığım hissine kapıldım. Bana bariz gözüken bazı noktaları yeterince açıklayamamış olabilirim. Dolayısıyla bu tartışma vesilesiyle birkaç meseleyi derinlemesine açıklamak ve hâlâ doğru olduğunu düşündüğüm analizimi yeniden ele alıp yaklaşımımın temelini açıklamak istiyorum.

i) Soylar mitindeki zamansal özellikleri ihmal edip soyların birbirini izlemediğini iddia ettim mi gerçekten? Bence Defradas'ın dördüncü maddedeki eleştirisi buna cevap veriyor. Onun karşı çıktığı şekilde çağların mevsimler gibi tam bir zaman döngüsü oluşturduğunu belirttim çünkü çağların geçişinde belli bir zaman türü tespit ettim. Çizgisel zaman gibi dairesel zaman da kendine has özellikleri olan bir zaman türü. Dolayısıyla Hēsiodos'un metninde "akabinde" veya "daha sonra" gibi ifadeler geçmesi benim yaklaşımımı çürütmüyor.[3] Mevsim döngüsünü izleyen tarım takvimine büyük yer ayırdığı şiirinde Hēsiodos sonbaharda yağmur zamanı gerçekleşen ekimle takvimi başlatıyor. Ekim zamanı turnalar öter ve seher vakti Ülker (Pleiades) yıldız kümesi denize batarak gözden kaybolur (448-450). Şiirde yine sonbahardaki ekim faaliyetiyle ve Ülker Takımyıldızı'nın ortadan kaybolmasıyla biten tarım takviminin sonunda yeni mevsim döngüsü başlıyordu (614-617). Bu durumdan Hēsiodos'ta tarım işlerinin öncesiz ve sonrasız sıralandığını ve hepsinin aynı anda gerçekleştiğini mi anlamalıyız?

Belki de çelişkiye düşen eleştirmenim değil benim çalışmamdır. Acaba yazımın bazı yerlerinde insan soylarının dairesel bir zamana göre sıralandığını söyleyip başka yerlerinde de zaman içinde arka arkaya gelmediklerini mi iddia ettim? Bu noktayı biraz daha yakından inceleyelim. Soylar mitini sözlü olarak ilk kez 1959'daki *Entretiens sur les notions de Genèse et de Structure* (Köken ve Yapı Kavramları Üzerine Konuşmalar) konferasında sunduğum tebliğde ele aldım. Oradaki tartışmada bana yöneltilen soylar mitinin zamansal özelliklerini yoksaydığım itirazına şöyle cevap vermiştim: "Hēsiodos bence belli bir zaman algısına sahipti ama onun anladığı şekliyle zaman bugünkü çizgisel ve geridönüşsüz zamandan çok farklıydı ve birbirini izleyen anlardan ziyade bir tür tabakalaşma ve çağların üst üste binmesi gibiydi."[4] Bu cevabımın dayandığı daha eski tarihli bir çalışmamda *Theogonia* anlatısı ve soylar miti üzerine şöyle yazmıştım: "Mousa'ların anlattığı evren kökeni miti 'önce' ve 'sonra' kavramlarını içerse de anlatılan olaylar homojen ve eşsiz bir zaman içerisinde cereyan etmiyordu.

3 Örneğin şöyle yazmıştım: "Çağ ikilileri yalnızca sıralama üzerinden (yani ilk iki çağ, ortadaki iki çağ ve son iki çağ olmalarına göre) değil, belli eylem biçimlerine tekabül eden farklı zaman türleri üzerinden tanımlanıyor." (yukarıda s. 18).

4 *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Paris, 1965, s. 121.

Burada söz konusu olan geçmiş algısı kronolojik değil soykütüksel bir ritme sahipti. [...] Her nesil ve soyun (*genos*) kendine has zamanı ve çağı vardı. Belli bir çağın süresi, akışı hatta yönü diğerlerinden bütünüyle farklı olabilir. Geçmiş, soyların arka arkaya geldiği katmanlardan oluşuyordu ve soylar *kadim zamanı* oluşturdukları halde var olmayı sürdürüyorlardı. Hatta bazı soylar günümüz dünyasından ve mevcut insan soyundan daha fazla gerçeklik içeriyordu."[5] Belki de yanlış anlamaya yol açmamak için daha önce yazdığım bu satırları yinelemeliydim ama sürekli aynı şeyleri tekrarlayıp duramayız. Ayrıca çeşitli zaman algıları ve özellikle mitolojik zaman denen kavramın özellikleri üzerine din tarihçilerinin, antropologların, psikologların ve sosyologların yaptıkları çalışmalar artık entelektüel camiada iyi biliniyor sanmıştım. Görünüşe göre Defradas'la aramdaki anlaşmazlık onun zaman ve kronoloji kavramlarını aynı anlamdaymış gibi kullanmasına karşılık, benim bu iki kavramı birbirinden dikkatle ayırmamdan kaynaklanıyor. Beni soylar mitinde kronolojik değil yapısal bir dizge görmekle suçlayan Defradas'ın bundan çıkardığı sonuç Hēsiodos'un soylar mitindeki zamansallığı bütünüyle göz ardı ettiğim. Halbuki ben şöyle yazmıştım: "İnsan soylarının dünyaya gelişi tam anlamıyla kronolojik değildi zira çeşitli soyların kendine belirli bir konum edineceği eşsiz ve homojen bir zaman kavramı Hēsiodos'ta yoktu. Her soy kendine özgü bir zamansallığa, kendi çağına sahipti. Bu zamansallık her soyun kendine has özelliklerini yansıtıyor ve kendi yaşam biçimini, faaliyetlerini, iyi ve kötü özelliklerinin yanı sıra diğer insan soyları karşısındaki konumunu belirliyordu."[6] Dar anlamıyla, her olayın belli bir tarihle özdeşleştiği ve bu tarih tarafından belirlendiği zaman çeşidi olan kronolojik zaman anlayışında tarihlendirme ve kronolojik kesinlik sağlayan yöntemler önem kazanıyor. Ama bu durum yalnızca çizgisel, devamlı, belirsiz ve geri dönüşsüz bir şekilde akan homojen ve eşsiz zaman için geçerli. Kronolojik zamanda her olay zamansal dizilimde tek bir konum işgal ediyordu yani hiçbir olay ikinci kez gerçekleşmiyordu ve her olayın *kendi* tarihi vardı. Sadece Hēsiodos değil, antik Yunan tarihçileri hatta tragedya yazarları da modern döneme ait bir kavram olan kronolojik zaman anlayışına sahip değildi. Thoukydides'teki tarihsel zaman kavramı üzerine Jacqueline de Romilly'nin yaptığı analizleri[7] temel alan psikolog Ignace Meyerson şöyle yazıyor: "Anlatımını güçlendireceği zaman ayrıntılı sayısal ve topografik bilgileri rahatlıkla veren Thoukydides bir kez olsun tarih vermez." Şöyle bitirir: "Thoukydides'te olayların sıralanışı mantıksaldı. *Tarih*'inde her şeyin detaylı bir yapısı vardı. [...] Thoukydides'in zaman kavramı kronolojik değil tabiri caizse mantıkiydi."[8]

---

5 "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce", *Journal de Psychologie*, 1959, s. 1-29; ayrıca bkz. aşağıda s. 71.

6 Aşağıda s. 71; ayrıca bkz. s. 115, dn. 22.

7 J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956.

8 I. Meyerson, "Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie*, özel sayı: *La construction du temps humain*, 1956, s. 340.

Thoukydides gibi, sofistlerin rahlesinden geçmeyen Hēsiodos, çağları Thoukydides tarzı mantık kurallarına göre sıralamıyordu. Tarihsel zamanla ve tarihsel olaylarla ilgilenmeyen Hēsiodos'ta kronoloji kavramı iyice abesti. *İşler ve Günler*'deki ardışık soylar mitinin yapısını bu nedenle incelemeye değer buldum. Bana göre bu şiirde zaman devamlılık ilkesine göre değil, dönüşümlü olarak birbirini izleyen aşamalar şeklinde akıyordu ve soylar kendi içinde zıt ikililer şeklinde birbirini izliyordu. "Zaman kesintisiz bir diziden ziyade kendi içinde karşıtlıklar içeren ve birbirini bütünleyen düzlemlerin sırayla akmasıydı yani kronolojik değil diyalektik akıyordu. Şimdi bu zamansallığın insani ve tanrısal âlemlerdeki mutlak yapılara tekabül edişine bakalım."[9] diye yazmıştım. Soylar mitindeki zaman akışı görebildiğim kadarıyla insan toplumunu ve ilahi âlemi kalıcı olarak düzenleyen hiyerarşik düzene tekabül ediyordu. Soyların mitolojik kökeniyle yapıları arasındaki ilişkiye gelecek olursak, katiyen Defradas'ın söylediği gibi şiirin kronolojik boyutu pahasına yapısal bir dizge "tasavvur" etmedim. Bilakis Hēsiodos'un soylar mitinde ve *Theogonia*'daki düşünce biçiminin temel özelliği modern düşüncenin aksine mitolojik köken ve yapıyı[10] ilişkili görmesiydi. "Hēsiodos açısından mitsel köken ile yapı arasında bir tezat söz konusu değildi. Mitolojik düşüncede her köken aynı zamanda bir yapının açıklanışıydı ve bir yapıyı açıklamanın tek yolu onun kökenine ilişkin bir anlatı sunmaktı. Soylar mitinin hiçbir kısmı bu kurala istisna teşkil etmiyor."[11] Dolayısıyla şiirin tüm kısımlarını hem artzamanlı (diyakronik) hem eşzamanlı (senkronik) olarak yorumlamak mümkün. Zamanın kendine has bir yapısı ve kronolojik düzeni olduğunu varsayan modern düşünceye göre zamanın akışını mutlak bir yapısal temele dayandırmak saçma. Mevzubahis yazımdaki bazı ifadeler Hēsiodos'ta gerçek anlamda bir zaman kavramı yokmuş izlenimi vermiş olabilir. Halbuki Hēsiodos'ta salt kronolojik kurallara uymayan zaman kavramının yine de oldukça gerçek bir zaman olduğunu kastediyordum.

Defradas'ın görüşü ne peki? Eleştirilerini belirttikten sonra yazısının son kısmında (benim çalışmamın başlangıç noktası olan) Goldschmidtçi yorumu[12] savunan Defradas şöyle yazıyor: "Dolayısıyla kabul edebiliriz ki Hēsiodos ilahi varlıklar hiyerarşisini açıklamak ve insan varoluşunu varlıklar arasında bir yere konumlandırmak için soylar mitini kullanmıştır." Defradas şu sonuca varıyor: "Dinsel âlemin mevcut yapısını ve ilahi varlıkların hiyerarşisini açıklamaya çalışan ozan, elindeki verileri tanrıdoğumsal bir mite aktarır ve farklı nesillerin birbirini izlediği kronolojik bir düzende çeşitli tanrısal varlıkların kökenini ortaya koyar." Anlaşılan Defradas yazısının sonunda, en azından bu nokta özelinde, benim de Goldschmidt'i takip ederek benimsediğim yorumu kabul ediyor. Çalış-

9 Yukarıda s. 8.

10 Defradas'ın kullandığı "kronolojik" ve "yapısal" dizgeyi değil.

11 Yukarıda s. 5.

12 J. Defradas, *a.g.e.*, s. 156; Victor Goldschmidt, "Theologia", *Revue des Études grecques*, 1950, s. 20-42.

mamdaki amaç Goldschmidtçi yorumun Hēsiodos'un zaman kavramı açısından psikolojik sonuçlarını irdelemekti.

ii) Şiirde tunç soyu kendisinden önce gelen gümüş soyuna "hiç benzemez" dendiğini vurgularken soylar mitinde zamansal gerileme olmadığını değil, bilakis soy ikililerinin giderek kötüleşen bir döngü oluşturduğunu gösteriyordum. Döngünün başında gençliğin, adaletin, dostluğun ve mutluluğun hüküm sürdüğü altın çağ; sonunda ise bunların tam tersini içeren yaşlılıktan, adaletsizlikten, çekişmeden ve mutsuzluktan ibaret bir dönem vardı: "Döngünün başı olan altın çağa düzen, refah ve adalet (*dikē*) hâkimken, son noktası olan demir çağının ikinci kısmına kibir (*hybris*), karmaşa, şiddet ve ölüm hâkimdi."[13] Ben bu gerilemenin kesintisiz ve düzenli bir şekilde gerçekleşmediğini savunuyorum. Zaten Hēsiodos'ta kahramanlar soyunun kendisinden önce gelen tunç soyundan açıkça üstün olduğu konusunda araştırmacılar hemfikir. Yani bu soy gerileme sürecini bariz şekilde kesintiye uğratıyor. Bu durumun kahramanlar soyunun mite sonradan eklendiğini gösterdiğini belirtenlere katılıyorum. Soylar mitinin orijinal versiyonunda yalnızca dört madeni soy olduğunu ve bu soyların durmadan kötüleştiğini de kabul ediyorum. Ama mitin orijinal halini varsayımsal olarak kurgulamamıza karşılık Hēsiodos'un versiyonunun elimizde olduğunu unutmayalım. Önemsediği meseleler bağlamında miti yeniden ele alırken madeni soylara kahramanlar soyunu ekleyen Hēsiodos'un her nedenle olursa olsun bu eklemeyi yapmış olması, soylar mitine orijinalinde olduğunu varsaydığımızdan başka türlü bir anlam yüklediğini gösteriyor. Şiir insanlığın kesintisiz olarak gittikçe kötüleştiği bir durumu anlatmıyordu. Burada kaçınılmaz olarak iki ihtimal var: Ya Hēsiodos gittikçe artan bir gerilemeden değil başka bir şeyden söz ediyor ya açıkça kendisiyle çelişiyor.[14] İkinci ihtimali kabul etmeden önce şiiri inceleyip Hēsiodos'un soylara farklı özellikler vermekteki niyetini ve mitten belli dersler çıkarmak amacıyla bu soyları nasıl sıraladığını anlamalıyız.

İşler ve Günler evrende iyi ve kötü olmak üzere iki kavga (*eris*) olduğu yönünde şaşırtıcı bir iddiayla başlıyor. *Theogonia*'da bir tanrı olarak sunulan Kavga (Eris) kötülüğün güçlerinden biriydi ve Gece'nin (Nyks) kötücül çocukları arasında İntikam'dan (Nemesis) sonra geliyor.[15] Ayartma (Apatē), Sevda (Philotēs) ve İhtiyarlık'la (Geras) bağlantılı olan Kavga'dan (Eris) doğan kötücül güçler iki simetrik grup oluşturuyor. Bir yanda İş (Ponos), Nisyan (Lēthē), Açlık (Limos) ve bu grubun başındaki Elem (Algea), diğer yanda Düzenbazlık (Dysnomia), Gaflet (Atē) ve sonradan eklenen Ant (Horkos). İlk grup kavganın ölümcül güçleriyle ilgiliyken, ikinci grup savaşın alanına değil düzenbazlığın ve yalancılığın alanına giriyor ve hukuki davalarda ve çatışmalarda etki gösteriyor.[16]

---

13 Yukarıda s. 8.

14 E. Rohde, *Psyché*, çev. A. Reymond, Paris, 1952, s. 77-78.

15 *Theogonia*, 211-233.

16 Clémence Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959, s. 66 vd.

İşler ve Günler bu şer teolojisini yeniden ele almakla kalmayıp bazı temel noktalarda onu düzeltiyor. Hēsiodos'a göre savaş alanında ve *agora*'daki davalarda[17] insanları birbirine düşüren kötü kavganın yanı sıra, onun tersi bir kavga daha vardı ve insanlar için yararlı olması sebebiyle[18] iyi kavgayı yermek değil övmek gerekliydi.[19] İnsanları karınlarını doyurmak için çalışmaya, tarla sürmeye ve ekmeye yönelten bu kavgaydı.[20]

Hēsiodos büyük ciddiyetle kendisi gibi çiftçi olan kardeşi Persēs'i iyi kavgayı seçmeye çağırıyor. Hēsiodos'un kötücül kavgadan (*eris kakokhartos*) vazgeçmesini istediği[21] Persēs'i haksız yoldan başkasının malına konmak için ihtilaf ve dava peşinde *agora*'ya götüren ve toprağını işlemekten alıkoyan kötü kavgaydı. Halbuki iyi kavga Persēs'i tanrıların kutsadığı refaha alınteriyle adil yoldan kavuşmaya yönlendiriyordu.

İki kavga çeşidinden bahsettikten sonra şiir Pandōra'yla Promētheus mitini ve soylar mitini anlatıyor. Hēsiodos'un ilk mitten alınmasını istediği ders bariz. "Çünkü" (*gar*) kelimesiyle başlayan ilk mit toplumda kavganın varlığına ve bu kavganın gerektirdiği çalışma mecburiyetine teolojik bir açıklama getiriyor. Tanrılar rızkı (*bios*) yani nimetleri insanlardan sakladığı için[22] artık tarlada çalışmak, toprağı sürekli çapalamak ve mahsul için sonbaharda tohum ekmek gerekiyordu. Bu durum ezelden beri böyle değildi zira ilk insanların çalışmaya gereksinimleri yoktu. O devirde öyle bir bolluk vardı ki insanlar ne birbirini kıskanıyor ne zengin olma rekabetine giriyordu. Ama Zeus'u kandırmak ve insanlara hak ettiklerinden fazlasını vermek isteyen Titan Promētheus'un tüm kurnazlığına rağmen çevirdiği dolap sonunda dönüp kendisini vurdu.[23] Kendi kurduğu tuzağa düşen Promētheus insanlığı da mutsuzluğa sürükledi. Zeus'un, intikamı olarak insanlara yolladığı Pandōra toplumdaki kavga gibi ikircikli bir varlıktı: Belaydı ama âşık olunan bir bela, nimetlerin tersi ve bedeliydi.[24] Pandōra'nın güzelliği-

17 *İşler ve Günler*'in 14. dizesinde Hēsiodos savaşı (*polemos*) ve anlaşmazlığı (*dēris*) körükleyen Kavga'dan bahsediyor. Anlaşmazlığın (*dēris*) anlamı sonraki dizelerde belli oluyor. Ozan kardeşi Persēs'e başkasının malına konmak için *agora*'da tartışma ve anlaşmazlık (*neikea kai dērin*) çıkarmaktan kaçınmasını öğütlüyor (33). Bkz. 30. mısrada: *neikeōn t'agoreōn*; ve 29. mısrada *neikea agorēs*. Bilek gücüne dayanan kavgadan nemalanamadığı için ağız dalaşına dayanan kavgaya başvuran rezil (*deilos*) Persēs (214) savaş ganimetiyle başkasının malına konamıyordu: "Zenginlik kapma kaçırmayla olmamalı,/ Onu bize tanrılar vermeli ki değsin./ Kazanç tutkusu insanın aklını çeldi mi/ Ya da yüzsüzlük şeref duygusunu yok etti mi,/ Zorla, bilek gücüyle zengin olabilir insan,/ Dilini kötüye kullanarak da." (320-324) [İş Bankası Kültür Yayınları 2016; çev. A. Erhat, S. Eyüboğlu].

18 *İşler ve Günler*, 19.

19 *İşler ve Günler*, 13 ve 12.

20 *İşler ve Günler*, 21-22.

21 *İşler ve Günler*, 28.

22 *İşler ve Günler)*, 42.

23 *İşler ve Günler*, 48; *Theogonia*, 537 ve 565.

24 *Theogonia*, 585: "nimetin bedeli tatlı bela" (*kalon kakon ant'agathoio*); 602: "nimet karşılığı gönderdi öteki belayı" (*heteron de poren kakon ant'agathoio*).

ne kapılan erkekler kendilerine gönderilen bu vebayı aşkla sarmalıyorlardı.[25] Ne onsuz yapabiliyor ne ona katlanabiliyorlardı. Pandōra erkeğin hem karşıtı hem yoldaşıydı. Promētheus'un kurnazlığına karşılık Pandōra'nın bizzat kendisi kurnazlık ve tuzaktı (*dolos*).[26] Düzenbazlık'ın (Dysnomia) kadına dönüşmüş hali, Kara Sevda (Philotēs) kılığına girmiş Ayartma'ydı (Apatē). Aphroditē'nin karşı konulmaz letafet (*kharis*), Hermēs'in yalancılık ve riyakârlık verdiği Pandōra[27] dünyaya büyük bir ikirciklilik salıp insan hayatını karmaşayla ve çelişkilerle doldurdu; onunla beraber ilk insanların bilmediği Gece'nin çocukları Elem (Algea), hastalıklar, Çalışma (Ponos) ve Yaşlılık (Gēras)[28] dünyaya yayıldı. Artık her nimetin bir bedeli vardı. Her hayrı gölge gibi takip eden bir şer mevcuttu. Bolluğa karşılık çalışma (*ponos*), gençliğe karşılık yaşlılık, adalete (dikē) karşılık kavga (*eris*) gerekliydi. Erkeğe karşılık onun hem eşi hem zıttı olan lanetli ve güzel "kadın cinsi" gerekliydi.[29] "Kadın derdi" (*mermera erga gynaikōn*)[30] istemeyen erkek evlenmezse ömür boyu bol miktarda yiyeceğe kavuştuğu halde[31] bu sefer de mutsuzluk onu başka bir yerden yakalıyordu çünkü çocuğu olmadığından ihtiyarlıkta bakacak kimsesi olmuyordu ve mirası akrabalarına devroluyordu. Öte yandan evli erkeklerin kaderi iyi bir eş bulsalar bile daha iyi değildi ve ömür boyu "kötülükler iyilikleri kovalıyordu."[32] Buradaki soru şu: Bekâr erkekler evli erkeklerin aksine neden bolluk içinde yaşıyorlardı? Bunun cevabı ilk kadının yaratılışı, kötülüklerin ortaya çıkışı ve daimi tarımsal çalışma gereksinimi arasındaki bağlantıda. Bu bağlantıyı açıkça ortaya koyan şiir onu mitin içinde konumlandırıyor. Kadın şiirin farklı kısımlarında erkeğin tarlada alınteriyle ürettiği yemekleri silip süpüren ama yine de açlıktan kıvranan bir mide olarak tasvir ediliyor. Düğünden önce müstakbel kocasının ambarına göz diken kadın ayartıcı Sevda'yla (Philotēs) erkeği baştan çıkarıp onu yalancı sözlerle kandırıyor.[33] Evli kadından evin ortasındaki kalıcı Açlık (Limos) olarak bahsediliyor. Fakirliğe (*penia*) katlanamayan ve sürekli daha fazla doyum (*koros*) arayan kadın çalışması için kocasına baskı yapıyor ve onun alınterinin ürünleriyle karnını şişiriyor.[34] Bu kötülüklerin yanı

---

25 *İşler ve Günler*, 57-58: ("Öyle bir bela açacağım ki insanların başına,/ Sevmeye, okşamaya doyamayacaklar bu belayı") (*kakon hōi ken hapantes terpōntai kata thymon heon kakon amphagapōntes.*)

26 Promētheus'un düzenbazlığı (*dolos*) ve düzenbazlık zanaatı (*doliē tekhnē*) için bkz. *Theogonia*, 540, 547, 550, 551, 555, 560, 562; düzenbazlık (*dolos*) olarak Pandōra için bkz. *Theogonia*, 589; *İşler ve Günler (Erga kai Hēmerai)*, 83.

27 *İşler ve Günler*, 65-68, 73-78.

28 *İşler ve Günler*, 90 vd.

29 *Theogonia*, 591.

30 *Theogonia*, 603.

31 *Theogonia*, 605: *ho g'ou biotou epideuēs zōei.*

32 *Theogonia*, 609-610: "Ömür boyu şer hayrı kovalar" (*tōi de t'ap aiōnos kakon esthlōi antiperizei*) Pandōra'nın demir çağındaki hayatı sembolize edişi için *İşler ve Günler*, krş. 179.

33 *İşler ve Günler*, 373-375: "Gözü ambarındadır" (*teēn diphōsa kaliēn*). Bu mısralardaki Aldatma (Apatē) ve İkna (Peithō) teması dikkate değerdir.

34 *Theogonia*, 593-602.

sıra kadın yüzünden yaşlılık (*geras*) belasına uğrayan erkek hastalık, sıkıntı ve mecburi çalışma gibi sebeplerle kadın tarafından da güçten düşürülüyordu. Erkeği "çırasız yakan"[35] kadın sürekli sofraya oturmaya hazır bir asalak (*deipnolokhēs*) olduğu ve hep yemek düşündüğü için kocası ne kadar güçlü olursa olsun erkenden yıpranıp yaşlanacaktı.[36] Hēsiodos'un Gece'nin çocuklarını sayarken Ayartma (Apatē), Sevda (Philotēs), Yaşlılık (Gēras) ve Kavga'yı (Eris) aynı gruba koyduğu düşünülürse Pandōra mitinin mevcut insan hayatındaki çeşitli kötülükleri açıkladığı aşikâr.[37]

Promētheus ve Pandōra mitinden üç ders çıkarılabilir: 1) Zeus'u aldatmak imkânsızdı çünkü hiçbir düzenbazlık Zeus'un gözünden kaçmıyordu ve haksızlıklar er geç cezalandırılıyordu.[38] 2) Promētheus'un düzenbazlığına Zeus'un verdiği karşılık insan hayatının temel kuralına dönüştü yani artık karşılıksız hiçbir şey elde edilemezdi ve her şeyin bedeli vardı. Zeus'un kararının ceremesini başta çiftçiler çekti çünkü tahıllar artık topraktan kendiliğinden çıkmıyordu ve karnını doyurmak için çalışıp didinmek, başkalarıyla rekabete girmek ve alınteri dökmek şarttı. Çiftçiler Zeus'un Promētheus'u cezalandırmak için insanlığa dayattığı bu çetin yasayı kabul etmek zorundaydılar. Bedelini sonradan ödeyecekleri haksızlıklar yoluyla zenginleşmek istemiyorlarsa her gün tarlada didinmeye mecburlardı. Tanrılar çalışanı severdi. Çiftçi adaleti (*dikē*) iyi kavgayla yani çalışkanlıkta rekabet ifade eden ekmek kavgasıyla bağlantılıydı. 3) İnsanın başına hiçbir kötülük tek başına gelmeyecekti çünkü Kötü Güçler birbirleriyle akrabaydı ve birlikte hareket ediyorlardı. Topraktan çıkan nimetin bedeli çiftçinin alınteriyle ödeniyordu. Pandōra –yani kelime manasıyla topraktaki "tüm nimetler"– sadece toprağı ve bereketi temsil eden bir tanrısal güç değil, artık iyiyle kötünün iç içe geçtiği insan varoluşunun sembolü riyakâr kadındı.

---

35 *İşler ve Günler*, 705: *heuei ater daloio.* Hēsiodos'a göre gençlik çağındaki delikanlıda bol miktarda can suyu bulunur ama yaşlandıkça insan kurur. Kadının bu kurumadaki payı 586-587. mısralar düşünüldüğünde daha kolay anlaşılır: Kurak mevsimin ortasında, Sirius yıldızı erkeklerin kafalarını ve dizlerini yakarken, kadınlar daha azgın (*makhlotatai*), erkekler daha gevşektir (*aphaurotatoi*). Diğer taraftan, güz yağmurları yağarken, güneşin şiddeti azaldığında ve "Sirius yıldızı ölümlülerin başı üstünde gündüzden çok gece dolaşır olunca" erkek vücudu "çok daha çevik" (*pollon elaphroteros*) olur (414-416).

36 *İşler ve Günler*, 705: *ōmōi gērai dōken.*

37 Hēsiodos'taki Pandōra miti *Kypria* destanında ve sonradan tragedyalarda karşımıza çıkan Helenē mitine simetrikti. Nyks'ün (Gece) çocukları sıralanırken Apatē, Philotēs, Gēras ve Eris'in ardından gelen Nemesis (İntikam) dinsiz davranışlarının bedelini insanlara ödetmek ve sahip oldukları bolluğu ve refahı bitirmek için ölümcül kadını (Fr. *femme fatale*) yarattı. Bu kadın Apatē ve Philotēs'in karışımıydı; Eris'i, savaşı ve ölümü kışkırtıyordu. Athēnaios'un *Kypria* destanından aktardığına göre (334 c-d = Allen'da fr. VII) Nemesis Philotēs içerisinde Zeus'la birlikte olup Helenē'yi doğurmuştu ve Helenē ölümlüler için şaşkınlık vericiydi (*thauma brotoisi*). Pandōra hakkında aynı ifade için bkz. *Theogonia*, 575, 584 ve 588. Ama bu "şaşkınlık" aynı zamanda bir tuzaktı (*dolos*). Helenē figüründeki Apatē (Ayartma) bağlantısı suret (*eidōlon*) kavramında da vurgulanıyor. *Theogonia*, 572, 584 ve *İşler ve Günler*, 62-63, 71'de şaşırtıcı şey (*thauma*) şekil (*eidos*) ve replika (*eikōna*) kavramlarıyla ilişkilendiriliyor.

38 *İşler ve Günler*, 105.

Bu yazdıklarımın gereksiz derecede ayrıntılı olduğunu düşünmüyorum çünkü bunlar Hēsiodos'un şiirinde tutarsızlık olmadığını gösteriyor. *İşler ve Günler*'in sistemli karakteri hem önceden incelenen[39] şiir tekniklerinde hem belli temaların tekrarında görülebilir. Farklı bağlamlarda farklı roller üstlenen ve tekrar tekrar ele alınıp geliştirilen temalar şiirin bölümleri arasında bağlantılar kurarak tekdüzeleşme olmadan birbirini tamamlayıp zenginleştiriyor. Felsefe sistemleri kadar olmasa bile Hēsiodos da şiirini büyük özenle inşa etmişti. Şiirdeki düşünce biçimi kendi mantığına sahipti ve bu mantığın iç tutarlılığı mitolojik temalarla imgelerin düzenlenişinde görülebilir. Hēsiodos Mousa'lardan esinlendiğini söylerken bir anlamda kendisini krallarla denk tutuyordu.[40] Anlattıkları uydurma değil "hakikat"ti.[41] Yunanların nesillerce ciddiye aldığı bu mesajı anlayamasak da aynı ciddiyetle inceleyip şiirdeki her ayrıntıya dikkat etmeliyiz.

Hēsiodos'un anlattığı ikinci mit olan ve Promētheus mitiyle pek çok ortak noktası bulunan soylar miti de iyilikle kötülüğün birlikte var olduğu mevcut insan hayatını açıklayarak iki kavga (*eris*) temasını ele alıyor. Soylar mitine göre altın çağda insanlar tüm nimetlere sahipti, kötülüklerden muaftı ve iyi kavgayı da kötü kavgayı da bilmezdi. Savaşların olmadığı bu çağda insanlar geçimliydi (*ethelēmoi*), hırgür çıkarmazdı ve birbirini mahkemeye vermezdi. Mazon'un doğru şekilde belirttiği gibi altın soylular kibre (*hybris*) yol açan doyumsuzluk (*koros*) ve kıskançlıktan (*zēlos*) bihaberdi.[42] Karınlarını doyurmak için iyi kavgaya yani ekmek kavgasına gerek duymuyorlardı çünkü yiyecekler topraktan kendiliğinden çıkıyordu. Çalışmaya gerek olmadan bolluk içinde yaşanılıyordu.[43] Öte yandan Hēsiodos soylar döngüsünün sonunda hayatın kötülükten ibaret olacağını öngörüyor: "Yalnız acılar kalacak ölümlü insanlara/ Çare bulunmayacak kötülüklere."[44] Hēsiodos'un çiftçi kardeşini tehlikelerine karşı uyardığı kötü kavga insanlığı ele geçirecekti: "Zavallı insanların ayaklarına dolanacak/ Kıskançlığın kem gözleri, kem dilleri."[45] Önceden arasında karşılıksız sevgi olan insanların arasına bile fitne girecek, dostluk, kardeşlik, misafirlik ve aile önemsizleşecek, oğullar karınlarını doyuran babalarından yiyeceği esirgeyecekti.[46]

---

39 Bkz. P. Walcot, "The problem of proemium of Hesiod's Theogony", *Symbolae osloenses* 33, 1957, s. 37-47; "The composition of the Works and Days", *Revue des Ètudes grecques*, 1961, s. 1-19; ayrıca bkz. *Annuaire de l'Ècole pratique des Hautes Ètudes* VIe section'da basılan, *Theogonia*'nın giriş bölümünün yazım biçimi üzerine verdiğim konferanslar hakkındaki değerlendirme yazısı.

40 *Theogonia*, 93 vd.

41 *Theogonia*, 29 vd.

42 *İşler ve Günler*, 118-119.

43 *İşler ve Günler*, 117-118: *automatē karpon pollon te kai aphthonon.* Bu durumun en iyi açıklamasına *Yasalar*'ın III. Kitap'ının başında insanlığın Tufan sonrası durumunu açıklayan Platōn'da rastlıyoruz. O devirde demir veya tunç kullanılmıyordu (678d1), sayıca azalan insanlar birbirleriyle görüşmekten büyük mutluluk duyuyor (678c5), yardımlaşıyor ve bolluk içinde yaşadıkları için yemek yüzünden kavga etmiyorlardı (678d9 vd.). Ayrıca nifak (*stasis*) ve savaş (*polemos*) nedir bilmeyen (678d6) âlicenap insanlardı: "çünkü ne kibir, ne adaletsizlik, ne kıskançlık ne de husumet olurdu" (*oute gar hybris out'adikia, zēloi te au kai phthonoi ouk eggignontai*).

44 *İşler ve Günler*, 200-201.

45 *İşler ve Günler*, 195-196; krş. 28.

46 *İşler ve Günler*, 183-185.

Neyse ki Hēsiodos ile Persēs'in yaşadıkları dönemde insanlık henüz bu aşamaya gelmemişti. Bitmeyen dertler ve sıkıntılarla boğuşsalar da en azından hâlâ "hayırla şer iç içeydi".[47] Nitekim Hēsiodos'un kardeşine verdiği nasihatlerden anlaşıldığı üzere iyi ve kötü kavgayı bilmeyen altın soylulardan ve demir çağının sonunda sadece kötü kavgayı bilen insanlardan farklı olarak Hēsiodos'la Persēs'in içinde yaşadığı dünyanın belirleyici özelliği iyiyle kötünün bir arada varoluşuydu. Bu dünyada insanların kötülük karşısında iyiliği tercih etme imkânı vardı.

Promētheus mitinden soylar mitine geçerken aynı mitolojik tema yeniden ve daha ayrıntılı ele alınmakla kalmayıp anlamsal bir değişiklik de geçirmişti. Promētheus mitinin odağı iyi ve kötü kavga ikilisiyken, soylar mitinde adalet (*dikē*) ve kibir (*hybris*) çiftine kaymıştı. Adalet ve kibir birbirinin zıttı ve birbiriyle simetri içindeki tanrısal bir ikili. Soylar mitinden alınacak dersi açık seçik ifade eden Hēsiodos mitin direkt muhatabı çiftçi Persēs'ten bu dersi su gibi ezberlemesini istiyor.[48] Ama soylar mitinden sonra araya parantez açarcasına anlattıklarının muhatabı Persēs değil onun aksine iktidar sahibi olan ve iktidarı kötüye kullanması mümkün krallardı.[49] Persēs'in soylar mitinden çıkarması gereken ders şöyledir: "Adaletli davran ve kibri azalt."[50] Kibir (*hybris*) özellikle Persēs gibi küçük çiftçilerle fakir fukara için kötü, kral gibi kodamanlar içinse faciaydı.[51] Persēs adaleti (*dikē*) seçmeliydi çünkü adalet er geç kibri hep yenerdi.

Adalet ve kibir karşıtlığıyla çerçevesi çizilen soylar mitinde ilk dört soy arasındaki ilişkilere baktığımızda hemen görüleceği üzere, şiirde 1-2'yle 3-4 arasında ve 2-3 arasında iki tarz ilişki mevcut. Birinciyle ikinci soy arasındaki ilişki ve üçüncüyle dördüncü soy arasındaki ilişki kıyas yoluyla belirtiliyor: İkinci soy birinci soydan "çok daha kötü" (*poly kheiroteron*), dördüncü soy ise üçüncü soydan "daha adil"di (*dikaioteron*).[52] Bu göreceliliği nasıl yorumlamalıyız? İki durumda da adalet ve kibir farkı bir "değer" farkıydı. Gümüş soyu altın soyundan "çok daha kötü"ydü çünkü altın soylular gümüş soyluların temel özelliği olan kibirden muaflardı. Kahramanlar soyu kibirli tunç soyundan "daha adil"di. Ama ikinci ve üçüncü soylar yani gümüş soylular ve tunç soylular arasında kesinlikle böyle bir ilişki yok. İkinciyle üçüncü arasındaki fark onları aynı değer skalasında birbirinden yukarıda veya aşağıda konumlandırmıyordu. Bu iki soy birbirinden daha iyi veya kötü değil birbirine "hiç benzemez"di.[53] Sadece bu ifadeye dayanarak kesin bir sonuca ulaşmak mümkün değil ama "hiç benzemez" (*ouden homoion*) ifadesinin kendisinden önce gelen "çok daha kötü" (*poly kheiroteron*) ve kendisinden sonra gelen "daha adil" (*dikaioteron*) ifadeleriyle karşılaştırılması argümanımı

47 *İşler ve Günler*, 176-179.
48 *İşler ve Günler*, 107.
49 *İşler ve Günler*, 202: *Nyn d'ainon basileusin ereō.*
50 *İşler ve Günler*, 213: *Ō Persē sy d'akoue dikēs, mēd'hybrin ophelle.*
51 *İşler ve Günler*, 214'te "zavallı ölümlü" (*deilōi brotōi* yani Persēs) ve "asil" (*esthlos* yani Hēsiodos'un deminki kıssada hitap ettiği kral) arasındaki karşıtlığa dikkat edin.
52 *İşler ve Günler*, 127 ve 158.
53 *İşler ve Günler*, 144.

güçlendiriyor. Şiire kısaca göz atıldığında görülen bu iki ilişki tarzı arasındaki fark bence gerçekten önemli ve şiirin geneli için büyük anlam taşıyor. Altın soyu (1) gümüş soyuna (2) bol adaletin (*dikē*) bol kibre (*hybris*), tunç soyu (3) kahramanlara (4) ise bol kibrin bol adalete karşıt olduğu gibi karşıttı. Ama birbirini izleyen gümüş soyu (2) ve tunç soylarının (3) temel özelliği kendilerine özgü kibirleri yani gümüş soyundaki "gafil kibri" (*hybris atasthalos*) ve tunç soyundaki düz "kibir"di (*hybris*).[54] Temel özellikleri kibir olan iki soy neden birbirine "hiç benzemez"? Bu durumun sebebi kibir düzeyi olsaydı aynı değer skalasında birbirine "hiç benzemez" dedirtecek büyük bir düzey farkı gerekli olurdu ama o zaman Hēsiodos diğer soylardaki gibi kıyas yoluyla bunu "daha kötü" veya "daha adil" gibi göreceli bir ifadeyle söylerdi. Halbuki şiirde ikinci ve üçüncü soylar arasında böyle bir kıyas yapılmıyor. Dahası gümüş soyunun gafleti ve tanrılara karşı saygısızlığı Hēsiodos'un onları her şeye rağmen tunç soyundan daha az kibirli saymadığını gösteriyor. Dolayısıyla "hiç benzemez" ifadesinin tek makul açıklaması ikisi de kibirli olan gümüş ve tunç soyları arasındaki farkın başka türlü kibirlere tekabül etmesi. Metnin yakın okuması (1)-(2) ve (3)-(4) ikilisi içindeki karşıtlıkların adalet-kibir karşıtlığına, (2)-(3) arasındaki karşıtlığınsa, iki zıt kibir biçimi karşıtlığına denk düştüğünü gösteriyor. Şiirde tanrıtanımazlığı Zeus tarafından cezalandırılan gümüş soyunun tunç soyuna "hiç benzemediği" belirtildikten hemen sonra iki soy arasındaki temel fark şöyle zikrediliyor: "tunç soylular Arēs'in işleriyle kibirden başka şey bilmezdi".[55] Belli ki tunç soyunda gümüş soyuna "hiç benzemez" olan şey kibirle ilgili. Tunç soylu kibri Arēs'in işlerinde (yani savaşta) tezahür eden savaşçı kibriyken, gümüş soyluların kibri birbirlerine karşı adaletsizliklerinde ve tanrıtanımaz tavırlarında tezahür eden hukuki/teolojik bir kibirdi. Zeus Olympos tanrılarına adak adamayıp onlara saygı göstermeyen gümüş soyunu bu yüzden helak etti. Gümüş soyunun kibri savaşla değil adalet ve dinle ilgili bir kibirdi.

Şiirin devamında bu argümanımızı sınamamızı sağlayan kısımlar var. Tunç soyundan sonraki kahramanlar soyu "daha adil" olmasının yanı sıra daha yürekliydi (*dikaioteron kai areion*).[56] Kahramanlar soyundaki adalet (*dikē*) tunç soylulardaki kibirle (*hybris*) aynı mitolojik düzleme tekabül ediyor çünkü ikisi de savaşçılık işleviyle ilgili. Kahramanları "adalet (*dikē*) onları tunç soyundan ayırmayıp tam aksine iki soy arasındaki zıtlık üzerinden onları ilişkilendiriyor. Yani burada, başka türde kibre sahip olduğu için tunç soyunu gümüş soyuyla aynı düzleme koyamayışımızdan farklı bir durum söz konusu."[57] Dolayısıyla ilk dört insan soyu, (1)-(2)-(3)-(4) şeklinde düzenli bir şekilde ilerleyen bir seri değil, önce (1)-(2), sonra (3)-(4) olmak üzere iki düzeyi bulunan bir seri oluşturuyor. Her iki düzeyde birbirine zıt iki soy var ve bunlar adaletle kibir gibi birbirine karşıt konumda.

54 *İşler ve Günler*, 134 ve 146.
55 *İşler ve Günler*, 145-146.
56 *İşler ve Günler*, 158.
57 Yukarıda s. 15.

Altın soyundan sonra gümüş soyunun gelmesi adaletten sonra kibrin gelişiydi ama buradaki adaletle kibir hukuki ve dinseldi. Tunç soyundan sonra kahramanların gelmesi kibirden sonra adaletin gelişiydi ama buradaki adaletle kibir, savaşçılık işleviyle ilgili olduğundan, birinci mitolojik düzlemdekine "hiç benzemez".

Şimdi Defradas'ın bu noktadaki iki eleştirisine yeniden bakalım. Ona göre 1) madenler hiyerarşisinde gümüş tunçtan üstün tutuluyordu ve 2) gümüş soyluların helak olduktan sonra insanlar tarafından doğaüstü varlıklar olarak hürmet görmesi, öldükten sonra ismi unutulan tunç soyundan üstün olduklarına delildi. Bence yukarıda belirttiklerim iki eleştiriyi de saf dışı bırakıyor. Mitte iki soy grubu arasında bariz bir asimetri (Fr. *dissymétrie*) var: "Birinci düzlemdeki baskın değer adaletin (*dikē*) kibirden (*hybris*) önce tezahür etmesine karşılık, ikinci düzlemde bu durumun tersinin söz konusu olması yani kibrin adaletten önce gelmesi. Dolayısıyla kendi içinde adaletli ve adaletsiz iki kısma bölünen bu mitolojik düzlemler birbirlerine karşı adalet ve kibir gibi bir zıtlık içindeydi. Bu durum ilk iki insan soyunun helak olduktan sonraki akıbetlerinin üçüncü ve dördüncü soyun akıbetlerinin tersi olmasını da açıklıyor. Öldükten sonra gerçek anlamda terfi ederek fanilikten cinliğe (*daimōn*) geçiş yapan altın soyu ve gümüş soyunu birbirine bağlayan karşıtlık ilişkisi iki soyun dünyevi ve uhrevi tecrübelerinde kendini gösteriyor: Altın soylular yerüstü cinlerine (*epikhthonioi daimones*), gümüş soylular yeraltı cinlerine (*hypokthonioi daimones*) dönüştükten sonra iki cin türü de dinsel değer kazandı. Yerüstü cinlerine kral payesi (*geras basilēion*) verilirken, ilkinden 'aşağı' ikinci cin türüne 'daha düşük' bir paye uygun görüldü. Daha düşük de olsa bir paye verilmesi gümüş soyluların herhangi bir meziyetinden değil, altın soylularla aynı mitolojik düzlemde görülmelerinden ve tersten de olsa altın soyuyla aynı yapısal işlevi temsil etmelerinden kaynaklanıyordu. Buna karşılık tunç soyuyla kahramanlar soyunun helak olduktan sonra altın ve gümüş soylarından oldukça farklı türde bir uhrevi akıbeti söz konusuydu çünkü ne tunç soylular ne kahramanlar 'terfi' ediyordu. Savaşta ölüp Haidēs'teki 'isimsiz' ölüleri oluşturan tunç soyluların bu akıbeti gayet sıradandı ve herhangi bir 'terfi' içermiyordu."[58] Dolayısıyla ilk dört soy kendi içinde adaletle kibre tekabül eden iki kısımdan oluşmakla birlikte, ikinciden üçüncü soya geçişte önemli bir fark beliriyor ve adaletten kibre doğru değil, bir kibir biçiminden başka bir kibir biçimine dönüşüm söz konusu. Peki, bu farkı nasıl yorumlamalıyız? Hēsiodos'ta altın ve gümüş soylarının eylem alanı hükümdarlık işlevine yani insanların kendi aralarında ve tanrılarla ilişkilerinde adil olup olmamasıyla ilgili işleve tekabül ediyordu. Bu eylem alanında altın soyu adalete (*dikē*) uygun davranışlar sergilerken, gümüş soyu adaletten habersizdi. Savaşarak yaşayıp savaşarak ölen tunç soyuyla kahramanların eylem alanı ise savaşçılık işlevine tekabül ediyordu. Bu eylem alanında tunç soyu sadece savaşla ilgilenip adaleti (*dikē*) umursamazken, kahramanlar savaşta dahi adaleti gözetiyordu. Hēsiodos'ta hükümdarlık işleviyle (adaletle ilgili işler) savaşçılık işlevi (askeri işler) farklı düzlemlere aitti. Savaşçılık

58 Yukarıda s. 24-25.

işlevi kraliyet işlevine itaat etmeliydi çünkü askerin görevi krala hizmetti. "Savaşçı sembolü kargıyla hükümdar sembolü asa farklı mitolojik düzlemlere ait oldukları için mahiyetleri farklıydı. Normalde kargı asaya boyun eğse de bu hiyerarşi bozulduğunda kargı kibri (*hybris*), asa adaleti (*dikē*) temsil ediyordu. Savaşçı kibri (*hybris*) kendi kargısından başka efendi tanımamaktan ve kargıya teslim olmaktan kaynaklanıyordu."[59] Tunç soylular da tam böyleydi.

Tunç (3) soyunun gümüş (2) soyundan değersiz olması, gümüşün (2) altından (1) ve tuncun (3) kahramanlardan (4) değersiz olmasından farklıydı. (2)-(3) arasındaki ilişki (1)-(2) soy çiftinin ait olduğu işlevsel düzeyin (3)-(4) çiftinin düzeyinden değersiz olmasıyken, (1)-(2) ve (3)-(4) ilişkileri aynı işlevsel düzlemdeki iki soyun adalet seviyelerindeki farkla ilgiliydi. Argümanımı zorlama bulan Defradas bu noktayı anlamamışa benziyor. Şiirdeki ayrıntıların benim yaklaşımımı doğruladığı kanısındayım. Nitekim din tarihçileri arkaik yapılı, ilkel ve basit gözüken mitlerin ardında karmaşık ve çarpıcı düşünce zenginliği yattığını gösterdi.

Tunç soyunun gümüş soyundan değersiz olduğunu göstermek isteyen Defradas helak olmalarından sonra ilkinin öbüründen daha kötü bir akıbeti olduğunu belirtse de bu durum kahramanlar için de geçerlidir. Altın ve gümüş soylular helak olduktan sonra onlar için bir kült oluşturulmuştu. Fanilerin muhafızları ve refah dağıtıcıları olarak insan hayatını doğrudan etkileyen altın soylular insanlar tarafından "kral payesi"ne (*basilēon geras*) layık görülürken, daha değersiz gümüş soylulara da bir "paye" (*timē*) veriliyor.[60] Tunç soylular helak olduktan sonra herhangi bir paye almazken, kahramanlar iyi muamele görebiliyor. Savaşarak birbirini katleden tunç soyluların kaderi herkes gibi Haidēs'teki isimsiz ölülere dönüşmekti çünkü "ölüm alırdı onları".[61] "Çetin savaşlarda, yürekler acısı kargaşalıklarda"[62] yitip giden ve tunç soylularla aynı kaderi paylaşan kahramanları "ölüm sarardı".[63] Sadece birkaç seçkin kahraman öldükten sonra Zeus tarafından dünyanın öbür ucunda "insanlardan uzakta" (*dikh'anthrōpōn*) bulunan Kutlular Adası'na gönderilip dertsiz tasasız bir varoluş sürüyorlardı.[64] Ama altın ve gümüş soyluların aksine bu seçkin kahramanların insanlar tarafından dinsel değerlere layık görülmediği, haklarında hiçbir kült oluşturulmadığı Hesiodos'un metninde belirtilmiyor. Erwin Rohde bu konuda çok haklı olarak şöyle yazmıştır: "Hēsiodos Kutlular Adası'ndaki kahramanların altın soyun cinleri gibi fani dünyaya etki ettiğinden söz etmez; Gümüş soyun yeraltı cinleri gibi faniler tarafından dinen değerli sayıldıklarını da (yani kendilerine belli bir güç atfedildiğini) belirtmez. Onlar fani âlemden kopuktur. Fani âlem üzerinde herhangi bir etkilerinin olması Kutlular Adası'ndaki yalıtılmış mutluluklarıyla çelişirdi."[65]

---

59 Yukarıda s. 14.

60 *İşler ve Günler*, 126 ve 142.

61 *İşler ve Günler*, 154: *nōnymnoi: thanatos* [...] *heile melas.*

62 *İşler ve Günler*, 161.

63 *İşler ve Günler*, 166: *Tous men thanatou telos amphekalypse.*

64 *İşler ve Günler*, 167: *tois de dikh'anthrōpōn bioton kai ēthe opassas.*

65 Rohde, *a.g.e.*, s. 88.

Bu durumu nasıl yorumlamalıyız? Kahramanlardan Zeus'un inayetiyle Kutlular Adası'na gitmeyenler yani ölümün sardıkları, gümüş soyundan açıkça daha kötü durumdaydı çünkü gümüş soylular yeraltı cinlerine dönüştükten sonra faniler tarafından bir "paye" (*timē*) alıyordu. Fakat kahramanlar korkunç kibirli gümüş soyundan çok daha adildiler. Yani kahramanların ölüm sonrası akıbetinin gösterdiği değersizlik kibirden kaynaklanmıyordu. Bence esas zorlama yorum bu duruma rağmen iki farklı değer ölçütü olduğunu görmemek. (1)-(2) ve (3)-(4) ilişkilerindeki ölçüt aynı işlevsel düzeyde soyları kibir-adalet spektrumunda değerlendirirken, (2)-(3) ilişkisindeki ölçüt işlevler hiyerarşisindeki konumlarına göre soylara değer biçiyor.

Metnin kaçınılmaz kıldığı bu yaklaşım kabul edildiğinde soylar mitinin mantığı anlaşılır hale geliyor. Hükümdar adaletini (adil kralı) temsil eden altın soylular helak olduktan sonra kral payesine layık görülürken, kibirleri yüzünden onlardan değersiz görülen gümüş soyuna da "ikincil" de olsa bir paye verildi. Yine de bir paye söz konusudur ve bu payeyi meşru kılan tek gerekçe, asla sahip olmadıkları meziyetler ve özellikler değil, işlevler hiyerarşisinde en üst konumda bulunmaları yani altın soylular gibi hükümdarlık işlevine sahip olmalarıydı.[66] (1)-(2) arasındaki bu güçlü işlevsel bağlantı sayesinde helak olduktan sonra başlarına gelenler birbirini bütünleyici özellikteydi ve adil altın soylular yerüstü cinlerine dönüşürken kibirli gümüş soylular yeraltı cinlerine dönüşüyorlardı. Kahramanların ezici çoğunluğu adil olmalarına rağmen tunç soylularla aynı işleve yani hükümdarlık işlevinden aşağı savaşçılık işlevine sahip oldukları için öldükten sonra onlarla aynı kaderi paylaşıyordu. Yine de adil savaşçılarla adil olmayan savaşçılar arasında ayrım yapılarak tunç soyluların tamamı fanilerce unutulup Haidēs'teki isimsiz ölülere dönüşürken, bazı kahramanlar ölümün neden olduğu isimsizlikten kurtulmayı başarıyor ve Kutlular Adası'ndaki mutlu varoluşa kavuşuyorlardı. Ozanların andığı bu kahramanların isimleri ebediyen insanlığın hafızasında kalacaktı. Ama sonraki çağların fanileri kahramanlara dinsel değer vermiyordu çünkü bu yalnızca hükümdarlık işleviyle bağlantılı olanların imtiyazıydı ve bunlar fani âlemde krallardı ve öldükten sonra kralların adaletini kontrol eden uhrevi varlıklara dönüşüyorlardı.[67]

Defradas'ın ikinci eleştirisine cevap verirken soylar mitinin ana hatlarını ve genel çerçevesini olabildiğince ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalıştım. Ama bu biçimsel analiz içeriksel analizin gerekliliğini gösteriyor. Hēsiodos'un her soya yüklediği özellikleri tespit edip anlamlarını sorgulamamız lazım. Bunun için de madenlerin sembolik değeri, soyların yaşam biçimi, bildikleri ve bilmedikleri eylem biçimleri, psikolojik ve ahlaki özellikleri, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık halleri, helak olma şekilleri ve sonraki akıbetlerine bakılmalı. Ama soylar mitini tek başına incelemek yeterli değil. *İşler ve Günler* ve *Theogonia*'nın farklı kısımları arasındaki bağlantıları bulmak ve Hēsiodos'un mitolojik yaklaşımını iyi bildiğimiz diğer mitlerle ve dinsel uygulamalarla karşılaştırmak gerekiyor. Büyük oranda bunu yapmaya çalışan "Yapısal Analiz Denemesi" başlıklı çalışmamdaki argümanları

66 *İşler ve Günler*, 141-142: *hypokhthonioi makares thnētois kaleontai, deuteroi, all'empēs timē kai toisin opēdei.*

67 *İşler ve Günler*, 252-253.

burada yinelememe lüzum yok. Yine de bir noktayı vurgulamak isterim. Şiirin içeriğine dair yaptığım analizin sonuçlarıyla yukarıda tekrar ele aldığım biçimsel analizin sonuçları o kadar örtüşüyor ki birini kabul ederken diğerini reddetmek imkânsız. Bu güçlü örtüşme argümanımı destekliyor: Soylar mitinin içeriksel ayrıntıları şiirin mecbur kıldığı yapıya tamamen uyuyor.[68] İlk dört soyun biçimsel analizinin ortaya koyduğu yapıya göre altın ve gümüş soyluların temel özelliği, onları bir madalyonun iki yüzü gibi hem karşıt hem bağlantılı yapıyordu. İki soy da savaştan ve emekten habersizdi. Altın soyunun adaletiyle gümüş soyunun kibri bütünüyle hükümdarlık işleviyle bağlantılıydı ve ikisi de kralların adil davranıp davranmadığına dairdi. Bu iki soyun oluşturduğu zıt ikili, Hēsiodos adil ve iyi krallarla Zeus'un adaletinden korkmayan kibirli kralları karşılaştırırken ve *Theogonia*'da Zeus'la Titanların evren hâkimiyeti için savaşmasını anlatırken karşımıza çıkıyor. Zeus düzeni temsil ederken, Titanlar kaos ve kibri temsil ediyordu. Aynı zıt ikili evvelce vurguladığım gibi yeraltı ve yerüstü cinleri arasındaki bariz simetride de görülebilir. Kral payesine layık görülen yerüstü cinleri Zeus adına kralların adil davranıp davranmadıklarını denetlerken, yeraltı cinleri de bir paye alıyordu. Ayrıca altın soyu da gümüş soyu da gençti çünkü ilki belirsiz bir süre boyunca hiç yaşlanmadan yaşarken,[69] ikincisi anasının dizinden yüz sene ayrılmayan koca bebekler gibi yaşıyor[70] ve ergenliğe girer girmez aptalca şeyler yapıp hemen ölüyordu. Gümüş soyunda gençlik, altın soyundaki gibi yaşlılığın yokluğundan ziyade, yetişkinliğin yokluğu ve yeniyetmelik anlamına geliyordu.

Benzer bir ilişki biçimine sahip tunç soylularla kahramanlar arasında da hem zıtlık hem işlevsel ortaklık vardı. İyi kral-kibirli kral karşıtlığının bağlama göre çeşitli şekillerde –yani geçmiş bağlamında altın ve gümüş soylarının karşıtlığında, ilahi bağlamda Zeus'la Titanlar arasındaki karşıtlıkta ve tanrı (*theos*) olmayan uhrevi güçler bağlamında yeraltı ve yerüstü cinlerinin karşıtlığında– tezahür ettiği gibi iyi savaşçı-kötü savaşçı karşıtlığı da çeşitli şekillerde ortaya çıkabiliyordu: Örneğin Zeus'a sadık kalan ve Olympos tanrılarının Titanları yenmesini sağlayan Yüzkollular'la Zeus'la çatışan devler arasındaki karşıtlıkta veya şanlı kahramanlarla isimsiz ölüler arasındaki karşıtlıkta. Anlaşılan, daima genç kalan altın ve gümüş soyluların aksine tunç soylular ve kahramanlar ne çocukluk ne yaşlılık yaşıyordu. Bu iki soy gümüş soyunun helak oluşuna tekabül eden gençlik çağını (*metron hebes*) atlamış olarak yetişkin halde doğuyordu.

Defradas'a göre tarihsel gerçekliğin karmaşıklığını fazla basite indirgeyen bu yorumlarımı toptan reddetmek mümkün. Aslında yorumlarımın fazla karmaşık olmakla suçlanmasını beklerdim çünkü soyların sırasını anlamak için çizgisel bir yapı yerine, hem farklı işlevlere tekabül eden ardışık aşamalardan (yani soy çiftlerinden) hem her aşamadaki adalet-kibir karşıtlığından bahsediyorum. Her halükârda bu argümanımı çürütmek için (1)-(2) ve (3)-(4) arasında mitin biçimsel

68 Yukarıda s. 6-7.

69 *İşler ve Günler*, 114: *oude ti deilon gēras epēn.*

70 *İşler ve Günler*, 131: *mega nēpios.*

yapısı kadar içeriksel unsurları açısından –yani soyların yaşam tarzı, helak şekli ve akıbeti açısından– bağlantı olmadığı gösterilmeli. Bunu yapan çıkmadı.

iii) Defradas'ın üçüncü eleştirisine göre güya Dumézilci simetri gereksinimi yüzünden altıncı bir insan soyu keşfetmişim ve bu soy Hēsiodos'un içinde yaşadığı çağ olan demir çağına tekabül ediyormuş. "Hēsiodos'un metni ciddiyetle okunduğunda imkânsızlığı görülen bu kadar yanlış bir yorum ancak üstünkörü bir okumayla mümkündür."[71] Defradas'ın bahsettiği yorumun imkânsız olduğuna katılıyorum. Ama onun bana atfettiği gibi bir yorum yaptığımı söylemek de eşit oranda imkânsız ve ancak çalışmamın üstünkörü okunmasıyla mümkün. "Yapısal Analiz Denemesi"nde şöyle yazıyordum: "Beşinci soy olan demir soyu ilk bakışta problemli gözükebilir çünkü bu soyun teşkil ettiği üçüncü mitolojik düzlem diğer ikisinden farklı olarak iki karşıt soydan değil tek soydan meydana geliyordu."[72] Hēsiodos bariz şekilde beş insan soyu olduğunu söylediği halde altıncı bir soy uydurmuş olsaydım, beşinci soyun problemli gözüktüğünü söylemezdim. Katiyen altıncı bir soydan değil, beşinci soyun ötekilerin aksine tek parça olmadığından ve iki zıt varoluş taşıdığından bahsediyorum. Bu ardışık iki varoluştan ilki adaleti tanırken ikincisi yalnızca kibri biliyordu ve demir çağının ikili yapısı mitin genel yapısını tamamlamasını sağlıyordu.[73] Bu çağın ikinci kısmı için "demir çağının son kısmı"[74] ve "demir çağının çöküş aşaması"[75] gibi ifadeler kullanırken kesinlikle altıncı soyu kastetmiyordum.

Mühim olan altıncı soy değil demir çağında gerçekten iki varoluş biçimi olup olmadığı. Elbette Hēsiodos demir soyuna diğer soylar gibi yaklaşmıyordu ve yaklaşamazdı çünkü geçmişte helak olan ilk dört soydan bahsederken geçmiş zaman kullanmasına ve onları kadim çağlara atfetmesine karşılık demir çağından bahsederken geçmiş değil *gelecek* zaman kullanıyor. Bu şekilde insanlığın geleceğinden söz eden Hēsiodos dinleyicisi Persēs'e bir kısmı 176. mısradaki gibi "şimdi"de (*nyn*) sayılan yakın geleceği ve diğer kısmı ikisinin de göremeyeceği uzak geleceği anlatıyor. Ufukta bir yerde zamanın bittiği kıyamet gibi bir noktada ak saçlı doğacak insan soyunu Zeus helak edecekti. Önceki soylardan hiçbirinin başlangıçtaki varoluş koşulları böylesine değişmiyordu ve fani varoluşunda böylesine kötüleşen soy yoktu.[76] Önceki soyların hepsi doğduktan sonra helak olana dek hep aynı özellikleri taşıyordu. Bu soylarda gerçek anlamda bir zamansal derinlikten bahsedemeyiz. Demir soyununsa temel özelliği zamansal derinliğiydi çünkü şiir demir çağının

71 Defradas, *a.g.e.*, s. 155.

72 Yukarıda s. 8.

73 Yukarıda s. 8.

74 Yukarıda s. 8.

75 Yukarıda s. 18.

76 Bu konuda gümüş soyu istisna görülebilir. Yüz yıl çocuk gibi yaşadıktan sonra aptalca şeyler yapıp helak olan gümüş soyunun zaman içinde değiştiği söylenemez çünkü burada yüz yıllık çocukluğun ardından ölüme yaklaşanlar gümüş soyu üyeleriydi. Bu Hēsiodos ve Persēs'in birey olarak gittikçe yaşlanması gibi bir durumdu, gümüş *soyunun* varoluş koşullarındaki bir değişim değil. Gümüş soyluların nesiller sonra artık ömür boyu çocuk olmak yerine birer yetişkin veya yaşlı olarak dünyaya gelecekleri gibi bir durum şiirde belirtilmiyor. Dolayısıyla Defradas'ın "Hēsiodos demir soyuna öncekilerle aynı şekilde yaklaşmaktadır" iddiası problemlidir.

"şimdi"sinde yazılmıştı ve gelecek henüz yaşanmamıştı. Demir çağından *şimdi* diye bahseden ve tanrıların gönderdiği belaların insanlığa ıstırap vermeye *devam edeceğini* söyleyen Hēsiodos'un "hayırla şer karışacak demir soylular için"[77] demesi şaşırtıcı değil. Hēsiodos'la Persēs'in kaçınılmaz zorluklarla dolu yaşamı –Promētheus mitinde Pandōra'nın simgelediği– bu karışık varoluş biçiminin kendisiydi.

Hayırla şerin birbirine karıştığı şimdinin (*nyn*) karşısına şiirin 180. ve 200. mısralarında daha farklı ve korkunç derecede kötülük içeren bir gelecek konuluyor. Bu gelecek bütünüyle karanlık şer güçleri tarafından ele geçirilecekti. Bu kısmın son cümlesi tam olarak bir önceki kısmın son cümlesine karşılık düşüyor. 179. mısradaki "hayırla şer karışacak demir soylular için" ifadesine 200-201. mısralardaki "yalnız acılar kalacak ölümlü insanlara,/ çare bulunmayacak kötülüklere" ifadesi tekabül ediyor.

Demir soyunun şimdiki ve gelecekteki yaşam tarzları arasında ilkinde hayırla şerrin iç içeliği ve ikincisinde şerrin mutlak iktidarı olması dışında bir fark olmasaydı bile demir soyunda iki varoluş biçimi tespit etmeye yeterdi çünkü soylar mitinin anlamı tam olarak bu ayrıma dayanıyor. "Ezcümle şerden uzak" (*kakōn ektosthen hapantōn*) ve "bilumum hayra malik" (*esthla de panta toisin eēn*) altın soyunda hiç kötülük yoktu ve bütün iyilikler mevcuttu. Hēsiodos'la Persēs'in yaşadığı "şimdi"de insanlar için hayırla şer iç içeydi. Gelecekte hiç iyilik olmayacak ve bütün kötülükler mevcut olacaktı.

Persēs'e iyice anlatılması gereken "şimdi"yi çağlar döngüsünün ortasına yerleştirmemizin tek sebebi bu değil. Ortadan kastım döngünün başındaki altın çağıyla sonundaki demir çağının helak oluşu arasındaki orta nokta. Altın çağda insanlar Gece'nin çocukları Zahmet (Ponos), Istırap (Oizus) ve Yaşlılık'tan (Gēras) habersizdi ve genç doğup ömür boyu "aynı" (*homoioi*) kalıyordu.[78] Döngünün orta noktası olan demir çağının Hēsiodos'un yaşadığı döneminde insanlar genç doğup yaşlı ölüyorlar ve çalışma mecburiyeti, hastalıklar ve kadınlar gibi sıkıntılar yüzünden peyderpey yaşlanıyorlardı. Döngünün sonuna tekabül eden demir çağının ikinci kısmında ise sadece yaşlılık (*gēras*) var olacak ve ağarmış saçlarla doğacaklardı.[79] Her soyun temel özelliği insan hayatının belli bir dönemine tekabül ettiğinden Hēsiodos'un demir çağındaki iki varoluş biçimi arasında yaptığı ayrım ciddiye alınmadan soylar miti doğru dürüst anlaşılamaz.

Adil, "geçimli ve huzurlu" (*ethelēmoi ēsykhoi*)[80] altın soyu barışçıldı, askeri çatışmalara yabancıydı, kıskançlıktan habersizdi ve hukuki anlaşmazlıklarla alakası yoktu. Dolayısıyla *agora* mahkemelerindeki hukuk kavgalarında silah olarak kullanılan yalan yemin, çarpıtma ve boş sözlerden bihaberdi. Evvelce belirttiğim gibi demir çağının sonunda kötü kavga her şeye hükmedecek ve adalet, tanrılar ve yeminler önemsizleşip herkesi kibir saracaktı.[81] İnsan dili bütünüyle yalana,

77 *İşler ve Günler*, 179: *all'empēs kai toisi memeiksētai esthla kakoisin.*
78 *İşler ve Günler*, 114.
79 *İşler ve Günler*, 181.
80 *İşler ve Günler*, 118-119.
81 *İşler ve Günler*, 191: *kai hybrin anera timēsousi.*

karşılıksız sözlere ve çarpıtmalara dönüşecekti.[82] Hēsiodos'un kavga (*eris*) için kullandığı "fesat" (*kakokhartos*) sıfatıyla nitelediği Kıskançlık (Zēlos) insanlara hâkim olacaktı. Bu, iyi kavgadaki gibi çömlekçiyi çömlekçiyle veya marangozu marangozla rekabete sokan bir kıskançlık değildi. İnsanı rakibinden daha iyi olmaya ve ondan iyi üretim yapmak için daha çok çalışmaya değil, rakibinin göz nuru eserlerini hile hurdayla elinden almaya teşvik eden kıskançlıktı.[83]

Bu açıdan demir çağının şimdisi ve geleceği arasındaki karşıtlık, (1)-(2) ve (3)-(4) arasındaki karşıtlıklar kadar kuvvetli gözüküyor. Şiirin başında Persēs'in kötü kavgayı bırakıp iyi kavgaya çağırılması iki kavga türünün de Hēsiodos'un şimdisinde mevcut olduğunu gösteriyor. Gelecekte insanların kalbi kıskançlıkla dolunca ve normalde misafirlik, dostluk, kardeşlik ve aile bağlarını kuran sevgi (*philia*) duygusuna kalplerde yer kalmayınca hiçbir şey "eskisi gibi" (*hōs to paros per*) olmayacaktı.[84] Kavgayla sevginin (*philia*) birlikte varolduğu bu "eski" zaman Hēsiodos'un şimdisine (*nyn*) tekabül ediyor. Şimdinin dünyasında savaşlar, çatışmalar ve Persēs'in ona karşı açmaya çalıştığı gibi düzmece davalar vardı ama aile, arkadaşlar ve komşular arasında sevgi ve yardımlaşma da vardı.[85] Hēsiodos bunu Persēs'in tecrübe ettiğini hatırlatıyor çünkü ihtiyaç anında Hēsiodos ondan yardımını esirgememişti.[86] Benzer şekilde şimdiki krallar haksız konuştukları gibi bazen adaleti sağladıkları da oluyordu ve o zaman hayrın şerri bastırdığı ülkede savaş (*polemos*), açlık (*limos*) ve felaket (*atē*) olmuyordu.[87] Halk tarlasından elde ettiği mahsulle bayram ediyor ve "babasına benzeyen" evlatlar doğuyordu. Demir çağının sonunda ise oğullar "babalarına benzemeyecekti".[88] Şiirdeki bu ayrıntılar demir çağında iki farklı varoluş biçimi olduğunu ve Hēsiodos'un bunları özenle birbirinden ayırıp karşıtlık içinde sunduğunu gösteriyor. Demir çağının ilk kısmı Promētheus/Pandōra mitiyle *İşler ve Günler*'deki dinsel, ahlaki, gündelik ve tarımsal tavsiyelerin

---

82 *İşler ve Günler*, 194.

83 Krş. *İşler ve Günler*, 195-196 ile 21-26. Dilenci dilenciyi, ozan ozanı kıskanır (*phthoneei*). İnsan zengin komşusuna imrenir (*zēloi*) ve ondan daha zengin olmak için daha çok çalışır. Yani Zēlos (İmrenme) Eris gibi çift yönlüdür. İyi Kavga'nın yanı sıra kötülükten haz alan bir Kötü Kavga olduğu gibi İyi İmrenme'nin yanında Kötü İmrenme de vardır. Hēsiodos'ta çift yönlü kavramların işleyişine mükemmel bir örnektir bu. Adaletle (*dikē*) bağlantılı olup ölümlülere yarar sağlayan ve övgüye layık İyi Kavga normalde savaşla ilişkili iki tanrısal gücü Phtonos ve Zēlos'u bünyesinde taşıyordu. Örneğin Lysias 2.48'de Yunanlar arasındaki savaş, imrenme (*zēlos*) ve haset (*phtonos*) yüzünden [*dia zēlon kai phthonon*] çıkar. Kötü Kavga'ya tekabül eden savaşçı Eris'i hasetle (*phtonos*) imrenmenin (*zēlos*) olumsuz taraflarını içermekle beraber iyi tarafını da içeriyordu. Bu iyi taraf savaşçının rakibinden daha yürekli (*areiōn*) olduğunu göstermek ve ondan daha değerli davranarak rakibini alt etmek isteyen tarafıydı. *Theogonia*, 384'teki savaşçı kıskançlığının (*zēlos*) olumlu yönü buydu. Zēlos'la Nikē (Zafer), tıpkı Kratos'la (Güç) Bia (Kudret) gibi Zeus'un tahtının etrafındaydı. Ama demir çağının sonunda kötüyü (*kakos*) kendinden yürekliye (*areiona*) eşit silahla değil "yalan dolanla ve asılsız yeminlerle" saldırtan kötü Kıskançlık'tı (Zēlos) (*İşler ve Günler [Erga kai Hēmerai]*, 193-195).

84 *İşler ve Günler*, 184.

85 Örn. bkz. *İşler ve Günler*, 342 vd., 349.

86 *İşler ve Günler*, 396.

87 *İşler ve Günler*, 228 vd.

88 *İşler ve Günler*, 235 ve 182.

muhatabı olan günümüz insanlığıydı. Bu kısım soylar mitinde özel bir yere sahipti çünkü şiirin esas amacı insanlara bu dönemin "ikircikli" ve "karışık"[89] yapısını anlatıp Persēs'in neden adalet ve alınteriyle seçmesi gerektiğini açıklamaktı. Demir çağının ikinci kısmı Hēsiodos'un gözlemlediği şimdiki zaman değil, Mousa'lardan esinlenerek öngördüğü gelecek zamandı. Kibrin her şeye hükmettiği gelecek tasavvuru Persēs'e yönelik sıkı bir uyarıydı. Persēs ve onun gibiler davranışlarına çekidüzen vermezlerse yani adaleti umursayıp alınterini reddetmeye devam ederlerse dünyanın mutlak mutsuzluğa gömüleceği kesindi. Hēsiodos'un bu kehanetinden iki sonuç çıkıyor: Birincisi çağlar döngüsünün bir başlangıcı olduğu gibi bitişi de vardı ve insanlığı adaletten kibre, mutluluktan mutsuzluğa, gençlikten yaşlılığa, sevgiden (*philia*) kötü kavgaya taşıyan döngü o zaman tamamlanacaktı. İkincisi Hēsiodos'un kehaneti Persēs'i ve diğer kötü niyetli insanları doğru yola çağırıyordu çünkü anlattıklarından ders alıp kibri azaltmaları ve adaletli davranmaları için hâlâ vakit vardı. Belki de Gece'nin karanlık güçleri bütün varlıkları ele geçiremeyecekti, belki de insanların sürdüğü perişan hayatta mutluluğa da yer olacaktı.

iv) Bu yazdıklarım gittikçe kötüleşen soy döngüsünün tam daire oluşturduğunu ve Hēsiodos'un bütün olarak gördüğü bu dairenin başlangıç ve bitiş noktalarının birbirinin tam tersi olduğunu göstererek Defradas'ın dördüncü eleştirisine de büyük oranda cevap veriyor. Bunlara tek ekleyeceğim, "tanrılar gibi" (112. mısra) yaşayan altın çağdaki varoluşun henüz tanrısal varoluştan tam "ayrışmamış" olduğu ve ilk insanların tanrılara yakın olduğu.[90] *Theogonia*'da Promētheus'un Mēkōnē'de kurulan sofrada kurban etini paylaştırırken insanlar lehine yaptığı düzenbazlık ve tanrılarla insanların çekişmesi, birlikte yaşamasalar da sık bir araya geldiklerini ve yakın ilişkide olduklarını gösteriyor.[91] Ama soylar döngüsünün ümitsizlik dolu son aşamasına gelindiğinde insanlık tanrılar âleminden bütünüyle kopacaktı çünkü insanların, tanrılardan korkup bir şekilde onlarla bağlantı kurmalarını sağlayan Aidōs ve Nemesis bu dönemde yeryüzünden ayrılıp Olympos'a gelecek ve Kötülük'le Gece'nin eline kalan insanlığı terk ederek diğer tanrıların yanına katılacaklardı.[92]

---

89 Dolayısıyla sonradan felsefede önem kazanan "karışım" (*miksis*) kavramının bu dönemde mitolojideki öncülünü burada görebiliriz.

90 B. A. van Groningen'in önerdiği gibi 108. mısrayı bu şekilde yorumlamak mümkün (*La composition littéraire archaïque grecque*, 2. Baskı, Amsterdam, 1960, s. 288 dn. 3): "İnsanlarla tanrıların kökü aynıydı." P. Mazon bu görüşe karşı çıkarken, Defradas başka bir yorum öneriyor: "İnsanlar arasındaki hiyerarşi taptıkları tanrısal varlıklar arasındaki hiyerarşiyi de açıklama gücüne sahipse, mevzubahis ifade bu anlamda gerçek girişti." Ancak Defradas'ın yorumu karşısında önemli bir engel var. Tanrısal varlıklar arasındaki hiyerarşiyi ele alan soylar miti bütün tanrısal varlıkların varoluşuna bir açıklama getirdiği halde tanrıların (*theoi*) kendisini açıklamıyor. Soylar mitinde benim atfettiğim işlev gerçekten varsa, *theos* kelimesini teknik anlamda yani cinler ve kahramanları tanrılardan ayırması bağlamında anlamalıyız.

91 *Theogonia*, 535 vd.

92 *İşler ve Günler*, 197-200. Hēsiodos'un dünyasında Aidōs'un ve Nemesis'in hâlâ varlıklarını sürdürdüğü aşikâr. 176. mısradaki "şimdi"nin (*nyn*) karşısında konumlanan 197. mısradaki "o zaman" (*tote*) ifadesi çağlar döngüsünün sonuna yani tanrısal varlıkların topyekûn dünyayı terk ettiği noktaya tekabül ediyor.

Çocukluktan yaşlılığa bir ömrü anlatır gibi insanlığın geçtiği aşamaları eksiksiz anlattığı için Hēsiodos'un 175. mısrada "daha önce ölmemiş veya daha sonra doğmamış olmaktan" pişmanlık duyuşunu açıklamak gerekiyor. "Daha önce ölmemiş" olmaktan pişman olması yani örneğin altın çağda yaşamamaktan hayıflanması makul ama "daha sonra doğmamış olmak"tan pişman olması da ilginç. Şiirde son derece iç karartıcı bir gelecek ufuktayken yaşlılık, mutsuzluk ve adaletsizlikle dolu olacağı öngörülen gelecekte doğmamış olmaktan neden pişman olunabilir? Hēsiodos "daha sonra" derken, Zeus'un demir soyunu helak edişinden yani tam daire olduğunu tespit ettiğimiz soylar döngüsü tamamlandıktan yeni bir insan soyunun geleceğini kastediyor olmalı. Şansı yaver gitse bu soy gelince doğardı fakat bu soya dair hiç ayrıntı vermediğinden bunun nasıl dünyaya geleceğine inandığını bilemiyoruz ve bu konuda söyleyeceğimiz her şey varsayımdan ibaret. Hēsiodos'ta soyların ortaya çıkışının dairesel sunulduğunu bildiğimizden döngü tamamlandıktan sonra olacakların da –ki bir şeyler olacağı kesin– döngüsel devam etmesi muhtemel. Nesillerin aynı soy içinde ve soyların aynı çağ döngüsü içinde birbirini takip etmesi gibi farklı döngüler de arka arkaya gelip birbirini takip ediyor olabilir. Hēsiodos'ta demir soyluların helak olmasından yani çöküşün son aşamasından sonra başlayan yeni döngü –Defradas'ın bana atfettiği gibi–[93] Orpheusçu öğretilerden ve kıyamet fikirlerinden elbette bağımsızdı. Şiirde soyların dünyaya gelişini mevsimlerin geçişine benzer biçimde anlatan Hēsiodos'un döngüsel takvimindeki dönüm noktaları düzenli olarak her yıl yeniden yaşanıyordu ve bizim belli yılları tarihlendirirken bazı devlet ve din görevlilerinin isimlerini kullandığımız gibi yılları birbirinden ayırıp çizgisel olarak sıralayan bir zaman anlayışı yoktu. Hēsiodos'un zirai dünyasında daha "arkaik" dönemlerdeki gibi, Halbwachs'ın ifadesiyle, zaman kavramı toplumsal olarak hâlâ döngüsel algılanıyordu.[94] Birbirinden kesin hatlarla ayrılan mevsimlerin akışına dayanan bu zaman algısında mevsimler arasındaki "kesintiler" yıllık takvimin dönüm noktalarına tekabül ediyordu.[95] Farklı mevsimlerin dairesinden oluşan zaman akışı dairenin son noktasına ulaştığında döngü yeniden başlıyordu. Döngüsel zaman anlayışı aşikâr olan Homēros "faniler"den bahsederken, lirik şairlerin aksine, zamanın engellenemez akışı karşısında bireyin hissettiği nostaljiyi vurgulamak yerine, nesillerin geçip gidişini mevsim döngüsüne benzetmekteydi:[96] "Yapraklar gibidir insan soyu./ Bir yandan rüzgâr bakarsın onları döker yere,/ bir yandan bakarsın bahar gelir,/ yenilerini yetiştirir, yeşertir ormanı,/ böylece soyların biri göçer, biri doğar."[97]

---

93 Defradas, *a.g.e.*, s. 155.

94 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris.

95 Hēsiodos'un takvim anlayışı için bkz. M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920.

96 J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, aşağıda s. 81: "Lirik şiirdeki geri dönüşsüz ve çizgisel zaman kavramı dairesel zaman kavramının ve evrenin düzenli olarak yeni baştan başladığı fikrinin sorgulanmasına neden oldu." Gün, ay ve mevsimlerin yıl içerisindeki döngüsel hareketiyle ilgili bkz. *Homēroscu Apollōn İlahisi*, (*Hymnos eis Apollōna*) 349-350: "Ama günler ve aylar sonlarına geldiklerinde ve yılın döngüsünün yeniden başlamasıyla birlikte Saatler geldiğinde..."; krş. *İşler ve Günler*, 386: "Yılın çarkı durmaz döner" (*autis de periplomenou eniatou*).

97 *İlyada*, VI.146 vd. [çev. Azra Erhat ve A. Kadir].

Yukarıda 175. mısraya dayandırdığım, çağlar döngüsünün bittikten sonra yeniden başlayacağı varsayımı Platōn'un *Devlet Adamı* diyaloğundan da destek alıyor. Kadim zaman mitlerinden şaka yollu bahseden Platōn nesillerin dairesel bir düzende dünyaya geldiğini ve daire tamamlanınca döngünün yeniden başladığını ama bu kez nesillerin ters yöne doğru aktığını söylüyor.[98] Platōn'un burada Hēsiodos'a atıfta bulunduğu çok bariz. Diyaloğa göre Kronos'un evrene hükmettiği dönemde şöyle bir yaşam vardı: "Her taraf meyve doluydu. İnsanlar toprağı işlemeye ihtiyaç duymuyor, toprak mahsulü kendiliğinden sunuveriyordu. (*automatēs anadidousēs tēs gēs*; *İşler ve Günler*, 117-118 ile karşılaştırın: "kendiliğinden tarla", *aroura automatē*).[99] Daire sona erip zaman ters yönde akmaya başladığında "tüm ölümlü varlıkların yaşlanmayı bıraktığı ve gençleşip dirileştiği görülecektir. Yaşlıların ak saçları karalaşmaya başlayacak, sakalları gittikçe seyrelecektir. Hepsi genç hallerine dönecektir"[100] diyen Platōn'un Hēsiodos'ta gittikçe yaşlanan soylarla dalga geçtiği aşikâr.

175. mısranın lafzi yorumuna karşı çıkan Mazon, "antik Yunanca 'kim/ne olursa olsun' yani 'herkes' veya 'her şey' fikri yaygın olarak karşıtlık formunda ifade ediliyordu"[101] diyor. Ama 175. mısrada geçmişle gelecek arasında kurulan karşıtlık o kadar spesifik bir bağlamda kullanılıyor ki bunu Sophoklēs'teki gibi tipik ifadelere benzetemeyiz (*Antigonē*, 1108: "Hizmetkârlar gidin buradan, olanınız da olmayanınız da [yani hepiniz] gidin", *it' it, opaones, hoi t'ontes hoi t'apontes*; *Ēlektra*, 305-306). Soyların dünyaya gelişinin "kronolojik" olduğunu göstermek isteyen Defradas 127. mısradaki "ardından" (*metopisten*) ve 174. mısradaki "daha sonra" (*epeita*) ifadelerine dikkat çekiyor. Ama 100 civarında mısrada anlatılan soylar mitindeki yedi zaman zarfından dördünün 174-176. mısralar arasında yoğunlaştığını fark etmiyor.[102] 174'te *epeita*; 175'te *prosthen* ve *epeita*; 176'nın başında *nyn*. Hēsiodos'un bu üç mısrada söylediği şu: "Tanrılar isteseydi de ben *daha sonra* (yani kahramanlar çağından sonra) beşinci soyda yaşamak zorunda kalmasaydım, keşke *şimdiki* demir soyundan *daha önce* ölseydim ya da *daha sonra* doğsaydım." Buradaki zaman zarflarının her birine azami önem vermek şart.

Eleştirisini tamamlarken yerle bir ettiğini düşündüğü argümanlarımın yıkıntılarına şöyle bir bakan Defradas efkârlanmışçasına şöyle yazıyor: "Bir konuda tutarlı ve sağlam bir açıklama bulduğunu zanneden birini hayal kırıklığına uğratmak, açıklamasının temelsiz olduğunu ve gerçekliğin karmaşıklığıyla bağdaşmadığını ona göstermek bayağı can sıkıcı bir şey."[103] "Okuyucuyu karamsar bir noktada bırakmak" istemeyen Defradas, Goldschmidt'in yukarıda bahsettiğim çalışmasına atıfta bulunup oradaki sonuçları benimsediğini söylüyor. Benim çalışmamdaki

98 Platōn, *Devlet Adamı*, 268 vd.

99 *Devlet Adamı*, 272a.

100 *Devlet Adamı*, 270d-e.

101 Mazon'dan akt. Defradas, *a.g.e.*, s. 153.

102 127. mısranın dışında 137. mısrada bir kez *epeita* ve 197. mısranın sonunda Aidōs'un ve Nemesis'in yeryüzünü terk ettiği andan bahsederken bir kez *tote* geçiyor.

103 Defradas, *a.g.e.*, s. 155.

çıkış noktası da zaten Goldschmidt'in araştırmasıydı. "Hēsiodos'un metninin ele verdiği *sistematikleştirme* çabası"nı[104] vurgulayan Goldschmidt şiirde kökensel ve yapısal iki grup unsurun birbirine tekabül ettiğini ifade etmişti. Ona göre tanrılar (*theoi*) dışında cinler, kahramanlar ve ölüler gibi uhrevi varlıklar arasındaki hiyerarşi bu tekabül edişe dayanıyordu. Ben de çalışmamda Goldschmidt'in bu tespitinden yola çıktım. Goldschmidt soylar mitini çözümlemeyi denememişti çünkü çalışmasının amacı başkaydı ve Hēsiodos'tan yalnızca dolaylı olarak söz ediyordu. Ben de bu yüzden söz konusu meseleyi kendi içinde incelemeyi istemiştim. Amacım onun yanıtlamadığı soruları cevaplamak ve yaklaşımındaki sorunlu kısımlara çözüm bulmaktı. Bunu yaparken Goldschmidt'in yaklaşımını toptan reddetmek yerine geliştirdiğimi ve bu şekilde mevzubahis problemi çözdüğümü sanıyorum. Goldschmidt'in de doğru şekilde vurguladığı mitin sistematik boyutlarını gözden kaçırmaksızın, mitteki her ayrıntıyı açıklayan daha kapsamlı ve kompleks bir yorum biçimini Goldschmidt'in yaklaşımıyla birleştirmeye çalıştım.

Gittikçe değersizleşen madenler üzerinden anlatılan köken mitinin tanrısal varlıklar hiyerarşisiyle *doğrudan* birleştiği, *aracısız olarak* birbirlerine uyarlandığı fikri, Goldschmidt'in fark ettiği üzere, çeşitli sorunlara yol açıyordu. Birincisi tanrısal varlıklar hiyerarşisinin elzem bir unsuru olan kahramanlar soyu mitteki düzeni bozuyordu. Soylar bağlamında kahramanlar mitin bir asli unsurundan ziyade, sonradan eklenmiş bir motife benziyor. İkincisi gümüş soyu her anlamda sorunluydu. Hēsiodos soyların gittikçe kötüleştiği miti temel aldıysa, gümüş soyunu neden olumsuz tasvir ediyor? Madenler içinde altından hemen sonra yani zirvenin hemen altında konumlandırdığı gümüş soyunda mecbur olmadığı halde neden "gafil kibri"nden bahsediyor? Son tahlilde iki ihtimal var: Ya Hēsiodos mitin orijinaline sadık kalmıştı ve orijinal versiyonda insanlık gittikçe kötüleşmiyordu ya da Hēsiodos mitte birtakım değişiklikler yapmıştı ve gümüş soyunun şiirindeki temel özelliğini kendisi icat etmişti. Ben ikinci ihtimalin doğru olduğu kanısındayım. O yüzden de Hēsiodos'un müdahalesinin sebebini anlamak önemli.

Köken perspektifinden yapısal perspektife geçtiğimizde ciddi bir problem karşımıza çıkıyor. Soyların helak sonrası akıbetini ve tanrı (*theos*) olmayan tanrısal varlıklara dönüşmelerini bu dünyada yaptıklarının mükâfatı olarak göstermeye çalışan Hēsiodos bu şekilde kökenle yapıyı ilişkilendirdi. Goldschmidt'e göre "bu durumda gümüş soyu açısından birtakım sorunlar ortaya çıkıyor. Olympos tanrılarına saygı göstermedikleri için Zeus'un gazabıyla yeraltına gömülen bu dinsiz soya insanlar yine de bir paye verdi."[105] Dolayısıyla gümüş soyunu olumlu göstermek için – altın soyundan hemen sonra dünyaya gelmek ve insanlar tarafından dini anlamda değerli görülmek gibi iki sebebi olan Hēsiodos'un bu soyu neden olumsuz tasvir ettiğini açıklamak gerekiyor.

Daha ciddi sorun ise şu: İlahi âlemdeki hiyerarşiye nedensel bir açıklama getiren soylar miti ölüleri kahramanlardan önce ele alıyor ama bu hiyerarşinin olağan sıra-

104 Goldschmidt, *a.g.e.*, s. 36 (vurgu Goldschmidt'e ait).
105 Goldschmidt, *a.g.e.*, s. 35.

sı –mitte geçmeyen tanrılardan (*theoi*) sonra– cin-kahraman-ölü şeklindeydi. Diğer kaynaklarda rastlamadığımız bir sıralama bu. Kahramanlar bazen cinlerden önce gelse de hiçbir zaman ölülerden sonra gelmiyor.[106] Esas problem, *üç* tanrısal varlık kategorisine tekabül eden *dört* insan soyu olması. Altın soylular helak olduktan sonra yerüstü cinlerine (*daimones epikhthonioi*) ve tunç soylular Haidēs'teki 'isimsiz' (*nōnymnoi*) ölü yığınlarına dönüşürken kahramanlar öldükten sonra kahraman olarak kalıyordu. O halde "yeraltı kutluları"na (*makares hypokhthonioi*) dönüşen gümüş soyu ilahi hiyerarşideki hangi varlığa tekabül ediyordu? İki ihtimal var: Ya mitin orijinalinde olmayan bilmediğimiz dördüncü bir tanrısal varlık kategorisine ya da yerüstü cinlerine dönüşen altın soyuyla birlikte cin kategorisine. Defradas'ın savunduğu Goldschmidt burada Rohde'yi takip ediyor ve bence de doğru olan ikinci ihtimali destekliyor: "Gümüş soyuna tanrısal varlıklar sisteminde yer açmak amacıyla Hēsiodos muhtemelen cinleri iki alt gruba bölmüştü."[107] Bu yorumun sonuçları bariz. Köken ve yapı unsurlarını bağdaştırıp sistemin bütününde tutarlı kılmak için Hēsiodos altın ve gümüş soylarını ilişkilendirip ayrılmaz bir soy çifti olarak görmüştü çünkü iki soy birlikte cinler kategorisini oluşturuyordu. Dolayısıyla gümüş soyunun yaşam tarzıyla ilgili söyledikleri bu soyu altın soyunun muadili şeklinde gösteriyor. Böylece yukarıdaki sorumuzun cevabını buluyoruz: Altın soyundan hemen sonra gelen ve hiyerarşinin tepesine bu kadar yakın olan gümüş soyunun halefinden birazcık değersiz ve seleflerinden değerli gözükmemesinin sebebi, gümüş soyunun altın soyuyla birlikte bir soy çifti olarak algılanması ve bu yüzden altın soyunun tersine gümüş soyunun temel özelliği gafil kibriydi.

Evvelce açıkladığım üzere ilk iki soyda tespit ettiğim bu durum sonraki iki soyda da mevcut. Biri Haidēs'teki ölüler, öbürü Kutlular Adası'ndaki kahramanlar olmak üzere ikisi de birer tanrısal varlık kategorisine tekabül eden tunç soylularla kahramanlara Hēsiodos'ta cinler gibi bir paye (*timē*) verilmiyor. Antik Yunan'daki dinsel pratiklerin aksine Hēsiodos'un ve Homēros'un şiirlerinde insanlar kahramanlara tapmıyor.[108] Sadece kahramanlar Haidēs'teki ölülere katılmak yerine fani

106 Goldschmidt, *a.g.e.*, s. 31.

107 Goldschmidt, *a.g.e.*, s. 37.

108 Bu yüzden Hēsiodos'un şiiri kahraman kültleri konusunda antik Yunan din tarihçilerine büyük sorun çıkarıyor. Homēros'ta "kahraman" (*hērōs*) sözcüğünün dinsel anlam taşımadığını biliyoruz. Hēsiodos'ta bu kelime ilk defa dinsel anlamda kullanılarak tanrısal varlık tasnifinde geçiyor ama onun devrinde ölüleri onurlandırmak için gerçekleştirilen olağan cenaze ritüellerinin ötesinde kahramanlara yönelik bir paye (*timē*), tapınma veya ibadet ortaya çıkmamıştı. Kahraman kültleri Yunan şehir devletinin dinsel düzeninde belli bir yere ve biçime sahipti. Bu kültler Klasik Dönem'deki belirgin özelliklerine ne zaman ve nasıl kavuşmuştur? Zor bir soru. Kahraman kategorisi çok farklı kaynaklardan birbiriyle apaçık çelişki içindeki unsurları bir araya getiriyordu. Bu konuda geleneksel biçimde savunulan iki kuram olan kahraman kültlerini ölüler kültüne bağlayan görüşle kahramanların esasında insanların eskiden taptığı tanrılar olduğu iddiası çeşitli açılardan yetersiz kalıyor. Önceden tanrı oldukları bariz olan kahramanların ve kültü belli bir mezarla ilişkilendirilen meşhur ölülerin dışında, toprakla ilişkilendirilip Hēsiodos'taki yeraltı cinlerine çok benzeyen ve başka işlevlerle bağdaştırılan tanrısal güçler vardır. Bu kadar değişik tanrısal gücün topluca kahramanlar olarak sınıflandırılıp hepsinin sınırları belli, iyi tanımlanmış, genel olarak dinde ve tanrısal varlıklar hiyerarşisinde belli bir yere tekabül eden bir kategoride

âlemden uzaktaki Kutlular Adası'na götürülen *ölü*lerdi. Üstelik hepsinin kaderi böyle olmuyor hatta çoğu Haidēs'teki tunç soyluların yanına gidiyordu. 154-155. mısralarda tunç soyluları "kara ölüm aldı" (*thanatos heile melas*) denirken, 166. mısrada kahramanların "çoğu"nu (167. mısradaki *tois de*'nin karşıladığı *tous men*) ölümün sardığı (*thanatou telos amphekalypse*) söyleniyor.

Goldschmidt gibi kökensel ve yapısal perspektiflerin Hēsiodos'un soylar mitinde birleştiğini kabul edersek, mantıken şu sonuca varıyoruz. Dört unsurlu bir diziyle (yani dört insan soyu) üç unsurlu bir diziyi (yani *theoi* dışındaki tanrısal varlıklar) bağdaştırabilmesi için Hēsiodos'un soylar mitini baştan kurgulayıp yeni bir sisteme oturtması gerekmişti. Mitin Hēsiodos'taki yeni halini dikkatle inceleyip şiirin genel bağlamına yerleştirdiğimizde yeni sistemin mantığı anlaşılıyor: Soylar belli bir işlevi temsil eden soy çiftlerinin parçası olarak yeniden gruplanırken, her işlev de adalet-kibir karşıtlığını temsil edecek şekilde kendi içinde iki kısma ayrılıyordu. Böylece Hēsiodos'ta soylar mitinin teması ve verdiği ders adalet-kibir karşıtlığı haline gelmişti."[109]

Dolayısıyla Goldschmidt'in yorumunu reddetmeyip onu devam ettiren çalışmam onun yaklaşımını basite indirgemiyor. Aksine onun odaklandığı konu dışında kalan meseleleri açıklayışını Goldschmidt'in yorumunu dallanıp budaklandırıyor. Onunkiyle benim yorumumu karşıtlık içinde görmek herhalde ancak yazdıklarımızı üstünkörü okumakla mümkün olabilir.

Bu haddinden fazla uzayan tartışma son tahlilde bir metot sorununa dayanıyor. Hēsiodos'u nasıl okumalıyız? Metindeki "*sistematikleştirme* çabasından etkilenen" Goldschmidt gibi mi yoksa Hēsiodos'un "sabit bir sistemi olmadığını" düşünen Defradas gibi mi? Goldschmidt'in metodunda deyim yerindeyse metne "aşağıdan" bakılıyor ve yorumcunun görevi metnin zenginliğine erişmek, onun karmaşık ve sistemli yapısını anlamak ve iç tutarlılığının ardındaki kendine özgü mantığı keşfetmek olarak tanımlanıyor. Kolaycılığa yer olmayan bu metotta sabırla tekrar tekrar okunan metindeki her çeşit ayrıntı tespit edilip bağlamına oturtuluyor ve metni yorumlamada çözülemeyen bir problem varsa, bu durumun sebebi yazardaki tutarsızlık veya ihmalkârlıktan ziyade yorumumuzda aranıyor. Buna karşılık Hēsiodos'un kahramanları mite eklerken orijinal versiyondaki kesintisiz gerilemeyi kesmekten çekinmediğini ve "empirik"[110] bakış açısıyla geleceği geçmişten kötü gördüğünü savunan Defradas'ın metodu deyim yerindeyse metne "yukarıdan" bakıyor.

---

birleştirilmesi, muhtemelen Yunan şehir devletinin (*polis*) ortaya çıkışıyla ilişkili birtakım toplumsal ihtiyaçlara karşılık veriyordu. Hēsiodos bu açıdan Homēros'un dünyasıyla şehir devleti dünyası arasında bir yerdeydi. Tanrısal varlıkları adlandırması ve tanrı, cin, ölü ve kahraman kategorilerinde gruplaması Hēsiodos'u çok önemli bir teolojik öncü yapıyor. Ploutarkhos ve Platōn anlaşılan Hēsiodos'u böyle görüyorlardı (*Moralia*, 415b; *Kratylos*, 397e vd). Homēros'ta kahramanlar diye ayrı bir dinsel grup olmamasının ötesinde tanrılar (*theoi*) ve cinler (*daimones*) birbirlerinden tam olarak ayrılmamıştı. Dolayısıyla Hēsiodos'un bu varlık cinslerini "açık ve seçik" (*katharōs kai diōrismenōs*) birbirinden ayıran ilk kişi olduğunu yazan Ploutarkhos haklı.

109 Önceki çalışmamın sonuç bölümünde bu iki nokta daha ayrıntılı ele alınıyor; bkz. yukarıda s. 19-20.

110 Defradas, *a.g.e.*, s. 155.

3
Yapısal Yöntem ve Soylar Miti[1]

Victor Goldschmidt ilk kez *Revue des études grecques* mecmuasında yayımladığı "Theologia" makalesini yirmi yıl sonra *Questions Platoniciennes*'de tekrar yayımlarken sonuna bir Ek koyarak benim ondan esinlenerek Hēsiodos'un soylar mitine getirdiğim yorumu inceledi. "Mitin yorumunu genel anlamda ve spesifik noktalarda" geliştirmeyi amaçlayan bu "değerlendirme" iki şey yapıyor. Birincisi hemfikir olduğumuz noktaları ve bazı konulardaki "uyumumuzu" belirtmekle birlikte argümanımdaki sorunları ve kendi itirazlarını sunuyor. İkincisi onun yorumunda benim sorunlu bulduğum yerleri açıklayıp kendi yorumunu Peter Walcot'un arada yazdığı bir makaleye atıfla yenileyerek sağlamlaştırıyor. Konuya büyük önem veren ve son makalesinde de değinen Goldschmidt aramızda cereyan eden bu "dostane tartışmada bazı hususlarda prensipte anlaştığımızı" vurguluyor. Edebi ve felsefi metinlerin yapısal perspektiften anlamlı şekilde yorumlanması için ikimizin de uygun koşulları "tespite çabaladığımızı" belirtiyor.[2]

Goldschmidt anısına bu konuyu yeniden değerlendirerek diyaloğumuzu sürdürmek istiyorum. Ömrü yetse o da bunu isterdi. Bunun için tartışmayı bütünsel anlamda yeniden ele alacağım. Dostum Goldschmidt'in soylar mitini yorumlayışımıza katkısını göstermek için ona borçlu olduğum noktaları vurguladıktan sonra, kendi pozisyonumu olabildiğince nesnel olarak ifade edeceğim ve Goldschmidt'in çok önem verdiği yöntem meselesine değineceğim. Felsefe ve din tarihi çalışan modern araştırmacıların metinleri anlamlandırırken hangi yorum yöntemlerini kullanması gerektiğine bakacağım.

---

1 *Histoire et Structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt* (der. Jacques Brunschwig, Claude Imbert ve Alain Roger), Paris, Vrin, 1985, s. 43-60.

2 V. Goldschmidt, "Theologia", *Questions Platoniciennes*, Paris, 1970, IX. Bölüm, s. 141-159 (Ek: s. 159-172); "Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie", *Métaphysique, Histoire de la philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Paris, 1981, s. 213-240.

Anlatı parçalarının dizilimi kolay anlaşılmayan soylar mitinin bütünsel anlamını görebilmek için yapısal bir anahtara ihtiyacımız var. Böylece başka metinlerdeki gibi anlatının tutarlı yapısı tespit edilip ilk bakışta tutarsız gözüken noktalar açıklanabilir. Goldschmidt'e göre soylar miti özetle antik Yunan teolojisinde tanrılar (*theoi*) dışında iman edilen cin, kahraman ve ölü kategorilerinden oluşan ilahi hiyerarşinin standart yapısını takip ediyordu. Mitte ilk dört soy helak olduktan sonra üç kategoriden birine giriyor yani cinlere, kahramanlara veya ölülere dönüşüyordu. Bence mitteki yapı Georges Dumézil'in Hint-Avrupa dinsel düşüncesinde tespit ettiği hükümdar, savaşçı ve üreticiden oluşan üç işlevli yapıya uyuyor. Goldschmidt'in yaklaşımıyla benim yorumum arasında çelişki olduğunu düşünmüyorum. Görebildiğim kadarıyla Hint-Avrupa düşüncesindeki üç işlevli yapı Yunan teolojik düşüncesindeki yapıyı kapsıyordu. Bu yüzden şöyle yazmıştım: "Goldschmidt gibi kökensel ve yapısal perspektiflerin Hēsiodos'un soylar mitinde birleştiğini kabul edersek, mantıken şu sonuca varıyoruz. Dört unsurlu bir diziyle (yani dört insan soyu) üç unsurlu bir diziyi (yani *theoi* dışındaki tanrısal varlıklar) bağdaştırabilmesi için Hēsiodos'un soylar mitini baştan kurgulayıp yeni bir sisteme oturtması gerekmişti." Mitin Hēsiodos'taki yeni halini dikkatle inceleyip şiirin genel bağlamına koyduğumuzda yeni sistemin mantığı anlaşılıyor: Soylar belli bir işlevi temsil eden soy çiftlerinin parçası olarak yeniden gruplanırken, her işlev de adalet-kibir karşıtlığını temsil edecek şekilde kendi içinde iki kısma ayrılıyordu. Böylece Hēsiodos'ta soylar mitinin teması ve verdiği ders adalet-kibir karşıtlığı haline gelmişti.[3]

Goldschmidt'in aramızda gördüğü yaklaşım farkı neydi o halde? Bu fark ona göre bizi uyumsuz yapmasa da yöntemsel ilkeleri sorgulatacak kadar önemliydi. Bu bağlamda spesifik noktalara dair birbirimize yönelttiğimiz eleştiriler o kadar mühim değil. Goldschmidt aramızdaki esas farkı ve bunun sonuçlarını "Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie" ("Felsefe Tarihinde Yapısal Yöntem Üzerine Düşünceler") yazısında açıkça belirtiyor: "Üç işlevli yapı nesnel olarak metne uygulansa (ve bu şekilde din sosyolojisine bir katkı sunsa) dahi metne içkin amacı açıklayamıyor. Yunan teolojik düşüncesindeki üçlü yapı Hēsiodos'un soylar mitine yüklediği yeni anlamı ve ilahi hiyerarşiye nedensel bir açıklama getiren yeni versiyonu makul kılıyor yani ozanın maksadını anlamamıza yardımcı oluyor. Son tahlilde metin-yapı karşılaştırmasını meşrulaştıran şey ozana atfettiğimiz maksat. Felsefi metinlerin düşünsel yapılara nasıl tekabül ettiği sorusuna bu açıdan yaklaşmak daha doğru."[4] Goldschmidt'in bu yazdıkları üç işlevli yapı ve "ozanın maksadı"yla ilgili sorular tetikliyor. 1) Üç işlevli yapının metne nesnel anlamda uygulanabileceği kesin mi? Evetse, nasıl? Ve metne içkin anlamı açıklamadan din sosyolojisine nasıl katkı sunuyor? 2) "Ozanın maksadı"yla kastedilen tam olarak ne? Bir felsefi metin yazarında tespit ettiğimiz maksatla, kadim bir miti yeniden anlamlandıran ozanın maksadı aynı şey mi?

3 Yukarıda s. 47.

4 "Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie", *a.g.e.*, s. 219-220; ayrıca krş. s. 217-218.

Önce üç işlevli yapıya ilişkin sorulara bakalım. Hindistan ve Roma'daki kadar büyük rol oynamasa da bu yapı bazı antik Yunan mitlerinde, dini figürlerin tasnifinde ve hatta *Devlet*'teki (*Politeia*) üç sınıflı toplum kuramıyla Platōn felsefesinde mevcuttu. Hēsiodos'un bu sistemi kullanmış olması din sosyolojisi açısından mümkünse de üç işlevli yapı "metinde" yoksa ve mitin düzenlenişinde açıkça tespit edilmezse bunun önemi kalmıyor. Ama mitteki ilk dört soyun sırası sadece iki koşulda anlaşılabilirdi. Birincisi soyların çiftler halinde kümelenip bir tarafta altınla gümüş, diğer tarafta tunçla kahramanlar olacak şekilde, aynı ikilideki diğer soyla ortak özelliklere sahip ve diğer ikiliyle açık bir karşıtlık içinde görülmeleri. İkincisi her çifti oluşturan iki soy arasında adalet-kibir (*dikē-hybris*) karşıtlığı olması ve adaletle kibrin onları diğer çiftten ayıran işlev bağlamında ortaya çıkması. Karşıtlıklar önce adaletten kibre sonra kibirden adalete yöneliyordu. Soy çiftlerinin birbirini bütünleyici tezatını ve aralarındaki işlevsel farkları açık seçik anlatan Hēsiodos bu durumdan büsbütün habersiz olamaz. Niyeti ne olursa olsun, istediği mesajı vermek için hedef kitlesinin aşina olduğu iki yapıdan yani adalet-kibir ve hükümdar-savaşçı karşıtlıklarından istifade etmişti. Altın ve gümüş soylarını ilişkilendirdiği hükümdarlık işlevi insanlar arasında adaletin sağlanması ve tanrılara saygı gösterilmesiyle ilgiliyken, tunç soyuyla kahramanlar soyunu ilişkilendirdiği savaşçılık işlevi tamamen savaş ve çatışmayla ilgiliydi.

Şiirde kral ve savaşçı figürleri alenen karşıt gösteriliyor. Hükümdarlar sorumlu veya sorumsuz davranabiliyordu. Savaşçılar mizaçlarına uygun şekilde şiddetten ibaret hareketler sergileyebiliyor veya adaletle dindarlığa önem verebiliyorlardı. Ama esas sorun üçüncü işlev olan üretici işlevinde ve bunu bugün ben de kabul ediyorum.[5]

Hēsiodos'un mensubu olduğu beşinci soy olan demir soyu kendini alınterine ve tarıma adamıştı. Öncelikle bir çiftçi dünyası olan demir çağında krallar ve yıkıcı savaşlar da vardı. Özellikle çöküş aşamasında hiçbir şey eskisi gibi olmayacak, kibir insan varoluşunu ele geçirecekti, adalet kalmadığı için kötülüğe karşı kimsenin elinden bir şey gelmeyecekti. Demir çağının bu ikinci kısmı büyük oranda üçüncü işlevin kapsamı dışında. Hēsiodos'un bu dönemi tarif edişinde sadece üreticiler yok. İnsanların hataları ve suçları sadece tarımla ve üretimle ilgili değil. Dolayısıyla Hēsiodos'un miti üç işlevli yapıya uyarladığını öne sürmek için, son insan soyu bağlamında bu yapıya bariz bir uyumsuzluk kattığını kabul etmek şart çünkü son soy günümüz insanlığının bütününe tekabül ediyordu. Üç işlevli yapının kendisiyle ilgilenmeyen Hēsiodos için önemli olan, bu yapının ilk dört soyu çiftlere ayırmasını sağlamasıydı. Her çift belli bir işleve ve çiftler içinde her soy adalete ve kibre tekabül ediyordu. Genel anlamda hükümdarlıkla savaşçılık işlevleri adaletle kibir gibi birbirine karşıttı. Bu bağlamda hukuki/dinsel rolü olan kralla çatışmacı ruhlu ve kavga düşkünü savaşçı arasındaki ilişki hükmetme biçimleri açısından altın ve gümüş soylular arasındaki ilişkiyle ve savaşçılık bi-

5 Bu konuda bkz. P. Pucci, "Lévi-Strauss and the classical culture", *Arethusa* 4, s. 103-117.

çimleri açısından tunç soylularla kahramanlar arasındaki ilişkiyle özdeşti. Yani şiirde gözüken maksat üç işlevli yapının kendisi değil adalet-kibir karşıtlığıydı. Hēsiodos'un ilk dört soyu ikiye ayırırken geleneksel düşünce yapısındaki iki temel işlev olan hükümdar ve savaşçı işlevlerini temel alması bu karşıtlığın önemini ve sistematikliğini gösteriyor. Mitten alınacak dersi ifade ederken Hēsiodos'un adalet-kibir karşıtlığını temel alması da ("adaletli davran, kibri azalt") kastının ne olduğunu gösteriyor.

Goldschmidt'in haklı olarak değindiği Walcot'un mühim çalışması yukarıdaki noktaları geliştirip açıklıyor.[6] İlk dört soyun tam daire oluşturduğunu net olarak gösteren Walcot'a göre bu daire kendi üstüne kapanmış ve beşinci soydan ayrılmış gibiydi ve ilk dört soy topluca beşinci soya karşıttı. Kutlular Adası'na götürülen kahramanların ölüm sonrası akıbeti altın soyluların helak olmadan önceki hayatı gibiydi. Hēsiodos iki durumda da kasıtlı olarak aynı betimlemeyi kullanıyordu. Altın çağ ile aynı özelliklere sahip Kutlular Adası'nda Goldschmidt'in ifadesiyle "soylar miti başlangıç noktasına varıyordu".

Dolayısıyla dördüncü soy olan kahramanlar ve beşinci soy olan demir soyu arasındaki ayrım ilk dört soy arasındaki ayrımlardan daha derin, köklü ve farklı türde bir ayrımdı. Bunun sebebi açık. İlk dört soyun ortak noktası geçmişte ölmüş olmaları ve fani âlemde var olmamalarıydı yani bizimkinden farklı bir zamana aittiler. Ölüm sonrası varoluşları dışında bir gerçeklikleri bulunmamaktaydı. İlk dört soyun fani varoluşlarıyla ilgili verilen bilgiler uhrevi varoluşlarına giriş niteliği taşırken, beşinci soy için böyle bir durum söz konusu değildi. Hēsiodos'un mensubu olduğu demir soyu onun içinde yaşadığı "şimdi" ve "burası"ydı, içinden konuştuğu gerçeklikti. Hēsiodos önceki soylardan farklı olarak demir soyunun helak olduktan sonra uhrevi âlemdeki akıbetine ilişkin bilgi vermek yerine, fani âleme ilişkin öngörülerde bulunuyor. Ona göre soylar mitinden gerekli ders alınmayıp kibir azaltılmazsa gelecek bugünden kötü olacaktı. Böylece dördüncü soyda yeniden gördüğümüz altın çağ varoluşunun tam tersi bir varoluş ortaya çıkacaktı. Altın çağda ve Kutlular Adası'nda nimetler erişime açıktı ve hiçbir şer yoktu; bugün hayırla şer iç içeydi; yarına belki sadece şer kalacaktı ve onu dengeleyecek hiçbir hayır kalmayacaktı. O zaman tanrılarla faniler arasındaki teması sağlayan son varlıklar Olympos'a çekilecek ve adaletsiz insanlık kendi hatası yüzünden tanrısal âlemden kopacaktı. Sonuç olarak Hēsiodos'un "şimdi"si ve öngördüğü korkunç "yarın"dan oluşan iki aşamalı demir çağı kahramanlar soyuyla beraber başlangıç noktasına varıp döngüyü tamamlayan önceki dört çağla karşıtlık içindeydi. Kötülüğün günümüz dünyasındaki mevcudiyetini açıklayan ve kibir azaltılmazsa kötülüğün artacağını öngören bu döngü Goldschmidt'in vurguladığı gibi tanrılar (*theoi*) dışındaki üç tanrısal varlık türünün yani ilk dört soyun helak olduktan sonra dönüştüğü yeraltı ve yerüstü cinleri, Haidēs'teki ölüler ve Kutlular Adası'ndaki kahramanların varolma sebebini açıklıyor.

---

6 P. Walcot, "The composition of 'The Works and Days'", *Revue des études grecques*, LXXIV (1961), s. 4-7.

Hēsiodos'un soylar miti bu yeni şekliyle metne içkin iki maksadı birleştirdi. Birincisi tanrılarla insanlar arasındaki kökensel ilişkiyi açıklayan teolojik maksattı ve bunun için *theoi* dışında Yunan dininde yaygın kabul gören üç tanrısal varlık kategorisini ilk dört soyla bağdaştırdı. İkincisi günümüz insanına ders verip şimdiki perişan varoluşunun tanrısal âlemden kopup kibrin ve şerrin eline geçmemesi için adaleti gözetmesini ona hatırlatıyor.

"Theologia" makalesinin yeni basımına yazdığı Ek'te Goldschmidt metinde bu iki maksadın bulunduğunu kabul ediyor. Ona göre "insanlığın tedrici kötüleşmesini adalet ve kibir kavramlarıyla açıklamak isteyen ve yokluğunda soylar mitinin Promētheus/Pandōra mitini 'taçlandıramayacağı' ikinci maksatla en az onun kadar aleni" teolojik maksat uyumsuz değildi. Hēsiodos'un iki maksadı birleştirmesini inceleyen Goldschmidt çözümlemeyi bu noktada bırakmıyor. Kahramanları tunç soyluların hemen ardına yerleştirerek madeni soylara ekleyen Hēsiodos "insanlığın ilk üç aşamasındaki gerilemeyi kesintiye uğratsa da eklemenin bu noktaya yapılması mitin verdiği ahlaki mesajı daha mantıklı hale getiriyor çünkü Kutlular Adası'ndaki kahramanların varoluşu altın çağ hayatına denkti. Mitten alınacak ders Promētheus mitindeki gibi altın ve demir çağları arasındaki karşıtlığa dayanıyor. Yani insanlığın gerileyiş aşamalarını izleyen soylar miti Promētheus mitindeki gibi altın ve demir çağları arasındaki *doğrudan* karşıtlıkta son buluyor."[7]

O halde soylar mitine içkin maksadı Promētheus mitinin Hēsiodos'taki iki versiyonuyla karşılaştırmak makul gözüküyor. *Theogonia*'da tanrıların doğuşunu, Zeus'un zaferiyle kurulan mutlak evrensel düzeni ve tanrısal âlemin o aşamaya kadarki şekillenişini anlatan çeşitli mitlerle karşılaştırmak da makul. Tanrıların doğuşuna, statü ve imtiyazları kendi aralarında bölüşmelerine ve "Ölümsüzler" olmalarına bakmadan fanilerin ardışık dönüşümlerini anlayamayız. Ama odağı böyle genişletince yorumlama yöntemine dair yeni problemlerle karşılaşıyoruz. Goldschmidt'e göre soylar miti Olympos tanrılarının (*theoi*) soykütüğünü anlatan "*Theogonia*'nın devamı"[8] olduğu halde *Theogonia* Hēsiodos devrinde iman edilen cinler, kahramanlar ve ölüler konusunda sessizdir. Ona göre Hēsiodos'un maksadı bu boşluğu doldurup tanrısal hiyerarşiyi tamamlamaktı. Cinler, kahramanlar ve ölülerin kökenini önceki soylara bağlayan *İşler ve Günler* gerçek anlamda "tanrıdoğumsal" bir işleve sahipti ve *Theogonia*'da tanrısal varlıkların kütüğü verilirken eksik bırakılan kısmı tamamlıyordu. Hēsiodos metne "içkin maksadını" şiirin 108. mısrasında belirttiği halde Mazon'un sahih bulmadığı bu mısrayı Goldschmidt başta önemsememişti. Ama paleografi (eskiyazıbilim) açısından mümkün gözüktüğü gibi sahihse, mısrayı bir öncekiyle beraber yorumlayabiliriz. Yani soylar mitini aktarmadan önce Hēsiodos'un Persēs'e "insanlarla tanrıların (*theoi*) kökünün aynı olduğunu hiç unutma" diye ikazda bulunduğu düşünülebilir. Goldschmidt'e göre meramını 108. mısrada anlatan Hēsiodos ilk iki soyun "Olympos hâkimi Ölümsüzler" tarafından, sonraki iki soyun Zeus tarafından ya-

7 Goldschmidt, *Questions Platoniciennes*, IX, s. 169-170.

8 Goldschmidt, *a.g.e.*, s. 169; ayrıca krş. s. 155.

ratıldığını belirten ve beşinci soyun kökenini söylemeyen soylar mitine yükleyeceği anlamı baştan söylüyordu:[9] Ardışık soyları tanrılar yarattı ve soylar tanrısal varlıklar ortaya çıkardı. Tanrılarla insanlar aynı kökten geliyorlardı.

Hēsiodos'un zikrettiği niyetle modern yorumcunun metne içkin diye nitelediği maksat böyle ilişkileniyor. Goldschmidt'in yaklaşımında her şey birbirine sıkıca bağlı gözükse de çeşitli problemler mevcut. Birincisi metnin kendisine ilişkin: 108. mısra gerçekten yukarıdaki anlama mı geliyor? İkincisi soylar mitinin "taçlandırdığı" Promētheus/Pandōra mitiyle bağlantı hakkında. Üçüncüsü Yunan dinindeki tanrı, cin, kahraman ve ölü hiyerarşisini Hēsiodos'un bildiği varsayımı MÖ 8. ve 7. yüzyıl dinsel pratiklerine dair bildiklerimizle uyuşuyor mu? Bu üç temel meseleyi, özellikle birincisiyle üçüncüyü evvelce Goldschmidt'in yorumuna itiraz ederken vurgulamıştım. Bu konuda şimdiki yaklaşımımı anlatayım.

108. mısranın anlamı "aynı yerden doğdular" (*homothen gegaasi*) ifadesine bağlı. Bu ifadeden tanrılarla insanların ortak atadan geldiklerini veya bir noktada akraba oldukları için aynı soya mensup olduklarını mı anlamalıyız, yoksa tanrılarla insanların aynı yerde doğup birlikte yaşarken sonradan ayrıştıklarını mı? İlk ihtimal tanrılarla insanların özdeşliğini belirtirken, ikinci ihtimal başlangıçtaki ortak yaşam tarzlarını ve birlikte yaşayışlarını vurguluyor.[10] İkisinden birini seçebilir miyiz? Hēsiodos'un tanrılarla insanları aynı aileye ait görmesi çoğu açıdan sorunlu. Tanrıların insanları yarattıkları fikri onları doğurdukları değil, yaptıkları/imal ettikleri (*poein*) şeklinde anlaşılmalı. Goldschmidt'in bana cevabında belirttiği gibi altın soylular "tanrılar gibi" yaşamıştı ve kahramanlar yarı-tanrıların (*hēmitheoi*) ilahi soyunu (*theion genos*) meydana getirmişti.[11] Ama ilk dört soyun oluşturduğu tanrısal varlıklar tanrı (*theos*) değildi. 731. mısrada "tanrısal insan"ın (*theios anēr*) gece işerken tanrıları gücendirmediğini söyleyen Hēsiodos "tanrısal" (*theios*) sıfatıyla bu kişinin tanrı olduğunu kastetmiyor. Böyle ayrıntılara girip kılı kırk yarabiliriz ama Hēsiodos'un tanrılarla insanları aynı soyda görmediğini kesin olarak gösteren bir durum var. 108. mısranın açıkladığı hemen öncesindeki kısımda soylar mitinden "başka bir hikâye" (*heteron logon*) diye söz ediliyor. Yani Promētheus/Pandōra mitinden sonra gelen ikinci mit olan soylar miti onu taçlandırıyor diğer deyişle oradaki esas meseleyi özetliyordu. Promētheus/Pandōra mitinde iki farklı soy olan tanrılarla insanların başlangıçta birlikte yaşarken mutlu oldukları, insanların "tanrılar gibi" yaşadıkları ama günün birinde bu iki soyun birbirinden ayrıldığı anlatılıyor. Sonrasında insanlığın mevcut sıkıntılı ve muhtaç varoluşuna dek gerilediği bu ayrılık Promētheus yüzündendi. Kurban eti paylaşılırken tanrılarla insanlara hak ettikleri kısımları vermek yerine, kıskanç Kavga (Eris) tarafından kışkırtılan Promētheus başkaldırıp Zeus'un şaşmaz zekâsını şaşırtmaya çalışmıştı. Soylar miti Promētheus/Pandōra mitine alternatif olarak "daha iyi ve bilgili" (*eu kai epistamenōs*) bir şekilde aynı konuyu yani

9 Goldschmidt, *a.g.e.*, s. 169.

10 Bkz. West'in 108. mısrayla ilgili yorumu, Hēsiodos, *Works and Days*, Oxford, 1978, s. 178.

11 Goldschmidt, *Questions Platoniciennes*, IX, s. 168-169.

tanrılarla insanların başlangıçtaki mutlu mesut yaşantısının nasıl sona erdiğini anlatıyor.[12] Ama iki mit aynı konuyu anlatma niyetinde olduğu halde aralarında ciddi farklılıklar var. Promētheus/Pandōra mitinde tanrılarla insanların ayrılması tek seferde ve kesin olarak gerçekleşiyor. Promētheus'un kurban eti dağıtmasının ardından insanlığın evrendeki konumu ebediyen hayvanlarla tanrılar arasındaki orta nokta olarak sabitleniyor ve insanlık hayvanlar gibi açlıkla, hastalıklarla ve ölümle uğraşmak zorunda kalıyor. İnsanın hayvandan farkı adaletten ve dindarlıktan haberdar olmasıydı ama tanrılarla arasında artık aşılmaz bir mesafe vardı. Yine de tapınma, ibadet ve kurban kesme gibi eylemlerle tanrılarla temas ve alışveriş halindeydi. Buna karşılık soylar mitinde tanrılarla insanların birbirlerinden kopması aşamalar halinde gerçekleşiyor ve Hēsiodos devrinde bile bu kopuş henüz tamamlanmamış durumda. Demir çağının sonunda tanrılarla insanlar arasındaki uçurum iyice derinleşip her tür temas imkânsız hale gelecekti ve insanların yanında kalan son iki tanrısal varlık yani Aidōs ve Nemesis onları terk edip Olympos'a çekilecekti. Böylece, başta birlikte yaşayan ve benzer yaşam tarzına sahip iki soy olarak tanrılarla insanlar kesin olarak birbirinden ayrışacaktı.

Promētheus/Pandōra mitinde, insanlar kendi çektikleri sıkıntıların doğrudan sorumlusu değillerdi. Tanrılardan kopmayı ne kendileri istemişlerdi ne kopmaya neden olacak bir şey yapmışlardı ama yine de bu ayrışmanın sonuçlarına katlanmak zorundaydılar. Suçlu değil mağdurlardı. Tek hataları Promētheus tarafından sevilmek veya ondaki isyancı kavga (*eris*) ruhunu paylaşmaktan kaynaklanan gizli bir suç ortaklığıydı. Buna karşılık her soyun mizacına göre tanrılarla arasındaki mesafenin değiştiği soylar mitinde bu mesafeyi soyların adalet ve kibir seviyeleri belirliyordu. Kahramanların soylar dizisindeki konumundan anlaşıldığı gibi insanlar çizgisel olmayan bir gerilemenin farklı aşamalarında yer alıyordu. Gerilemenin sonunda mutlak çöküş mümkündü ama ufuktaki kıyametsel son yalnızca demir soylular Hēsiodos'un uyarılarına kulak asmazlarsa gelecekti. Soylar mitinde insanlık kendi aleyhine ve dışında oynanan bir oyunun edilgen izleyicisi konumunda değildi.

Bu bağlamda Goldschmidt'in belirttiği gibi mitte merkezi rol oynayan ve mitin ahlaki ve eğitsel mesajını vurgulayan kahramanlar soyu tarihsel ve mitolojik açıdan önemliydi. Tarihsel açıdan demir soyundan oldukça kısa süre önce dünyada bulundukları için kahramanların hatırası hâlâ tazeydi ve destanlar sayesinde Hēsiodos ve çağdaşları onları anıyordu.[13] Mitolojik açıdan tanrısal varlıklara dö-

---

12 Helen King, soylar miti ile Promētheus/Pandōra miti arasındaki ilişkilerin tanrılarla insanların ayrışması bağlamında incelendiği henüz yayımlanmamış çalışmasını büyük kibarlık göstererek benimle paylaştığı için okuma fırsatı buldum: *Hesiod and Hippocrates: The Myth of the Five Ages and the Origin of Medicine.*

13 Jean Rudhardt, "Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée-Recherches des structures et des significations", *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui, Revue européenne des sciences sociales,* Cenevre, 1981, c. XIX, no: 58, s. 255-257. Rudhardt'ın analizi soylar miti ve Promētheus/Pandōra mitini birlikte ele alan ve onları "kronolojik" bir çerçeveye yani Kronos'un iktidarından Zeus'unkine geçiş ve değişik tanrı nesillerinin ortaya çıkışı bağlamına oturtan en iyi çalışma. Ona göre bir yandan altın soyundan gümüş soyuna geçişte, bir yandan da

nüştükleri için fani âlemde değil uhrevi âlemde var olan eski soyların oluşturduğu daireyi tamamlıyorlardı.

Günümüzden kısa süre önce yaşayan savaş düşkünü kahramanlar soyu, selefi tunç soyu gibi savaşırken ölmeye mahkûm olsa da ondan adil ve üstün olduğu için, altın çağdan beri insanları tanrılardan uzaklaştıran olumsuz gidişatı tersine çevirebilmişti. Gerçi kahramanlar altın soyu gibi tanrılarla barış ve refah içinde çatışma nedir bilmeden yaşamamışlardı ama yine de kahramanlar çağında tanrılarla tanrıçalar ölümlülerle birlikte olup "yarı-tanrı (*hēmitheoi*) denen" varlıklar doğurabiliyordu. Bu yarı-tanrıların varlığı tanrılarla insanlar arasındaki mesafenin henüz bütünüyle aşılmaz hale gelmediğine işaret eder. Ömür boyu adaleti gözeten ve tanrılara yakın duran[14] kahramanlar, öldükten sonra Zeus tarafından ödüllendirilip sıkıntısız bir varoluşa kavuşuyordu. Kutlular Adası'na gönderilen bu kahramanların varoluşu, tanrılarla insanların henüz ayrılmadığı altın çağda ve Kronos devrindeki tanrısal varoluştu. Kahramanların altın soyundan farkı bu varoluşa yalnızca ölümden sonra kavuşmaları ve yaşam tarzları tanrılarınkini andırsa da tanrılarla birlikte değil onlardan uzakta olmalarıydı.

Zeus tanrı soyuyla insan soyunun ortasındaki yarı-tanrıları (*hēmitheoi*) dünyanın en uzak köşesinde tanrılardan ve insanlardan tecrit etmişti. Önceden birlikte yaşayan tanrı ve insan soylarının hâlâ birbirine karışabildiği bu insanlar Hēsiodos'un dünyasına zamansal olarak o kadar yakındı ki demir çağı aristokratları soylarını yarı-tanrılara dayandırıyorlardı ama Hēsiodos'un dünyasından da bir o kadar uzaktaydılar, hele de ilk iki soyun helak sonrası cine dönüşerek faniler üzerinde etkili olmasıyla karşılaştırıldığında.

Bir tarafta altın ve gümüş soyları diğer tarafta tunç soyu ve kahramanlar olmak üzere iki grubun varoluş koşulları arasındaki farklılık Rohde'den sonra çoğu araştırmacı tarafından vurgulandı.

Altın ve gümüş soyları Kronos devrinde "Olympos'un hâkimi Ölümsüzler" tarafından yaratılmıştı ve sonraki soyların gençliğini temsil ediyordu. Altın soyu uzun ömürlüydü ve hep genç kalıyordu. Gümüş soyu yüz yıl çocuk kalıp ergenliğe adım atar atmaz ölüyordu. Birinciler hiç yaşlanmazken, ikinciler hep yeniyetme gibiydi. İki soy da tanrıların yanı başında yaşıyordu. "Hep genç" kalan, yaşlılığın ve ölümün ötesindeki tanrılar bolluk içinde yaşıyorlardı ve ne iyi kavganın alınteriyle ne kötü kavganın savaşlarıyla alakalıydılar. Gümüş soylular çocuksu yaşam biçimini bıraktıkları kısa zaman zarfında karşılıklı davranışlarında kibirden kaçınamıyorlardı ama yine de birbirlerine karşı savaşmıyorlardı. Görünüşe göre gümüş soyunun silahları bile yoktu. Yüz yıllık çocukluğun ardından tam kendilerine geldikleri

---

bu iki soyla sonrakiler arasında derin bir kopuş varken, kahramanlar soyuyla demir soyu arasında bir tür devamlılık mevcuttu. Demir soyu bozuk bir şekilde olsa da kahramanların ebediyen hatırlanmasını sağlıyordu. Gerçekten de Hēsiodos diğer soylarda yaptığı gibi kahramanların helak olduğunu söylemiyor ve onlar için "toprağa gömüldüklerinde" ifadesini kullanmıyor. Ayrıca demir soyunun Zeus veya bir başka tanrı tarafından yaratıldığını da belirtmiyor. Bu anlamda isimleri farklı iki ayrı soy olsalar da kahramanlar soyuyla demir soyu arasında belirgin bir yakınlık var.

14 Tanrılarla kahramanların ortak yaşantısı üzerine bkz. Hēsiodos, fr. 1, 5 vd (Merkelbach ve West).

anda, iki konuda toyluk sergileyerek birbirlerine karşı adaletsiz, tanrılar karşısında saygısız davranıyorlardı. Muhtemelen tanrıtanımazlıklarının sebebi kendilerini onlardan üstün tutmaları veya onlara eşit görmeleriydi. Bu durumun sebebi gümüş soyunun tanrılara yakın yaşaması olabilir. Gümüş soyuna benzetebileceğimiz Homēros'taki Tepegözler (Kyklōpes)[15] toprak kendiliğinden yiyecek verdiği için tarımla uğraşmak zorunda olmadıkları halde nankörlük edip tanrılara saygı göstermiyor ve tanrılardan korkmuyorlardı. Her Tepegöz kendini evinin tek hâkimi olarak görüyordu ve kendi yasasını uygulayıp (*themisteuei hekastos*) başkalarını umursamıyordu (*oud'allēlōn alegousi*). Kendilerini güçlü gördükleri için Zeus'a ve kutlu tanrılara aldırış etmiyorlardı (*ou gar Kyklōpes Dios* [...] *alegousin oude theōn makarōn*). Altın soyluları hatırlatırcasına Tepegöz ülkesinde ne yasa vardı ne müşavere (*out'agorai boulēphoroi oute themistes*) ne de tanrılar için sunak. Herkes kendi çöplüğünde kraldı. Gümüş soylular altın soylularla aynı ayrıcalıklara sahip olmalarına rağmen, onları altın soyundan farklı kılan özellikleri, tıpkı Tepegözler gibi, birbirleriyle ve tanrılarla ilişkilerinde yasa (*themis*) tanımamalarıydı. Fanilik yasasına (*themis*) uymayan gümüş soyu kutlu varlıklara (*makares*) adak adamayı reddediyordu. Olympos efendileri olan kutlu tanrılara (*makares theoi*) gümüş soyunun hiçbir paye (*timē*) vermediğini gören Zeus öfkeyle bu soyu helak etti.

Helak sonrası Zeus'un "yerüstü cinleri"ne dönüştürdüğü altın soyu Olympos tanrıları gibi gökte değil yeryüzünde ikamet edip "koruyucuları" (*phylakes*) oldukları fanilere göz kulak oluyordu. Bu koruyuculuk ne anlama geliyor peki? 225-247. mısralarda adil kralla kibirli kral arasındaki karşıtlığı anlatan Hēsiodos ilkinin yönetimi altında şehirlerin gelişkin, doğanın bereketli ve halkın müreffeh olduğunu söylüyor. Bu durum çoğu açıdan altın soyun varoluşuna benziyor. Buna karşılık kibirli kralların adaletsiz yönetimindeki halkların salgınlardan ve kıtlıktan kırıldığını belirten Hēsiodos bu sefer kardeşi Persēs'e değil, doğrudan krallara seslenip onları adaleti gözetmeye çağırıyor. Kralların hukuki kararlar verirken ve halka hükmederken Zeus'un aralarına gönderdiği "muhafızlar" (*phylakes*) denen binlerce tanrısal varlık tarafından dikkatle gözetlendiklerini hatırlatıyor: "Yanı başınızda insanlarla sarmaş dolaş ölümsüzler vardır,/ Gözetler dururlar o insanları/ Haksız yargılarla insanı insana ezdirirler,/ Ve korkmazlar yukarıdan bakan tanrılardan./ Otuz bine varır sayısı, ölümlülerin koruyucuları olarak (*phylakes thnētōn anthrōpōn*)/ Zeus'un bizi besleyen topraklara (*epi khthoni polyboteirē*) yolladığı ölümsüzlerin./ Bunlar sisler içinde dolaşırlar dünyayı,/ Kollarlar (*phylassousin*) insanların iyi kötü işlerini." Yeryüzünde ölümlüleri koruyan bu ölümsüz varlıklar (*epi khthoni* [...] *phylakes thnētōn anthrōpōn*) Zeus'un isteğiyle altın soyluların dönüştüğü, "insanların koruyucusu yerüstü cinleri"ydi (*daimones epikhthonioi phylakes thnētōn anthrōpōn*). Hükümdarlık işlevinin iki anlamda da doğru yerine getirildiğini yani insanlara dair adil hükümler verildiğini ve tanrılara saygı duyulduğunu yerüstü cinleri kontrol ediyordu. Helak olduktan sonra

15 Homēros, *Odysseia*, IX.105-115; 187-189; 274-276. Homēros'taki Tepegözlerin (Kyklōpes) insanlığın daha eski ve ilksel bir halini temsil ettikleri görüşü için bkz. Platōn, *Yasalar*, 3.280b-e.

"kraliyet payesi" (*geras basilēion*) aldıkları ve "refah dağıtıcıları" (*ploutodotai*) diye nitelendikleri düşünülürse, bu durum makul. Altın çağının hoş bir hatırası gibi ortaya çıkan bu huzurun ve bolluğun demir çağında mümkün olması hükümdarların adil olmasına bağlıydı.

Gümüş soyunun helak olduktan sonraki akıbetine gelecek olursak, bunların dünyevi varoluşunda Hēsiodos'un anlattığı kötü kral tipi gibi iki temel hataları vardı yani birbirlerini yıpratıp (*allēlous tribousi*) tanrılardan korkmuyorlardı. Çocuksu yaşamlarının sonunda birbirlerine karşı kibirlenmeye engel olamayıp (*hybrin* [...] *ouk edynanto allēlōn apekhein*) tanrıları saymamışlardı. 1-2 soy çiftinde altın soyundaki adaleti ters çevirip kibre dönüştüren gümüş soy, ilk dört soydan Zeus'u öfkelendiren (*kholoumenos*) tek soydu. Zeus altın çağın bolluğunu ve huzurunu sağlayan nimetleri Titan Promētheus'a öfkelenip (*kholōsamenos*) sakladığı (*ekrypse*, *krypse*) gibi gümüş soyunu da sakladı (*ekrypse*). Fanilik yasasına (*themis*) uyarak tanrılara hak ettikleri payeleri (*timai*) vermedikleri ve adak adamadıkları için bu soyu helak etti. Çelişkili olan, bu tanrıtanımaz soyun cezalandırıldıktan ve toprağa gömüldükten sonra bir payeye (*timē*) layık görülmesi. Bu, altın soyuna kıyasla kısıtlı bir payeydi ama Hēsiodos'un "yine de" (*empēs*) ifadesiyle belirttiği gibi, "yine de" payeydi. Tanrılara verilen payelerden değersiz ve Zeus'un altın soyuna bahşettiği "kraliyet payesi"ne göre ikincil (*deuteroi*) olsa da Hēsiodos'ta helak olduktan sonra gümüş soyu açıkça dinsel olarak onurlandırılıyor. Metin farklı yorumlara açık olduğundan bu payenin tam olarak ne olduğu ve ona kavuşan gümüş soyunun nasıl bir dini varlığa dönüştüğü çok açık değil. Kesin olan, helak olduktan sonra bu varlıkların faniler tarafından onurlandırıldıkları ve onlara "kutlu (*makares*) dendiği". Hēsiodos gümüş soyunu anlatırken "kutlu" sıfatını ölümsüz varlıklar (*athanatoi*) ve Olympos tanrıları (*theoi*) için de kullanıyor ve tanrılarla (*theoi*) gümüş soyuna verilen onurları "paye" (*timē*) diye niteliyor. "Kutlular" (*makares*) kelimesi Hēsiodos'ta neredeyse hep ölümsüz varlıklarla Olympos tanrıları için kullanılsa da *İşler ve Günler*'de iki istisna var. Birincisi 171. mısrada geçen yarı-tanrıların yani mutlu (*olbioi*) kahramanların yaşadığı Kutlular Adası (*nēsoi makarōn*). İkincisi 549. mısrada "buğday taşıyan" bulutların gökten inip tarlasını bereketlendirdiği kutlu insanlar. İlkinde kalıcı ve ikincisinde gelecekle ilgili kullanılsa da iki durumda da "kutlu" (*makar*) sıfatı mutluluğu ve bolluğu anlatıyor. Sıfatın bu ortak kullanımı esas dert tasa bilmeyen kutlu tanrılarla bazı faniler arasında yaşam tarzı üstünden paralellik kuruyor. Ama gümüş soylular sadece "kutlu" varlıklara değil, aynı zamanda "yeraltı" varlıklarına dönüşmüştü ve bu nedenle, helak sonrası "yerüstü" varlıklarına dönüşen altın soyuyla bağlantı ve karşıtlık içindeydiler.

Dolayısıyla ben ve Goldschmidt dahil çeşitli araştırmacıların belirttiği gibi helak sonrası iki cin (*daimōn*) türü oluşturan ilk iki soyu sonraki soylardan "koparmak" makul. Altın soyu "üstün" (*esthloi*) diye nitelenen "yerüstü" (*epikhthnoioi*) cinlerini (*daimones*) oluştururken, "ikincil" (*deuteroi*) cinlerin tanrısal vasfı "kutlu" (*makares*) diye nitelenmelerinde ve yeraltı/yerüstü paralelliğinde gö-

rülebilir. Bu durum yazmalardaki 141. mısrada "ölümlüler" (*thnētoi*) kelimesini "ölümlülere" (*thnētois*) diye düzeltmeyi öneren ve Mazon'la Rzach'ın desteklediği Peppmüller'in tashihiyle de kısmen uyumlu. Peppmüller haklıysa gümüş soyu helak olduktan sonra "fanilerin 'kutlu yeraltı (*hypokhthonioi*) varlıkları' dediği varlıkları oluşturdu" okuması doğru. Ama yazmadaki "ölümlüler" (*thnētoi*) imlasını benimseyen West gibi editörler haklıysa, "kutlu ölümlüler (*makares thnētoi*) yeraltı (*hypokhthonioi*) varlıkları diye isimlendirildi" okuması makul. Westçi okumada "ölümlü" kelimesi ismin yönelme değil yalın halinde olduğu için "kutlu" (*makares*) sıfatı cinleri değil ölümlüleri niteliyor. Hatta bu durumda "kutlu" sıfatının helak sonrası altın soyuyla gümüş soyu arasındaki farkı belirttiği söylenebilir. West'in ifadesiyle "yeraltı (*hypokhthonioi*) nasıl yerüstüyle (*epikhthnoioi*) karşıtlık içindeyse, 'ölümlüler' (*thnētoi*) de 'cinler'le (*daimones*) karşıtlık içindeydi."[16] Bu doğruysa "ölümlüler" (*thnētoi*) ifadesinin altın soyuyla gümüş soyunu ayırmak ve "kutlu ölümlüler"le (*makares thnētoi*) esas kutlular olan "ölümsüz tanrılar" (*theoi athanatoi*) arasında karşıtlık kurma şeklinde iki işlevi vardı.

Bu yorum problemli çünkü adalet-kibir karşıtlığına rağmen altın ve gümüş soylarını çift haline getiren bağlantıyı yok sayıyor ve gümüş soyuna neden altın soyu gibi paye (*timē*) verildiğini açıklamıyor. Hēsiodos'un maksadı gümüş soyunun helak sonrası akıbetini tanrısal veya az da olsa tanrısallık içeren bir durum olarak göstermek değilse, onları "kutlu" diye nitelendirmesi manasız. "Kutlu" sıfatı "ölümlüler"i nitelerken bile kaçınılmaz olarak "kutlu tanrılar"ı hatırlatıyor. Ayrıca kahramanlardan bahsedilmiyorsa "kutlu ölümlüler" cinler dışında ne olabilir? West'in de kabul ettiği gibi "kutlu" anlamındaki *makaritēs* ve *makarios* kelimeleri tragedyalarda cinlerle ilişkilendirilmişti (Aiskhylos, *Persai*, 634; Euripidēs, *Alkēstis*, 1003). Ayrıca Zeus'un "yeraltında oldukları halde" tanrılar gibi paye (*timē*) verdiği Dioskouros'lar Kastōr ve Polydeukēs [lat. *Pollux*] (*Odysseia*, XI.301-304) düşünülürse, "kutlu ölümlüler"in hem ölümlülük hem tanrısallık içeren bir durumu belirtebildiği görülür. Euripidēs'in *Rhēsos* tragedyası sonunda Odysseus Trakya kralı Rhēsos'u öldürdükten sonra, Rhēsos'un annesi Mousa oğlunun sıradan ölüler gibi Haidēs'in derinliklerine inmeyeceğini ve yeraltında bir boşluğa "saklanıp" "insan-cin" (*anthrōpodaimōn*) şeklinde varlığını sürdüreceğini söylüyor.[17] Her konuda faziletleriyle mutluluk [iyicinlilik] (*eudaimonia*) sahibi olan ve bu sayede ömrünün sonunda "en kutlu" (*makaristotatos*) olduğunu gösteren faniler için benzer bir ifade kullanan Isokratēs bu kişileri "ölümlü cin" (*daimōn thnētos*) diye niteleyip fani âlemdeki tanrısal varlıklara benzetiyor (*Euagoras*, 70-71). Nagy'ın belirttiği gibi Hēsiodos'un *Theogonia*'sında da bir "ölümlü cin" örneği var.[18] Tanrılara benzer fani (987) Phaethōn öldükten sonra Aphroditē onu yeraltı mabedinin sorumlusu (*nēopolos mykhios*) yapıyor (991). Yani tanrı-

16 *A.g.e.*, s. 186.

17 Euripidēs, *Rhēsos*, 970 vd.

18 Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans - Concepts of the Hero in the Archaic Greek Poetry*, Balrimore-Londra, 1979, s. 191.

çanın tapınağında bir mağara (*mykhos*) bu faninin mezarı olmuştu ve Phaethōn kutsal bir cine (*dios daimōn*) dönüşmüştü.[19]

141. mısradaki "ölümlüler" (*thnētoi*) kelimesi "ölümlülere" (*thnētois*) diye değiştirilmese bile gümüş soyunun helak olduktan sonra cine dönüştüğü söylenebilir. Altın soyu gibi tanrıların yakınında yaşayan gümüş soyu hata yaparak tanrıların layık olduğu payeyi (*timē*) vermemiş ve bu şekilde onlardan uzaklaşmış ama yine de helak olduktan sonra bir paye almıştı. Böylece daha düşük onursal seviyedeki yeraltı cinlerine dönüşmüştü. Buna karşılık yerüstü cinleri görünmez bir şekilde canlılar arasında ikamet ediyorlardı. Zeus'un krallara emanet ettiği hükümlerin (*dikai*) onun yüce adaletine uygunluğunu denetliyorlardı. Tanrılarla insanlar arasında konumlanan cinler tanrılar (*theoi*) gibi göklerde değil, faniler arasında Zeus'un yardımcıları olarak yeryüzünde bulunuyorlardı. Bu cinler daha önce fani olarak yeryüzünde yaşamışlardı. MÖ 8. yüzyılda kültleşen Miken mezarlarındaki ve Lebadeia'da Trophōnios'a danışılan mağara (*bothros*) tarzı kabirlerdeki tanrısal güçlerle yeraltı cinleri Hēsiodos'ta bağlantılıydı.

Yerüstü ve yeraltı cinlerini dönemin belli dini inançlarıyla doğrudan ilişkilendirmek ve bu şekilde Hēsiodos'un metniyle dinsel pratikler arasında doğrudan bağ kurmak çok zor. Goldschmidt'in argümanını harfiyen kabul etmenin problemi burada. Ama açıkça metnin kendisinden kaynaklanan bir problem de var. Hēsiodos'ta tanrıların yakınında yaşayan ilk iki soydan ikincisi olan gümüş soyu tanrılardan uzaklaşmaya başlasa da helak olduktan sonra ikisi de tanrı olmayan kutsal varlıklara dönüşüp tanrılar gibi faniler tarafından iman ve ibadet edilmişlerdi.

Zeus'un yarattığı üçüncü ve dördüncü soylarda durum farklıydı. Zeus tarafından cezalandırılmayan tunç soylular kibirli davranışlarına rağmen tanrıtanımazlıklarına ve adak adamadıklarına dair işaret yok. Arēs'in işlerinden yani savaşmaktan başka şey düşünmeyen bu soy yaşadığı biçimde savaş meydanında ölüyordu. Savaşın sonu nasılsa bu soyun sonu da öyle oldu ve savaşacak kimse kalmayana dek birbirlerini katledip telef oldular. "Kendi ellerinden oldu sonları." Helak olduktan sonra tamamı Haidēs'in kuytularında yitip giden bu soyun insanları ölüler âleminin sisleri içinde birer karaltıya dönüştü. Tunç soyunun kaderi bu açıdan sıradan ölülerin akıbetine benziyor. Acaba tunç soyluların ölümünü anlatırken Hēsiodos'un aklında kendi devrinin ölüm kültleri mi vardı diye sorabiliriz. Bunları doğrudan düşünmediği aşikâr çünkü önceki iki soyun aksine tunç soyuna herhangi bir paye verilmiyordu. Dahası onlardan "isimsizler" (*nōnymnoi*) diye bahsederek, insanların bu soyun ölmüşlerini herhangi bir törenle anmasını imkânsızlaştırıyor. Tunç soyluların isimlerini yitirmeleri ve bu dünyada hiçbir iz bırakmaksızın Haidēs'in karanlığında kaybolup gitmeleri, kendilerinden hemen sonra gelen ve yakından ilişkili oldukları kahramanlar soyuyla bariz tezat için-

19 Euripidēs'in *Alkēstis* tragedyasında kocası uğruna ölen Alkēstis öte dünyada bir "kutlu daimōn"a (*makaira daimōn*) dönüşüyor ve mezarında tanrılar gibi onurlandırılıyordu (*Alkēstis*, 1003 vd). Ayrıca bkz. Aiskhylos'un *Persai* tragedyasındaki "mukaddes toprak cinleri" (628: *khthonioi daimones hagnoi*) ve "tanrılara denk kral" (633: *isodaimōn basileus*) ifadeleri.

deydi. Kahramanlar da tıpkı tunç soylular gibi savaş alanlarında birbirlerini katlederek öldükleri halde ozanlar adil ve yürekli kahramanların şanlı isimlerini ebediyen yaşattıkları için isimleri sonsuza dek insan hafızasına kazınıyordu. İnsanlar kahramanlara herhangi bir paye (*timē*) veriyor muydu peki? Hēsiodos onları anlatırken acaba kendi çağının kahraman kültlerindeki ritüellere açıkça gönderme yapıyor olabilir mi? Goldschmidt'e göre evet. Atıf verdiği Marie Delcourt gibi Goldschmidt de "Hēsiodos'un kahramanlara yarı-tanrı demesinin sebebi kendi döneminde kahramanların yarı-kutsal onurlara layık görülmesi"[20] diye düşünüyor. Bense bunu reddedip tam olarak şöyle yazmıştım: "Antik Yunan'daki dinsel pratiklerin aksine Hēsiodos'un ve Homēros'un şiirlerinde insanlar kahramanlara tapmıyor."[21] Kısaca değindiğim bu iddiamı bir dipnotta biraz açıklamıştım. Bu dipnotta vurguladığım noktalarla ulaştığım sonuç Goldschmidt'e göre "uyumumuza" örnekti. Şimdi bu meseleyi daha ayrıntılı inceleyeceğim. Evvelce belirttiğim çekinceler iki çeşitti: metnin kendisi ve iç mantığıyla ilgili olanlar ve kahraman kültlerinin ortaya çıkışı ve gelişimiyle ilgili olanlar.

Metinsel bağlamda işe Homēros'tan başlamak gerekiyor. Bilindiği üzere *İlyada*'da ve *Odysseia*'daki "kahraman" kelimesi hiçbir kültle ilişkili değildi ve prensler veya savaşçılar için kullanılıyordu. Ama önceden düşündüğümün aksine bu durum destanların yaratıldığı dönemde hiçbir kahraman kültünün olmadığı anlamına gelmiyor. "Kahraman kültü" ifadesiyle bir topluluğun eskiden yaşamış birinin mezarıyla ilgili dini inanışlarını kastediyorum. Yeni arkeolojik bulgular şunu gösteriyor: Uzun süre ilgi görmeyen Miken mezarları MÖ 8. yüzyılın ikinci yarısında Yunanistan'ın büyük kısmında hızla dinsel amaçlarla yeniden kullanılmaya başlanmıştı.[22] Miken anıtlarının destanlardan bilinen efsanevi kişilerin mezarları olduğu düşünülmüş, bu yüzden de ölü yakınları tarafından gerçekleştirilen sıradan cenaze ritüellerinin ötesinde ölü tapma pratiklerine sahne olmuştu. *İlyada*'da bahsedilen kadim mezarlar kültlerle açıkça ilişkilendirilmese de sadece bu bağlamda anlamlandırılabilir.[23] Örneğin Ilion'a ismini veren kahraman Ilos'un surdışında bir düzlükteki mezarı (*tymbos, sēma, stēlē*), istişare eden (*boulēphoroi*) Troia liderlerinin meclis (*boulē*) yeriydi. Mezarın bu işlevi Klasik Dönem şehir devletlerinin *agora*'larındaki kahraman mezarlarını çağrıştırıyor. "Tanrısal (*theios*) Ilos" için Troialıların diktiği ve "eski başbuğlar"dan (*palaios dēmogerōn*) birine ait anıt mezar "politika-öncesi" işlevi üstleniyordu (*İlyada* X.414; XI.166, 371; XXIV.379; Aipytos'un Arkadia'daki mezarı için bkz. II.604; Atina Akropolisi'nde Erekhtheus'un mezarı için bkz. II.547).

---

20 *Questions Platoniciennes*, s. 165.

21 Yukarıda s. 46.

22 J. N. Coldstream, "Hero-cults in the age of Homer" *Journal of Hellenic Studies*, 96 (1976), s. 8-17; A. M. Snodgrass, *Archaeology and the Rise of Greek State*, Cambridge, 1977, s. 31; G. Gnoli ve J.-P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris, 1982'de bulunan "Les origines du culte des héros dans la Grèce antique", s. 107-119; Claude Bérard, "Récupérer la mort du prince: heroïsation et formation de la cité", *a.g.e.*, s. 89-105.

23 Bkz. T. Hadzisteliou Price, "Hero-cult and Homer", *Historia*, 22 (1973), s. 129-142.

Homēros'un destanlarındaki kahramanlarla yeni kültlerin merkezindeki kahramanlar arasında zamansal bir fark vardı. Ozan kahramanları övmek için kendini onlarla aynı çağda konumlandırıp dinleyicisini o zamana götürüyor ve kendini adeta o çağa dahil ediyordu. Thēbai surları önünde veya Troia kıyılarında savaşan şanlı kahramanların çağdaşı oluyordu. Ama kültü olan kahramanlar kendilerine tapanlara göre kadim devirlerde yaşamışlardı ve onlardan başka bir zamana ve insanlığa aittiler. Bunlar helak olmuş bir soy olan "tanrısal kahramanlar soyu"na mensuptu ve geriye sadece mezarları kalmıştı. Bu ikinci zamansal perspektif *İlyada*'da bir anlığına görünüyor. Kahramanları kasteden "yarı-tanrı insanlar soyu" (*hēmitheōn genos andrōn*) ifadesi şiirde tek bir kısımda geçiyor.[24] Nagy'ın anlamını ve işlevini iyi çözümlediği[25] bu kısımda Homēros hikâyenin geçtiği zamandan çıkıp kahramanlar çağına uzaktan bakıyor ve bu sayede bir anlığına da olsa olayları dışarıdan görebiliyor: Troia yakılıp yıkılmış, gemilerini korumak için Yunanların inşa ettiği duvar dalgalara dayanamamıştı. Mousa'dan aldığımız bilgiyle aralarına katıldığımız iki tarafın savaşçıları uzun zaman önce ölmüşlerdi. Savaşın yapıldığı ovada artık şiirdeki şanlı olayların izi kalmamıştı. Metnin kendi zamansallığının böyle devre dışı kalması sayesinde Homēros, hep yaptığı gibi karakterlerinden "kahramanlar" olarak değil "yarı-tanrı insanlar" olarak bahsediyor.

Hēsiodos'a baktığımızda dördüncü soyun kimi Thēbai önlerinde kimi denizin öbür yakasındaki Troia'da "çetin savaşlarda, yürekler acısı kargaşalıklarda yitip gittiğini" görüyoruz. Bu kahramanların destanlardaki kahramanlar olduklarına şüphe yok. Onlara verilen bir payeden (*timē*), geride bıraktıkları izlerden veya insanların taptığı bir mezardan söz etmeyen Hēsiodos'ta iki tür kahraman vardı. 166. mısradaki *tous men* ifadesiyle belirtilen kahramanları "ölümün serencamı (*thanatou telos*) saklamıştı". Bu ifade kara ölümün (*melas thanatos*) sardığı tunç soyluları hatırlatıyor. Diğer kahramanlara yani 167. mısradaki *tois de* ifadesiyle belirtilenlere Zeus ölüm (*thanatos*) değil can (*bioton*) verdi ve onları "insanlardan uzakta" Kutlular Adası'na yerleştirdi. Buradaki varoluşları insanlığın altın çağındaki gibiydi. Ama Kutlular Adası'ndaki kahramanların varoluşu fanilerden –yani Hēsiodos'un çağdaşı demir soylulardan– bütünüyle kopuktu. Seçkin kahramanlar Zeus'un inayetiyle ödüllendirilip mutlu bir ahiret hayatı sürdürecekleri adaya götürülseler de bu soyun kaderi (tunç soylular gibi) ilk iki soyla açıkça karşıtlık içindeydi çünkü helak olduktan sonra cine dönüşen altın ve gümüş soylular faniler tarafından bu dünyada onurlandırılma hakkına kavuşup bir şekilde onlarla teması sürdürüyorlardı.

Dolayısıyla Hēsiodos direkt olarak bir kahraman kültünden bahsetmiyor. Ama dördüncü soy için "yarı-tanrı denen tanrısal kahramanlar soyu" diyen Hēsiodos'un kahramanlara yaklaşımının destanlardakinden farklı olduğu kabul edilmeli. Homēros sadece yukarıda bahsettiğim mısralarda kahramanlar çağıyla arasına mesafe koyarken, kahramanlar çağıyla kendi çağı arasına çok daha kesin bir

24 *İlyada* XII.22-23.
25 *A.g.e.*, s. 160.

mesafe koyan Hēsiodos'un şimdiki zamandan bahsetme şekli önceki tüm insanları şimdikinden oldukça farklı kadim devirlere atfediyor. Hēsiodos destanlardaki kahramanlardan bahsederken kahraman kültlerinin perspektifinden bakıyordu. Kahramanlar bu perspektifte tanrılarla insanların şimdiki gibi ayrışmadığı ve birlikte bulunabildiği kadim insanlardı.

İşler ve Günler metinde tespit ettiğimiz maksat ve mantık açısından dinsel pratiklerden bağımsızdı. Bu pratikler soylar mitinin dinsel bağlamını ve dolayısıyla Hēsiodos'un maksadını anlamamıza yardımcı olsa da metne tam uymuyor. MÖ 750-650 arası kadim Miken mezarlarında gömülü kişilere tapma âdetinin yani kahraman kültlerinin ortaya çıkmasının ve bu kültlerin (belki de öncelikle ailevi ve yerel bağlamlarda) belli şekiller almasının nedenleri her ne ise bu âdet tanrılarla insanlar arasındaki ilişkileri ve mesafeyi açıkça sorguluyordu. Bugünden farklı bir devirde yaşamış insanlara kalıcı ve düzenli olarak tapılması pek çok soruyu tetikliyor. Bu insanların varlık hiyerarşisinde sınıf atlamaları nasıl meşrulaştırılmıştı? Hangi rolleri üstlenmişlerdi? Tanrısal varlıklar sistemindeki konumları neydi? Tanrılara ve insanlara kıyasla konumları neydi? Bence dinsel pratiklerdeki değişkenlik ve belirsizlik cevapsız bıraktığı için bu sorular çok önemli. Goldschmidt'in değindiği yazıtlardan tanrı, kahraman ve cin sıralamasını içeren Dōdōna'daki yazıt MÖ 4. yüzyıldan sonraya tarihleniyor. Sonraki kaynaklarda bu üçlü tanrısal varlık tasnifini bulduğu söylenen Pythagorasçılar ve Thalēs MÖ 6. yüzyıl öncesi için bir şey ifade etmiyor. Bu tasnif katiyen Hēsiodos'un durup dururken bulduğu bir fikir değildi. Soylardan bahsederken kullandığı terimlerin tamamı halihazırda kullanımda olmalı. Sadece bu terimlerin somut dinsel pratiklerdeki karşılıkları ve teknik anlamları belli değil. Altın ve gümüş soylarının Hēsiodos'un şiirinde üstlendiği işlevler, şahıs kültleriyle bağlantılı ritüellerin üstlenecekleri işlevlerle büyük benzerlik gösteriyor. Bu şaşırtıcı değil çünkü Klasik Dönem dini pratiklerinde cinler tanrısallaşmış insanlar olarak görülmüyordu. Hēsiodos'taki sistematik yapı kendi döneminin yaygın dini inanışlarına mesafeliydi ama yeni çıkan kahraman kültlerinin tetiklediği sorulara da cevap arıyordu. Bu yüzden Gregory Nagy gibi dikkatli bir araştırmacı, helak olduktan sonra cin (*daimōn*) diye nitelenen ilk iki soyun *kültlerdeki* kahramanların çifte boyutuna ve sonraki iki soyun *destanlardaki* kahramanların çifte boyutuna tekabül ettiğini savunabildi.[26]

Yukarıda değindiğim uzun dipnotta şunu söylüyordum: "Bu yüzden Hēsiodos'un şiiri kahraman kültleri konusunda antik Yunan din tarihçilerine büyük sorun çıkarıyor. Homēros'ta 'kahraman' (*hērōs*) sözcüğünün dinsel anlam taşımadığını biliyoruz. Hēsiodos'ta bu kelime ilk defa dinsel anlamda kullanılarak tanrısal varlık tasnifinde geçiyor ama onun devrinde ölüleri onurlandırmak için gerçekleştirilen olağan cenaze ritüellerinin ötesinde kahramanlara yönelik bir paye (*timē*), tapınma veya ibadet ortaya çıkmamıştı. Kahraman kültleri Yunan şehir devletinin dinsel düzeninde belli bir yer ve biçime sahipti. [...] Hēsiodos Homēros'un dünya-

26 *A.g.e.*, s. 151-173.

sıyla şehir devleti dünyası arasında bir yerdeydi. Tanrısal varlıkları adlandırması ve tanrı, cin, ölü ve kahraman kategorilerinde gruplaması Hēsiodos'u çok önemli bir teolojik öncü yapıyor. Ploutarkhos ve Platōn anlaşılan Hēsiodos'u böyle görüyordu (*Moralia*, 415b; *Kratylos*, 397e vd.). Homēros'ta kahramanlar diye ayrı bir dinsel grup olmamasının ötesinde tanrılar (*theoi*) ve cinler (*daimones*) birbirlerinden tam olarak ayrılmamıştı. Dolayısıyla Hēsiodos'un bu varlık cinslerini 'açık ve seçik' (*katharōs kai diōrismenōs*) birbirinden ayıran ilk kişi olduğunu yazan Ploutarkhos haklı."[27]

Bu dipnotta yazdıklarım hakkında Goldschmidt şöyle yazmıştı: "Bu konuda uyumumuz tam ve bu uyumun ardında Khairōneialı bilge Ploutarkhos'un imzasının bulunmasından ötürü çok mutluyum."[28] Aramızdaki uyum için dostuma borçlu olmam, fikir alışverişimizde Ploutarkhos'un büyük gölgesinde buluşmaktan duyduğum mutluluğu artıyor.

27 Yukarıda s. 46, dn. 108.

28 *Questions Platoniciennes*, s. 162 ve 172.

II

HAFIZA VE ZAMANIN MİTOLOJİK ANLAMLARI

4

Hafızanın Mitolojik Anlamları[1]

Ignace Meyerson *Journal de Psychologie*'nin "insanda zaman inşası" konulu sayısında alışkanlıktan ayrı tutulduğunda hafızanın zorlu bir icat olduğunu vurguluyor.[2] Nasıl ki tarih bir toplumsal grubun kolektif geçmişini fethiyse, hafıza da insanın bireysel geçmişini aşama aşama ele geçirmesiydi. Hafızanın insanlığın öntarihinde nasıl ve hangi koşullarda ortaya çıktığı soruları bilimin kapsamına girmese de bu yetinin tarihsel gelişimini araştıran psikologlar için hafızanın antik toplumlardaki yeri ve işlevi konusunda çeşitli veriler mevcut. Bu çalışmam hafızanın antik Yunan'da Arkaik Dönem'deki tanrılaşma süreciyle ve bu süreçte oluşan zengin mitolojiyle ilgili dinsel kaynaklara dayanıyor. Bu konulardaki dinsel imgeler rastgele ortaya çıkmamıştı ve bence hafıza yetisinin tarihiyle doğrudan ilişkiliydi. Farklı dönemlerde ve toplumlarda uygulanan hatırlama teknikleri, hafıza işlevinin iç organizasyonuyla benlik sistemindeki konumu ve insanların hafıza temsilleri yakın ilişki içerisindeydi.

Psikolojik bir yetinin adını taşıyan Yunan tanrıçası Mnēmosynē (Hafıza) bu anlamda tek örnek değildi. Erōs (Aşk), Aidōs (Utanç), Phobos (Korku), Pistis (İman), Mētis (Kurnazlık), Atē (Gaflet) ve Lyssa (Öfke) gibi duygu durumlarından akli yetilere, duygusal tavırlardan ruhsal yoksunluğa ve sapma hallerine kadar pek çok olgu Yunanlar tarafından ilahlaştırılmıştı.[3] Bizim için psikolojik durumlara tekabül eden bu türden pek çok olgu dinsel inanışlara konu olabiliyordu. İç dünyada tecrübe edilen psikolojik durumlar dinsel düşünce bağlamında insanları aşan ve onlardan daha yüce olan kutsal güçler şeklinde beliriyordu. Ama Mnēmosynē'nin

---

1 *Journal de Psychologie*, 1959, s. 1-29.

2 Meyerson, "Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie*, 1956, s. 335.

3 Erōs (Aşk) inancı oldukça yaygındı. Sparta'da ve Atina'daki Aidōs (Utanç) inancı için bkz. Pausanias 3.20.10 ve 1.17.1 ve Hēsiodos, *İşler ve Günler*, 200; Sparta'da Phobos (Korku) inancı için bkz. Ploutarkhos, *Kleomenēs*, 8, 9 ve Atina'daki Phobos inancı için bkz. Ploutarkhos, *Thēseus*, 27; Attika'daki Pistis (İman) inancı için bkz. Farnell, *Cults of the Greek States*, V, s. 481 n. 248. Mētis'in (Kurnazlık) tanrı sayılması konusunda bkz. Hēsiodos, *Theogonia*, 358 ve 886 vd.; Atē'nin (Gaflet) tanrı sayılması konusunda bkz. Homēros, *İlyada*, IX.503 vd., X.391 vd., XIX.85 vd.; Apollodōros, *Bibliothēkē*, 3.12.3 ve tragedya yazarları; Lyssa'nın (Öfke) tanrı sayılması konusunda bkz. Euripidēs, *Bakhai*, 880 vd.

durumu biraz farklıydı. Zaman ve ben gibi temel psikolojik kategorilerle etkileşim içindeki bu gelişkin işlev, çalışma ve egzersiz gerektiren çok karmaşık zihinsel işlemleri devreye sokuyordu. Yukarıda bahsettiğimiz gibi bir tür fetihti. Mnēmosynē'ye atfedilen kutsallık MÖ 12.-8. yüzyıllarda antik Yunan gibi bütünüyle sözlü geleneklerin hüküm sürdüğü bir toplumun hafıza yetisine ne kadar değer verdiğine işaret eder.[4] Yunanların tanrı saydığı bu yetiye atfettikleri özellikleri anlamalıyız. Mnēmosynē'nin hükmettiği şekliyle hatırlama yetisi nasıl ve hangi alanda ortaya çıkmıştı? Ne biçimler alıyordu? Hangi olaylarla ve gerçeklikle ilişkilendiriliyordu? Belli bir zaman algısının inşasına ve geçmişin bilgisine ne oranda yöneliyordu? Bu sorular için tek kaynağımız mitolojik anlatılar. Yine de bu anlatılarda Mnēmosynē hakkında söylenenler ve ona atfedilen eylem, vasıf ve güçler Arkaik Dönem'deki hafıza kavramının bazı özelliklerini ve işleyiş biçimini kısmen de olsa açıklıyor.

Kronos'la Ōkeanos'un kız kardeşi ve Mousa'ların annesi bir tanrıça Titan[5] olan Mnēmosynē bazen aralarına karıştığı Mousa'lar korosunun lideriydi. Bilindiği gibi şiir işlevi Mnēmosynē'ye bağlıydı. Antik Yunan'da doğaüstü bir müdahale olmadan şiir işlevinin yerine gelmeyeceği düşünülüyordu. Şiir yaygın olarak delilik, cinnet ve cezbe (*enthousiasmos*) formlarından biri olarak görülüyordu. Apollōn'un etkisi altındaki kâhinler nasıl onun mütercimi olarak görülüyorsa, Mousa'ların etkisi altındaki ozanlar da Mnēmosynē'nin mütercimleriydi.[6] Sık vurgulandığı gibi Arkaik Dönem'de ozan, şarkıcı ve müzisyen loncaları tarafından icra edilen sözlü şiir geleneğiyle kâhinlik arasında çeşitli benzerlik ve etkileşimler var.[7] "Görü" yeteneği karşılığında gözlerini kaybeden ozanlar ve kâhinler ışığı değil görünmez olanı görebiliyordu. İlham aldıkları tanrılar normal insanların göremedikleri şeyleri bir çeşit vahiy yoluyla onlara görünür kılıyordu. Bu görü yeteneği özellikle faniler için erişilmez olan geçmişi ve geleceği görmelerini sağlıyordu. Mnēmosynē'nin seçkin ölümlülere bahşettiği bilgelik (*sophia*)[8] keha-

4 Louis Gernet'nin belirttiği gibi ("Le temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de Psychologie*, 1956, no: 3, s. 404) yazının yokluğunda mahkemelerde geçmişi hatırlamakla yükümlü olan ve hafız (*mnēmōn*) denen görevli canlı bir "kaynağın" belli bir bireyin hafızasında muhafaza edilmesine dayanıyordu. *Mnēmōn* terimi yazılı belgelerin muhafazasından sorumlu görevliler için ancak daha ileri bir tarihte kullanıldı. Ama *mnēmōn*'un görevi hukuksal alanla kısıtlı değildi. Gernet'ye göre bu makamın kökeni dinsel bir uygulamaya dayanıyordu. Mitolojik kahramanların hizmetkârı olarak karşımıza çıkan *mnēmōn* karakteri efendisinin tanrısal vazifesini ona sürekli hatırlatmakla yükümlüydü ve bu görevi unutursa, efendisi hayatını kaybedecekti: Ploutarkhos, *Yunan İzahatı* (*Aitia Ellēnika*), 4. *Mnēmōn* teknik (*Odysseia* VIII.163) veya dinsel-politik (Ploutarkhos, *Yunan İzahatı*, 4) bir görevden veya dinsel takvimin düzenlenişinden (Aristophanēs, *Bulutlar* (*Nephelai*), 615-26) sorumlu olabiliyordu. Gernet'nin şu ifadesi her bağlamda geçerli gözüküyor: "Yazı aşamasına gelindiğinde hafıza işlevi biraz gerilemiş gibiydi."

5 Hēsiodos, *Theogonia*, 54 vd., 135, 915 vd.

6 Pindaros, fr. 32 (Puech basımı) IV, s. 213: "Gaipten haber ver ey Mousa, ben tercümanın olayım" (*Manteueo, Moisa, prophateusō d'egō*). Ayrıca bkz. Platōn, *Iōn*, 534e.

7 Özellikle bkz. Cornford, *Principium sapientiae - The Origins of Greek Philosophical Thought*, Londra, 1952, s. 89 vd.

8 Bir tür bilgelik (*sophia*) olarak şiir için bkz. Jacqueline Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris, 1955, s. 23 vd. Pindaros kendisinden "bilge adam" (*sophos anēr*) ve "bilge" (*sophistēs*) diye bahsediyor (*Isthmia Zafer Şarkıları* 5.28).

net türünde bir "her şeyi bilme" haliydi. Homēros'un kâhin Kalkhas'ı nitelerken kullandığı kelimelerin aynısını Hēsiodos Mnēmosynē için kullanıyor: "her şeyi, geçmekte olanı, geçmişi, geleceği" bilip şarkısını söylüyordu.[9] Fakat çoğunlukla geleceğe ilişkin danışılan kâhinlerin aksine ozanlar neredeyse tamamen geçmişle ilgileniyorlardı. Bu, ozanların bireysel geçmişleri veya –içinde yaşanan olaylardan bağımsız boş bir kalıp olarak, soyut ve genel anlamda– geçmiş değil, belli bir içeriği ve özellikleri olan "kadim geçmiş"ti yani kahramanlar çağı ve daha kadim çağlar.

Kadim devirleri ilk elden tecrübe eden ozan geçmişi biliyordu çünkü geçmişte bizzat mevcut olma kabiliyetine sahipti. Ozanlar için hatırlamak, bilmek ve görmek aynı şeydi. Şiirsel gelenekte sıradan insanın bilme şekli sıklıkla ozanın bilme şekliyle karşılaştırılıyordu. İlki rivayete dayalı kulaktan dolma bilgilerden oluşurken, tanrılardan esinlenen ozan tanrılar gibi ilk elden görerek biliyordu.[10] Hafızanın kadim olayların ortasına götürdüğü ozan[11] anlattığı hikâyenin zamansal düzeninde eski olayları aynı sırayla yeniden canlandırırken bu olayların bir anlamda katılımcısı oluyordu.[12]

Geçmişte bizzat mevcut bulunabilme, doğrudan tanrılardan haber alma ve tanrısal görü Mousa'ların verdiği esinin belirleyici özellikleri. Yine de ozanlar için zorlu bir hazırlık süreci ve görü yeteneğinin geliştirilmesi amacıyla bir tür çıraklık dönemi elzemdi. Şiir ezgili bir şekilde okunurken doğaçlama yapılmasına rağmen, nesilden nesile aktarılan şiir geleneğine sadakat önemliydi. Sözlü şiir dizme usulüne göre belli tema ve hikâyeleri repertuarında tutan ozan geleneksel ifade biçimlerine, kalıplaşmış tertiplere ve reçeteleşmiş dizme yöntemlerine başvurduğu formülleşmiş bir söyleyiş tekniği kullanıyordu.[13] Çırak ozanların bu şiirsel dilde ustalaşacakları ozan loncalarına nasıl girdiğini bilmiyoruz.[14] Buralarda eğitim muhtemelen büyük oranda ezberleme teknikleri yoluyla, özellikle de uzun şiir parçalarının sıkı ezberiy-

---

9 Homēros, *İlyada* I.70; Hēsiodos, *Theogonia*, 32 ve 38.

10 *İlyada* II.484 vd.; *Odysseia* VIII.491; Pindaros, *Mezmurlar* (*Paianes*), 10 ve 6.50-58 (Puech basımı, IV, s. 133 ve 120); *Olympia Zafer Şarkıları* (*Olympionikai*) 2.94 vd.

11 Platōn, *Iōn*, 535bc.

12 Olay örgüsüne olabildiğince sadık bir anlatı kurmak için ozanlar hikâyelerine belli bir noktadan başlamayı Mousa'lardan niyaz ediyordu. Bkz. *İlyada* I.6: "İlk açıldığı günden beri araları/ Atreusoğlu'yla tanrısal Akhilleus'un." Ayrıca kalıplaşmış bir ifade olarak bkz. "Söyleyin Mousa'lar, ilk önce kim..." (*İlyada*, XI.218, XIV.508 vs.).

13 Bkz. A. Van Gennep, *La question d'Homère*, Paris, 1909, s. 50 vd.; Milman Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère* ve *Les formules et la métrique d'Homère*, Paris, 1928; A. Severyns, *Homère - Le poète et son oeuvre*, Brüksel, 1946.

14 Keltler hakkında daha fazla bilgiye sahibiz. Galli *bard*'lar ve İrlandalı *fili*'ler büyü ve kehanet sınavlarıyla ölçülen çeşitli aşamalardan geçmek zorundaydı. J. Vendryes'e göre, "Yıllar süren talim esnasında stajyer ozan bir yandan ülkesinin tarihsel, soybilimsel (jenealojik) ve yöresel (topografik) özelliklerini öğrenirken, diğer yandan da vezinleri ve her çeşit şiirsel usulü tatbik ediyordu." Bu eğitim usta ozanlar tarafından inziva mekânlarında ve sessiz yerlerde veriliyordu. Talebeler şiir dizmeyi alçak ve penceresiz odaların zifiri karanlığında öğreniyordu. Bu yüzden bir ozan kendisinden bahsederken şu tarifi kullanıyor "Günışığından korunmak için göz kapakları perdeler gibi kapalı". J. Vendryes, *Choix d'études linguistiques et celtiques*, Paris, 1952, s. 216 vd.

le gerçekleşiyordu.[15] Homēros'ta bunu destekleyen bir kısım var. Genelde şiirlerin başında olan Mousa'ya (veya Mousa'lara) sesleniş bölümü şiirin başka yerinde karşımıza çıktığında "katalog" denen bitmez insan, bölge ve halk listeleri tarafından takip ediliyor. *İlyada*'nın II. Kitap'ında Akha ordusunun envanterini çıkarıp reisleri, birlikleri, diyarları ve gemileri sıralayan 265 mısralık Gemilerin Sayımı (Kataloğu) kısmı şu nidayla başlıyor: "Olympos'ta oturan Mousa'lar, haydi söyleyin şimdi bakalım bana; tanrısınız, her yerde varsınız, bilirsiniz her şeyi, bizimse hiçbir şey bildiğimiz yok, yalnız şurdan burdan bir şeyler duyarız; söyleyin bana, Danaoların başbuğları, komutanları kimlerdi?"[16] Gemilerin ardından gelen en iyi savaşçıların ve atların sayıldığı kısım da Mousa'lara seslenişle başlıyor. Ardından Troia ordusunun sayımı yapılıyor. Destanın II. Kitap'ının neredeyse yarısını oluşturan yaklaşık 400 mısralık bu özel isim listeleri ciddi hafıza becerisi gerektiriyordu.

Bu listeler sıkıcı gözükebilir ama Homēros'un ve özellikle Hēsiodos'un bunlara gösterdikleri özel ilgi şiirlerinde önemli bir rol oynadıklarına işaret ediyor. Toplumun kendi geçmişine ilişkin bilgileri sabitleyip nesilden nesile aktaran bu listeler yazısız toplumun arşivleri gibiydi. Bu mitolojik arşivler ne idari ihtiyaçla ne kralları yüceltmek için ne de tarihçilik amacıyla oluşturuluyordu.[17] Listeler kahramanlar ve tanrılar âlemini tasnifleyip olabildiğince doğru ve bütünsel adlandırmayı amaçlıyordu. İnsan ve tanrı isimlerini, ailelerini, ülkelerini, atalarını ve aralarındaki hiyerarşileri sıralayan listelerde farklı mitoloji gelenekleri derlenmiş ve mitolojik malzeme tasnif edilmişti.

Antik Yunanca şiirlerdeki bu eksiksiz listeleme ve doğru adlandırma çabası Homēros'taki gibi esas amaç insanları eğlemek olsa bile şiirlere ritüelistik bir hakikat havası veriyor. Hērodotos'a göre önceden ismi olmayan pek çok Yunan tanrısı Homēros'un ve Hēsiodos'un şiirlerinde isimlendirilip tasnif ve tanzim edilmişti.[18] Dinsel âlemi tanzim etme ve "kök" bulma gayretleri bağlantılıydı. Homēros insanlarla tanrıların soykütüğünü, kavimlerle hanedanların kökenini, özel isimlerin etimolojisini ve dini sıfatların çıkış nedenini (*aition*) gösterirken,[19] köken arayışı-

15 Parry "Homēros için de tüm ozanlar gibi şiir dizmek hatırlamak demekti" derken, Ferdinand Robert şunu yazıyor: "Ozan ezberden anlatan biriydi. Kalıplaşmış, çoğunlukla da oldukça eski ifadelerle dolu bir dil kullanıyordu. Bu dil ve vezin, ezber tekniğinden ibaret görülebilir." (*Homère*, Paris, 1950, s. 14). Ezberden okuma ve doğaçlama arasındaki bağlantı hakkında bkz. Raphael Sealey, "From Phemios to Ion", *Revue des Études grecques*, 70, 1957, s. 312-352. Platōn (*Iōn*, 535b ve 536c) yalnızca ezbere şiirler okuyan Iōn'u bile tanrılardan esinlenen ve tanrısal deliliğin (*mania*) etkisi altında biri olarak tasvir ediyor. Takti ederken ritmin ezber tekniği olarak kullanımı hakkında bkz. Marcel Jousse, "Études de psychologie linguistique - Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs", *Archives de Philosophie*, 1924, 4.

16 Homēros, *İlyada* II.484 vd.

17 Homēros'taki listeler iddia edildiği gibi Miken kâtipleriyle ilişkiliyse bile devamlılıktan ziyade aktarımdan bahsedebiliriz. Bkz. T. B. L. Webster, "Homer and the Mycenaean tablets", *Antiquity*, 29, 1955, s. 10-14.

18 Hērodotos 2.53.

19 H. Munro Chadwick ve N. Kershaw Chadwick, *The Growth of Literature*, Cambridge, 1932, I, s. 270 vd.

nın tümüyle dinselleştiği ve şiirin vahiy havasına büründüğü Hēsiodos'a Mnēmosynē'nin kızları defne ağacından yaptıkları bilgelik asasını (*skēptron*) verip "Hakikat"i anlatmıştı.[20] Ona öğrettikleri, her şeyin başlangıcını söyleyen "ulvi şarkı" Mousa'ların Zeus'u büyüleyen ezgisiydi ve evrenin doğuşunu, tanrıların kökenini ve insanlığın doğuşunu "baştan itibaren" (*eks arkhēs*) anlatıyordu.[21] "Şimdinin öncesi"nden öte bir şey olan görünür kıldıkları geçmiş "şimdi"nin kökeniydi. Bu hafıza kavramı günümüzde anladığımız şekliyle olayları belli bir zamansal bağlama oturtmak anlamında hatırlamak değil, varlığın künhüne ulaşıp köklere dönmek ve evrenin kaynağındaki temel hakikati keşfetmekle ilgiliydi. *Oluşu* anlaşılır kılan bu gerçeklikti.

Mousa'ların anlattığı evren kökeni miti 'önce' ve 'sonra' kavramlarını içerse de anlatılan olaylar homojen ve eşsiz bir zaman içerisinde cereyan etmiyordu. Burada söz konusu olan geçmiş algısı kronolojik değil soykütüksel bir ritme sahipti. Her nesil ve soyun (*genos*) kendine has zamanı ve çağı vardı. Belli bir çağın süresi, akışı hatta yönü diğerlerinden bütünüyle farklı olabilir.[22] Geçmiş, soyların arka arkaya geldiği katmanlardan oluşuyordu ve soylar *kadim zamanı*[23] oluşturdukları halde var olmayı sürdürüyordu. Hatta bazı soylar günümüz dünyasından ve mevcut insan soyundan daha fazla gerçeklik içeriyordu. Bu anlayışta zamanın başında ortaya çıkan Gaia ve Ouranos gibi kadim varlıklar günümüz dünyasının da sarsılmaz temelini oluşturuyordu. Ouranos'un çocuğu kaotik güçler olan Titanlar Zeus'a mağlup olduktan sonra bile yeraltının kuytularında var olmayı ve hareket etmeyi sürdürüyordu.[24] Kronos devrindeki altın soyu ve sonraki gümüş, tunç ve kahraman gibi kadim soyların hepsi bir şekilde var olmayı sürdürüyordu. Kimi yerüstü veya yeraltı cinleri, kimi Ōkeanos ötesi Kutlular Adası sakinleri olmuştu ve yalnızca belli varlıklar onları görebilirdi.[25] Unvanlarından anlaşılacağı üzere[26] var olmayı hep sürdüren Kronos-sonrası Olympos tanrıları doğduktan sonra yaşlılık ve ölüm nedir bilmiyorlardı. Asla tükenmeyecek gençlik enerjisiyle yaşıyorlardı.

Dolayısıyla bu hafıza kavramında "geçmiş"ten bahsetmek, artık varolmayan şeyleri diriltmek ve bunlar sanki hayattaymış gibi bir yanılsama oluşturmak anlamına gelmiyordu çünkü zamanda geriye giderken mevcut gerçekliğin dışına çıkılmıyor ve "şimdi"den uzaklaşıldığında sadece görünür dünyadan uzaklaşılmış sayılıyordu. İnsanlık âleminden çıkıldığında varlığın bu âlemin ötesindeki normalde erişilebilir olmayan başka boyutları ve kozmik düzeyleri keşfediliyordu.

---

20 *Theogonia*, 28.

21 *Theogonia*, 45 ve 115.

22 Altın soyu hep genç kalıp yaşlanmadan ölürken, gümüş soyu yüz yıl çocuk kalıp ergenliğe girer girmez bir anda yaşlanıyordu. Demir soyu ise helak olmadan önce ak saçlı ve yaşlı doğacaktı. *İşler ve Günler*, 109 vd.; bkz. yukarıda s. 25-26.

23 *Theogonia*, 100: "ilk insanların şanlı işleri" (*kleea proterōn anthrōpōn*).

24 *Theogonia*, 713 vd., 868.

25 *İşler ve Günler*, 120 vd.; 140 vd.; 152 vd.; 168 vd.

26 Tanrılar "hep var olanların" (*aien eontōn*) soyuydu (*genos*).

Bunlar aşağıdaki ölüler diyarıyla yukarıdaki Olympos tanrılarının âlemiydi. Evrenin ayrılmaz bir parçası olan "geçmiş"i keşfe çıkmak varlığın derinliklerinde saklananları keşfe çıkmaktı. Mnēmosynē'nin şarkısında anlattığı hikâyede tecelli eden batını âlemin ve doğaüstünün coğrafyasıydı

Bu kavrayışta hafızanın işlevi zamanı yeniden kurgulamak veya ortadan kaldırmak değil, "şimdi"yle geçmiş arasındaki engelleri kaldırarak fani âlemle uhrevi âlem arasında köprü kurmaktı. Hafızanın geçmişi "çağırma"sı Homēros'taki ruh çağırma (*ekklēsis*) ritüelindeki gibi[27] bir ölüyü kısacık da olsa uhrevi âlemden çıkarıp faniler arasına çağırmaktı. Kâhinlerin kendilerine danışılan konularla ilgili yaptıkları yolculuğa yani merak edilen konuyu öğrenmek –ve görmek– için bir ölümlünün yeraltındaki ölüler diyarına gidişi de bunun gibiydi. Mnēmosynē öte dünyaya istedikleri gibi gidip gelme imtiyazını ozanlara veriyordu. Bu anlamda geçmiş ahiretin bir boyutuna tekabül ediyordu.

Hēsiodos'a varlığın kökenine dair gizemleri emanet eden Mousa'lar bir sırrı ifşa etmişti. Hēsiodos'un ahlaktan ve dinden mülhem şiirinde hatırlamak (*anamnēsis*) bir tür inisiyasyondu. Hatırlama imtiyazına sahip olan seçilmiş kişinin kendisi değişiyordu. Oluşun "hakikat"i yani evrendeki mutlak ilahi düzenle fani varlıklar arasında artan düzensizlik[28] ozana görünür kılınıyordu. Kadim çağları gördükçe demir çağının bugünkü kötülüklerinden kısmen arınan ozanın zamanı tecrübe ediş biçimi hafıza tarafından değişime uğruyordu. Kadim devirlerle ve tanrısal zamanla (*aiōn*) hafıza sayesinde kurulan temas ozanı beşinci soyun sıkıntıları, sefaleti ve kaygılarından uzaklaştırıyordu.[29] Mnēmosynē Hēsiodos'ta hem hatırlama hem kötülüklerin unutulmasıydı (*lēsmosynē kakōn*).[30] Geçmişi hatırlamak mecburen "şimdi"yi unutmaktı.

Dolayısıyla kehanette bulunmak için Lebadeia'daki Trophōnios Mağarası'ndan Haidēs'e iniş ritüelinde Lēthē'nin (Nisyan) Mnēmosynē'yle (Hafıza) birlikte anılması ve bunların birbirini tamamlayan iki tanrı olması şaşırtıcı değil.[31] Arınma ritüellerinden geçen Lebadeia kâhini ölüler diyarına girmeden önce Lēthē ve Mnēmosynē denen iki pınara götürülüyordu. İlkinden içtiğinde fani hayatını unutup ölmüşçesine Gece'nin alanına girerken, ikinciden içtiğinde ahirette görüp duyduklarını hafızasında muhafaza ediyordu. Böylece kâhinin bilinci fani âleme döndüğü halde şimdiki zamanın bilgisiyle sınırlanmaktan kurtuluyordu. Öte dünyayla kurduğu temas geçmişin ve geleceğin bilgisini kâhin için erişilebilir kılıyordu.

Demek ki Nisyan bir ölüm suyudur. Ölüler diyarındaki ırmaklardan biri olan Lēthē'nin (Nisyan) suyundan içip hafızasını ve bilincini yitirmeden ahirete intikal

---

27 Homēros, *Odysseia* X.515 vd.; XI.23 vd.

28 René Schaerer'in belirttiği üzere ("La représentation mythique de la chute et du mal", *Diogène*, 1955, 11, s. 58 vd.) *Theogonia*'da "tanrısal zaman"ın gidişatı düzene ve istikrara doğruyken, insani zaman aksi istikametteydi ve ölümle noktalanacaktı. Bu uyumsuzluk şiirin ana fikirlerinden biriydi.

29 *İşler ve Günler*, 176 vd.

30 *Theogonia*, 55 ve 102 vd.

31 Pausanias 9.39. İnisiyasyon töreninin tüm özelliklerini içeren Lebadeia'daki ayin kehanette bulunma eylemiyle gizem kültlerindeki ifşa etme eylemi arasında bir yerdeydi.

edilemiyordu. Ama bir tür ölümsüzlük pınarı (*athanatos pēgē*) olan ve mezar yazıtlarında bahsedilen Mnēmosynē (Hafıza) ölülere ahirette kimliklerini muhafaza ettiriyordu.[32] "Nisyan ovası" (*Lēthēs pedion*)[33] da denen Haidēs'te hafızalarını koruyup faniliği aşanlar için yaşamla ölüm arasındaki ayrım ve karşıtlık ortadan kalkıyordu. Hermēsoğlu Aithalidēs mitinde ölümsüz kılmak istediği oğluna Hermēs "mutlak hafıza" bahşetmişti. "Akherōn Irmağı'nı geçerken dahi Lēthē onu geçiremedi eline; kimileyin gölgeler diyarında kimileyin bu dünyada yaşadığı halde, gördüklerini saklar hâlâ hafızasında."[34] Ahirete gidip dönme imtiyazının Aithalidēs mitindeki anlamı, Yunan dinindeki ruhgöçü (*metempsykhōsis*) inancıyla karşılaştırılmalı. Hafıza yoluyla şimdiyi aşıp geçmişin derinliklerinde saklananlarla geleceği bekleyenleri gören Kâhin Teiresias ve Amphiaraos gibi daha eski mitolojik karakterlerde de bu imtiyaz vardı.[35] Haidēs'te bulanık ruhların gölgeleri arasında canlı ve berrak kalabilen bu kâhinler oradayken fani yaşamlarını, buradayken de normalde erişilmez olan ahireti unutmuyordu.

Lebadeia'daki kehanet ritüelinin Mnēmosynē'si daha başka bakımlardan da Hēsiodos'ta şiirsel esinin efendisi ve Mousa'ların annesi olan Mnēmosynē'nin akrabası sayılabilir. Onun gibi "olmuş ve olacak olanı" ifşa etme işlevine sahipti. Ama Lēthē'yle ilişkilendirildiğinde, Mnēmosynē ahiretin eşiğindeki bir yeraltı tanrıçası olarak görülüyordu ve onun inisiyasyonundan geçenlere ölüler diyarının kapılarını açıyordu.[36]

Mnēmosynē-Lēthē çifti farklı zaman, mekân ve bağlamlarda karşımıza çıkan "mistik" kaynaklarda reenkarnasyon öğretisiyle ilişkilendiriliyor. Ama bu eskatolojik mitlerdeki Mnēmosynē Hēsiodos'takinden farklı olarak şarkılarla evrenin kökenini ve kadim zamanları anlatmak yerine, ruhların uhrevi akıbetini belirleyen bir tanrıçaydı ve öldükten sonra yeni bedenle dünyaya dönen mitolojik şahsiyetlerle ilişkilendiriliyordu. Bu Mnēmosynē'nin fanilere ifşa ettiği sır evrenin kökeni değil ezeli nesil döngüsünün dışına çıkıp ebediyen var olmanın sırrıydı.

Homēros'la Hēsiodos'ta görmediğimiz ilgileri ve merakları yansıtan bu yeni Mnēmosynē bir çeşit selamet arayışından doğmuştu ve incelediğimiz düşünce biçiminde Zamana ve Ruh'a dair problemlere kısmen felsefi cevaplar veriyordu.

Mnēmosynē'nin kozmolojiden (evrenbilim) eskatolojinin alanına geçişi hafızayla ilgili mitleri tümden değiştirdi. Değişmeden kalan temalara ve simgelere yepyeni anlamlar yüklenirken, evvelce Haidēs'i niteleyen ıssızlık, donup kalma, gölgeler krallığı ve unutkanlık diyarı gibi imgeler artık bir sınav ve azap yeri ola-

32 Erwin Rohde, *Psyché*, Fr. çev. A. Reymond, Paris, 1953, s. 583.

33 Theognis, 1216; Aristophanēs, *Kurbağalar* (*Batrakhoi*), 186.

34 Rodoslu Apollōnios, *Argonautika* 1.643 vd.

35 Teiresias: *Odysseia* X.493-495; Amphiaraos: Sophoklēs, *Ēlektra*, 841.

36 Ploutarkhos, *Sōkratēs'in Cinine Dair* (*Peri tou Sōkratous Daimoniou*) 590 ve devamında Trophōnios'taki bilicilik merkezinin sıradan bir kâhinlik yeri olarak değil, ruhların öte dünyadaki kaderinin ifşa edildiği bir yer olarak görülmesi bu yüzden. Timarkhos mağarada çeşitli görüntüler yoluyla eskatolojik öğretiler ve reenkarnasyon mitleri hakkında bilgi ediniyor.

rak görülen fani dünyayı niteliyordu.[37] Bu anlayışta ruh sürgünü öldükten sonra ruhu dünyada kalan birinin bilinçsiz ve etkisiz bir hayalet olduğu durumu değil, ruhun bu dünyaya gelip bir bedene girdiği durumu ifade ediyordu ve ruh kendini bedenden ne kadar özgürleştirirse, o kadar "parlak" ve daha az "unutkan" olacaktı.[38] Bu düşünceye göre Lēthē Irmağı Haidēs girişinde karşıladığı ölülere faniliği unutturan değil, ruhların yeni bir bedene girip yeryüzüne gitmeden önce, bağlı oldukları tanrısal âlemle hakikate ilişkin anılarını silen ırmaktı. Dolayısıyla artık ölümün değil hayata dönüşün ve zamanda varoluşun simgesiydi. Nisyan'ın suyundan içtiğinde "midesi unutkanlık ve kötülük dolan" ruhlar[39] oluş'un düzensizlik yasasının hüküm sürdüğü fani dünyaya dönüyordu. Bunlar doğduktan sonra, ölümle sonlanacak bir hayata geldiklerini zannetseler de aslında zamanda ne başlangıç ne ilerleme vardı. İmtihandan mürekkep bir daireye sürekli yeniden başlayan ruhlar önceki seferleri hep unuttuğu için kemale (*telos*) eremiyordu. Tekamül sadece zamansal anlamda bir dönemin sonu değil, hayatın bir merhalesi dinsel anlamda "tamamına erdiğinden" yeni bir varoluşa erişen kişilerin inisiyasyonuydu.[40]

İnsan, hayvan ve bitki bedenleri arasında durmadan geçiş yapan ruhlar "oluş dairesi"ne (*kyklos geneseōs*) bağlıydı.[41] 'Zaruriyet çarkında' dönüyorlardı[42] ve 'ölüm-doğum döngüsüne' mahkûmlardı.[43] Bu düşünceye göre fani âlem Haidēs'te çeşitli işkencelerle cezalandırılan Sisyphos, Oknos ve Danaoskızları gibi mitolojik karakterlerin durumuna denkti. Sisyphos her defasında çıkardığı yerden geri düşen bir kayayı taşımaya mecburdu. Oknos'un dişi bir eşeğin durmadan kemirdiği

37 Bkz. R. Turcan, "La catabase orphique du papyrus de Bologne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 150, 1956, no: 2, s. 136-173. Yazar normalde (*İşler ve Günler*, 153) Haidēs için kullanılan 'buz gibi soğuk' (*kryeros*) ifadesinin dünyevi âlemin tasvirinde kullanıldığını vurguluyor.

38 Pindaros, fr. 131: "Vücudumuz hareket halindeyken ruhumuz (varlığımızın sureti: *aiōnos eidōlon*) uyuyor ama vücudumuz uykudayken ruhumuz bize geleceği gösteriyor." Aiskhylos, *Eumenides*, 104: "Uykuda ruhu gözler aydınlatır, o gözler ki gün ışıdığında görmez olur." Ayrıca bkz. Cicero, *De Divinatione*, 1.63; *Tusculanae Disputationes*, 1.29.

39 Platōn, *Phaidros*, 248c.

40 Bkz. G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, New York, 1912, s. 45-46; Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, World, Time, and Fate*², Cambridge, 1954, s. 427 vd.

41 Platōn, *Timaios*, 42c'ye düştüğü şerhte Proklos mutluluğa eren ruhun oluş dairesindeki seyahatini sonlandırdığını [...] bu mutluluğun daireden kurtulmakla geldiğini ve böylece kötülükten uzak durulabileceğini yazıyor (Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*², Berlin, 1963, fr. 229).

42 Diogenēs Laertios 8.14 ("Pythagoras'ın Hayatı" bölümü): "Zorunluluğun öngördüğü bir döngüyle (*kyklon anagkēs ameibousan*), ruh canlılardan kâh birinin kâh öbürünün içine girer" [YKY 2003; çev. Candan Şentuna]. Bkz. Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, s. 589 (4. Baskı: 1957).

43 Simplikios Aristotelēs'in *Gökyüzü Üzerine* (*Peri Ouranou*) 2.1.284a14'e düştüğü şerhte şöyle yazıyor: "Ruh zaruret ve doğum çarkına (*en tōi tēs heimarmenēs te kai geneseōs trokhōi*) zincirlenmişti. Bu çarktan kaçmanın tek yolu ruhları çarktan çıkarma (*kyklou t'alleksai*) ve kötülükten uzak tutma gücünü Zeus'tan alan tanrıların gönlünü hoş tutmaktı." (O. Kern, *a.g.e.*, fr. 230). Proklos'un ve Simplikios'un metinleri şu kaynaklarda alıntılanıp yorumlanmaktadır: Onians, *a.g.e.*, s. 452; Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, çev. Guillemin, Paris, 1956, s. 186.

hasırı örmesi gerekiyordu. Danaoskızları elek kullanarak altı delik bir kabı suyla doldurmaya çalışıyordu (Platōn içindekilerin dışarı dökülmesine engel olamayan bu eleği unutkan ruhlara benzetir).[44]

Kefen niyetine örtülen altın şeritlerdeki yazılar merhum kişi ahiretin dolambaçlı yollarında kaybolmasın diye "gam ve keder dairesinden sakınmayı", reenkarnasyon geçirmemeyi ve (insandan tanrıya dönüşmek için) ahiretteki yol ayrımına gelindiğinde sağ taraftaki Lēthē yerine soldaki Mnēmosynē'ye gitmeyi öğütlüyordu.[45] Aynı temaların ve imgelerin kullanıldığı *Devlet*'teki Ēr mitinde ruhların susayınca Lēthē'den asla içmemesi öğütleniyor çünkü "hiçbir kabın taşıyamadığı" bu su içene unutkanlık verip yeniden doğuma gönderiyordu.[46] Platōn'a göre insan ruhunun temel problemi olan bu unutkanlık cehaletle eşanlamlıydı. Lēthē'den içen ruhlar dünyaya dönmeden kavradıkları mutlak hakikati unutuyordu. Ruhun özüne dönüp hakikate ermesini sağlayacak olan şey anımsamaydı (*anamnēsis*).

Hafıza mitleri Platōn'da genel bir bilgi kuramıyla kaynaştırıldığı halde, felsefesine varıncaya dek reenkarnasyon inancıyla sürdürdükleri bağ, başlangıçta ruhun eski hayatlarındaki avatarlarıyla muhtemelen daha yakından ilişkili olduklarını düşündürmektedir.[47] Bu tür mitlerden izler taşıyan metinler arasındaki bağlantılar bunu destekliyor.

Petēlia ve Eleutherna şeritlerinde bulunan yazılar ahiretteki yol ayrımında Lēthē'den sakınıp sağa dönen ruhların Mnēmosynē Gölü'nden akan suya vardığını belirtiyor. Burada semavi menşe ve taharet sahibi olduklarını söyleyen ruhlar susuzluklarını gidermek için muhafızlardan izin istiyordu: "Çabuk bana Mnēmosynē'nin serin suyundan verin. – Kendiliğinden sana bu aziz sudan verecekler ve artık kahramanlar arasında efendi olacaksın." Thourioi şeritlerinde yazana göre sağ yolu seçip tahir ve semavi olduğunu söyleyen ruhlar "çile çekmiş" ve "haksız davranışların bedelini ödemiş" kişiler olarak selamlanıyorlardı.[48] Gam ve keder çarkı arkada kalmıştı: "Artık fani değil tanrısın [...] – insandın tanrı oldun."

---

44 Platōn, *Gorgias*, 493c. Platōn bu sudan içen talihsiz ruhlarla Danaoskızları arasında henüz benzerlik kurmamıştı. Ona göre bunlar inisiyasyondan geçmemiş "bağlanmamışlar" (*amyetoi*) ve natamamlardı (*atelestoi*). "Danaoskızlarının dolmayan su kapları" (*Danaidōn hydreiai ateleis*) ifadesi *Aksiokhos* diyaloğunda geçiyor.

45 Şeritlerdeki yazılar için bkz. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), Berlin, 1B 17-22, 7. Baskı, 1956; O. Kern, *Orphicorum fragmenta*², Berlin, 1963, no: 32, s. 104-109; ayrıca bkz. G. Murray, "Critical appendix on the orphic tablets" J. Harrison, *a.g.e.*, s. 659 vd.; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934), Paris, s. 239 vd., 2. Baskı, 1949; Guthrie, *a.g.e.*, s. 193 vd.

46 Platōn, *Devlet*, 613b vd.

47 A. Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*, Columbia University, Wisconsin, 1938.

48 Ruhun haksızlıkların bedelini ödediği fikrini (*ponian d'antapeteis(a)* = Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*7, I, s. 16, 23) Pyrhagorasçılıktaki adalet tanımıyla karşılaştırın: *to antipeponthos* (mütekabiliyet), yani "ne ekersen onu biçersin" (*ha tis epoiēse, taut' antipathein*); Aristotelēs, *Nikomakhos'a Etik* (*Ēthika Nikomakheia*), 1132b21 vd.; Rohde, *a.g.e.*, s. 397, dn. 5.

Ruhun varlıklar hiyerarşisinde yükselip kahramanlarla ve tanrılarla aynı mertebeye gelmesi için[49] işlediği suçların bedelini ödeyerek günahlarından daha hayattayken arınması gerektiği fikri Pindaros ve Empedoklēs'in şiirlerinde açıkça görülüyor. İkisi de ruhun önceki hayatlarında işlemiş olabileceği "kadim suçlar"dan söz ediyor.[50] Pindaros'a göre "kadim suçunun kefaretini ödemiş"[51] ruhlar yeniden dünyaya geldiğinde kral, muzaffer bir atlet veya bilge olacaklardı ve bu üç tip "tanrısal insan" ölümden sonra kahramanlar gibi onurlandırılıyordu.[52] Empedoklēs'e göre kanla veya yalanla lekelenen ruhlar "Kutlular'dan uzakta otuz bin mevsim boyunca sürgünde dolanıp duracaktı ve nesiller boyu her tür fani bedene girecekti."[53] Bu uzun kefaret yolculuğunun sonunda bilgileriyle ve işlevleriyle "cin (*daimōn*) gibi" insanlar olarak yeniden dünyaya gelen ruhlar "nihayet kâhin, ozan, hekim ve başbuğ olur; sonra yine doğarlar, bu kez tanrılarla aynı hizada [...] diğer ölümsüzlerle aynı yerde, insani dertlerden uzakta, kadere ve yıkıma meydan okuyarak."[54] Kâhin, ozan, hekim ve başbuğ. Kendini "tanrısal insan" (*theios anēr*) diye sunan bilge Empedoklēs bunların hepsiydi. O, ölümün kaçınılmazlığından kurtulmuştu: "Herkesin taptığı bir tanrı olarak ebediyen kurtuldum ölümden."[55] Doğumla ölüm arasını insan ömrü zannettikleri için "tez kaderli insanlar" diye niteliediklerinin aksine[56] mütekamil bilge, faniler için aslında ne başlangıç ne son olduğunu, sadece başkalaşım (metamorfoz) daireleri olduğunu biliyordu.[57] Diğer insanların dünyaya yeniden geldiklerinde unuttukları geçmişi Empedoklēs hatırlıyordu: "İlahi meskenimden uzakta başıboş bir sürgünüm [...] bir zamanlar oğlandım, kızdım, çalıydım, kuştum, denizde dilsiz balıktım ben..."[58]

---

49 Ploutarkhos, *Rōmylos*, 28; *Kâhinlerin Mazide Kalması Üzerine* (*Peri tōn Ekleloipothōn Khrēstēriōn*), 414bc'ye göre insan ruhu sırayla ölümlü insandan kahramana, kahramandan cine ve nihayet tam olarak arındıktan ve kutsandıktan sonra cinden tanrıya geçiş yapacaktı; bkz. J. Harrison, *a.g.e.*, s. 504.

50 "Kadim suç" kavramı ayrımları hep basit olmayan üç farklı şekilde ortaya çıkıyordu: 1) Ecdattan birinin işlediği ve bir lanet gibi bütün soyun ağırlığı altında hâlâ ezildiği suç; 2) Kişinin önceki bir hayatında işlediği suç; 3) İnsanlığın tanrılar karşısında topluca işlediği ve her insanın kefaretinden sorumlu olduğu suç. Üçünün ortak noktası kutsala hakaretti. Nesilden nesile geçen bulaşıcı bir kir olarak algılanan bu suçtan kurtulmanın yolu arınma ayinleri veya belli bir yaşam tarzının benimsenmesiydi.

51 Görünüşe göre metindeki "eski bir matemin diyeti" (*poinan palaiou pentheos*) ifadesi Dionysos-Zagreus'un Titanlar tarafından katline atıfta bulunuyor. İnsanlar bu suçun diyetini Dionysos'un annesi Persephonē'ye ödemeliydi. Atıf doğruysa, insanların atası sayılan Titanların Dionysos'u parçalamasını anlatan mitten bahseden en eski kaynak bu; bkz. H. J. Rose, "The Ancient Grief", *Mélanges G. Murray*, s. 79 vd.; "The Grief of Persephone", *Harvard Theological Review*, 36 (1943), s. 247 vd.; karşıt görüş için özellikle bkz. I. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley ve Los Angeles, 1941, s. 345-350.

52 Pindaros'un bu fragmanı Platōn, *Menōn*, 81b'de aktarılıyor.

53 Empedoklēs, *Arınmalar* (*Katharmoi*), fr. 115; çev. Battistini, *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, 1955.

54 *A.g.e.*, fr. 146-147.

55 *A.g.e.*, fr. 112; bkz. Rohde, *a.g.e.*, s. 412 dn. 4 ve P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 300 vd.

56 Empedoklēs, *Doğa Üzerine* (*Peri Physeōs*), fr. 2.

57 *A.g.e.*, fr. 8, 9, 15, 17, 29.

58 *Arınmalar* (*Katharmoi*), fr. 117.

Hataları ve lekeleriyle eski hayatları hatırlamak Empedoklēs'in *Katharmoi* (*Arınmalar*) şiirinde ruhun selametini ve doğum döngüsünden çıkmasını sağladığı telkin edilen inzivanın kurallarını meşrulaştırıyor ve hatırlama çabasının kendisini bir inziva terbiyesi ve "arınma" olarak sunuyor. Anımsama, şiirde biçiminden ve kapsamından bahsedilen gerçek bir ruhsal alıştırmaydı. Faniler arasında bir tanrı olduğunu öne süren Empedoklēs bir selefinin istisnai bilgeliğine hürmet ediyordu. Düşüncelerini mevcut hayatla kısıtlamadığını ve "on yirmi insan hayatına sığacak şeyleri kolayca kavrayabildiğini"[59] söylediği bu selef muhtemelen önceki hayatları efsaneleşen Pythagoras'tı.[60] Rivayete göre Pythagoras Troia Savaşı'nda Menelaos'un öldürdüğü Euphorbos olarak yaşadığını hatırlıyordu. Geçmiş hayatlarından birinde –yukarıda fani ve uhrevi âlemlerde hafızasını değişmeden koruyuşundan bahsettiğim– Aithalidēs de vardı ve ondan sonraki hayatlarında birinden diğerine geçerek anımsama (*anamnēsis*) yeteneğiyle Pythagoras'a dek geldiği anlatılıyordu.[61] Bu hikâyeler Pythagorasçılığın düzenli alıştırmaları arasındaki "hafıza egzersizleri"yle birlikte düşünülmeli.[62] Tarikat üyeleri her akşam gün içerisindeki bütün olayları hatırlamakla yükümlüydü. Bu yükümlülük salt ahlaki denetimden ibaret değildi, tarikat kurucusu Pythagoras gibi yapıldığında yani ruhun on yirmi insan ömrü kadarki geçmişi kavranmaya çalışıldığında insan kendi ruhunu (*psykhē*) ve cisimleştirdiği cini (*daimōn*) idrak edebilirdi.[63] Anımsama (*anamnēsis*) yoluyla geçmiş hayatların hatırlanması Proklos'un ifadesiyle ruhu arındırıyordu.[64] Geçmiş hayat silsilesini tam idrak için insanın kendisini mevcut hayata bağlayan bedensel zincirlerden kurtulması gerekiyordu. Empedoklēs hafıza inzivasını "ruhtaki tüm güçlerin gerilmesi" diye anlatıyor.[65] "Kadim" dediği bir kaynağı temel alan Platōn bu inzivayı bedenin her yerine dağılmış haldeki ruhun tek bir noktada yoğunlaşıp oradan bedeni terk ettiği ve bedenden tamamen ayrı hale geldiği bir durum olarak tarif ediyor.[66] Empedoklēs'in ve Platōn'un düşünce biçimlerinin farklı bağlamları olmakla birlikte, ikisi de Pythagorasçılıkta yaşayan kadim maguş geleneğini doğrudan veya değiştirerek felsefeye getirmişti. Louis Gernet'ye göre Empedoklēs'in "ruh" anlamında kullandığı ve diyafram anlamına gelen köklü kelime *prapides* antik Yunanca uzuv ve "ruh" parçaları arasında ayrım yapmayan kelimelerden biriydi.[67] Diyaframın "gerilmesi" nefesi düzenliyor hatta durduruyordu ve Arkaik Dönem'de Yunan düşüncesinde ruhla nefes ilişkiliydi. Bedenin her yerine dağılmış

---

59 *A.g.e.*, fr. 129.

60 Rohde, *a.g.e.*, s. 415 ve dn. 2; Louis Gernet, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, 1945, no: 183, s. 8.

61 Rohde, *a.g.e.*, s. 397 ve Pythagoras'ın önceki doğumlarına ilişkin 9 no'lu Ek için bkz. s. 617-620.

62 P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 251; Louis Gernet, *a.g.e.*, s. 8.

63 Bkz. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, s. 67; P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 251.

64 Platōn, *Timaios*, 1.124.4'e Proklos'un yorumu; akt. A. Delatte, *a.g.e.*, s. 67.

65 Empedoklēs, *Arınmalar* (*Katharmoi*), fr. 129.

66 Platōn, *Phaidōn*, 65c, 67c, 70a; ayrıca bkz. *Devlet*, 9.572a vd.

67 Louis Gernet, *a.g.e.*, s. 8.

haldeki ruhun tek bir noktada yoğunlaşmasıyla ilgili Platōn'un yazdıkları Aristotelēs'e göre Orpheusçulukta da olan bir inancı çağrıştırıyor.[68] Bu inanca göre ruh nefes alıp verme sırasında rüzgârlar tarafından taşınarak vücuda girip içeride dağılıyordu. Diyaframın (*prapides*) gerilmesi ruhun/nefsin (*psykhē*) bir yerde toplanmasıydı. Ruhun bedenden ayrılıp uhrevi seyahate çıkması için yapılan ruhsal yoğunlaşma amaçlı nefes kontrol teknikleri yukarıda bahsettiğim hatırlama amaçlı ruhsal alıştırmalarla önceleri belki birlikte yapılıyordu. Efsanelerde tam böyle güçler atfedilen maguşlar istedikleri zaman ruhlarını bedenlerinden ayırıp sonra geri dönebiliyorlardı. Bazen yıllarca nefes almadan kataleptik uykuda ve yatar vaziyette kalıyorlardı.[69] Ruhlar uhrevi seyahatlerden kehanet bilgisiyle zenginleşmiş olarak dönüyordu. Epimenidēs'te tamamen "geriye dönük" olan kehanetbilim[70] unutulmuş suçları ifşa edip uygun arınma ritüelleriyle bunların lekesini temizliyordu.

Epimenidēs'teki hafıza odaklı vecd ile Pythagorasçılıktaki geçmiş hayatları anımsama (*anamnēsis*) âdeti arasında çarpıcı bir ortaklık var. İkisinde de arıtıcı kâhinler münzevi hayatı yaşıyordu. Maguşlardaki şaman tekniklerinden ruhani hafıza egzersizlerine geçerken, ölülerle yaşayanlar arasındaki geçişliliğe dair eski inanışlar ruhsal kurtuluşu temel alan Pythagorasçılık tarikatında bir diriliş kuramına dönüşmüştü. Ruhun anımsama (*anamnēsis*) yoluyla kendi geçmişini hatırlamasını merkeze alan Pythagorasçılık öğretisi hafızaya önceden sahip olmadığı ahlaki ve metafiziksel bir anlam yüklüyordu. Geçmiş hayatlarını ve işlediği suçları tamamen hatırlayan kişi yaptığı haksızlıkların bedelini ödeyip kader dairesini tamamına erdirebilirdi. Böylece mevcut hayat dünyaya tekrar geliş zincirini kırarak daireyi tamamlayan son halkaya dönüşecekti. Tamamen arınıp başlangıçtaki saflığına kavuşan ruh nihayet doğum döngüsünü kıracak, ölüp yeniden dünyaya gelme mecburiyetinden kurtulacak ve tanrılar gibi ezeli ve ebedi bir varoluşa sahip olacaktı.

Pythagorasçılıktaki anımsama (*anamnēsis*) alıştırması –Hēsiodos'ta ana hatları olan– zaman algısını kökten değiştirip yeni bir varoluşa inisiyasyon yapma fikrinin gelişmiş haliydi. Kontrol edilemeyen ve bitmeyen çağ döngülerinden oluşan zaman biçimi geçmiş hayatların hatırlanmasıyla nihayet kemale (*telos*) eriyordu.

---

68 *A.g.e.*, s. 8; krş. Aristotelēs, *Ruh Üzerine* (*Peri Psykhēs*), A5, 410b28'i *Nefs Üzerine* (*Peri Pneumatos*), 482a33 vd. ile; Stobaios, 1.49.32'de Iamblikhos (c. 1, s. 366); Porphyrios, *Markella'ya Mektup* (*Pros Markellan*), 10; Diogenēs Laertios, 8.28-32. *Phaidōn*'da geçen ifadelerle Diogenēs Laertios'un Aleksandros Polyhistōr'un "Pythagorasçı Anılar"ına dayandırdığı ifadeler arasında paralellik var. Damarların, atardamarların ve sinirlerin ruhun geçiş kanalları olduğunu belirttikten sonra yazar şöyle devam ediyor: "Ruh kuvvetlenip kendi üstüne yoğunlaştığında konuşmaları ve faaliyetleri kanala dönüşür." Ruhun damar ve sinir sistemindeki kanallarda dolaşabilen bir tür nefes (*pneuma*) olduğu ve vücutla bir olmak yerine tefekküre daldığında kendi sözleriyle sıkıca sarıldığı düşünülüyordu. Bu sözlerin (*logoi*) soluktan (*anemoi*) yüce olduğu belirtiliyordu. Bkz. A.-J. Festugière, "Les 'Mémoires pythagoriques' cités par Alexandre Polyhistor", *Revue des Études grecques*, 1945, s. 1-65; "L'âme et la musique", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1954, 85, s. 73.

69 Rohde, *a.g.e.*, s. 335 vd.; P.-M. Schuhl, s. 244 vd.

70 Aristotelēs, *Retorik (Rhētorikē)*, 3.17.10.

Anımsama (*anamnēsis*) bunun yerine tamamlanmış bir daire oluşturan bütünsel bir zaman biçimi geçiriyordu. Pythagorasçılara yakın görüşleri olan Krotōnlu hekim Alkmaiōn'un "İnsanlar başlangıcı sonla birleştirmeyi beceremedikleri için ölür" şeklindeki esrarlı sözleri bu bağlamda anlam kazanıyor.[71] Hafıza egzersizleri başlangıçla sonu birleştirerek azat ettikleri ruhu *oluş*'tan ve ölümden kurtarıyordu. Buna karşılık faniliğin temel koşulu olan nisyana dayanan insani zaman algısındaki "durmak bilmez" akış "amansız zorunluluk" demekti. Rivayete göre Pythagoras'ın müridi Parōn Olympia'da Zaman'ı (Khronos) öven birinin "onda öğrenir, onda hatırlarız" dediğini işitmiş ve bilakis unutkanlık denen şeyin zaman tarafından icat edildiğini söylemişti. Parōn'a göre zaman bilgisizliğin kralıydı.[72]

Dolayısıyla eskatolojik mitlerde hafızaya yüklenen anlam zamansal varoluşa dair inkâr eğilimini ifade ediyordu. Hafıza zamanı aşmayı ve tanrısal âleme dönmeyi sağladığı için yüceltiliyordu. Zamana yönelik eleştirel ve olumsuz tutumla bu yüceltme arasındaki bağlantı hakkında birkaç söz söylemeliyiz. Geçmiş hayatların hatırlanması üzerinden hafızaya verilen öneme paralel olarak, zamanı en önemli kavram olarak gören kısmen mitolojik bir öğreti ruhgöçü inancıyla aynı tarikatsal bağlamda ortaya çıktı.[73] Ruhun ölümsüz olduğunu ilk kez ortaya atıp reenkarnasyon kuramını ilk formülleştiren kişi olarak geçen ve Pythagoras'ın hocası olduğu düşünülen Pherekydēs'te Zaman (Khronos) tanrılaşıp evrenin merkezine yerleşmişti.[74] Ona göre evren Khronos'un dölünden doğan iki zıt varlıktan oluşmuştu. Hem canlı bir varlık ve hem soyut bir kavram olarak düşünülen Khronos her tür karşıtlığın ötesinde birleştirici bir unsur olarak varlığın başlangıcında temel rol oynamıştı. Khronos Orpheusçu tanrıdoğum teorilerinde benzer bir işleve sahipti.[75] Orpheusçulara göre çok şekilli devasa bir varlık olan Khronos'tan çıkan kozmik yumurtanın ikiye ayrılmasıyla gökyüzüyle yeryüzü oluşmuş ve Phanēs meydana gelmişti. İlk doğan tanrı olan Phanēs çiftcinsiyetli (hermafrodit) bir varlıktı ve erkek-kadın ayrımına sahip değildi.[76]

---

71 Aristotelēs, *Problēmata*, 916a33; bkz. A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924, s. 96-99, 132-142, 153 vd.; Louis Gernet, *a.g.e.*, s. 8. Aristotelēs *Fizik*'iğinde ilginç bir kısma (4.218b24-26) dikkat çekiyor. Bu pasajda Aristotelēs Sardeis kehanet merkezindeki bir olayı kendi yöntemiyle rasyonel olarak açıklamaya çalışıyor. Oradaki kâhine danışmaya gelenler kahraman mezarlarının yanında uyumak için uzandıklarında sanki zaman duruyor veya yok oluyordu. Bu kişilere yattıkları anla kalktıkları an arasında sanki hiç zaman geçmemiş gibi geliyordu: "Önceki anı sonraki ana bağlayarak (*synaptousi*) onları bir yapıyorlar (*hen poiousin*)." Alkmaiōn'un metninin tamamen fizyolojik bir değerlendirmesi için bkz. Ch. Mugler, "Alcméon et les cycles physiologiques de Platōn", *Revue des Études grecques*, 1958, s. 42-50. Aynı görüş daha önce A. Cameron, *a.g.e.*, s. 39 ve 58'de öne sürülmüştü. Bence Alkmaiōn'un bu sözleri Platōn, *Timaios*, 90bc'yle karşılaştırılmalı.

72 Aristotelēs, *Fizik*, 4.13.222b17; bkz. P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 251.

73 Burada Louis Gernet'nin Şubat 1957'de École des Hautes Études'de Orpheusçuluk üzerine verdiği yayımlanmamış ders notlarını temel alıyorum.

74 H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*7, I, s. 47, 2.

75 Guthrie, *a.g.e.*, s. 94 ve s. 100 vd.; P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 232 vd.

76 Zamanın başlangıcındaki birliğin sembolü olarak çiftcinsiyetlilik (androjenlik) hakkında bkz. Marie Delcourt, *Hermaphrodite-Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris, 1958, s. 105 vd.

Khronos'un ilahlaşması ve Orpheusçu tanrıdoğumsal yaklaşımda kazandığı anlam konusunda hata yapmayalım. Tanrılaştırılan varlık Orpheusçu şiirlerde "yaşlanmaz zaman" (*khronos agēraos*) diye geçen ebedi ve ezeli zamandı, insani zaman değil. Mitolojideki bitmez tükenmez akıntısıyla tüm evreni çepeçevre saran Ōkeanos Irmağı gibi[77] Khronos da kendi üstüne kapanarak tam daire oluşturan yılan gibiydi. Dünyayı kuşatan ve bağlayan bu daire görünüşteki tüm değişime ve şekilsel çeşitliliğe karşın esasında evrenin tek ve değişmez bir daire olduğuna delaletti.[78] Parmenidēs felsefesinde *oluş* kavramına getirilen eleştiride olduğu gibi zamanın tanrılaştırılmasında da tümel olanın birliğine ve ebediliğine ulaşma eğilimi vardı. Birliğin ve ebediliğin temeli olan Tanrı Khronos insani zamanın kökten reddiydi. İnsani zamanın ruhsal özelliği istikrarsızlıkla yıkımdı ve Parōn'un dediği gibi unutkanlığa ve ölüme hükmeden tanrıydı.

Mnēmosynē'nin yanı başında gelişen Khronos mitolojisi bu dönemde zaman kavramını etkileyen sıkıntıların ve kaygıların baş gösterdiğine ve kadim dairesel zaman kavramının problemli görülmesi sonucunda ona uymayan yeni bir zaman algısının öğretilere girdiğine işaret ediyordu. Evvelden beri dairesel zamanın gerçekliğin tüm boyutlarında geçerli olduğu düşünülüyordu ve mevsimler, bayramlar ve nesillerin yani kozmik, dinsel ve insani zamanın dairesel olduğu fikri yaygındı. Ama MÖ 8. yüzyıl civarında antik Yunan dünyasında yaşanan buhran, lirik şiirin doğumuyla birlikte yeni bir insan imgesini de ortaya çıkardı.[79] Kahramanlık ideali terk edilirken bireyin duygusal dünyasıyla ve iniş çıkışlarıyla ilgili haz, hissiyat, aşk, güzellik ve gençlik gibi kavramlar değer kazandı. Bunun sonucunda dairesel zaman kavramına sığmayan bir zaman algısı meydana geldi. Ardışık nesillerin bitmek bilmez ölüm-doğum döngüsünde yeniden doğduğunu vurgulayan kadim zaman kavramında[80] insani zaman evrenin dairesel düzeninin parçasıydı. Ama kendi duygusal dünyasına odaklanıp şimdiki zamanın haz ve acılarına odaklanan ve değer verdiği şeyleri şimdide konumlandıran birey kendisini geri dönüşsüz ve sürekli değişen zaman akışının ortasında buluyordu. Bu akışın yönü ölümün kaçınılmazlığı tarafından tayin ediliyordu ve bu kaçınılmazlık yüzünden zaman yıkıcı bir güç olarak görülmeye başlandı. Hayattaki her kıymetli şeyi geri dönüşsüz

---

77 Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Promētheus*, 137 vd.; Hēsiodos, *Theogonia*, 790; Homēros, *İlyada* XIV.200; Porphyrios'un Homēros, *İlyada* XVIII.490'a yazdığı *skholion*.

78 Ōkeanos ile Khronos arasındaki bağlantılar Onians, *a.g.e.*, s. 250 ve devamında ele alınıyor. Krş. Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Promētheus*, 137 vd. ile Euripidēs, fr. 594 (Nauck basımı) ve Ploutarkhos, *Platōncu Tetkikat* (*Platōnika Ztēmata*), 8.4.

79 Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes-Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*2, Hamburg, 1955. Lirik şiirde ifade edilen insan imgesini ele alan Snell "bireyin ortaya çıkışı"ndan bahsediyor; ayrıca bkz. P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 160.

80 Homēros, *İlyada* VI.146 ve devamındaki meşhur dizelerde insan yaşamı karşısındaki kötümserlik hâlâ dairesel ifade buluyordu: "Yapraklar gibidir insan soyu./ Bir yandan rüzgâr bakarsın onları döker yere,/ bir yandan bakarsın bahar gelir,/ yenilerini yetiştirir, yeşertir orman,/ böylece soyların biri göçer, biri doğar." Sēmōnidēs, Simōnidēs ve Mimnermos sonradan aynı temayı ele aldıklarında nesillerin geçişi değil, zamanın engel tanımayan akışı karşısında bireyin konumu vurgulanacaktı.

olarak mahveden bir yıkıcılıktı bu. Lirik şiirdeki geri dönüşsüz ve çizgisel zaman kavramı dairesel zaman kavramının ve evrenin düzenli olarak yeni baştan başladığı fikrinin sorgulanmasına neden oldu.[81]

Buna karşılık felsefi-dini tarikatların yaklaşımı iki yönde evrildi. Bir taraftan tüm kötülüklerin kaynağı olarak görülen ve bu yüzden de zincirlerinden kurtulmak gereken insani zamana karşı son derece sert ve olumsuz bir tavır söz konusuyken, diğer taraftan tanrısal varlıkları dairesel olsun olmasın her tür zamansal özellikten arındırmaya yönelik bir çaba vardı. Tanrısal zamanın (*aiōn*) temel özelliği olan "daima" kavramı sürekli başa dönüp yeniden başlamayı değil sonsuza dek hareketsiz durmayı ifade etmeye başladı.[82] Zamansal düzenin simgesi olarak daire muğlaklaşırken birbirine zıt ruhsal durumlarla bağdaştırıldı. Bir yandan daire (*kyklos*) şekli mükemmelliği temsil etmeye devam ediyordu. Geçmiş hayatlarını anımsama (*anamnēsis*) yoluyla hatırlayıp "başlangıcı sonla birleştiren" ruhlar yıldızlara benziyordu. Yıldızlar dairesel hareketleri sayesinde ebediyetin hareketli imgesiydi ve asla yok olmayacakları düşünülüyordu. Öte yandan kendi dairelerini tamamlamaya çalışan ruhlar sonsuza dek bu daireye yeniden başlamayı değil, daireden kurtulmayı ve zamandan temelli çıkmayı hedefliyordu.[83] Yeni zaman kavramında daire tekrar dünyaya gelmekten kurtulamadığımız zalim bir çark gibiydi. Kahredici zaruri döngü ebedi cezalara çarptırılan mitolojik karakterlerde de işkence ve ceza sembolüydü.[84]

Bu çelişkili zaman temsilleri ve bu çelişkinin belli çevrelerde yol açtığı kaygılar hafıza egzersizlerini daha anlaşılır kılıyor. Mitlerde yüceltilen hafıza ne geçmişe yönelik yeni bir ilgiydi ne insani zamanı keşfetmeye yönelik bir çabaydı. Bireyin duygusal dünyasında akışını hissettiği zaman nostalji ve pişmanlıkla ifade ediliyordu ve anımsama (*anamnēsis*) eyleminin menziline girmesinin tek sebebi zamandan kaçma isteğiydi. Anımsama edilgen, tutarsız ve geri dönüşsüz bireysel zamanı değiştirmeyi ve onu bütünsel bir daire olarak yeniden kurgulamayı hedefliyordu. Yani insani zamanı evrensel düzenin ve tanrısal ebediyetin düzeyine geri koymak isteniyordu.[85]

---

81 Lirik şiirdeki zaman algısının yanında trajik zaman algısı da ele alınmalı. V. Goldschmidt şöyle yazmıştı: "Trajik zaman çizgiseldir. Her olay gelecekle ilgilidir. Mutlu ya da mutsuz her olay ebediyetin fethidir." ("Le problème de la tragédie d'apres Platōn", *Revue des Études grecques*, 61, s. 58). Antik Yunan'da çizgisel ve dairesel zaman algıları arasındaki ilişkilere dair genel bir yaklaşım için bkz. Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, 1953.

82 E. Benveniste, "Expression indo-européenne de l'éternité", *Bulletin de la Société de Linguistique*, 38, Birinci Fasikül, s. 103-113.

83 Rohde, *a.g.e.*, s. 399 dn. 2.

84 J. Harrison, *a.g.e.*, s. 599 vd.; Guthrie, *a.g.e.*, s. 208; Onians, *a.g.e.*, s. 452.

85 Pythagorasçı bir yaklaşımda evrendeki düzeni sağlayan temel unsurlar olan Birlik ve Onluk Mnēmē (Hatıra) ve Mnēmosynē'yle (Hafıza) eş tutuluyordu: *Aritmetiğin İlahiyatı* (*Ta Theologoumena tēs Arithmētikēs*), 81.15; Porphyrios, *Pythagoras'ın Hayatı* (*Pythagorou Bios*), 31; A. Cameron, *a.g.e.*, s. 52; Fr. Cumont, "Un mythe pythagoricien, chez Posidonius et Philon", *Revue de Philologie*, 43, 1919, s. 78-85.

Benzer bir durum anımsama (*anamnēsis*) kavramının tekil ruh kavramıyla ilişkisinde de var. Pythagorasçılıkta gördüğümüz üzere geçmiş hayatların hatırlanması insanın kendini bilme yöntemlerinden biriydi. Burada "kendini bilmek"ten kasıt Delphoi kâhininin bu sözle kastettiği gibi "kendini tanrılarla eş tutmamak" şeklindeki olağan anlam değil, insanın geçmiş hayatları vasıtasıyla kendi bütünlüğünü ve geçmişindeki devamlılığı bilmesiydi.[86] İnsanın kaderini ören avatarların oluşturduğu ruh (*psykhē*) bir cin (*daimōn*) yani doğaüstü bir varlık olarak görülüyordu. Herkesin içinde bağımsız bir cin vardı. Ama bedensel hayatla zıtlık içinde algılandığı ve bedenden ne kadar uzak olursa o kadar arınacağı düşünüldüğü halde ruh (*psykhē*) denen şey ruhsal yaşantıyla pek iç içe geçmiyordu. Empedoklēs insan bilgisinin tüm biçimleri olan his, düşünce ve aklı insandaki cinden (*daimōn*) kesin olarak ayırıyordu.[87] Cinlerin kişiye özel olması ve bireylerin kendi kaderlerini onlarda bulmaları cinin insana yabancı varoluşunu ve gizemini değiştirmiyordu. Doğadaki her varlıkta, hayvanlarda, bitkilerde ve insanlarda cin vardı.

İnsan, ruhun cininin (*daimōn*) eski hayatlarını hatırlayarak, kendi varoluşuyla evrenin kalanı arasında bağ kuruyordu. Doğadaki tüm varlıklar arasında kesintisiz dolaşım ve akrabalık olduğunu ve dünyanın ruhlarla/nefislerle dolu olduğunu savunan kadim imge hafıza sayesinde bireysel anlamda tecrübe edilebiliyordu. Bireyin ruhu (*psykhē*) üzerinden kendini bilme hedefinde hafıza egzersizlerinin oynadığı rolü tespit ederken dikkat etmemiz gereken birkaç nokta var. Bireyin kendi geçmişi üzerinden kendini kavraması ve bu şekilde kendisini diğer tüm varlıklardan ayıran bir iç yaşantının farkına varması değil, insanın kendini evrendeki düzenin bir parçası olarak görmesi ve kendisiyle evren arasındaki devamlılığı her aşamada yeniden inşa etmesi söz konusuydu. Bu şekilde mevcut hayat zamanın tümüne, insan varoluşu doğanın bütününe ve bireysel kader varlığın bütününe, kısacası tikel olan tümel olana sistematik şekilde bağlanıyordu.

Hafızanın ilahlaşma süreciyle ilgili yukarıda incelediğim kaynaklardan çıkan sonuç şu: Hafıza işlevine atfedilen büyük önem ne geçmişi keşfetmeye yönelik bir çabaya yol açtı ne zaman mimarisi inşa ettirdi. Hafızanın tanrı olarak tapıldığı yerlerde yüceltilen ya genel anlamda bilginin kendisi, her şeyi bilme haliydi ya zamandan özgürleşmeydi. Hafıza hiçbir yerde gerçek anlamda zamansal bir bakış açısıyla ilişkilendirilmedi ve benlik kategorisiyle bağdaştırılmadı. Bu bağlamda hafıza tamamen gayrışahsiydi. Şairlere esin veren Mnēmosynē'nin bireysel geçmişle alakası yoktu. Tarikatlardaki yeni bireysel kurtuluş ihtiyacı ve bu ihtiyacı gideren hafıza bizim anladığımız şekliyle insanın kendisine ilişkin bir bilgiye ulaşmasıyla değil, bireyi inziva yoluyla arındırmakla ve onu birey olmaktan çıkarıp tanrı mertebesine çıkarmakla ilgiliydi.

Mitolojik hafıza kavramı zamanın dışındaydı ve tanrısal olanla birlikteydi. Bu iki özellik Platōn'daki anımsama (*anamnēsis*) kuramında karşımıza çıkıyor. Platōn'un bahsettiği "yeniden hatırlama" zamanın başlangıcıyla veya geçmiş ha-

86 Delatte, *a.g.e.*, s. 69; P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 251.
87 Rohde, *a.g.e.*, s. 431 vd.; Rostagni, *a.g.e.*, s. 100 vd.

yatlarla değil hakikatle ilgiliydi. Doğaüstü bir güç olan Mnēmosynē Platōn'da insanın bilme yetisine dönüşebilmek için içsel hale gelmişti. Evvelden münzevi mistiklerin yöntemi olan hafıza Platōn'da hakikat arayışının parçası halini aldı.[88] Bu durumun sonucu olarak Platōn'da bilmekle hatırlamak aynı şey haline geldi. Bilmek, şimdiyi aşıp bu dünyadan uzaklaşmak, ruhumuzun tanrısal memleketine dönmek ve dünyevi âlemin zıttı olan bir "idealar dünyası"na varmaktı. İdealar dünyası Mnēmosynē'nin iletişim kurmamızı sağladığı öte dünya gibi bu dünyayla karşıtlık içindeydi.

Mitolojik düşünce Platōn'un kuramında devam ederken değişime de uğradı. Anımsamayı (*anamnēsis*) geçmişi yeniden inşa edip düzenlemek veya olayları kronolojik sıraya dizmek olarak görmeyen Platōn'da anımsamanın hedefi mutlak ve ebedi Varlık'a ulaşmaktı.[89] Hafıza zamanın "düşünülmesi" değil dışına kaçılmasıydı. Hafızanın amacı bireyin geçmişini ortaya koyarak o geçmiş üzerinden benliğin bütünlüğünü sağlamak değil, insan ruhunun tanrısal olanla birleşmesiydi.

Ruh (*psykhē*) kavramını temelden değiştirip "iç dünya"ya yaklaştıran Platōn'da mitolojik hafıza kavramının mevcudiyetini sürdürmesi ilginç.[90] Artık ruh içimizde bulunan bize yabancı bir ruhsal varlık değil, ruhsal varlığımızın ta kendisiydi. Sōkratēs'in ruhu bizatihi Sōkratēs'ti. Platōn'un anlattığı nev-i şahsına münhasır Sōkratēs karakterinin kendisiydi.[91] Platōn'da ruh (*psykhē*) bağımsız varlığını sürdürüyordu ve içsel varoluşumuzla büsbütün hemhal olmuyordu. Bir başka insanda veya hayvan bedeninde dünyaya gelmesi mümkündü. Buna karşılık ruh yalnızca ölümden sonra yani varlığımız sona erdiğinde veya bedensel ve duyumsal işlevlerimizle bağını koparıp saf düşünce halini aldığı o kısa anlarda tam anlamıyla kendisi olabiliyordu. Maurice Halbwachs'ın çarpıcı ifadesiyle söyleyecek olursak, Platōn'da ruh (*psykhē*) ruhsal yaşam ve işlevler değil, Homēros'ta ruhun bedenin kopyası oluşu gibi, ruhsal yaşamın kopyasıydı.[92] Ölümden sonra içsel varlığımızdan ayrılan ve bu ayrılıktan sonra da varlığını koruyan bir suretti. Platōn, Empedoklēs ve Pythagorasçılar için bir tür cin (*daimōn*)[93] yani bireysel kaderimizi evrensel düzene bağlamakla görevli bir tanrısal unsur olan ruh ölümsüz-

88 L. Robin'in gösterdiği üzere, Platōn'daki anımsama (*anamnēsis*) kuramı gerçek anlamda felsefeye giren yeni problemlere cevap veriyordu; bkz. "Sur la doctrine de la réminiscence", *Revue des Études grecques*, 32, 1919, s. 451-461.

89 Anımsamanın zamanda gerçekleştiği doğruysa (bkz. L. Robin, *a.g.e.*, s. 259 ve Platōn, *Şölen* (*Symposion*), 208a) bu faaliyetin nesnesi olan gerçeklik zamandışı olamazdı ve bu gerçekliğin tefekkürü ruha insani zamanın dışında verilmemişti (*Menōn*, 86ab; *Phaidōn*, 72e, 75b vd., 76a). Mevcut hayatta cereyan eden olaylara dair bir hatıra (*mnēmē*) söz konusuysa, bu gerçek bilgi değildi (*Devlet*, 8.516cd; *Gorgias*, 501a). Bununla birlikte *Philēbos*, 34b'de *mnēmē* ile *anamnēsis* arasındaki karşıtlık sanal-gerçek karşıtlığına benziyor ve *Yasalar*, 5.732b'de *anamnēsis*'e yüklenen anlam ontolojik değil psikolojik.

90 *Devlet*, 589a; *Alkibiadēs*, 130c; bkz. V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, 1949, s. 68.

91 *Phaidōn*, 115c vd.

92 Maurice Halbwachs, "La représentation de l'âme chez les Grecs - Le double corporel et le double spirituel", *Revue de Métaphysique et de la Morale*, 1930, s. 493-535.

93 *Timaios*, 90a ve 90c.

dü ve her ruh Dēmiourgos[94] tarafından kendisine tayin edilen bir yıldıza bağlıydı. Hafıza sayesinde arınan ruhlar bu yıldıza dönüyordu.[95]

Her bireyin aslında ne olduğu ruhu tarafından belirleniyordu. Ama bitmek bilmeyen insan nesilleri tekrar tekrar dünyaya geldiği halde, yıldızların sayısına eşit olan ruhların sayısı hep aynı kalıyordu.[96] Platōn *Phaidōn* diyaloğunda ruhların sayıca sabit kalmasını açıklarken düşünce sisteminde ruh, zaman ve hafıza arasındaki dengeyi ifade ediyor.[97] Doğarken, önceden ölmüş birinin ruhuyla (*psykhē*) yeni bir yaşam döngüsü için dünyaya tekrar gelinmesi yerine, yeni bir ruhla (*psykhē*) dünyaya geliniyor olsaydı, insanlar için mümkün olan tek zaman türü çizgisel zaman olurdu ve zaman doğumla ölüm arasında çizgisel ve geri dönüşsüz bir şekilde akardı. Ama Platōn'a göre bu durum mutlak kaos demekti.[98] Doğada var olan yıldız sayısının sabit olması ve bir şehir devletindeki hane sayısının sabit olması[99] insan yaşamının dairesel eğilim göstermesiydi. Böylece insan doğayı, toplumu ve bireyi kapsayan dairesel zamanın parçası oluyordu.

Platōn'da mitolojik anlamını yitiren hafıza kavramı geçmiş hayatların hatırlanmasıyla ilgisini yitirdi. Yine de zaman kategorisiyle ve ruh kavramıyla kurduğu ilişkiler üzerinden, mitolojide yüceltilen türden bir işleve sahipti. Hafızanın amacı geçmişi olduğu gibi bilmek değildi. Hafıza zaman deneyimini düzenlemeyi değil aşmayı hedefliyordu. Hērakleitos'un "her şey akar" (*panta rheei*) sözündeki gibi saf akıştan ibaret insani zamana karşı verilen mücadelede bir araçtı. İnsani zamanın karşısında konumlanan ve *anamnēsis* yoluyla elde edilen bilgi insan varoluşunu dönüştürebilirdi. Bu dönüşüm insanın evrensel düzen ve tanrısal ebediyetle ilişkilenmesiyle mümkündü. Bireysel kurtuluş önem kazandığında insan kendisini tümelin parçası kılarak bunu gerçekleştirmeye çalışıyordu. Yani insanın hafızadan beklentisi geçmişi bilmek değil, zamandan kaçmanın ve tanrısal olana geri dönmenin bir yolunu bulmaktı.

Hafıza mitlerinin ve Yunan felsefesinin ilk evresinde bu mitlerin etkisi üzerine yaptığımız bu incelemeden şu sonuç çıkıyor: Hafızanın gelişimiyle geçmiş hakkındaki farkındalığın artması arasında kaçınılmaz bir ilişki yok. Bu anlamda hafıza, geçmiş hakkındaki farkındalığı ve geçmişi olduğu gibi kavramaya yönelik ilgiyi önceliyor. Yunan medeniyetinin şafağında hafızanın gücü büyük bir coşkunluğa yol açsa da bu günümüzdeki hafıza kavramından oldukça farklıydı ve başka türlü amaçları vardı.

---

94 Antik Yunanca *dēmiourgos* yaratıcı, zanaatkâr, kamuya iş yapan anlamlarına geliyor. –ç.n.

95 *Timaios*, 41d-e; *Phaidros*, 248a-c ve 249a.

96 *Devlet*, 611a; *Timaios*, 41d.

97 *Phaidōn*, 72ab.

98 Platōn'a göre ölüler canlılardan geldiği kadar canlılar da ölülerden geliyordu. Bu dairesel denge kalıcı olmasaydı, "bilakis insan nesilleri iki zıt nokta [yani doğum ve ölüm] arasında çizgisel bir yol takip ediyor olsaydı, bu yolun yönü sadece bir zıttan ötekine doğru olsaydı [yani yalnızca doğumdan ölüme doğru aksaydı] ve yolun sonuna gelindiğinde öteki yöne doğru yeniden başlanmasaydı" dünya ölüm ve kaosla kaplanırdı: *Phaidōn*, 72bc.

99 *Yasalar*, 737c vd.; 740c vd.; bkz. V. Goldschmidt, *a.g.e.*, s. 117-118.

Mitolojide yansımalarını gördüğümüz bu hafıza imgesi ve hafızaya yüklenen işlevler rastgele ortaya çıkmadı. Yukarıda görüldüğü üzere bu imge ve işlevler dışa kapalı gruplarda belirli amaçlarla gerçekleştirilen hafıza egzersizleriyle ilişkiliydi. Bu işlevler ozan loncalarında şiirsel eğitimin ve şiir yoluyla ortaya çıkan "görü"nün; maguşlarda kehanet için girilen kendinden geçme halinden önce yapılan hazırlığın; dini ve felsefi tarikatlarda ruhsal arınmaya ve kurtuluşa yönelik egzersizlerin parçasıydı. İçinde bulunulan kurumsal ve zihinsel bağlam dışında bu egzersizler anlamsızlaşıyor. Günümüz hafıza kavramını temel alacak olursak yani hafızayı bir insanın kendi şahsi geçmişini hatırlaması olarak görürsek bu egzersizler anlamını yitiriyor.

Hafızanın antik biçimleriyle günümüzdeki hali arasında oldukça büyük mesafe var. Bu mesafenin aşılması için, antik hafıza tekniklerinin ortadan kalkması tek başına yeterli değildi. Geçmiş hakkında kesin bilgiler edinmeyi, olayları kronolojik olarak dizmeyi ve zamanın katı bir düzenlemeye tabi tutulmasını mümkün kılacak zihinsel araçların gelişmesi de gerekliydi. Bu zihinsel araçları geliştirmeyen Yunan medeniyeti hafızayı mitolojideki üstün özelliklerinden ayrıştırdığında onu önemsizleştirdi. Zaman ve geçmişle arasındaki ilişkiler belirginleştiği oranda hafıza eski prestijini yitirdi.[100] Örneğin hatıra (*mnēmē*) ile anımsama (*anamnēsis*) arasında kavramsal bir ayrım yapan Aristotelēs ilk kavramı geçmişin salt muhafazası olarak, ikinciyi ise geçmişin istemli ve edimli olarak hatırlanması olarak görüyordu.[101] Ama iki kavram da mecburen geçmişle ilişkiliydi, zamanın geçmesi şarttı ve belli bir zamansal mesafe, öncesi ve sonrası gerekliydi.[102] Bu yüzden Aristotelēs'te hatırlamayı sağlayan yetiyle zaman algısını sağlayan yeti aynıydı.[103] Dolayısıyla hafızanın düşünce yetisine bağlı olması "arızi" bir durumdu. Hafızanın asıl bağlı oldu yeti duyulardı ve bu durum insan dışındaki çoğu hayvanda hatıra (*mnēmē*) olmasını açıklıyordu.[104]

Nesnesi Varlık olmaktan çıkan hafızanın amacı zamanı belirlemek olarak görüldü ve bunun sonucunda diğer yetilere karşı üstünlüğünü kaybetti. Beden-

---

100 Kaynak yetersizliği yüzünden Hippias'ın eğitiminde ezber yöntemlerinin rolünü ayrıntılandıramıyoruz. Ama sofistlerin ezber yöntemiyle her şeyi bilme ideali arasında bir ilişki vardı (bkz. Platōn, *Hippias Minor*, 368b vd.). Dolayısıyla geleneksel olarak Mnēmosynē'ye atfedilen her şeyi bilme yeteneğinin Hippias'ın ezber yönteminde değişim geçirdiğini ve laikleştiğini düşünme eğilimindeyiz. Hippias Tanrıçanın vahiy yoluyla ozana sağladığı her şeyi bilme haline kendisinin sahip olduğunu ve bunu talebelerine öğrettiğini iddia ediyordu. Bunu yapmasını sağlayan da artık tamamen müspet nitelikte ve öğretilebilir olan ezber yöntemleriydi (bkz. *Küçük Hippias* (*Hippias Elattōn*), 285d). Hippias sadece bir ozanı takip ediyordu çünkü antik Yunan'da hafıza zanaatının (*tekhnē mnēmonikē*) kökeni lirik şair Simōnidēs'e götürülüyordu (Souda'da Simōnidēs maddesi; Logginos, *Yüceliğe Dair* (*Peri Hypsous*), 1.2.201; Cicero, *De Finibus*, 2.32). Simōnidēs'e atfedilen iki özellik hafıza yöntemlerinin nasıl ve ne zaman laikleştiğine dair ipuçları veriyor. Alfabeyi kusursuzlaştırdığına ve imlayı geliştirmek için yeni harfler icat ettiğine inanılan Simōnidēs'in şairliği para kazanmak için yapılan bir meslek gibi icra ettiği ve şiirleri karşılığında para aldığı düşünülüyordu.

101 Aristotelēs, *Hatıra ve Anımsama Üzerine* (*Peri Mnēmēs kai Anamnēseōs*), 449b6 ve 451a20.

102 *A.g.e.*, 449b14; b27; 450a20; 451a29; 452b8 vd.

103 449b29.

104 450a13 vd.

le bütünleşerek zamansal akışın içine atılan ruhun deneyiminden (*pathos*) ibaret hale geldi. Akıl (*noēsis*) ve zaman algısı arasında radikal bir uyumsuzluk ortaya çıkması sonucunda hafıza ruhun akli bölümünden çıkarılıp duyumsal bölümüne ait görüldü.

Aristotelēs'te hafızanın mitolojideki Mnēmosynē'yle veya zamandan kaçıp ölümsüzlüğe ulaşmayı hedefleyen hafıza egzersizleriyle alakası kalmamıştı. Hafıza artık zamana içkindi. Ama bu zaman kavramının öngördüğü zaman Aristotelēs için bile akılla kavranamazdı. Zamanın bir işlevinden ibaret hale gelen hafıza artık varlığı ve hakikati ifade etmiyordu. Geçmiş hakkında doğru bilgi de veremiyordu. Güvenilir bir bilgi kaynağından ziyade içimizdeki eksikliğin sembolü gibiydi. Fanilikten kaynaklanan yetersizlikleri ve saf akıl konusundaki acizliğimizi yansıtan bir sembol.

5

Amelēs Irmağı ve Ölüm Egzersizi (*meletē thanatou*)[1]

Platōn'un *Devlet* diyaloğu ahiretin tasviriyle bitiyor. Ölüler diyarına yaptığı yolculuktan geri dönebilen Ēr ismindeki Pamphylialı orada bir ova görmüştü. Ēr'in anlattığına göre ruhlar dünyaya tekrar gönderilmeden önce uhrevi varoluşlarının son aşamasında bu ovanın boğucu sıcağında konaklıyorlardı. Platōn'un bu tasviri mitolojideki geleneksel bir anlatıya dayanıyordu. Kurak Lēthē (Nisyan) Ovası, susamış ruhlar ve pınardan akan suyun doğaüstü özellikleri Platōn'un icadı değildi. Ama ruhların suyundan içip hafızalarını yitirdiği ırmağın adı olarak Platōn'un belirttiği Amelēs bildiğimiz daha önceki ahiret tasvirlerinde geçmiyor. Amelēs'in tam anlamı ne? Platōn'un aktardığı mitteki varlığını nasıl açıklayabiliriz? Mistik metinlere göre[2] ruhların reenkarnasyon döngüsünden kurtulmak için öte dünyada Lēthē Çeşmesi'nden akan sulardan sakınıp Mnēmosynē (Hafıza) gölünden içmeleri gerekiyordu. Bunu yaparlarsa kahramanlarla tanrılar arasında kutlu ve ölümsüz varoluşa kavuşabileceklerdi. Peki, Lēthē Çeşmesi'yle *Devlet*'teki Amelēs Irmağı arasındaki ilişki ne?

Amelēs'i "kaygısız" diye çeviren Léon Robin'in tercih ettiği karşılık umursamazlık (*ameleia*) ve nisyan (*lēthē*) kavramları arasındaki bağa gereken önemi vermiyor. Robin'e göre Amelēs Irmağı'nın suyundan fazla içen ruhların unutkanlık tarafından ele geçirilmesinin sebebi bu ruhlardaki her tür "kaygı"nın yok olmasıydı.[3] Daha sonra yeni bir bedende yeni hayatlarına başlayan ruhlar yeryüzündeki hayatlarından ve içine hapsoldukları bedenlerden memnunlardı ve öte dünyaya ilişkin hiçbir beklentileri yoktu. Neyi bilmediklerini bile bilmeden,

---

1 *Revue philosophique*, 1960, s. 163-179.

2 H. Diels ve W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 7 c. 1, s. 15 vd.

3 Léon Robin şöyle yazıyor: "Ahlaki veya düşünsel kaygı hafızayı harekete geçirir. Bu kaygı aşka sebebiyet veren yetersizlik hissine benzer." Platon, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1940, c. 1, s. 1376.

cahilliklerinden memnun yaşayıp gidiyorlardı. Robin'i haklı bulursak umursamazlık (*ameleia*) kavramı Platōncu düşüncede ruhsal kaygısızlığı yani Sōkratēs'in izinden giden filozofların insanlarda uyandırmaya çalıştığı ruhsal kaygının zıttını ifade ediyor.

Fakat Amelēs'in "kaygısız" anlamına geldiği kesin değil. Lēthē Ovası'yla Amelēs Irmağı arasında daha yakın bir ilişki olabilir mi? Platōn yeni bir yaklaşım ortaya koymayıp egzersiz (*meletē*)[4] ve umursamazlık (*ameleia*) temalarını Mnēmosynē-Lēthē mitleriyle ilişkilendiren eski bir düşünceyi tekrar ele alıp işlemiş olabilir mi?[5]

Pausanias'a göre kadim gelenekte sayısı üç olan Mousa'lar Helikōn Dağı'nda oturuyordu ve isimleri Meletē (Egzersiz), Mnēmē (Hatıra) ve Aoidē'ydi (Şarkı).[6] Bilindiği gibi şiir işlevi Mousa'ların annesi Mnēmosynē'nin kontrolündeydi. Ozan loncalarında "esinli görü"ye hazırlık olarak hafıza egzersizleri yapıldığını ve bu şekilde sözlü şiir geleneğinde icrayla doğaçlamayı birleştiren bir şiir dizme usulü oluştuğunu biliyoruz.[7] Dolayısıyla Mousa'ların isimleri sayılırken şarkının yanında hafızanın ve egzersizin (*meletē*) karşımıza çıkması şaşırtıcı değil. Burada egzersizden kasıt şiir tekniğine hazırlık sürecinde elzem olan zihinsel egzersizler yani bir tür hafıza talimiydi. Egzersiz felsefenin serpildiği Pythagorasçılık tarikatı gibi gruplarda da yine Mousa'lar kültüyle bağlantılıydı.[8] Bu yeni ortamda değeri artan ve sadece belli bir bilgi türünün elde edilmesiyle ilişkili olmaktan çıkarak insan meziyetini (*aretē*) oluşturan bir kavrama dönüşmüştü. Egzersiz (*meletē*) iki boyutlu bir kavramdı. Bireysel bağlamda arınma yoluyla ruhsal kurtuluş sağlayan idman (*askēsis*) anlamına gelirken, şehir devleti bağlamındaysa gençlere genel anlamda fazileti öğreten ve en başarılılarına adil hükümdarlığı öğreten kolektif eğitim (*paideia*). Bu iki boyutluluk felsefe "disiplin"ini politikayı yok sayıp yalnızca bireysel kurtuluşla ilgilenen mistik tarikatlarda yüceltilen dinsel yaşama[9] ve esasen askeri imtihanlara ve egzersizlere (*hai tōn polemikōn meletai*) dayanan kolektif eğitime yakınlaştırıyordu.[10] Antik Yunan'ın savaşçı toplumlarında kolektif eğitim gençleri erken yaştan güce yatkınlıkları üstünden eleyen bir sistemdi.[11] Ama felsefi egzersiz (*meletē*) tarikatlardaki dini ritüelleri ve devletin verdiği savaşçılık eğitimini salt

---

4 Antik Yunanca *meletē* kaygı, ihtimam, özen ve egzersiz anlamlarına geliyor. –ç.n.

5 Bu mitler hakkında bkz. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*², s. 241 vd. Yukarıda s. 25-43.

6 Pausanias, 9.29.2-3. Bu pasaja dikkatimi çeken Marcel Detienne'e müteşekkirim. Bkz. B. A. van Groningen, "Les trois Muses de Hélicon", *L'Antiquitē classique*, 1948, s. 287-296.

7 Yukarıda s. 67 vd.

8 P. Boyance, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936.

9 Felsefeyle tarikatlardaki dini düşünce arasında çarpıcı tematik benzerlikler vardı. Aralarındaki temel fark filozofun "bilgeliği" şehir devletinin düzenini sağlama hedefini güderken, tarikatların siyasi düzenle ilgilenmemesiydi.

10 Thoukydidēs, 2.39; Platōn, *Yasalar* 9.865a.

11 Thoukydidēs aynı eserde gençlerin (*neoi*) cesaret (*andreion*) sahibi olmasının yolu zahmetli idmandan (*epiponōi askēsei*) ve egzersizden (*ponōn meletē*) geçiyor.

düşünsel bir antrenmanla ikame etti. Felsefi egzersizin (*meletē*) temel özelliği şiirsel egzersizdeki (*meletē*) gibi hafızanın terbiyesini hedefleyen zihinsel eğitimdi. Erkeklikle bağdaştırılan bir fazilet olarak felsefi egzersiz (*meletē*) askeri egzersiz (*meletē*) gibi enerji gerilimini, dikkati (*epimeleia*) ve gayreti (*ponos*) ima ediyordu.[12] Hēraklēs mitindeki hayır-şer kavşağında da görülen geleneksel yaklaşımda umursamazlık (*ameleia*), *ameletēsia* (idmansızlık), *argia* (tembellik), *malakia* (yumuşaklık) ve *hēdonē* (haz) kavramları faziletle (*aretē*) tezat içindeydi.[13] Ama felsefeyle beraber ortaya çıkan yeni anlayışta egzersiz ve disiplin artık bedenle değil ruhla ve akılla ilgili kavramlar olarak görülmeye başlandı. Iamblikhos'un Pythagorasçı *askēsis* kavramını tanımlarken kullandığı ifadeyle, önemli olan "hafızanın talim ve konsantrasyonuydu" (*gymnasia kai epimeleia mnēmēs*).[14] Iamblikhos iki ayrı yerde Pythagorasçılarda bilgelik yolunda hatırlama faaliyetinin önemine dikkat çekiyor. Bunlardan ilkinde, rivayete göre anımsama (*anamnēsis*) yoluyla geçmiş hayatlarını hatırlayabilen Pythagoras'ın öğretisinin temel ilkesi ve kaynağı anımsama olarak belirtiliyor.[15] Aynı metnin sonraki bir kısmında Pythagorasçıların her şeyi hafızalarında muhafaza etme mecburiyetinden bahseden Iamblikhos'a göre Pythagorasçılar öğrendikleri, gördükleri, duydukları her şeyi belleklerinde tutmak zorundaydılar. Pythagorasçılık tarikatının mecburi kurallarından olan günlük vicdan sorgusu aslında bir hafıza egzersiziydi.[16]

Pythagorasçı *Altın Mısralar* (*Khryseos Epē*) şiiri vicdan sorgusuna dair ilginç şeyler söylüyor: "Gevşeyen gözlerine uykuyu almadan önce, o gün yaptığın her şeyin üstünden geç."[17] Bu zor görev müritlere şu sözlerle tebliğ ediliyor: "Bunları yapmaya uğraş, bunları talim et" (*tauta ponei, taut'ekmeleta...*). Şiirin devamı şöyle: "Bunu yapmayı sevmelisin; bu yol hidayete erdirir;[18] artık umulmaz olanı ummayacaksın, sana hiçbir şey batın olmayacak (*mēte ti lēthein*)."

Hieroklēs'in yazdığı şerhe göre bu dizelerde şairin bizden istediği en önemsiz davranışlarımız da dahil gün içerisinde yaptığımız her şeyi sırayla sorgulamamız ve hiçbir şeyi atlamamamızdı. Ona göre günlük olayların anımsanması (*anamnēsis*) geçmiş hayatların hatırlanmasına yönelik bir egzersizdi (*meletē tōn probebiōmenōn anapolēseōs*). Şerhin devamında Pythagorasçı "fazilet idmanı" (*askēsis tēs aretēs*) ruhun üç gücü (*dynamis*) olan gayret (*ponos*), egzersiz (*meletē*) ile aşka

---

12 Askeri düşüncenin baskın olduğu bir erdem anlayışında dikkat (*epimeleia*) egzersizinin (*meletē*) umursamazlığa (*ameleia*) karşıtlığı için bkz. Ksenophōn, *Ev İdaresi* (*Oikonomikos*), 12.6 vd.; 20.3 vd.

13 Bkz. Charles Picard, "Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos", *Revue archéologique*, 42, s. 10-41. Thoukydidēs, 1.122.4 umursamazlığı (*ameleia*) yumuşaklıkla (*malakia*), Platōn, *Devlet*, 421d ise tembellikle (*argia*) ilişkilendiriyor.

14 Iamblikhos, *Pythagoras'ın Hayatı* (*Pythagorou Bios*), 164.

15 *A.g.e.*, 63.

16 *A.g.e.*, 164-165.

17 *A.g.e.*, 40-41: "Mēd'hypnon malakoisin ep'ommasi prodeksasthai prin tōn hēmerinōn ergōn tris hekaston epelthein"; P. C. van der Horst, Leiden, 1932 edisyonu.

18 "Tēs theiēs aretēs eis ikhnia"; Proklos, *Musa'lar İlahisi* (*Eis Mousas*), 6-7 ile karşılaştırın: Musa'lar, Lēthē'nin derin akıntısında (*hyper bathykheimona Lēthēn*) doğru yolu (*ikhnos*) bulmak için çabalamak gerektiğini öğretiyor.

(*erōs*) dayandırılıyor ve egzersiz (*meletē*) ruhtaki işlevi düşünmek (*noein*) olan rasyonel kısmın disipline edilmesi olarak tanımlanıyordu. Ploutarkhos da *Çocukların Eğitimi Üzerine* (*Peri Paidōn Agōgēs*) diyaloğunda eğitimde (*paideia*) gayretle (*ponos*) beraber egzersizin (*meletē*) önemini vurguluyor.[19] Bu polemik pasajda Ploutarkhos faziletin (*aretē*) egzersiz ve eğitimden ziyade doğadan kaynaklandığını savunanlara karşı çıkıyordu. Onun eleştirdiği görüşe göre fazilete yönelik doğru egzersiz (*meletē orthē pros aretēn*) ahlaken kötü yaradılışlı bir insanın ıslahına yetmeyecekti ama Ploutarkhos'a kalırsa bu yaklaşım toptan hatalıydı. Umursamazlık (*ameleia*) en verimli toprağı ve sağlam bedeni mahvettiği gibi en güzel ruhu helak ederken, dikkat (*epimeleia*) ve gayret (*ponos*) verimlilik ve üretkenlik sağlayıp doğaya ters bir durumu doğaya uygun hale getiriyordu. "Egzersiz yapmayanlar en basit şeyleri bile kaybederken, zor şeyler büyük çabalarla elde edilebilir."[20] Basmakalıplığıyla dikkat çeken bu pasajda Ploutarkhos konuyu doğanın ve eğitimin karşılıklı avantajları hakkındaki yaygın tartışmaya bağlıyor. Filozoflarla şairleri bu tartışmada karşı karşıya getiren ayrım çok önceleri ortaya çıkmış olmalı. Pindaros'tan da önce Homēros'tan itibaren ozanlar bireysel yeteneğin ve esinin talim ve terbiye karşısındaki önemini vurgularken, Pythagorasçı düşünceye yakınlığıyla bilinen Epikharmos "egzersiz doğal hünerden iyisini bahşeder dostlar" (*ha de meleta physios agathas pleona dōreitai, philoi*)[21] diyerek karşıt görüşü özetliyor. Epikharmos bu egzersizin (*meletē*) yanı sıra gayreti (*ponos*) övüp gevşekliği (*malakia*) ve çeşitli hazları eleştiriyor.[22] Ploutarkhos'un mevzubahis diyaloğu Epikharmos'un bu cümlesine düşülmüş bir şerh gibiydi.

Bu konuda Pythagorasçı temalardan esinlendiği söylenebilir çünkü Ploutarkhos'un sonraki paragrafta yazdıkları Pythagoras'ın (Iamblikhos'un alıntıladığı) gençliğe hitabesine cuk oturuyor. Ploutarkhos için eğitim (*paideia*) dışında sahip olunabilecek hiçbir şeye güvenilemezdi çünkü eğitim insanın içinde "ölümsüz ve tanrısal" kalan kalıcı bir kazanımdı. Zamanın geçişi akıl dışında her şeyi yok edip dağıtıyordu ama aklı güçlendiriyor ve yaşlandıkça insanın bilgisine bilgi katıyordu.[23] Iamblikhos'un alıntıladığı Pythagoras'ın gençlere (*neoi*) hitabesi de geçici ve kalıcı değerler arasında ayrım yaparak eğitimi (*paideia*) övüyor. Bedensel kazanımlar ve bedene gösterilen özen (*epimeleia*) kötü arkadaşlar gibi bizi ilk fırsatta terk ederken eğitimin (*paideia*) kazanımları ölene dek yanımızda kalıyor hatta bazılarına öldükten sonra ebedi şöhret veriyordu. Diğer tüm kazanımlar bir insandan diğerine aktarılırken sahibini terk etmeye mecburdu ama eğitim aktarılırken tükenmeyip çoğalıyordu. Kalıcı olarak kazanılıp muhafaza edilebilen (*ktēsasthai*) insani tek varlık eğitimdi.[24]

---

19 Ploutarkhos, *Çocukların Eğitimi Üzerine* (*Peri Paidōn Agōgēs*), 2a-e.

20 "Kai ta men rhadia tous amelountas pheugei, ta de khalepa tais epimeleiais halisketai."

21 H. Diels, *a.g.e.*, c. 1, s. 203, 10 [Alfa 2018; çev. Cengiz Çakmak].

22 *A.g.e.*, c. 1, s. 203, 18-21 ve s. 204, 16 vd.

23 Ploutarkhos, *Çocukların Eğitimi Üzerine* (*Peri Paidōn Agōgēs*), 5d.

24 Iamblikhos, *Pythagoras'ın Hayatı* (*Pythagorou Bios*), 42-43.

Pasajın sonunda hafızayı eğitimin (*paideia*) hazine odasına (*tamieion*) benzeten Ploutarkhos zamanın yıkıcılığına karşı biriktirilebilen kazanım fikriyle hafızayı düşünsel eğitimin temeline yerleştiren yaklaşımı açıkça ilişkilendiriyor. Ona göre Mousa'ların annesinin Mnēmosynē olmasının sebebi dünyada doğurmaya ve beslemeye (*gennan kai trephein*) en müsait şeyin hafıza olmasıydı.[25] Hafızanın bitmek tükenmez bir bilgelik kaynağı olduğu, zamanın yıkıcılığına direndiği ve ruhun ölümsüzlük besinini ondan alabileceği düşünceleri Ploutarkhos'un icadı değil. Bu düşünceleri Platōn'daki anımsama (*anamnēsis*), nisyan (*lēthē*) ve umursamazlık (*ameleia*) kavramlarını hatırlatan bir bağlamda "ilahi ruh (*prapides*) zenginliğini (*ploutos*) elde eden (*ektēsato*) mutlu (*olbios*) olur"[26] diyen Empedoklēs'te buluyoruz. "Mutlu" (*olbios*), "zenginlik" (*ploutos*) ve "elde eden" (*hos ektēsato*) kelimeleri tanrısal bağlamda kullanıldığında antik Yunan'da Ktēsios (sahip çıkan, evini koruyan), Olbios (Mutlu) ve Plousios (Zengin) sıfatlarıyla tapılan Zeus'un düşünülmesi kaçınılmaz.[27] Zaten Zeus'un hükmünün kilerde[28] içi her zaman ölümsüzlük sıvısı ambrosia dolu "küpçük" (*kadiskos*) denen kaplarda (*aggeion*) tecelli ettiğine inanılıyordu.[29] Ktēsios (Mülki) sıfatıyla Zeus'un küpü ebedi sıhhat ve bereket sembolüydü. Evlerdeki mal mülkün güvenliği onun kontrolündeydi. Empedoklēs'e göre tanrı mertebesine ulaşan kişi engin ruh (*prapides*) "hazine"sine erişiyordu ve antik yorumcular bu kişinin hiçbir şeyi unutmadan geçmiş hayatlarını hafızasında muhafaza eden Pythagoras olduğu kanısındaydı. Empedoklēs'e göre bu kişi "ruhunu (*prapides*)[30] gerince on hatta yirmi insan ömrüne yayılan her şeye kolaylıkla nazar edebiliyordu."

Gernet'yi izlediğim önceki çalışmamda[31] Empedoklēs'in ruhtan bahsederken baştaki anlamı diyafram olan köklü *prapides* kelimesini kullanmasına dayanarak bu cümleden antik inanışlara ve pratiklere dair çıkarımlarda bulundum ve "diyaframın gerilmesi" ifadesinde nefes kontrolüne dayanan yoga benzeri bir uygulamanın izini tespit ettim. İstemli olarak ruhlarını (*psykhē*) serbest bırakıp bedenlerinden çıkabilen ve bedenleri nefes almadan kataleptik uykuya yatarken ruhları Epimenidēs gibi ahirete seyahat eden, oradan da geçmişin bilgisiyle dönen efsanevi maguşlara atfedilen bu ilginç yeteneği de böyle açıklamıştım. Felsefe ekollerindeki yeni ilgiler ve meraklar maguşların vecd terbiyesini bir tür ruhsal antrenmana dönüştürdü. Geçmiş hayatları olabildiğince hatırlama çabasıyla arınıp bedenden ayrılan ruhun ebedi hakikate erişmesi ve böylece zamanı aşması yeni

25 Ploutarkhos, *a.g.e.*, 9c.

26 "Olbios, hos theiōn prapidōn ektēsato plouton." H. Diels, *a.g.e.*, c. 1, s. 365, 5 vd.

27 Farnell, *Cults of the Greek States*, Oxford, 1896, c. 1, s. 55.

28 Hypereides'le Menandros'u alıntılayan Harpokration'da "ktēsiou Dios" maddesi (Dindorf, s. 184-5): "Ktēsios (Mülki) Zeus'u hazine odalarına koyarlar" (*ktēsion Dia en tois tamieiois idryonto*).

29 Athēnaios, 473b: *kadiskos aggeion esti en hōi ktēsious Dias egkathidryousin...*

30 H. Diels, *a.g.e.*, c. 1, s. 364, 4: *Oppote gar pasēisin oreksaito prapidessin*. Iamblikhos, *Pythagoras'ın Hayatı* (*Pythagorou Bios*), 67 ve Diogenēs Laertios, 8.54'le karşılaştırın.

31 L. Gernet, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'enseignement publicau Maroc*, 1945, no: 183, s. 8; yukarıda s. 36.

egzersiz (*meletē*) kavramında birleşmişti. Platōn *Phaidōn* diyaloğunda anımsama (*anamnēsis*) kuramını anlatmadan önce felsefeyi kadim anlayıştaki "ölüm egzersizi" (*meletē thanatou*) olarak tanımlıyor.[32] Bu egzersizin amacı bedene dağılmış durumdaki ruhu bir noktada yoğunlaştırıp bedenden ayrılmasını sağlamak ve bu şekilde ruhu arındırmaktı.[33] Platōn'da arınma, yoğunlaşma ve ayrışma anımsamayı (*anamnēsis*) ifade ediyordu. *Phaidros* diyaloğunda da ölüm egzersizi bir tür hatırlama (*mnēmē*) egzersizi olarak geçiyor. Bu diyalogda yazının icadından yakınan Platōn ruhsal hafızanın dışsal işaretler olan harflerle ikame edilmesinden ötürü ruhlarda unutkanlık oluşacağını ve bunun "hafıza egzersizliği"nden (*ameletēsia mnēmēs*) kaynaklanacağını belirtiyor.[34] Platōn'un *Devlet*'ine yazdığı şerhte Proklos umursamazlık (*ameleia*) kavramını şöyle yorumluyor: "Amelēs Irmağı'ndan ölçüsüzce içen ruhlar bütün geçmiş hayatlarını unutur. Zira oluş'a âşık olurlar ve değişmez gerçekliklere olan ilgilerini yitirip 'idmansızlıktan ve tembellikten ötürü' (*di' ameletēsian kai argian*) bunları unuturlar." Proklos şöyle devam ediyor: "Bildiklerimizin hatırasını sürekli yenileyen bir egzersize ihtiyacımız var" (*dei gar tēs meletēs ananeousēs hēmin aei tēn mnēmēn hōn egnōmen*).[35] Ölüm egzersizini esasen ölümsüzlük eğitimi olarak gören Platōn'a göre beden de tıpkı *oluş* gibi akış halindeydi[36] ve bedenden kurtulan ruhlar zamanı aşıp ebedi ve ezeli varoluşa kavuşuyordu. Bu, insanlara müsaade edildiği miktarda tanrısal bir varoluştu. Dolayısıyla Pythagorasçı hafıza egzersizleri aracılığıyla, Platōn'daki anımsama (*anamnēsis*) kavramı hafızayı bir ölümsüzlük çeşmesi olarak gören kadim Mnēmosynē mitlerini devam ettiriyordu. "Hiçbir kabın suyunu tutamadığı" (*aggeion ouden to hydōr stegei*) Amelēs Irmağı'nı Lēthē Ovası'na konumlandıran Platōn İtalya'daki Yunan kolonilerinde ortaya çıkan felsefi akımların Mnēmosynē ve Lēthē mitlerine getirdiği yoruma sadık kalmıştı.

Hiçbir kap Amelēs'in suyunu taşıyamıyordu çünkü durmadan aksın diye yapılmış bu su, Pythagoras'ta bedensel nimetlerin insanları terk edişi gibi, içine konulduğu kaptan hep kaçıyordu (*pheugei*). Amelēs'in suyu bedene gösterilen dikkat (*epimeleia*) gibi yok olup gidiyordu. Pythagoras'ın "hafıza egzersizi" (*meletē mnēmēs*) yoluyla kazanılan kalıcı eğitimin (*paideia*) zıttı olarak gördüğü bedensel dikkat (*epimeleia*), ruhu umursamamaya (*ameleia*) denkti. Hafıza terbiyesi yerine hazlara teslim olan ruhlardaki gevşekliğin ve –Proklos'un şerhinde– oluş'un

---

32 *Phaidōn*, 67e ve 81a.

33 *A.g.e.*, 67c; ayrıca bkz. 65c, 70a, 81e, 81c ve 83a. Porphyrios, *Markella'ya Mektup* (*Pros Markellan*), 10'daki yoğunlaşma "egzersizi" bununla aynı. Porphyrios karısı Markella'ya şöyle yazıyor: "Eğer kendi içine girme egzersizi yaparsan ve dağınık haldeki tüm ruhsal uzuvlarını, bedeninden [çıkarıp] bir araya toplamaya çalışırsan... (*ei meletōēs eis heautēn anabainen, syllegousa apo tou sōmatos panta ta diaskedathenta melē...*) ki bu uzuvlar daha önceden tam bir bütünlük içindeydiler...", krş. Porphyrios, *İlkeler* (*Aphormai*), 34.

34 Krş. *Phaidros*, 275a; *Theaitētos*, 153b.

35 Proklos, *Devlet'e Dair* (*Eis Tēn Politeian*), s. 349 (W. Kroll edisyonu).

36 Harold W. Miller, "Flux of Body in Plato's Timaeus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 88, 1957, s. 103-113.

durdurulamayan "korkunç akışı"nın (*tēn deinēn ekroēn*)[37] sembolü olan Amelēs Irmağı Platōn'da bütünüyle metafizik bir anlam kazandı. Ama Aristotelēs'e göre Khronos'u (Zaman) bilge bir tanrı olarak görenleri suçlayan ve zamanın bütün cehaletin kaynağı olduğunu söyleyen Parōn adındaki Pythagorasçı, Lēthē'yle zaman arasındaki ilişkiyi daha önce zaten vurgulamıştı.[38]

Amelēs Irmağı'nın mitolojik köklerini biraz daha ayrıntılandırabiliriz. Hiçbir kabın suyunu tutamadığı bu ırmak *Gorgias*'ta Sōkratēs'in suyu hiç muhafaza edemeyen delik kaplar olarak bahsettiği "bağlanmamışları" (*amyetoi*) çağrıştırıyor.[39] Bunlar nisyanın varlığı ve iman (*pistis*) yokluğu yüzünden hiçbir şeyi muhafaza edemiyordu. Sōkratēs'in bu miti atfettiği İtalyan veya Sicilyalı düşünüre göre ruhta tutkuların olduğu bölüme küp (*pithos*) deniyordu çünkü ruhun bu bölümü uysal (*pithanos*) ve saftı (*peistikos*). Sōkratēs hayatın anlamını bitmez hazların kesintisiz akışında gören Kalliklēs'in hatasını bu mitle düzelteceğini umuyordu. Böyle bir hayatı korkunç gören (*deinon*) ve hayattan çok ölüme benzeten Sōkratēs'e göre insanın iki yaşam (*bioi*) biçimi arasında doğru olanı seçmesi gerekiyordu. Önceki mitle aynı ekole (*gymnasion*) dayandırdığı başka bir teşbihe göre bilge yaşamsal içeceklerle dolu sağlam küpleri olan biri gibiydi. Bunlar temin edilmesi güç ve çok çalışma gerektiren[40] nadir içeceklerdi. Küpler bir kez dolmaya görsün, hep dolu kalacaktı. Sōkratēs'in miti atfettiği kaynağın "bağlanmamış" (*amyetos*) dediği akılsız ve iradesiz kişinin sadece çatlak küpleri vardı ve bu kişi küplerini doldurmaya çalışırken hep sıkıntı çekiyordu.

Gorgias diyaloğunda bizim hayat dediğimiz şeyin aslında ölüm olduğunu savunan görüş ve beden-mezar (*sōma-sēma*) arasındaki kelime oyunu Platōn'un İtalyan veya Sicilyalı birinden bahsedişini açıklıyor. Geçici ve kalıcı değerleri karşılaştıran ve iki yaşam (*bioi*) biçimi arasında tercihten bahseden Pythagorasçı bir mit söz konusu olabilir. Ama metindeki ayrıntılar, bilhassa da iknanın (*peithō*) ve imanın (*pistis*) ruhtaki iki ayrı kısım olarak tespiti Pythagoras'tan ziyade Empedoklēs'e işaret ediyor. Ruhun iknayla ilgili kısmı arzuların bulunduğu ve *Gorgias*'taki mitte küpe (*pithos*) benzetilen kısımdı. İman ise mitte eleğe (*koskinos*) benzetilen ruh parçasıydı. Nisyan (*lēthē*) ve imansızlık (*apistia*) yüzünden her şey bu eleğin deliklerinden akıp gidiyordu. Kısacası mitte eleştirilen ikna (*peithō*) ile övülen iman (*pistis*) arasında değer farkı olduğunu ve bunların ayrı düşünsel düzlemlerde yer aldığını kabul etmeliyiz. Ne yöne gideceği belirsiz muğlak tanrısal güç olan ve özellikle bedensel zevkin baştan çıkarıcılığını temsil eden Peithō (İkna)[41] Hēdonē

37 Proklos, *a.g.e.*, s. 122; ayrıca bkz. s. 51: Lēthē Ovası *oluş*'u (*tēn genesin*), Lēthē Irmağı'ysa "maddelerin topyekûn akışını ve uğultulu teknemizi" (*pasan tēn rhysin tōn enylōn kai to rhotion kytos hēmōn*) temsil ediyor. Bunların yüzünden ruhumuz mutlak hakikatleri hep unutur.

38 Aristotelēs, *Fizik*, Δ, 13, 222b17 (H. Diels, *a.g.e.*, c. 1, s. 217, 10 vd.; P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, krş. s. 251).

39 *Gorgias*, 493a vd.

40 *A.g.e.*, 493e: "pek çok güçlük ve sıkıntıdan sonra" (*meta pollōn ponōn kai khalepōn*).

41 *A.g.e.*, 493a: "ikna olur ve bir o yana bir bu yana döner" (*anapeithesthai kai metapiptein anō katō*).

(Haz) ve Pothos'la (Özlem) ilişkilendirilirken,[42] Pistis (İman) üstün bir tanrısal gücün varlığına duyulan inancı temsil ediyor. Tanrının vahyettiği hakikatlere iman edilmeli ve ondan öğrenilenler takip edilmeliydi. Platōn'un kullandığı muğlak kelimeler gizem kültlerindeki jargona dayanıyordu. "Bağlanmamış" anlamında çevirdiğimiz *amyetos* hem kapatılmamış olan hem inisiyasyondan geçmemiş yani sırrı tutmayan (*stegein*) kişi anlamına geliyor.[43]

Peithō (İkna) ve Pistis (İman) karşıtlığı Empedoklēs'te de var. Empedoklēs *Doğa Üzerine* (*Peri Physeōs*) eserinde öğretisini müridi Pausanias'a ifşa ettiği bir sır olarak sunuyor. Bu sırra vakıf olan rüzgâra hükmedip merhumların ruhunu ahiretten celp edebilecekti. Empedoklēs'in manzum olarak yazdığı *Doğa Üzerine* (*Peri Physeōs*) iman (*pistis*) konusuyla başlıyor: Anlama yetileri ve kaderleri ciddi şekilde kısıtlanan ve hayatları bilgisizlikten ve mutsuzluktan ibaret olan insanlar kime iman edebilirdi? Arzular, "razı olanlar"ın (*peisthentes*) aklını çelip sürekli bocalamaya yol açıyordu.[44] Pausanias basit şeylere değil[45] insanın üzerinde güç (*kratos*) sahibi olan üstün ve yüce varlığa iman (*pistis*) etmeliydi çünkü yüce tanrısal esine ve bilgi kaynağına iman etmemek (*apistein*) kötülerin (*kakoi*) işiydi.[46] Pausanias Empedoklēs'in Mousa'sının gönderdiği sağlam delillere (*pistōmata*) kulak vermeli[47] ve nihayet kendisine ifşa olunan öğretiyi dilsiz gönlünün derinliklerinde tutmalıydı (*stegein*).[48]

Empedoklēs'in *Doğa Üzerine*'sinin (*Peri Physeōs*) sonlarına ait olduğu düşünülen bir fragman *Gorgias* diyaloğuyla bu şiir arasında tesadüfi olamayacak kadar belirgin benzerlikleri açıklıyor. Bu fragmanda Empedoklēs Pausanias'ı iki yaşam (*bioi*) biçimi arasında bir tercih yapması gereken bir yol ayrımına yerleştiriyor. Pausanias insanların normalde iman ettikleri saymakla bitmeyen bayağılıkların peşinden koşarsa,[49] zamanın akışıyla bunlar onu terk edecekti[50] çünkü bu tür şeyler

---

42 Krş. Aphroditē-Peithō ilişkisi. Peithō'nun muğlaklığı ve Pistis'le ilişkisi konusunda bkz. M. Untersteiner, *I sofisti*, 1948 (İng. çev. *The Sophists*, Oxford, 1954, s. 102 vd.). Ayrıca bkz. A. Setti, "La memoria e il canto - Saggio di poetica arcaïca greca", *Studi italiani di Filologia classica*, n.s., 30.2, 1958, s. 129-171. Özellikle bkz. A. Rostagni, "Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica", *Studi italiani di Filologia classica*, n.s., 2, 1922, s. 148-201.

43 Fransızca *mystère* ve Türkçe mistik gibi kelimeler Antik Yunanca "kapamak" anlamındaki *myō* fiiliyle muhtemelen bağlantılı olan (bkz. *The Cambridge Greek Lexicon*, 2021) "inisiyasyona katılmak" anlamındaki *myeō* fiilinden türeyen *mystēs* ve *mystēria* gibi kelimelerden geliyor. Detayları iyi bilinmeyen gizem kültlerindeki bir aşamanın adı olan *myēsis*'te katılımcıların gözleri bağlı ve/ya dudakları kapalıydı yani ayinleri dışarıda anlatmaları yasaktı. –ç.n.

44 H. Diels, *a.g.e.*, c. 1, s. 309, 5.

45 *A.g.e.*, c. 1, s. 310, 9 vd.: "uzuvlara güvenme" (*gyiōn pistin eryke*).

46 *A.g.e.*, c. 1, s. 311, 6: "Ama kötülerin huyudur güçlülere inanmamak" (*alla kakois men karta melei krateousin apistein*). İskenderiyeli Klēmēs, *Kırkyama*, 5.18'deki alıntıya göre Empedoklēs "imansızlık yoluyla hakikat üstünde tahakküm kurma" (*kratein tōn alēthōn dia tou apistein*) isteğinin kötü insanlarda alışkanlık olduğunu söylemişti. Kötü ruhların kendilerinden üstün olanı yönetme isteği ve hakikat sahiplerine inanmama hali *Gorgias*'taki bir o yana bir bu yana dönmeyle aynıydı.

47 *A.g.e.*, c. 1, s. 311, 7.

48 *A.g.e.*, c. 1, s. 311, 13: "dilsiz gönlünde tutman" (*stegasai phrenos ellopos eisō*).

49 *A.g.e.*, c. 1, s. 353, 1-2; krş. c. 1, s. 309, 2.

50 *A.g.e.*, c. 1, s. 353, 3: "Zamanın geçip gitmesiyle seni terk edecekler sahiden" (*hē s'aphar ekleipsousi periplomenoio khronoio*).

kendi öz konumlarına dönmeyi arzuluyordu (*potheonta*). Ama Pausanias ruhunu (*prapides*) iyice gerip aldığı eğitime odaklanırsa ve arınma egzersizleri (*katharēisi meletēisin*)[51] yoluyla mürşit olursa (inisiyasyonu tamamlarsa: *epopteusēis*) hayattaki değerli varlıklar kalıcı olarak onun olacaktı. Bu tür varlıklar doğaları gereği kendiliğinden çoğaldığı için pek çok değerli şey de onun olacaktı.[52]

Ruha (*prapides*) yoğunlaşma ve arınma egzersizleri Empedoklēs'in *Arınmalar* (*Katharmoi*) şiirini ve orada geçen Pythagoras'ın yoğunlaşmış ruhuyla (*prapides*) geçmiş hayatlarını ayrıntılı hatırladığı egzersizleri çağrıştırıyor. Bence *Arınmalar*'ın (*Katharmoi*) arkaplanında sonsuz bilgelik kaynağının sembolü olan ve ölümsüzlük içeceği dolu bir küp olarak tahayyül edilen Ktēsios (Mülki) sıfatıyla Zeus imgesi var. Empedoklēs bir tarafta daima taze kalan ambrosia gibi mürşit kutlular, diğer tarafta tek derdi bedensel hazlar olanlar olmak üzere iki çeşit insan olduğunu söylüyor. Ama bedensel şeyler insanda sabit kalmayıp içlerinden geçip gidiyordu ve kendilerine benzeyen elementlere yöneliyordu. Su suya, ateş ateşe, hava havaya doğru gidiyordu. Ebedi yaşam kaynağı olan eğitimini gönlünde "taşıyabilen" bilge kişi Zeus'un Ktēsios (Mülki) sıfatıyla tecelli ettiği küp gibiydi. Buna karşılık hep bedenine dikkat (*epimeleia*) edenler ve ırmağın akışı gibi içlerinden akıp giden bedensel şeylerin peşine takılanlar çatlamış küp (*pithos*) gibiydi. Dinsel bir sembol olarak çatlak küp (*pithos*) cenaze ritüellerinde kemale ermeden ölenleri ve gizem kültlerinde inisiyasyondan geçmemiş bahtsızları temsil ediyordu.[53]

O halde mitin Platōn'daki versiyonu Empedoklēs'in icadı mıydı? Nefsine hâkim olamayan insanları çatlak küplere benzeten o muydu? Hiçbir kabın taşıyamadığı ve suyundan içenlere geçmiş hayatlarını, oluş dairesini (*kyklos geneseōs*) ve yeni bir bedende dünyaya geldiklerini unutturan uhrevi ırmakla çatlak küp imgesini ilişkilendiren o muydu? Bu sorulara net cevap vermek imkânsız. Yine de Empedoklēs'le Platōn arasındaki son bir çarpıcı benzerliği vurgulayalım.[54] Empedoklēs'e göre cinlerin (*daimones*)[55] yeraltının derinlerinde düştüğü karanlık mağara Atē (Gaflet) Çayırı'ndaydı. Platōn'da Lēthē (Nisyan) Ovası'nın Alētheia

---

51 *A.g.e.*, c. 1, s. 352, 20-21.

52 *A.g.e.*, c. 1, s. 352, 22-23: *di aiōnos parestontai, alla te poll'apo tōnd'ektēscai; auta gar auksei.*

53 Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, s. 613-623, 4. Basım, 1957; Ch. Picard, "L'éleusinisme et la disgrâce des Danaïdes", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1929, s. 57-59.

54 Proklos Platōn'un *Timaios* diyaloğuna yazdığı şerhte (39b) bu noktayı vurguluyor: "Platōn'un Lēthē Irmağı adını verdiği yer doğanın bütünüdür; oluş burada gerçekleşir, unutkanlık buradadır ve Empedoklēs'teki gibi, Atē (Gaflet) Çayırı buradadır." Περί των υπό του θείου βραδέως τιμωρουμένων.

55 Ploutarkhos, *Gecikmiş İlahi İntikamlara Dair*'de Haidēs'ten dönen Thespesios'un ahiret tasvirinde *Devlet*'tekinden farklı olarak Lēthē bir ırmak veya ova değil, Dionysos'unki gibi derin bir mağaraydı ve oluş'un rutubetiyle, hazların yumuşaklığını ve tatlılığını temsil ediyordu. Lēthē Mağarası'nın önünde kendini bitkin hisseden Thespesios bedenini hatırlayınca içinde bir *oluş* arzusu peyda oldu. Yani karanlık Lēthē Mağarası'nda Hēdonē ikamet ediyordu. Ploutarkhos *Pythia'nın Artık Vezinsiz Kehanet Vermesine Dair* (*Peri tou mē khran emmetra nyn tēn Pythian*) 397'de Hēdonē'nin Atē'yle beraber yeraltının derinliklerine düştüğünü söylüyor.

(Hakikat) Ovası'nın karşıtı oluşu gibi, Empedoklēs'te de Atē (Gaflet) Çayırı cinlerin esas kaynağı Alētheia (Hakikat) Çayırı'yla zıtlık içindeydi.[56] Mitolojik düşüncede yakın görülen iki gerçeklik olarak Atē (Gaflet) ve Lēthē (Nisyan), Nyks'ün (Gece) torunlarıydı ve Skotos'la (Karanlık) yakın akrabaydı.[57] İkisi de ruha çöken karanlık gölgeyi temsil ediyordu. Bu gölge insanı şaşırtıp doğru yoldan saptırıyor ve hakikatle adaletten uzaklaştırıp çöküşe götürüyordu.[58] Atē (Gaflet) ve Lēthē (Nisyan) kabahat (*hamartēma*), suç lekesi, ceza ve bununla bağlantılı ölümle ilişkiliydi.[59] Empedoklēs'in *Arınmalar* (*Katharmoi*) şiirinde Atē (Gaflet) Çayırı'na sürgün edilen ruhlar korkunç bir suçun cezasını çeken cinlerdi (*daimones*). Bunlar kan dökmüş veya yeminlerini bozmuşlardı.[60] İki suçta da dostluktan başka şey bilmemesi gereken tanrılar âleminde Neikos'un (İhtilaf) tezahürü kastediliyordu. Bir anlığına Neikos'a teslim olup nefrete kapılanlar herkesin birbirinden nefret ettiği Atē (Gaflet) Çayırı'na atılıyordu.[61] Empedoklēs'in de tanrılardan uzaklaştığı olduysa bile, bunun sebebi kızgın Neikos'un (İhtilaf) aklını çelmesiydi.[62]

Hēsiodos'un *Theogonia*'sında Nyks'ten (Gece) doğan menfur (*stygerē*) Kavga'nın çocukları sayılırken Lēthē'yle (Nisyan) Atē'nin (Gaflet) yanı sıra Neikea (İhtilaflar) ve belaların en büyüğü olarak Horkos'un (Yemin) belirtildiği düşünülürse, Empedoklēs'in şiiri daha anlaşılır oluyor.[63] *Thegonia*'nın sonunda Horkos ölümsüz tanrılar arasındaki menfur tanrı (*stygerē theos*) yeraltı ırmağı Styks'ün suyu olarak karşımıza çıkıyor.[64] Yalçın bir kayadan fışkırarak gecenin karanlığına akan bu su "tanrıların yemini"ydi. Tanrılar bu sudan korktukları halde aralarında kavga ve ihtilaf (*eris kai neikos*) çıkınca ona başvuruyorlardı ve anlaşmazlıklarını çözmek için Styks'ten su getiriyorlardı. Yemin suyu denen bu suyu âdet gereği yere döküyorlardı ve bir tanrı yeminini bozmuşsa, derhal düşüp bir yıl boyunca soluksuz kalıyor ve yerde yatarken ölümsüzlük sağlayan ambrosia içip nektar yiyemiyordu. Ses çıkarmadan, nefes almadan yerde öylece yatıp zalim bir uykunun (*kōma*) esiri oluyordu.[65] Bir yıl sonra daha da zor bir süreç başlıyor ve yeminini bozan tanrı dokuz yıl boyunca diğer tanrılardan uzak kalıyordu. Dolayısıyla Empedoklēs'in yeminini bozduğu için Atē (Gaflet) Çayırı'nda dolaşmak zorunda kalan ruhlarla ilgili anlattıkları Styks Irmağı'na ilişkin bu miti temel almışa benziyor.

---

56 M. Detienne, "La notion mythique d'*Alètheia*", *Revue des Études grecques*, 73, 1960, s. 27-35. Platōn'da Lēthē ve Alētheia hakkında bkz. Proklos, *Devlet'e Dair* (*Eis Tēn Politeian*), II, s. 346, 19 (W. Kroll edisyonu).

57 Hēsiodos, *Theogonia*, 227 ve 230.

58 Örneğin Pindaros, *Olympia Zafer Şarkıları* (*Olympionikai*), 7.32 vd.: Bazen unutkanlık bulutu çöker insanın üstüne ve onu doğru yoldan saptırır.

59 Atē ve *hamartēma* hakkında bkz. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, s. 310-330.

60 H. Diels, *a.g.e.*, c. 1, s. 357, 15 vd.

61 *A.g.e.*, s. 358, 6: "Herkes nefret eder." (*stygeousi pantes*).

62 *A.g.e.*, s. 358, 8: "kızgın İhtilaf'a güvendiğim için" (*Neikei mainomeōi pisynos*).

63 Hēsiodos, *Theogonia*, 226 vd.

64 *A.g.e.*, 775 vd.

65 *A.g.e.*, 795 vd.: "Soluk almadan yatar, sessiz sedasız, [...], kötü bir uyuşukluk sarar içini" (*keitai nēytmos, anapnystos, [...] kakon de hē kōma kalyptei*).

Amelēs Irmağı'ndan bahsederken Platōn'un Styks Irmağı'nı düşünmüş olması muhtemeldir zira *Devlet*'te Amelēs'ten içen ruhlar *Theogonia*'da Styks'ün suyundan içen tanrılar gibi uykuya (*kōma*) dalıyordu.[66] Yıldız kayması gibi oluş'a sürüklenirken ne gök gürültüsü ne deprem onları uyandırıyordu. Hērodotos ve MS 2. yüzyıl seyyahı Pausanias Arkadia'nın sarp dağlarındaki bir derenin adını Styks olarak belirtiyor.[67] Pheneos ve Nōnakris arasındaki devasa yalçın bir kayadan akan dere Krathis Irmağı'na bağlanıyordu ve suyu ölüm suyu olarak görülüyordu. Bu dereden içen, insan hayvan demeden her türden canlının muhakkak cezalandırılacağına inanılıyordu. Derenin suyu o kadar tahripkârdı ki insan yapımı olan cam, kristal, taş ve pişmiş topraktan her kabı delip geçiyor, madeni kapları eritiyordu. Tanrılar gibi zarar verilemez olan altına bile saldırıyordu. Styks Irmağı'nın suyunu yalnızca at toynağı yenip taşıyabiliyordu ve bu durumun sebebi şüphesiz toynağın lanetli sayılmasıydı.[68]

Bir diğer mite göre Proitos'un kızlarına delilik (*mania*) musallat olunca kızlar Styks yakınlarındaki bir mağarada saklanmış ve onları bulan Melampous iyileşmeleri için kızları Hēmerasia (sakinleştiren) sıfatıyla Artemis'e adanmış tapınaktaki Lousoi (yıkanma yeri) denen yere götürmüştü. Burada ruhsal kirlerinden arınmaları için onları gizemli bir arındırma işleminden geçirdi. Az ilerideki derenin yanında bir çınar ağacı vardı. Pausanias iki dereyi hayırla şer ve tedaviyle illet gibi bariz karşıtlık içinde görüyor.[69] Kuduz bir köpeğin etkisiyle cinnet geçiren veya genel olarak Lyssa'nın (Cinnet) etkisi altındaki herkes bu derenin suyundan içince iyileşiyordu. Bu yüzden dereye "Lyssa'yı bertaraf eden" anlamında Alyssos deniyordu.

Pausanias'ın yaşadığı dönemde arkeoloji müzesi gibi bir yer olan Arkadia'ya dair bu anlatılar Yaşam ve Ölüm çeşmeleriyle ilgili mitin kökenini değilse bile, mitin ilk haline kıyasla en az değişime uğramış versiyonunu ve dinsel pratiklerdeki şekline en yakın halini gösteriyor. Bu eski versiyondaki fanileri yok eden yeraltı tanrısı Styks Irmağı'nın bedenle zamanda hapsolmuş ruhları temsil eden Amelēs Irmağı'na evrilmesi uzun bir dönüşüm sürecini gerektirmiş olmalı. Platōn'da son halini gördüğümüz bu süreç muhtemelen çok önceden dinsel tarikatlarda ve felsefe ekollerinde başlamıştı.

Zaten Styks teması da bu mitolojik yenilenmeye açıktı. Styx, önceden eskatolojik mitlerde ruhların ölüm sonrası yolculuğundaki duraklardan birine tekabül eden bir yeraltı ırmağıyken, sonradan arındırıcı güçleri olan başka bir suya karşıtlık içinde kirli bir ırmak olarak görüldü ve tarikatlardaki kirden arınma takıntısıyla bağdaştı. Ama iki zıt ırmak mitinin tarikatlarda dinsel hayatın temel hedefine dönüşen selamet arayışına tekabül etmesi mistik düşünce bağlamında ciddi değişikliklerden geçmesini gerektirdi. Artık kir yuvası olarak görülen uhrevi Styks Irmağı değil fani dünyanın kendisiydi. Bu dünyada doğmuş olmak önceden

66 *Devlet*, 621b.
67 Pausanias, 8.17.6 ve 18.
68 Bir ayağı tunç öbürü at toynağı olan mitolojik yeraltı canavarı Empousa'yla karşılaştırın.
69 Pausanias, 8.19.2-3.

tanrılarla birlikte kutlu bir hayat süren ruhlar için ölümün ta kendisiydi. İnsanları kötülükten arındıran ve fani âlemde sıhhat ve dinçlik bahşeden yaşam suyu artık ruhları hakiki ahiret hayatına ulaştıran bir rol oynuyordu. Bu perspektif kayması sonucunda evvelden ölüme atfedilen mitolojik özellikler artık hayata atfedilmeye başlanırken, hayata atfedilenler özellikler ölüme atfedildi. Mistik metinlerde Mnēmosynē (Hafıza) ve Lēthē (Nisyan) suları arasındaki karşıtlık Pausanias'ın Arkadia'da bahsettiği Styks ve Alyssos ırmakları arasındaki karşıtlığı ikame etmişti. Reenkarnasyon mitlerinde ruhlar yeni bedensel hayatlarına düşerken kirli ölüm suyu yüzünden geçmiş hayatlarını unutup gerçek kaderlerinden bihaber yaşıyorlardı. Öte yandan yaşam suyunun sağladığı arınma, inisiyasyondan geçen kişinin öte dünyaya ilişkin yanılmaz bir hafızaya kavuşmasını sağlıyordu. Bu hafızayla gelen bilgelik sayesinde insan oluş dairesinden nihai olarak çıkabiliyordu. Dolayısıyla sonradan felsefenin gireceği yol mitoloji vasıtasıyla açılmıştı. Zamanın akışı Arkadia'daki Styks Irmağı'nın akışı gibi hiçbir şeyin durduramadığı bir yıkım gücü olduğu için, Lēthē oluş'a dönmeyi temsil ediyordu. Kirli fani hayat ise oluş'un kendisiydi.[70] Böylece hafıza egzersizi (*meletē mnēmēs*) felsefe ekollerinde mutlak bilgiyi hedefleyen bir düşünsel uğraş[71] olmasının yanı sıra zaman ve ölümü yenmeyi hedefleyen bir selamet çabası halini aldı.

Platōn *Devlet*'in son satırlarında Pamphylialı Ēr mitinin yok olmamasından duyduğu sevinci dile getiriyor. Bu mite inananlar kurtuluşa ulaşabilecek ve Amelēs Irmağı'nı ruhlarını "kirletmeden" geçebilecekti. Diyaloğun sonunda Platōn değiştirdiği mitolojik temalara borcunu yarı şaka yarı ciddi ifade etmiş oluyor. Bu temalar Yunan dinsel geçmişindeki kökleri sayesinde çok büyük telkin gücüne sahipti. Platōn'a göre felsefe mitolojiyi tahtından indirip yerini almıştı elbette. Ama felsefe meşruiyetini mitlerin kendilerine özgü şekilde ifade ettiği "hakikat"i muhafaza etmesinden almıştı.

---

70 Epikharmos'un tanrısal olanın kalıcılığıyla insandaki bitmek tükenmez değişim halini tezat olarak ele aldığı pasajlardan (fr. 1 ve 2) doğrudan esinlenen Ploutarkhos *Delphoi'daki E'ye Dair* (*Peri tou Ei tou en Delphois*) diyaloğunda zaman hakkında *Devlet*'le aynı ifadeleri kullanarak şöyle yazıyor: "Bir yıkım ve *oluş* kabı gibidir [zaman], hep akar ve hiçbir şeyi tutmaz" (*Rheon aei kai mē stegon, hōsper aggeion phthoras kai geneseōs*). Ploutarkhos'a göre zaman Danaoskızlarının çatlak küpü (*pithos*) gibiydi, mutlak varlığa Apollōn ve oluş akıntısına Plouton deniyordu. İlkine Mousa'larla Mnēmosynē, ikincisine Lēthē ve Siōpē (Sükût) eşlik ediyordu (*a.g.e.*, 392 vd.).

71 Pythagoras'ı eleştiren Hērakleitos (fr. 129) onun bilgeliğinin tetkikten (*historia*) ve hezarfenlikten (*polymatheia*) ibaret olduğu kanısındaydı. Proklos'un Platōn, *Timaios* 38b'ye düştüğü şerhte Pythagorasçıların geçmiş hayatları anımsama (*anamnēsis*) yoluyla hatırlamalarını ve ruhun bu şekilde kemale (*telos*) ermesini, zamanın yıkıcılığına karşı çare olarak kendi halklarının ve başka halkların bütün geçmişini muhafaza eden Mısırlı rahiplerin tetkikine (*historia*) benzetiyor. Proklos'a göre bu tetkikler doğanın değişmez ilkelerini taklit edip tümel olana dahil oluyordu. Her şeyi bilme mecburiyeti (gün içerisindeki *bütün* olayları veya 10 hatta 20 insan ömründeki *her* olayı hatırlamakta olduğu biçimde) dinsel ayinlerdeki *hiçbir* şeyi atlamama mecburiyeti gibiydi.

III

MEKÂNIN DÜZENLENİŞİ



6

Hestia-Hermēs: Antik Yunan'da Mekânın ve Hareketin Dini Anlamları Üzerine[1]

Olympia'daki devasa Zeus heykelinin kaidesinde Yunan panteonunun on iki tanrısını tasvir eden heykeltıraş Pheidias, bir ucuna Hēlios (Güneş) diğer ucuna Selēnē'yi (Ay) koyduğu frizin ortasına tanrıları ve tanrıçaları çiftler halinde yerleştirmişti. Tam ortada, diğer tanrı çiftlerinin birlikteliğini sağlayan Erōs ve Aphroditē duruyordu.[2] Frizdeki sekiz tanrı çiftinden biri olan Hestia-Hermēs ikilisini açıklamak zor çünkü ne soykütüklerinde ne ikisiyle ilgili efsanelerde bu eşleştirme için bir sebep görebiliyoruz. O halde neden bu ikili? Ne Zeus-Hēra, Poseidōn-Amphitritē ve Hēphaistos-Kharis gibi karı kocalar, ne Apollōn-Artemis ve Hēlios-Selēnē gibi kardeşler, ne Aphroditē-Erōs gibi anne oğullar, ne de Athēna-Hēraklēs gibi aralarında bir himaye ilişkisi var. Peki, birbiriyle alakasız gözüken Hermēs ve Hestia'yı Pheidias'ın zihninde bir araya getiren şey ne olabilir? Heykeltıraşın kendi hayal gücünü kullanarak iki tanrıyı eşleştirdiğini öne sürmek zor çünkü antik dönemde dini konularda eser veren sanatçılar belli geleneksel şemalara uymak zorundaydılar. Hem bir tanrıça için kullanılan özel isim hem "ocak" anlamındaki bir cins isim olan Hestia, insanbiçimsel (antropomorfik) tasvire diğer Yunan tanrıları kadar uygun değildi ve görsel olarak nadiren tasvir ediliyordu. Ama nadir de olsa tasvir edildiğinde, Pheidias'ın yaptığı gibi, genelde Hermēs'le eşleştiriliyordu.[3] Dolayısıyla plastik sanatlarda karşımıza düzenli olarak çıkan Hestia-Hermēs çiftinin dinsel bir anlam taşıyor olması lazım. Bu ikili, Yunan panteonunda belli bir düşünsel yapının tezahürü olmalı.

---

1 *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, 1963, 3, s. 12-50.

2 Pausanias, 5.11.8.

3 Sōsibios vazosundaki tasvirde Hestia'nın ardından Hermēs geliyor (P. Raingeard, *Hermès psychagogue - Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Paris, 1934, s. 500). Çift başlı direklerde Hermēs'le Hestia erkek ve kadın başları olarak kullanılıyordu (bkz. W. Frohner, *Sculptures du Louvre*, 1, s. 220, no: 198-199). Hermēs'le Hestia'nın on iki tanrı arasında düzenli olarak beraber tasviriyle ilgili bkz. A. B. Cook, *Zeus - A Study in Ancient Religion*, 3, 2, s. 1057 vd.

Görsel olarak nadiren karşımıza çıkan Hestia'ya mitolojik anlatılarda daha da nadir rastlıyoruz. Hestia'nın doğumuna ilişkin Hēsiodos'ta ve Pindaros'ta birer gönderme var. *Aphroditē'ye Homēroşçu İlahi*'de (*Hymnos Eis Aphroditēn*) Hestia'nın bakire olduğu söylenir. Yani *Hestia'ya Homēroşçu İlahi*'den (*Hymnos Eis Hestian*) günümüze birkaç mısra kalmamış olsaydı, bu tanrıçanın Hermēs'le ilişkisini ortaya koyacak hiçbir veri olmayacaktı elimizde. Bu ilahide Hestia'yla Hermēs arasında son derece yakın bir ilişki tasvir ediliyor. İlk altı mısrada Hestia'ya, sonraki altı mısrada Hermēs'e seslenilir ve tanrıdan onun "için pek sevgili (*philē*) olan yüce tanrıçayla beraber" ölümlü insanları koruması niyaz edilir. İlahinin son iki mısrası Hestia'yla Hermēs'in ikisine birden sesleniyor. Tanrıyla tanrıça arasındaki sevgi iki kez vurgulanıyor. Bu karşılıklı sevgi (*philia*) Pheidias'ın onları neden diğer tanrılarla birlikte Aphroditē ve Erōs'un himayesi altına yerleştirdiğini açıklıyor. Ama bu sevginin temeli ne kan bağı ne evlilik ne de himayeydi. Esasında, aynı mekânlarda temsil edilen ve birbirlerini tamamlayıcı faaliyetlerde bulunan Hestia ve Hermēs arasında işlevsel bir ilişki vardı ve bu ilişkinin ebeveynlik, evlilik, sevgililik veya himayeden ziyade "komşuluk" olduğu söylenebilir. Her ikisi de dünyevi mekânlarla ve insan yerleşimleriyle bağlantılıydı. *Hestia'ya Homēroşçu İlahi*'de söylendiği gibi: "İkiniz de birbirinize sevgi dolu, yerüstündeki (*epikhthonioi*) insanların güzel evlerinde ikamet edersiniz."[4]

Hestia'nın evlerdeki varlığı aşikâr. Dörtgen şeklindeki Miken megaronlarının ortasında daire şeklinde birer ocak olurdu ve bunlar yerleşimlerin merkezini oluştururdu. *Aphroditē'ye Homēroşçu İlahi*'de şöyle deniyor: "Zeus baba da bahşetti ona [Hestia'ya] evlilik yerine güzel bir onur payı/ otururdu o evin ortasında (*mesōi oikōi*) ve aldı en seçkin payı."[5] Fakat Hestia sadece evsel mekânın merkezi değildi. Zemine sabitlenmiş, daire şeklindeki ocak, evin tam ortasındaydı ve yeryüzü üstünde evi sabit kılan, onu dünyaya bağlayan bir kök gibiydi. Sabitliğin, değişmezliğin, kalıcılığın simgesi ve ölçütüydü. Platōn *Phaidros* diyaloğunda on iki tanrının gökyüzünde yürüdüğünden bahsediyor.[6] On tanrı Zeus'u takip ederken, tanrılar evinde bir tek Hestia sabit kalıyor geride, asla yerini terk etmiyor. İnsanların yaşadığı mekânların düzeninde sabit merkez rolü üstlenen Hestia, ozanlar ve filozoflar tarafından evrenin sabit merkezi olarak görülen dünyayla özdeşleştiriliyordu. "Bilgeler" diye yazıyor Euripidēs "Hestia'ya Dünya Ana der çünkü o Esîr'in (*aithēr*) tam ortasında hareketsiz durur."[7]

---

4 *Hestia'ya Homēroşçu İlahi* 1.11 vd.; ayrıca bkz. 2. mısra: "yerüstünde (*khamai*) yürüyen insanların güzel evleri." Artemidōros *Rüya Tabirleri* (*Oneirokritika*) eserinde, Hestia'yla Hermēs'i gökyüzü ve yeraltı tanrılarından farklı olarak "yerüstü" tanrıları diye sınıflandırır.

5 *Aphroditē'ye Homēroşçu İlahi*, 30 [YKY 2018, çev. Erman Gören].

6 *Phaidros*, 247a.

7 Euripidēs, fr. 938 N2; bkz. Macrobius, 1.23.8: "Hestia'nın tanrılar evinde tek başına kalmasının anlamı, dünyanın evrenin merkezinde sabit durmasıdır." Ayrıca bkz. Philolaos (H. Diels ve W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*7, c. 1, s. 140, 12): "Dairenin tam ortasında duran Bir'e Hestia denir." *Hestia'ya Homēroşçu İlahi*'nin 3. mısrasında geçen şu ifadeye de dikkat edilmeli: "Hestia, sen ki evlerin ortasında yerin bâkidir (*hedrēn aidion*)."

Hestia'dan farklı bir şekilde olsa da Hermēs de insan yerleşimlerine ve daha genel olarak dünyevi mekânlara bağlıydı. Diğer tanrılar uzaklarda bir yerde, öte âlemde yaşarken, Hermēs bu dünyada dolaşan, yakınlardaki bir tanrı ve insanlara aşina. İnsani âlemin ortasında bir tanrısal varlık olarak insanlar arasında ikamet ediyor. *İlyada*'da Zeus ona şöyle der: "En çok sen seversin yoldaşlık etmeyi (*hetairissai*) bir insana."[8] Aristophanēs ise ondan tüm tanrılar arasındaki en büyük "insan dostu" diye bahsediyor.[9] Hermēs, tıpkı Hestia gibi, yeryüzünde ikamet ederek insanların evlerinde yaşasa da bunu ulak vasfıyla yapıyordu. *Hestia'ya Homēroşçu İlahi*'de Hermēs'ten ulak (*aggelos*) diye bahsedilir. Hermēs uzun yoldan gelmiş ve birazdan yola düşmeye hazırlanan bir ulak gibiydi. Sabitliğin, kalıcılığın, hareketsizliğin, sınırlılığın ve kapalılığın zıttıydı. İnsan mekânlarında hareketi, geçiciliği, değişimi, akışkanlığı ve farklı unsurların birbirleriyle temasını temsil ediyordu. Evlerdeki yeri kapıydı. Eşiği koruyup hırsızları uzak tutuyordu çünkü bizzat kendisi bir hırsızdı. Hermēs'ten hırsız (*lēistēr*), kapı-kollayan (*pylēdokos*) ve gece casusu (*nyktos opōpētēr*) diye bahsediliyordu.[10] Hermēs'e ne kilit dayanır, ne çit, ne sınır. Onu "duvar-geçer" diye nitelendiren *Hermēs'e Homēroşçu İlahi* (*Hymnos eis Hermēn*) şöyle diyor: "Geçti odanın sürgüsünden bir yaz sonu esintisi hatta bir buğu gibi."[11] Hermēs, kapılarda *pylaios*, *thyraios* ve *strophaios* sıfatlarıyla, şehir girişlerinde, devlet sınırlarında ve kavşaklarda *trikephalos* ve *tetrakephalos* sıfatlarıyla,[12] yol gösterdiği patikalarda *hodios* ve *enodios* sıfatlarıyla, yeraltı dünyasının kapıları olan mezarlarda *khthonios* ve *nykhios* sıfatlarıyla mevcuttu. İnsanların evden çıkıp diğer insanlarla sohbet ettiği ve ticaret yaptığı yerlerde, örneğin *agora*'larda *agoraios* sıfatıyla mevcuttu. Müsabaka yapmak için toplanılan yerlerde, örneğin stadyumlarda *agōnios* sıfatıyla mevcuttu. Düşmanlar arasındaki antlaşmalarda, ateşkeslerde, yeminlerde tanık olarak hazır bulunurdu. *Aggelos*, *diaktoros* ve *kērykeios* sıfatlarını haizdi yani ulak, haberci ve elçiydi. Yeryüzündeki yolların ve yeryüzüne götüren yolların efendisiydi. *Pompaios*, *kataibatēs* ve *psykhopompos* sıfatlarıyla bu dünyada yolculara rehberlik eder, öte dünyada ruhları Haidēs'e götürür ve bazen Haidēs'ten geri getirirdi. Kharis'lerin dansını yönetir, mevsimlerin geçişini sağlar, uykudan uyanıklığa ve uyanıklıktan uykuya geçiş ile yaşamdan ölüme ve ölümden yaşama geçişi yönetirdi. Hermēs insanlarla yeraltında ve yerüstündeki tanrılar arasındaki aracıydı. Albani villasında bulunan Hermēs büstündeki yazıtın ifadesiyle, "yerle göğün gezgini"ydi (*coeli terraeque meator*).[13] Ēlektra şöyle diyor: "Yukarıdakilerin ve aşağıdakilerin güçlü elçisi (*kēryks*), duy beni ey yeraltının Hermēs'i ve mesajımı taşı: Yeraltı tanrıları sesime kulak versin!"[14] Hermēs her yerde hazır ve nazırdı. Onu belirli bir yerde

8 Homēros, *İlyada*, XXIV.334-335.
9 Aristophanēs, *Barış* (*Eirēnē*), 392.
10 *Hermēs'e Homēroşçu İlahi*, (*Hymnos eis Hermēn*) 14-15 [YKY 2018; çev. Erman Gören].
11 *A.g.e.*, 146-147.
12 Hermēs'in "üç başlı" ve "dört başlı" sıfatları mekânları her yönden kontrol ettiğini ifade ediyordu.
13 L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5, s. 62, no: 2.
14 Aiskhylos, *Adak Taşıyıcılar* (*Khoēphoroi*), 124 vd.

yakalamak mümkün değildi çünkü hiçbir zaman aynı yerde bir andan fazla durmuyordu. Görünür görünmez hemen ortadan kaybolurdu. Sohbet aniden kesildiğinde ve sessizlik olduğunda Yunanlar "Hermēs geçti" derdi.[15] Uzağı yakın kılan kanatlı sandaletlerini ve Haidēs'in görünmezlik miğferini giyen Hermēs'in ayrıca dokunduğu her şeyi değiştiren bir sihirli çubuğu vardı. Hermēs öngörülemez ve dizginlenemezdi. Kısmetti, iyi ve kötü talihti, beklenmedik karşılaşmaydı. Talih kuşuna Yunanca "Hermesiye" (*to hermaion*) denirdi.

Bu sıfat ve vasıf bolluğu içinde Hermēs oldukça karmaşık bir şahsiyet olarak öne çıkıyor. Hatta karmaşayı azaltmak isteyenler, başlangıçta birden fazla Hermēs olduğunu ve bunların daha sonra tek bir tanrıda birleştiğini öne sürmüştür.[16] Ama Hermēs'e atfedilen çeşitli özellikler, Hestia'yla aralarındaki bağlantı üzerinden düşünüldüğünde anlaşılır hale geliyor. Yunan dinsel düşüncesinde bu iki tanrıyı birleştiren şey, onların aynı düşünsel düzeye ait olmaları, aynı hakikat düzleminde faaliyet göstermeleri ve birbiriyle bağlantılı işlevler üstlenmeleri. Hermēs kadar karmaşık olmayan Hestia'nın taşıdığı anlam barizdi ve rolü kesin olarak belirlenmişti. Görevi evin ortasında kımıldamadan durmak olduğu için, Hestia, kendisiyle hem birlik hem zıtlık içinde olacak şekilde, yolcuların tanrısı olan, sürekli hareket halindeki Hermēs'i de ima ediyordu. Hestia içeriyi, kapalılığı, sabitliği ve insanların kapalı bir grup oluşturmasını temsil ederken Hermēs dışarıyı, açıklığı, hareketi, ötekiyle teması temsil ediyordu. Hermēs-Hestia ikilisine içkin bu tezatlar, arkaik mekân kavramına özgü bir gerilime tekabül ediyor. Bu anlayışa göre her tür mekân belli bir noktaya sabitlenmiş bir merkez gerektiriyordu ve yönler tayin edilirken bu merkez temel alınıyordu. Yönler nitel olarak birbirinden farklıydı. Mekân hareketin gerçekleşme alanıydı ki hareket kavramı değişim olasılığını ve bir noktadan diğerine geçiş imkânını gerektiriyordu.

Hermēs-Hestia ikilisini bu kavramlarla ifade etmenin kaçınılmaz sonucu bir miktar tahrif çünkü bu iki tanrıya tapan Yunanlar onları mekânın ve hareketin simgesi olarak görmüyordu. Antik dinlerdeki panteonlar bizim düşünce kategorilerimize göre düzenlenmemişti. Dinsel düşünce kendine has mantığıyla olayları ve olguları tasnif eder ve bunu yaparken olayların faillerini gruplandırır. Farklı faaliyet türlerini birbirinden ayırır ve aralarında çeşitli karşıtlıklar kurar. Mekân ve hareket, henüz soyut kavramlar olarak ortaya çıkmasa da somut ve dinamik gerçeklikleri sayesinde, Yunan düşünce yapısında dolaylı olarak mevcuttu. Hestia'nın mekânın "merkezi" olmasını ve Hermēs'in mekânı "harekete geçirmesi"ni sağlayan şey, ikisinin sahip olduğu tanrısal güçlerin belli faaliyetlerle ilişkilendirilmesiydi. Yeryüzünün ve mekânların düzenlenişi gibi konulardaki bu faaliyetler, uygulamada arkaik Yunan mekân deneyiminin ortaya çıktığı bağlama denk düşse de günümüzün mekân ve hareket kavramlarından daha geniş bir eylem alanına tekabül ediyordu.

---

15 Ploutarkhos, *Gevezeliğe Dair* (*Peri Adoleskhias*), 502 vd.

16 Son dönemden bkz. J. Orgogozo'nun ilginç çalışması: "L'Hermès des Achéens", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1949, s. 10-30; 1950, s. 139 vd.

Yunanların Hestia'sıyla Romalıların Vesta'sı arasındaki ilişki oldukça tartışmalıdır.[17] Yunanistan'da biçim ve işlev açısından Vesta bakirelerine benzer bir dini kurum olmadığını biliyoruz. Ama Miken evlerindeki ocaklar, bilhassa da kral ocakları, büyük ihtimalle bir rahibe gerektiriyordu ve bu görevi evin henüz evlenme çağına gelmemiş kızı dolduruyordu.[18] Louis Deroy'ya göre bakire anlamındaki *parthenos* kelimesi önceleri "ateşin başında duran, ateşle ilgilenen" gibi bir anlama geliyordu.[19] Kurban törenlerinde, demir eritmede ve yemek pişirmede kullanılan ateş Yunan dininde erkek bir tanrıya yani Hēphaistos'a bağlanırken, evlerde ocak olarak kullanılan daire şeklindeki sunak, bakire tanrıça Hestia'ya bağlıydı. Buradaki uyumsuzluğu açıklamak için ateşin saf ve hiçbir şeyle karışmamış olmasına dayanan bir argüman önerenler olsa da bu açıklama tatmin edici değil. Zira Hestia ateşi değil, sunak-ocağı temsil ediyordu ve Hēphaistos'un temsil ettiği ateş kesinlikle saf değildi.[20] Dolayısıyla söz konusu uyumsuzluğu açıklamak için, *Aphroditē'ye Homērosçu İlahi*'deki Hestia'yla ilgili kısa ve net bölümü ele almalıyız.[21] Aphroditē'yi yücelten ilahiye göre hiçbir hayvan, insan veya tanrı ona karşı koyamıyordu. Tanrıçanın gücü, savaşçı tanrılardaki gibi fiziksel güç değil, kaba kuvvetten çok daha etkili silahlar olan şefkat ve baştan çıkarmaydı. Aphroditē'nin kâinattaki hiçbir varlığın karşı koyamadığı sihirli güçleri İkna (*Peithō*), Ayartma (*Apatē*) ve Sevda (*Philotēs*) yalnızca Athēna, Artemis ve Hestia'ya işlemiyordu. Bakireliklerinden taviz vermeyen bu üç tanrıça, çelik gibi iradeleri sayesinde, Aphroditē'ye gönüllerini öyle bir kapatırdı ki ne İkna'nın (*Peithō*) hileleri ne Ayartma'nın (*Apatē*) cazibesi duygularını harekete geçirebilirdi. *Aphroditē'ye Homērosçu İlahi* üç tanrıça arasında özellikle Hestia'nın kararlılığını ve değişime karşı direncini vurguluyor. Kendisini arzulayan Apollōn ve Poseidōn ona talip olduklarında, ikisinden biriyle olmaya sertçe (*stereōs*) karşı çıkan Hestia, reddini ebedi kılmak için tanrıların "bozulmaz" yeminini içip hep bakire kalmaya söz verdi. Kuşkusuz, Hestia'nın ocak tanrıçası işleviyle bekâret takıntısı arasında bir bağlantı mevcut. İlahiye göre Zeus evin ortasındaki konumunu Hestia'ya reddettiği "evlilik *yerine*" (*anti gamoio*) bahşetmişti. Evlilik, Hestia'nın evin ortasındaki konumuyla temsil ettiği sabitlik, kalıcılık ve kapalılık gibi kavramlara tezat içindeydi (*oikos* kelimesi hem evi hem evde yaşayan hane halkını ifade etmekte kullanılıyordu) ve genç kızlar için bireysel ve toplumsal

17 Kaynakça için bkz. Louis Deroy, "Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1950, s. 32, dn. 1.

18 Louis Gernet, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le foyer commun", *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 1951, s. 29. Ploutarkhos, *Numa'nın Hayatı* (*Nomas*), 9-11'de belirtildiği üzere, kutsal ateşten sorumlu rahibeler Yunanistan'da geleneksel hale gelmişti. Bu sorumluluk Roma'daki gibi bakirelere değilse bile, cinsel ilişkiden imtina eden kadınlara veriliyordu. Yunan şehir devletleri döneminde, *polis*'lerdeki ortak ocağın rahipliği politik bir işlev kazandı ve bu yüzden de sadece erkeklere aitti. Homēros'tan itibaren, Hestia'nın evsel özellikleriyle ilgili inanışlar geri plana atılmıştır.

19 L. Deroy, *a.g.e.*, s. 26-43.

20 "Doğurgan" ateş için bkz. Ploutarkhos, *Camillus'un Hayatı* (*Kamillos*), 20.4; *Meyhane Muhabbeti* (*Symposiaka*), 7.4.3.

21 *Aphroditē'ye Homērosçu İlahi*, 20-30.

yani iki boyutlu bir dönüşüme tekabül ediyordu. Bir yandan kızları yeni bir konuma getirip öncekinden farklı bir insani ve dini ortamın parçası yaparken,[22] bir yandan da ait oldukları evin mekânından koparark onları yeni bir eve koyuyor ve kocalarının ocağına sabitliyordu.[23] Kadın-erkek birlikteliği, genel anlamda, tarafları oldukça zıt konumlanmış bir alışveriş olarak görülebilir. Armağanlara ve değiştokuşa eşlik eden tanrısal bir güç olan Kharis'in[24] temel özelliklerinden biri bu bağlamda önem kazanıyor. Kharis her tür ayrıma karşı, insanlar arasında, insanlarla tanrılar arasında ve insanlarla doğa arasında bir tür karşılıklı sorumluluk ilişkisi ören cömert davranışlarda ve yüce gönüllü hediyelerde mevcuttu.[25] Dolayısıyla, kadının kendini erkeğe armağan edişinde Kharis'in temel özelliklerinden birinin tezahür ettiğini düşünürsek,[26] Hermēs'in kadın erkek birlikteliğinde "Kharis-bahşeden" (*kharidotēs*) sıfatıyla karşımıza çıkması şaşırtıcı değil. Sabit fikirleri ve kararlı duruşları değiştirebilen İkna'nın (*Peithō*) asıl efendisi olarak Aphroditē'yle beraber Hermēs'in belirtilmesi de normaldir.[27]

Analizimizi daha ileri götürebiliriz. Yunan zihniyetinde evlerdeki çatılı ve kapalı mekân dişil bir çağrışıma sahipken, dış mekânlar ve açık hava eril çağrışımlar yapıyordu. Kadının yeri eviydi ve kural olarak kadının evi terk etmemesi gerekiyordu.[28] Erkekse tam aksine evin (*oikos*) dışarıya dönük unsuru olarak görülüyordu. Rahat yuvasını terk edip dış dünyanın sıkıntılarıyla, tehlikeleriyle, bilinmezliğiyle başa çıkmak, dış dünyayla temasa girmek ve yabancılarla anlaşmak erkeğin göreviydi. İş, savaş, müzakere, dostluk, kamusal hayat, tarla, *agora*, deniz ve kara

---

22 Genç kızların bekârlığa veda ayinleri için bkz. Euripidēs, *Iphigeneia Tauris'te* (*Iphigeneia en Taurois*), 372-375 ve Louis Séchan, "La légende d'Hippolyte dans l'Antiquité", *Revue des Études grecques*, 1911, s. 115 vd. Evlilikte veya bir ebeveynin yasını tutarken gerçekleştirilen saç kesme ayini için bkz. *Pfalz Seçkisi*, 6.276, 277, 280, 281. Sparta'da evlenen kızların saçları tamamen kazınıyordu: Ploutarkhos, *Lykourgos*, 15.5.

23 Kadınların koca ocağına katılma merasimine "dökme" (*katakhysmata*) denirdi: Ernst Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin,1901, s. 159. Yeni evli kadın, ocağın yanına götürülür ve ocağın dibinde yalvarır pozisyonda yere çömelince başından aşağı hurma, fındık, incir gibi yemişler (*tragēmata*) serpiştirilirdi. Bu ayin eve gelen yeni kölelere de uygulanıyordu. Köleler için yapılan ayini, ocağın temsilcisi olarak evin sahibesi (*despoina*) yönetiyordu.

24 "İyi olmak, memnun olmak" anlamındaki *khairein* fiiliyle aynı kökten türeyen *Kharis* (Lat. *gratia*) lütuf, şükran, selamet ve inayet gibi kavramlarla karşılanabilir. Çeşitli mitolojik anlatılarda isimleri ve şecereleri farklı verilen Üç Güzeller topluca *Kharis*'ler olarak biliniyordu (ç. *Kharites*) ve bunlardan biri Hēphaistos'un karısıydı. –ç.n.

25 Cömertlik bağlamında *kharis* kavramı için bkz. Aristotelēs, *Nikomakhos'a Etik* (*Ēthika Nikomakheia*), 1133a2. R. A. Gauthier ve J.-Y. Jolif *Nikomakhos'a Etik*'e yazdıkları şerhte (II, Louvain-Paris, 1959, s. 375) metnin bu kısmını anlamamışa benziyorlar.

26 Ploutarkhos, *Aşka Dair* (*Erōtikos*), 751d.

27 Aphroditē'nin İkna (*Peithō*) sıfatı bağlamında Hermēs-Aphroditē ilişkisi için bkz. Mytilēnē'de Aphroditē *Peithō* ve –diğer tanrıların yanı sıra– Hermēs'e hitap eden yazıt: *Inscriptiones Graecae* XII, 2.73; *Evlilere Öğütler* (*Gamika Paraggelmata*), 138c. Aphroditē'nin Düzenbaz (*Makhanitis*) sıfatı bağlamında Hermēs-Aphroditē ilişkisi için bkz. Pausanias 8.31.6. Aphroditē'nin İftiracı (*Psithyros*) sıfatı bağlamında Hermēs-Aphroditē ilişkisi için bkz. Harpokratiōn'daki *psithyristēs* maddesi: Atinalılar bu sıfatla Aphroditē ve Erōs'la ilişkisi üzerinden Hermēs'e bir mabet adadı. Knidos'ta Hermēs'e *Peisinous* sıfatıyla tapılması hakkında bkz. L. R. Farnell, *a.g.e.*, 5, s. 50 no: 43.

28 Menandros, fr. 546 (Edmonds): "Şerefli kadın evinde oturur, sokağa çıkan kadın bir hiçtir."

erkeğin dışarıya dönük faaliyetleriydi. Ksenophōn'un bu konudaki sözleri Yunanların yaygın görüşünü yansıtıyor. İnsanı hayvandan ayıran farkın, hayvanların açık havada (*en hypaithrōi*) yaşayabilmesinin aksine, insanların başının üstünde bir çatıya ihtiyaç duyması olduğunu düşünen Ksenophōn, tanrının erkeğe ve kadına zıt özellikler verdiğini söylüyordu. Erkek bedenen ve ruhen açık hava faaliyetlerine (*erga hypaithria*) ve dışarıdaki işlere (*ta eksō erga*) müsaitken, kadın içerinin işleri (*ta endon*) içindi. Dolayısıyla, "kadın için doğru olan dışarı çıkmayıp evde oturmaktır. Erkeğin dışarıyla ilgilenmeyip evde durması utanç vericidir."[29]

Yine de bu durumun tersine döndüğü bir hal söz konusuydu. Diğer tüm toplumsal faaliyetlerin aksine, evlenme eyleminde hareket eden ve yer değiştiren taraf kadındı. Onun bu hareketi farklı aileler arasında bir bağ kurarken, erkek kendi evinde ve ocağında sabit kalıyordu. Kadının statüsü bu anlamda ikircikliydi. Dişil doğası sebebiyle erkek çocuğa kıyasla evsel mekâna daha bağlı görülen kız çocuğunun evlenip kadın olmasının tek yolu, o zamana kadar bağlı olduğu ocağı terk etmekti. Dinsel tahayyüldeki Hestia imgesi bu çelişkiyi ortadan kaldırıyor çünkü dişil doğasıyla kalıcılığı temsil eden Hestia, bakireliği sayesinde de yerini terk etmeyip hareketten uzak duruyordu. Hestia'nın sabitliği yalnızca mekânsal bir sabitlik değildi. Hestia sayesinde insanların oturduğu ev, mekânsal olarak merkezi bir noktaya sabitlenirken, zamansal anlamda da bir devamlılığa sahip oluyordu. Hestia sayesinde yani evlerindeki ocağa bağları üzerinden, aileler kimliklerini koruyup aynı aile olmayı sürdürüyordu. Her yeni nesille beraber evin meşru çocukları adeta "ocaktan" doğuyordu. Ocak-tanrıça Hestia'da doğurganlık işlevi cinsellikten arınmıştı. Egzogamik bir toplumda cinsellik farklı aileler arasında ilişki kurulmasını gerektirirken, Hestia'nın doğurganlığı, aile dışı bir kadına ihtiyaç olmaksızın, kız çocuğu üzerinden babanın soyunun devamını ifade ediyordu.

Bütünüyle baba üzerinden ilerleyen soy fikri Yunan tahayyülünü hep meşgul etti. *Eumenides* tragedyasında Apollōn bunu ifade ediyor. Erkek çocuğun damarlarında annenin kanı akıyor olamaz, diyor Apollōn, "çünkü çocuk denen varlığı meydana getiren, annesi değildir, [...] onu meydana getiren, tohumunu bırakan erkektir. Annenin tek yaptığı filizi korumaktır, elin ele (*ksenōi ksenē*) edeceği gibi."[30] Hekimler ve filozoflar, örneğin Aristotelēs, bu fanteziyi bilimsel kuram olarak sundu. Onlara göre kadın döllenmeye hiçbir katkı sunmazken ve bu süreçte tamamen edilgenken, erkekler tamamen aktif ve dölleyici roldeydi.[31] Yenidoğanları baba ocağındaki közlere benzeten kral mitlerinin arkasında da bu

29 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 7.30 (Stobaeus, 4.1 s. 502'de Hieroklēs'le karşılaştırın): "Tarla işleri, *agora* işleri, şehirdeki alışveriş işleri erkeğin, eğirme, ekmek ve ev işleri kadının." Dēmosthenēs, *Neaira'ya Karşı* (*Kata Neairas*), 122'de evlilik tanımlanırken, fahişelerin ve cariyelerin işlevlerine zıt olacak şekilde evli kadının yükümlülüğü kocasının ocağını korumak olarak ifade edilir: "Fahişeler zevk için, cariyeler günlük ihtiyaçlar için, karılar ise meşru evlat vermek ve evin iç işlerinin sadık bekçisi (*tōn endon phylaka pistēn*) olmak için var."

30 Aiskhylos, *Eumenides*, 658-661; ayrıca bkz. Euripidēs, *Orestēs*, 552-555 ve *Hippolytos*, 616 vd.

31 Aristotelēs, *Tenasül-i Hayvanat* (*Peri Zōōn Geneseōs*), 1, 20, 729a. Marie Delcourt, *Oreste et Alcméon - Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris, 1959, s. 85: "Nesnesinden tamamen kopuk böyle bir kuram tam anlamıyla bir mittir."

fantezi vardır. Mitolojideki Meleagros ve Demophōn anlatılarında[32] –ki benzer Roma mitlerinin kökeni muhtemelen Yunan mitleriydi– baba ocağından sorumlu bakirenin kucağına bir köz veya kıvılcım sıçraması sonucunda kralın oğlu olur.[33] Eleusis'teki gizem ritüellerinde, tanrılar karşısında şehri temsil eden oğlan çocuğuna "ocak çocuğu" denirdi. Louis Gernet'nin tespit ettiği gibi, bu çocuk figürü, Yunan düşüncesinde ocak ve çocuk imgelerinin birbirlerine sıkıca bağlı olduğunu gösterir. "Ocak çocuğu" için kullanılan *pais aph' hestias* ifadesi kelimesi kelimesine "ocaktan [doğan] çocuk" anlamına gelmektedir.[34] Aşağıda göreceğimiz üzere, doğumdan yedi gün sonra bebeği baba ocağına bağlayan Amphidromia merasimini bu bağlamda anlamak gerekir.

Kısacası Hestia evin/ailenin (*oikos*) dışarıdan izole olma ve kendi içine kapalı bir grup oluşturma eğilimini temsil ediyordu ve bu eğilimi en uç noktaya çekiyordu. Sanki ideal aile kendi kendine yeten aileydi. Ekonomik anlamda tam bağımsız[35] ve evlilik konusunda tam endogamiyi benimseyen aileydi. Antik Yunan gerçekleriyle uyuşmasa da ailevi kurumlarda etkisi görülen bu ideal, ev hayatının etrafında şekillendiği bir unsur olarak ailenin devamını temin ediyordu.

Sophoklēs'in *Ēlektra* tragedyasında Kraliçe Klytaimnēstra'nın gördüğü rüya, *oikos*'un kendi içine kapanma eğiliminin boyutlarını ve sınırlarını gösteriyor. Kraliçeye oğlu Orestēs'in şehre dönüşünü bildiren bir rüyadır bu. Klytaimnēstra, sevgilisi Aigisthos'un yardımıyla kocası Agamemnōn'u katlettikten sonra, oğlu Orestēs'i de ortadan kaldırmak istiyordu. Meşru kralın ölümünden sonra, Aigisthos tahtı Kraliçe Klytaimnēstra'yla paylaştı yani karısı üzerinden evlilik yoluyla elde etti.[36] Agamemnōn'un atalarından miras aldığı kral asasını o karısından teslim almıştı. Yeni kral Aigisthos saray avlusunda Hestia onuruna yere şarap döktüğünde, bu töreni sarayın kendi ocağına değil, başka bir evin ocağına yönelik yapmıştı.[37] Yani Aigisthos'un Mykēnai saray ocağı karşısında bulunduğu konum, bir kadının gelin geldiği evin ocağı karşısındaki konumuna denk geliyordu. *Ēlektra* tragedyasında eşlerin toplumsal konumlarının yanı sıra aralarındaki ilişki ve ruhsal yapıları da tersine çevriliyor. Aigisthos-Klytaimnēstra çiftinde ilki karı ikincisi koca konumundaydı.[38] Tüm tragedya yazarları Aigisthos'u kadınsı, korkak, zev-

---

32 Meleagros hakkında bkz. Apollodōros, 1.8.2; Aiskhylos, *Adak Taşıyıcılar* (*Khoēphoroi*), 607 vd. Ocak közü (*dalos*) Meleagros'un "ruh eşi" veya dışsal ruhu gibiydi. Anne tarafından bir sandığın (*larnaks*) içine konan köz ateşin içinde tükendiğinde çocuk ölür. Buna doğumdan yedi gün sonra karar veren Moiraların (kader tanrıçaları). Yedi günlük süre, Amphidromia Ayini'nin yani bebeğin baba ocağına kabul merasiminin yapıldığı güne denk düşüyordu. Demophōn hakkında bkz. *Dēmētēr'e Homēroscu İlahi*, (*Hymnos Eis Dēmētran*) 239 vd. Tanrıça, Prens Demophōn'u besler ve bir köz (*dalos*) gibi ateşin içinde saklar.

33 L. Gernet, *a.g.e.*, s. 27'de Caeculus ve Servius Tullus anlatılarıyla bağlantı kuruyor.

34 *A.g.e.*, s. 27.

35 A. Aymard, "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie*, 1948, s. 29-50.

36 Krş. Euripidēs, *Ēlektra*, 1088 vd.: Klytaimnēstra yeni evliliğinin bedeli olarak Aigisthos'a Agamemnōn'un sarayını verir.

37 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 1587 ve 1435.

38 Bu konuda titiz ve başarılı bir çalışma için bkz. R. P. Winnington-Ingram, "Clytemnestra and the vote of Athena", *Journal of Hellenic Studies*, 1948, s. 130-147.

kine düşkün, kadın budalası biri olarak tasvir ediyor.[39] Kadınlar vasıtasıyla başarı kazanan ve sadece Aphroditē'nin silahlarını kullanabilen Aigisthos'a karşılık, Klytaimnēstra bütünüyle eril özelliklere sahipti ve erkekliğe özgü görülen riskler alıyordu.[40] Temkinli, buyurgan ve gözüpek tasvir edilen Klytaimnēstra, yönetmek için doğmuştu ve kendi cinsinin zayıflıklarını hor görüp reddediyordu. Belli ki kadın olduğu tek yer yatak odasıydı. Agamemnōn'u öldürmeye karar verdiğinde, bu kararın sebebi olarak öne çıkan şey, kızı Iphigeneia'nın ölümünden kaynaklanan anlaşılabilir bir kin değil, eril tahakkümün reddi ve erkeğin evdeki konumunu ele geçirme isteğiydi.[41] Kraliçenin rüyası şöyle anlatılıyor: Agamemnōn'un "yeryüzüne gelip bir daha karşısına çıktığını görmüş diyorlar. Bir zamanlar kendisinin, bugünse Aigisthos'un taşıdığı asayı almış ve ocağın içine dikmiş; asadan yukarı doğru bir dal fışkırmış, gölgesi bütün Mykēnai toprağını örtüyormuş."[42]

Cinsel ve toplumsal semboller iç içe geçmiş durumda. Agamemnōn genç filizi kök vereceği Hestia'nın bağrına ekiyor. Hükümdarlığın taşınabilir (yani hareketli) sembolü olan kral asası, Zeus tarafından Hermēs vasıtasıyla Atreusoğulları hanedanına verilmişti. Krallar asayı elçilere ve sefirlerine emanet ediyor, meclislerde konuşma yapan hatipler asayı elden ele geçiriyordu. Konuşmacının ihtiyaç duyduğu otoriteyi ve saygınlığı sağlayan asanın elden ele gezerken kraliyet sembolü olmaya devam etmesi ancak belli bir ocağa sıkıca sabitlenmesiyle mümkündü. Hermēs'in elindeki değneğe (*rhabdos*, *kērykeion*) karşılık, Hestia görsel olarak elinde asayla (*skēptron*) tasvir ediliyordu.[43] Aigisthos ise asayı "ocaktan" (*aph' hestias*) almadı. Asa ona bir kadın aracılığıyla geldi, hem de Atreusoğullarının ocağına dışarıdan girmiş bir kadın aracılığıyla. Üstelik asanın Aigisthos'a ulaşma şekli de kadınsı bir şekilde yaşandı yani yatak odasının içinde ve yatak vasıtasıyla. Agamemnōn asasını gasp edenlerden geri alınca sarayın ocağına dikti ve böylece asayı Mykēnai toprağının esas sahibi olan kendi soyuna teslim etti. Ocağa dikilmiş asa teması, tıpkı Roma mitlerindeki köz gibi, Agamemnōn'un daha önce Klytaimnēstra'nın rahmine koyduğu ve orada büyüyen kral dölünü (*sperma*) yani prensi temsil edi-

---

39 Bu durumu göstermek için üç tragedyacıdan birkaç örnek verelim: Aiskhylos, *Agamemnōn*, 1224, 1259, 1625 vd., 1635, 1665, 1671; *Adak Taşıyıcılar* (*Khoēphoroi*), 304; Sophoklēs, *Ēlektra*, 299-302; Euripidēs, *Ēlektra*, 917, 930 vd., 950.

40 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 10-11, 258, 1251, 1258, 1377 vd. (ayrıca bkz. 483'te ve 592 ve devamındaki ironi); *Adak Taşıyıcılar* (*Khoēphoroi*), 664 vd.; Sophoklēs, *Ēlektra*, 650 vd., 1243; Euripidēs, *Ēlektra*, 930 vd.

41 R. P. Winnington-Ingram, *a.g.e.*

42 Sophoklēs, *Ēlektra*, 416 vd. [İş Bankası Kültür Yayınları 20186, çev. Azra Erhat].

43 Kral asasıyla (*skēptron*) Hermēs'in sihirli değneği (*rhabdos*) arasındaki ilişki hakkında bkz. J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 (Yeni baskı: New York, 1957) s. 44 vd. Sonraları asaya eş görülen değnek (*rhabdos*) havada tutulan bir sopaydı. Bununla başkalarına vurmak (*Odysseia*, X.236), onları dürtmek (*Odysseia*, XXIV.1-9) ve dinlenmelerine fırsat vermemek mümkündü: Pindaros, *Olympia Zafer Şarkıları* (*Olympionikai*), 9.33. Buna karşılık, bir çeşit bastona (*baktron*) benzeyen kral asası (*skēptron*) dikey olarak zemine basar ve asayı taşıyan kişi de asaya dayanır. Akhilleus'un yaptığı gibi meclis toplantısında asayı (*skēptron*) yere atmak (*İlyada*, I.245), kralın otoritesine başkaldırmak ve toplumsal dayanışmada bir tür delik açmaktı.

yordu.[44] Orestēs, büyümüş oğlan çocuğuydu. Babası onun vasıtasıyla kendi devamlılığını ve intikamını sağladığı için annesi bu oğlundan hem nefret ediyor hem korkuyordu. Klytaimnēstra'nın rüyasında apaçık görülen şu: Orestēs'in doğumu, Klytaimnēstra'nın rol almadığı bir süreçte, Agamemnōn'un onu kendi ocağına dikmesiyle gerçekleşmişti. Bu ocak Atreusoğulları hanedanını Mykēnai toprağına sabitliyordu. Tıpkı kocasının karşısında kendini daima yok sayması gerektiği gibi,[45] Klytaimnēstra'nın annelik görevi Hestia karşısında kendisini yok saymaktan ve sanki kendisi yabancı bir kadınmış gibi, kocasının ektiği insan tohumunun bakımını üstlenmekten ibaretti. Fakat eril bir irade ortaya koyan kraliçe, her düzeyde kocasının yerine geçmek isteyerek devlet yönetimi, evlilik, üreme ve soyun devamı gibi konularda aktif rol oynadı. Agamemnōn'un katlinde de elinde kılıçla aktif rol üstlenirken, suç ortağı Aigisthos'a entrika, yardakçılık ve hile yani dişil rol düştü.[46] Agamemnōn'un yerine tahta geçen Klytaimnēstra[47] asayı ve iktidarı eline alıp Atreusoğlu ocağının artık kendisine ait olduğunu ilan etti[48] ve yatak partnerini kocası yapmaya karar vererek bu ocağa davet etti.[49] Üremede kadının erkekten daha önemli bir role sahip olduğunu öne sürdü.[50] Agamemnōn'dan olma çocuklarını reddettiği halde, erkeklerle savaşa gitmektense kadınlarla evde kalmayı tercih eden "ev adamı" (*oikouros*)[51] dediği Aigisthos'tan olan çocuklarını kabul ediyordu. Klytaimnēstra bu çocuklarını öylesine benimsedi ki bunlar babaları değil anneleri üzerinden isimlendirildi. Euripidēs'in tragedyasında Aigisthos'un naaşı önünde Ēlektra, Agamemnōn'un katilleri olan "ters" çifti şöyle eleştiriyor: "Tüm Argos kadından 'bu adamın karısı' olarak değil, adamdan 'kadının kocası' diye bahsediyor. Ne rezil şey, evde erkeğin değil kadının sözünün geçmesi. Şehirde babasının değil anasının ismiyle bilinen çocuklardan tiksiniyorum."[52]

Burada Agamemnōn'un kızı Ēlektra'nın ağzından konuşan Hestia'ydı çünkü Ēlektra baba ocağını temsil ediyordu. Erkek kardeşi Orestēs'i ve kendini, dışlandıkları baba ocağına döndürmek ve bunun için de oradaki işgalciyi dışarı atmak istiyordu. Fakat Ēlektra'yla Orestēs'i aynı ruhta birleştirecek denli yakın kılan tek şey aralarındaki kuvvetli kardeşlik ilişkisi değildi.[53] Esasen Ēlektra bir anneydi, Orestēs'in tek annesi. Çocukluğunda Orestēs'e bakmış ve onu koruyup kollamıştı: "Bir zamanlar

---

44 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 966-970; *Adak Taşıyıcılar* (*Khoēphoroi*), 204, 236, 503: Orestēs, Atreusoğulları hanedanının kökü (*rhiza*) ve tohumu (*sperma*). Aynı imge Sophoklēs, *Ēlektra*, 764-765'te de karşımıza çıkıyor.

45 Euripidēs, *Ēlektra*, 1052-1054.

46 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 1251-1252, 1604-1610, 1633, 1643; Sophoklēs, *Ēlektra*, 561. Cermenlerde olduğu gibi Yunanlarda da kadınlar, cinsiyetleri yüzünden, kan davasında fail olamıyordu; bkz. G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, s. 82.

47 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 1379, 1672-1673; Sophoklēs, *Ēlektra*, 651.

48 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 1435.

49 Sophoklēs, *Ēlektra*, 97 ve 587; Euripidēs, *Ēlektra*, 1035 vd.

50 Sophoklēs, *Ēlektra*, 533.

51 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 1225.

52 Euripidēs, *Ēlektra*, 930 vd.; Sophoklēs, *Ēlektra*, 365.

53 Euripidēs, *Orestēs*, 1045-1148.

benim göz bebeğimdin, annenin değil. Sarayda herkesten çok ben sana bakardım, sen de hep benim ismimi söyler dururdun."[54] Yetişkinliğindeyse, intikamlarını alması için Orestēs'e cesaret veren Ēlektra, "baba ocağının kurtarıcıları"[55] olmalarını sağlayacak çifte cinayeti işlemesi için kardeşine rehberlik etti. Annesinin baskınlığına ve erkeksiliğine sahipti.[56] Erkek kardeşinin annesi gibi olan ama Klytaimnēstra'nın hem benzeri hem zıttı olan Ēlektra bakireydi. Sophoklēs Ēlektra'yla "gerdeğe girmemiş" anlamındaki *alektra* arasında bağlantı kurarken,[57] Euripidēs'te Ēlektra evlendikten sonra bile bekâretini koruyor. Ēlektra annesinde olduğunu düşündüğü şehvete ve azgınlığa karşı, ondan çok daha iffetli olduğunu iddia ediyor.[58] Klytaimnēstra kocası Agamemnōn'dan ne kadar ihtiraslı bir şekilde nefret etmişse, Ēlektra da babası olan bu adamı o kadar ihtiraslı sevmişti.[59] Her ikisi de eşit oranda eril özellikler gösteren bu iki kadından Ēlektra, Hestia gibi bekârete adanmış Tanrıça Athēna'nın "tüm kalbiyle, daima, her yerde erkeğe ait, yatak odası hariç"[60] sözlerini kendine şiar edinirken, "çok kocalı"[61] ve "erkek katili"[62] Klytaimnēstra, her konuda karşı koyduğu erkeği yalnızca yatakta istiyordu. Zıt sebeplerle bile olsa, Ēlektra da Klytaimnēstra da evlilik alanının dışındaydı. İlki bu alana adım atmazken, öbürü onun ötesine geçmişti. Ēlektra'nın kayıtsız şartsız baba tarafını tutması, baba ocağına sabitlenmiş bir şekilde evlenmeyi reddetmesiyle aynı sebeptendi. Keza baba soyunu devam ettiren erkek kardeşi Orestēs dışında kardeş kabul etmiyor ve onu da hem oğul hem baba hem de koca yerine koyuyordu. Klytaimnēstra'nın kayıtsız şartsız anne tarafını tutması da karı olmayı reddetmesiyle aynı sebeptendi. Kocasının ocağını çağrıştıran ve karının kocaya tabi olduğunu ona hatırlatan çocuklarını reddetmişti. Tanrısal güçler arasında Klytaimnēstra'nın savunuculuğunu üstlenen Erinys'ler gibi, Klytaimnēstra da evlilik bağından tiksiniyordu.[63] Kan bağını, evlilik bağından farklı görüyor ve evliliğe tercih ediyordu ama kan bağları içinde de yalnızca çocuğu rahme ve memeye bağlayan kan bağını kabul ediyordu. Ona göre çiftlerde erkeğin görevi cinsel ilişkiden ibaretti. Erkek ne kadını kendi evinin ocağına götüren bir kocaydı ne kadına çocuk veren üretken bir varlık. Erkeğin kadının yanındaki rolü, normalde erkeğin metresine biçilen rolden yani yatak partnerliğinden ibaretti.[64]

---

54 Sophoklēs, *Êlektra*, 1145-1148.

55 Aiskhylos, *Adak Taşıyıcılar (Khoēphoroi)*, 264.

56 Ēlektra'nın erkeksi karakteri hakkında bkz. Sophoklēs, *Ēlektra*, 351, 397, 401, 983, 997 ve 1019-1020 ki burada Klytaimnēstra'yla aralarındaki benzerlik öne çıkar; Euripidēs, *Êlektra*, 982; *Orestēs*, 1204. Ēlektra'nın annesi gibi otoriter ve hırslı olması hakkında bkz. Sophoklēs, *Êlektra*, 605 vd., 621.

57 Sophoklēs, *Êlektra*, 962.

58 Ēlektra'nın "bakireliği": Aiskhylos, *Adak Taşıyıcılar (Khoēphoroi)*, 140, 480; Sophoklēs, *Êlektra*, 1644, 1183; Euripidēs, *Êlektra*, 23, 43, 98, 255, 270, 311, 945; *Orestēs*, 26, 72, 206, 251.

59 Sophoklēs, *Êlektra*, 341 vd., 365; Euripidēs, *Êlektra*, 1102-1104.

60 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 736 vd.

61 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 62.

62 *A.g.e.*, 1231.

63 Aiskhylos, *Eumenides*, 213 vd.

64 Sophoklēs, *Êlektra*, 97; Euripidēs, *Êlektra*, 1035: Aigisthos'u sevgilisi yapan Klytaimnēstra, Kassandra'yı cariyesi olarak eve getiren Agamemnōn'u takip etmektedir.

Yaygın görüşe göre Yunan tiyatrosunda Orestēs'in hikâyesi, aile kurumunu bölen çatışmaların trajik ifadesiydi. Bunlar evin içinde erkekle kadını karı-koca, anne-oğul ve baba soyu-anne soyu olarak karşı karşıya getiren çatışmalardı. Birbirine çok benzeyen Ēlektra ile Klytaimnēstra arasındaki çatışmanın tragedyada bu denli vurgulanması, kadını kendisiyle karşı karşıya getiren, toplumsal ve psikolojik durumu içinde var olan karşıtlıkların işaretiydi. Hestia, Aphroditē ve Hēra'nın, tanrıça oldukları için, kadın gerçekliğinin yalnızca belli bir boyutunu temsil etmeleri mümkün olsa da faniler kadınlık durumunu bir bütün olarak, gerginlik, ikircik ve çatışmalarıyla birlikte tecrübe etmeye mecburdu. Kendilerini bütünüyle Hestia'dan yana veya tamamen ona karşı konumlandıran Ēlektra ve Klytaimnēstra, ikiye bölünmüş, çelişkili ve tahrip edilmiş bir kadın imgesi sunuyor. Her ikisi de kendi kadınlığını yok edip erkeksiliğiyle öne çıkarken, aralarındaki çatışmada ikisinin de çelişkili Yunan düşüncesi açısından haklı olduğu noktalar vardı. Ēlektra doğduğu evin ocağına bağlılık duyarak kendini baba soyundan gelen erkeklerle özdeşleştiriyordu. Klytaimnēstra anne olarak kendi soyunu tesis etmek için kocasının ocağına el koyarak erkekleşmişti. Cinsel birleşmeyi (kadın-erkek arasındaki tamamlayıcılığı) kabul eden Klytaimnēstra'nın kocasının evine girmek için baba evini terk etmesi (kadının hareket işlevi) Ēlektra karşısında haklıydı. Ēlektra ise kadın-erkek ilişkisini bütünüyle koca ocağında (yani Agamemnōn'un ocağında) yoğunlaştırması noktasında Klytaimnēstra karşısında haklıydı (evliliğin baba-merkezli [patrilokal] niteliği, kadının kocasına itaati ve ev işlerine odaklanması). Çocuğun soyunu baba üzerinden takip eden Ēlektra da haksız değildi (eril soyun önceliği). Çocuğun anne kanından olduğunu söyleyen Klytaimnēstra da doğruyu söylüyordu (anne tarafıyla ensest yasağının daha katı olması).[65] Her ikisi de soyun belirlenmesinde taraflardan birini göz ardı etmekle hataya düşüyordu (Yunanlarda iki tarafın da ebeveyn olarak kabul edilmesi).

Yunanlarınki gibi eril bir medeniyette, kadın normalde erkeğin bakış açısından değerlendirilirdi. Bu bağlamda, evlenen kadın iki farklı, hatta zıt toplumsal işlevi yerine getiriyordu. Evliliğin eski hali, aile grupları arasında bir tür alışveriş sözleşmesi ve kadın da bu sözleşmedeki bir değiştokuş unsuruydu. Bu evlilik anlayışını, soylular arasında gerçekleştiği şekliyle, destanlardan öğreniyoruz. Düşman aileler arasındaki ittifaklarda kadın bir tür semboldü. Kefaret olarak kadın verip kan davası kapatmak mümkündü.[66] Başlık yani *hedna* denen düğün hediyeleri, evlilik sözleşmesini tasdik ediyordu. Menkul mallar ve genelde sürü hayvanları –özellikle sığır– hediye edilirdi. Sığır prestijli bir hediyeydi ve miktarı "gani gani" veya "saymakla bitmez" gibi ifadelerde belirtiliyordu. Satın alma yoluyla gerçekleşen evlilikte bir değişim metası olan kadın menkul ve hareketliydi. Hediye, takas ve

65 *Aynı babadan* doğma erkek ve kız kardeşlerin evliliği mutlak olarak yasaklanmamıştı. *Aynı anneden* doğma kardeşlerin evliliğiyse kesin olarak yasaktı. "Erkek kardeş" manasındaki *adelphos* kelimesinin esas anlamının aynı rahimden çıkmış olmakla ilişkili olduğunu ve "aynı karından" anlamına geldiğini hatırlayalım.

66 Kan davalarının diyeti (*poinē*) olarak evlendirilen kadınlar hakkında bkz. G. Glotz, *a.g.e.*, s. 130.

zapt edilebiliyordu.[67] Kadın için kocasıyla ikamet (*sunoikein*) evliliğin temel özelliği gibiydi. Karısını kendi evine alan erkek, kalıcı mülkü temsil ediyordu. Erkeğe miras kalan *oikos* mülkü (*patrōia*: baba malı), ailesinin yerleştiği toprakla nesiller boyu kurduğu bağlantının temeliydi. Toprakla onu eken insanlar arasındaki ortaklık, dinsel düşüncede –aşağıda ele alacağımız– kutsal ekim ritüellerinde ve (insanların topraktan "doğduğu") yerlici/otokton mitlerde tezahür ediyordu. Bu ortaklık, *polis* (şehir devleti) kurumlarında da olağanüstü bir sıklıkta karşımıza çıkıyor. *Oikos* kavramı aileyi *ve* araziyi ifade ettiği için, aile arazisinin (*klēros*) ticari satışı istenmeyen bir durumdu. "Şehre ait" toprakların yabancılara satışı da seyrekti çünkü bunlar vatandaşın imtiyazının ve yerliliğin/otoktonluğun sembolüydü.

Ama evlilik yalnızca aileler arası ticarete yaramıyordu, aynı zamanda erkeğin soyunun ve evinin devamını sağlıyordu. Yunan düşüncesinde evlilik kadının ekenek/tarla (*aroura*), erkeğin ekici (*arotēr*) olduğu bir tür ekimdi (*arotos*). Tragedyalarda sık kullanılan,[68] nesirde de karşımıza çıkan[69] bu imge yalnızca bir mecaz değil. Evlilik-ekim imgesinin kalıplaşmış örneğine rastladığımız bir komedyada, baba veya o yoksa veli (*kurios*) kız verirken (*egguan*) "bu kızı sana, meşru çocuklar ekmen için veriyorum" diyor.[70] Atina'da üç çeşit kutsal ekim (*hieroi arotoi*) olduğunu belirten Ploutarkhos şöyle yazıyordu: "Bunların en kutsal olanı izdivaci ekimdir (*gamēlios arotos*)."[71]

Değişim metası olarak sürü hayvanı muamelesi gören kadın şimdi de doğurganlık işlevi üzerinden bir tarlaya benzetiliyor. Paradoksal olan, kadının kendi toprağını değil kocasına ait toprağı temsil etme durumuydu. Eğer kadın kocaya ait toprağın vücut bulmuş hali olmazsa, evlilik yoluyla ekilen tarladan doğan oğullar, dinsel açıdan, baba toprağına sahip çıkmaya ve bu toprağı verimli kılmaya uygun sayılmıyordu. Klytaimnēstra'nın rüyasında gördüğü, Atreusoğullarına ait toprakları gölgesiyle örterek sınırlarını belirleyen ağaç, Mykēnai toprağından doğmuştu. Bu doğum hem hanedana "yabancı bir kadın" olan Klytaimnēstra'ya rağmen hem onun vasıtasıyla gerçekleşti. Rüyada kral dölünden doğan gölge (*skia*) kraliyet topraklarının merkezinde yere kök salmış ocaktan fışkırıyordu, faydalı özelliklere sahipti ve Mykēnai toprağını koruyordu. Toprağı insanlar için yurt kılıyor ve dışarıya muhtaç olmadıkları bir huzur ve güven ortamı oluşturuyordu.[72] Hanedanda ve bazı soylu ailelerde (*genē*) geleneksel olarak babadan oğula geçen mukaddes

---

67 Kız kaçırmanın evlilikle daimi ilişkisi ayinlerde de kendini gösterir: Ploutarkhos, *Lykourgos*, 15.5; *Roma İzahatı* (*Aitia Rōmaika*), 271d29.

68 Aiskhylos, *Yediler Thēbai'a Karşı*, 754; Sophoklēs, *Kral Oidipous* (*Oidipous Tyrannos*), 1257; *Antigonē*, 569; Euripidēs, *Orestēs*, 553; *Mēdeia*, 1281; *Iōn*, 1095. Bkz. Dieterich, *Mutter Erde*, 1905, s. 47.

69 Platōn, *Kratylos*, 406b; *Yasalar* (*Nomoi*), 839a.

70 Menandros, *Saçı Kesilmiş Kız* (*Perikeiromenē*), 435-436 ve fr. 720 (Edmonds): "Tautēn gnēsiōn paidōn ep'arotōi soi didōmi." Bkz. E. Benveniste, "Liber et Liberi", *Revue des Études Latines*, 14, 1936, s. 51-58.

71 Ploutarkhos, *Evlilere Öğütler* (*Gamika Paraggelmata*), 144b.

72 Sophoklēs, *Ēlektra*, 421-423; Aiskhylos, *Agamemnōn*, 966.

emanetlerin (*sakra*), dış tehditlere karşı kraliyet topraklarını koruduğu, içeride adalet ve huzuru tesis ettiği ve tarımsal-hayvansal verimliliği sağladığı düşünülüyordu. Kral gayrimeşruysa veya makamına yakışmayan davranışlar sergilerse ülke topraklarının, kadınlarının ve hayvanlarının doğurganlıklarını kaybedeceği ve hem içeride hem dışarıda savaş çıkacağı fikri vardı. Ama kral meşru ve adilse, halk sonsuz refaha kavuşuyordu: "Toprak bereketli bir hayat sunar onlara,/ Dağda meşenin tepesi palamut dolar,/ Gövdesi cıvıl cıvıl arı,/ Koyunlar taşıyamaz olur yüklerini/ Babalarına benzeyen çocuklar doğurur analar."[73] Tarihi çağlarda uygulanan ve şehir devletlerindeki *Bouzygai* gibi rahip ailelerinin sorumluluğunda bulunan kutsal ekim ritüelleri, muhtemelen eskiden kralların yaptığı ritüellere dayanıyor. Tarımsal takvimi başlatan ve tarım faaliyetlerinin zamanını belirleyen kral ritüelleri, ekim yapan kralın kendi toprağıyla izdivacıydı. İasiōn da üç kez sürülmüş ekim hazır tarlada Tanrıça Dēmētēr'le birlikte olmuştu.[74]

Erkeğin baba olmak için dışarıdan bir kadını aile ocağına getirmesinde ve bu kadının erkeğe ait toprağın simgesine dönüşmesinde paradoksal bir yan var. Ama Hestia'nın bir özelliği, buradaki paradoksallığı azaltıyor. *Hestia'ya Homēroscu İlahi* şöyle diyor: "Sen olmadan, ey Hestia, faniler şölen veremez/ Başta ve sonda senin şerefine bal gibi tatlı şaraptan sunmadan olmaz."[75] Hestia, tıpkı *oikos*'un mekânda kapalı bir daire teşkil etmesi gibi, zamanda kapalı bir daire oluşturuyordu. Başta ve sonda isminin zikredildiği sofrada riyaset şerefi (*timē*) Hestia'nındı. Aile ocağında pişen yemek, sofrayı paylaşanları dinen birbirine bağlayıp ortak bir kimlikte birleştiriyordu. Aristotelēs'ten öğrendiğimize göre[76] Giritli Epimenidēs için *oikos* (ev/aile) üyeleri "sofradaş" (*homokapoi*) veya el yazmasının bir diğer okunuşuna göre "dumandaş"tı (*homokapnoi*) yani aynı ocağın dumanını soluyanlar. Aynı ocağı paylaşan sofradaşlar, aralarında kan bağı varmış gibi birbirlerinin kardeşi sayılıyordu. Nitekim "Hestia'ya adak ada" deyimi, Fransızcadaki "hayra kendinden başla" atasözüyle aynı anlama geliyor. Hestia'ya adanan yemekten ev dışına dağıtılmıyordu. Ev halkı bunu gizlice yiyip kimseyi davet etmiyordu.[77] Hestia'yla aile sınırları belli bir grup oluşturuyor ve dışarıya kapalı bir yemeği paylaşarak birlik ve beraberliklerini güçlendiriyordu.

Bununla birlikte, Hestia'nın bu özelliğinin bir boyutu daha vardı. "Hestialamak" (*hestian*) fiili, "evin ocağında misafir ağırlamak, sofraya davet etmek" anlamına geliyordu ve öznesi ev sahibiydi. Yani ocak, sofra ve yemek dışarıdan birine evi açmaya da yarıyordu. Yurdundan kovulup dinsel ve toplumsal aidiyetini kaybeden gurbetteki sığınmacılar, yeni bir mekâna ve gruba ait olmak için oranın oca-

---

73 Hēsiodos, *İşler ve Günler*, 232 vd.

74 Hēsiodos, *Theogonia*, 969-971.

75 *Hestia'ya Homēroscu İlahi* (*Hymnos Eis Hestian*) (1), 5 vd. [YKY 2018, çev. Erman Gören]; bkz. Cicero, *De Natura Deorum* (Kabalcı 2012, çev. Çiğdem Menzilcioğlu): "Bütün dualarda ve kurban törenlerinde en son bu tanrıçanın adı söylenir." (*in ea dea, omnis et precatio et sacrificatio extrema est*). Cornutus, *Compendium* (*Epidromē*) s. 28: Başta (*prōtē*) ve sonda (*eskhatē*) Hestia vardı.

76 Aristotelēs, *Politika*, 1252b15.

77 Zēnobios, 4.44; Diogeneianos, 2.40.

ğı önünde çömelmeliydi.[78] Misafirin önce ocağa götürülüp karnının doyurulması gerekiyordu çünkü evin mekânına kabul edilmeden onunla temasta bulunulamaz ve değiştokuş yapılamazdı. Pindaros'un yazdığına göre Hestia mabetlerinde daima herkese açık sofralar olurdu ve bu sofralarda misafirperver (*ksenios*) sıfatıyla Zeus'un adaleti gözetilirdi.[79] Misafir ağırlanırken ve yolculuktan veya elçilikten eve dönerken, yabancıyla (*ksenos*) temas Hestia'nın işiydi. Yani dünyevileşmeyi (desakralizasyon)[80] ve ev mekânına girişi sağlayan Hestia, sadece dışa kapalı tek bir merkez değildi. İlişki kurulabilecek başka ocakların yani başka merkezlerin de var olduğunu hatırlatıyordu. Kadın, elçi, misafir ve sofradaş gibi insan dolaşımı ve mal dolaşımı yoluyla farklı ev halkları arasında "ittifak" ağları örülmesini sağlıyordu. Böylece dış unsurlar kendi evlerini terk ederek başka bir evin geçici veya kalıcı parçası olabilirdi. "Dökme" (*katakhysmata*) ritüeliyle kocasının *oikos*'una alınan gelin, burada ikamet ettikçe aile ocağının parçasıydı ve doğum yaparak Hestia'nın temsil ettiği kalıcılık, devamlılık ve bir yerli olma özelliklerine sahip olabiliyordu.[81]

Sadece işbölümü, evlilik, ebeveynlik ve yemek gibi evle ilgili meselelerde değil, erkek ve kadın doğası kavramlarında da karşımıza çıkan sabit-hareketli, kapalı-açık ve içeri-dışarı ikilikleri Yunan panteonunun yapısına sirayet etmişti. Hermês'i ve Hestia'yı birbirinden bağımsız ele almak mümkün değil çünkü birinin varlığı öbürünü mecbur kılıyor ve simgeledikleri işlevler birbirini tamamlıyor. Hermês ve Hestia'nın bu şekilde birbirini tamamlaması, her birinde içsel bir tezatı ve gerilimi varsaydığından tanrılıklarını temelden ikircikli kılıyordu.

Yukarıda gördüğümüz gibi, Hestia ev hanımının ve cariyenin alanına giren cinsel ilişkiden uzak duruyordu. Ama bakire tanrıça zamanda kalıcılık için anne rolü de oynamalıydı. Euripidês'in Gaia ve Hestia'yı birleştirirken Dünya Ana (*Gaia-Mêtêr*) ifadesinden yararlandığını hatırlayalım.[82] Böylece Hestia, baba soyunda hem bakire hem doğurgan bir kadın olarak temsil edilebiliyordu. Porphyrios'a göre bir değil iki Hestia vardı ve Hestia hem bakire (*parthenikon*) hem doğurgan (*gonimos*) ve dolgun göğüslü (*gynaikos promastou*) olarak tasvir ediliyordu.[83] Gündelik hayatta normalde birbirinden ayrılan bu iki durum *sadece* "kadın vâris" (*epiklêros*) âdetinde bir araya gelebilirdi. İlk bakışta Yunan aile yapısıyla uyumsuz

78 Odysseus da Alkinoos'un sarayında böyle yapıyor: *Odysseia*, VII.153-154.

79 *Nemea Zafer Şarkıları*, 9.1 vd.

80 L. Gernet, *a.g.e.*, s. 37.

81 Dökme (*katakhysmata*) merasimi hakkında bkz. yukarıda s. 61 dn. 23. Erkek-kadın ilişkisi, iki karşıt grup arasında barış için ant içilmesi ve savaşın sonlanması halinde ortaya çıkan duruma benziyor. Karı koca arasındaki ilişki ve ateşkes tarafları arasındaki ilişki aynı kelimeyle yani *philotês*'le ifade ediliyordu. Bkz. G. Glotz, *a.g.e.*, s. 22. Aphroditê ve Arês'in aşkları edebi bağlamda karşımıza çıksa da Yunan toplumunun kurumsal gerçeklikleri ve bunların ardındaki psikolojik eğilimleri ifade ediyor. Kadını kocasının ocağına bağlayan bağ için bkz. Euripidês, *Alkêstis*, 162 vd. Ölmeden önce Hestia'ya "sahibe" (*despoina*) diye hitap eden Alkêstis çocuklarını ona emanet ediyor.

82 Euripidês, fr. 928 no: 2; ayrıca bkz. Menandros, *Tören Söylevleri Üstüne (Peri Epideiktikôn) - Yunan Hatipleri* (*Rhetores Graeci*), 3, 275 (Spengel edisyonu): "Damat zifafa girmeden Erôs'a, Hestia'ya ve doğurganlık tanrılarına dua etmeli."

83 Eusebios, *İncil Hazırlığı* (*Euaggelikê Proparaskeuê*), 3.11.7'deki Porphyrios alıntısı.

bir sapma gibi gözüken *epiklēros* göreneği, istisnai durumlarda ne yaşandığını açıkça göstererek, aile düzenindeki (Hestia'nın temsil ettiği) normal durumu daha iyi anlamamızı sağlıyor.

Bu âdeti tanımlamak için antik Hint yasalarından Manu Kanunnamesi'nde (*Manusmriti*) *epiklēros*'a karşılık gelen uygulamaya bakalım.[84] "Bir adamın oğlu yoksa, bu âdet üzere kızı yoluyla oğlan sahibi olabilir. Oğlan, öz oğlu sayılır ve [biyolojik dedesi olan] babasının cenazesini de o düzenler. Bu âdetle evlenen kızın oğlu doğduğunda, çocuğun dedesi babası sayılır."[85] Antik Yunan'da ve Hindistan'da oğlu olmayan erkekler bu şekilde kızları vasıtasıyla oğul sahibi olabiliyordu. Bu oğul baba mirasının (*klēros*) gerçek sahibiydi. Kıza *epiklēros* yani kelime manasıyla "miras-üzere" denmesinin sebebi, kızın baba mirasıyla birlikte gelmesi ve adeta mirasın eki gibi olmasıydı. Sparta'da ve Girit'te kadın mirasçıya "baba-taşıyan" (*patroukhos*) denirdi. Bu sistemde babanın ölümü üzerine kızın evlenmesi gerekliydi. Evleneceği kişi, oldukça kurallı bir şekilde, ölmüş erkeği temsilen ve ona yakınlık derecesine göre akrabalar arasından belirleniyordu. Kızla evlenme hakkı sırayla amca, amcaoğulları, babasının amcaları ve bunların oğullarındaydı. Hiçbiri olmuyorsa, halaoğullarına veya son çare olarak bunların oğullarına bakılıyordu.[86] Bilhassa Klasik Dönem'de ön plana çıkan bu sıralılık bizi yanıltmasın. Kadın vâris (*epiklēros*) uygulaması, dolaysız erkek vârisin yokluğunda hangi akrabanın kızı ve onunla beraber gelen mirası alacağını belirliyordu. Fakat burada söz konusu olan, mal mülkün bir akrabaya intikalinden ziyade, baba ocağını kızı vasıtasıyla daimi kılmanın bir yoluydu. Bu açıdan, bir *epiklēros*'la evlenmek, akrabaların sahip olduğu bir miras hakkı değil, akrabanın kendinden feragat etmesine yol açan ailevi bir yükümlülüktü. Zira bu evlilikten doğan erkek çocuk kendi biyolojik babasının değil, anne tarafından dedesi olan erkeğin oğlu sayılıyordu. Böyle çocuklardan *thygatridous* yani "kızoğlu" veya "torun" diye bahsediliyordu. Çocuk yetişkinliğe ulaşır ulaşmaz anne tarafından dedesinin mirasının (*klēros*) tek sahibi oluyordu. Çocuğun biyolojik anne babası bu mirasın gerçek sahipleri değil, yalnızca dedeyle torun arasındaki aracılardı.

Kısaca özetlediğimiz bu hususlar "kadın vâris" (*epiklēros*) göreneğindeki rol dağılımını göstermeye yeterli. Normal evliliğin aksine, bu şekilde evlenen kız baba ocağını terk etmeyip orada sabit kalıyordu. Kızın baba ocağıyla özdeşleştiği bile söylenebilir. Bu görenekle, baba soyu tam anlamıyla "kızından" devam ediyordu çünkü soyu devam ettiren erkek "kızından" doğuyordu. Bu ocakta çocuk sahibi olmak üzere seçilen erkek, babayla yakın akrabalığı sayesinde onunla özdeş sayılıp kocalık rolü üzerinden babayı ikame ediyordu. Kendisini doğrudan dedesine bağlayan böyle bir evlilikten dünyaya gelen oğlan, annesinin hem kardeşi hem

84 L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, Paris, 1897, 1, s. 399 vd.

85 *Manusmriti*, 9.127 vd.

86 Platōn, *Yasalar*, 924e vd. Akrabalık dereceleri arasındaki sırayı belirleyen bu kural soy devamı kurallarında da karşımıza çıkar: Isaios, *Hagnias'ın Mirası Üstüne (Peri tou Hagniou Klērou)*, 1-2 ve 11; Dēmosthenēs, *Makartatos'a Karşı (Pros Makartatoı)*, 51.

oğlu gibiydi.[87] *Epiklēros* âdetinde bütün evlilik ilişkileri tersine dönüyordu ve normalde koca ocağına dışarıdan gelen bir yabancı olan kadın, *epiklēros* olduğu zaman evlilikteki sabit unsuru temsil ederken, erkek hareket etmesi gereken taraf oluyordu. Kadın normalde koca ocağı uğruna kendinden feragat edip o ocağın parçası olarak "baba benzeri" oğullar doğurur ve baba soyunun sorunsuz devamını sağlarken, *epiklēros* söz konusu olduğunda, kadın artık kendi evinin kızı olarak bizatihi baba ocağının *kendisi* oluyordu. Bu sefer eşinin *oikos*'una eklemlenme ve temsil ettiği erkek uğruna kendinden feragat etme sırası kocanındı. Bu durumda kızın doğurduğu oğul, kızın babasına yani çocuğun biyolojik dedesine gerçekten "benzerdi". Normalde soy babadan oğula geçer yani "ortak ikamet" (*synoikēsis*) üzerinden koca ocağıyla ilişkilenen yabancı bir kadın aracılığıyla olsa bile, erkekler vasıtasıyla (*per viros*) devam ederken, *epiklēros*'ta soy anneden oğula geçiyordu – yani "ortak soy" (*syggenis*) üzerinden babayla ilişkilenen bir erkeğin aracılığıyla da olsa, kadınlar vasıtasıyla (*per feminas*) devam ediyordu. Kısacası *epiklēros* uygulaması, evlilik sisteminin çeperindeki bir sapma değildi. Tam aksine, normal evlilik uygulamasıyla birlikte bir bütün oluşturuyordu. Standart evlilik ve *epiklēros* birbirine simetrik ve zıt iki çözümdü. Çözdükleri sorun, soyun devamını sağlamak ve zamanın akışına rağmen ocağın aynı ocak olarak kalmasını mümkün kılmaktı. Bunu kadını ve erkeği evlendirerek yani iki farklı evi birbirine bağlayarak yaparken, dikkat edilmesi gereken şey, iki ocağın birbirinden farklı ocaklar olarak kaldığından emin olmaktı. *Epiklēros*'ta evin kızı evlendikten sonra da baba ocağını temsil ediyordu. Böylece normalde insanlarda birbirinden ayrı bulunduğu halde Tanrıça Hestia'da bir araya gelen iki özellik –yani hem babasının bakire kızı, hem de bir soyun devamını sağlayan doğurganlık durumu– *epiklēros*'ta birleşiyordu. Hemen vurgulamak lazım ki *epiklēros* âdeti normal evlilik kurallarını tersine çevirmeyi gerektiren istisnai koşullarda uygulanabilirdi. Yani normalde soyun devamını sağlayan babanın ve oğulun yokluğunda. Soy normalde erkekten devam ettiği halde, *erkeğin yokluğu*nda kızın baba soyunu sürdürecek bir çocuk doğurması mümkündü. Ayrıca baba soyunu sürdürmesi için kızın bir akrabasıyla evlenmesi gerekliydi. Bu evlilikle, baba kız arasındaki yasak ilişki –ki ideal durumda baba ocağının nesiller boyu saflığını korumasının en garanti yolu gibi gözükür bu ilişki– simgesel olarak yaşanıyordu. Böylece yasak baba kız evliliği simgesel düzlemde kalıp meşru sayılıyordu. Fakat Hestia ve onu temsil eden *epiklēros* konumundaki kadın arasındaki ilişki açısından elde edilen bu tutarlılığın bedeli, bir diğer temel çelişki. Erkekten soy devamı ilkesi gereği, oğlu olmayan erkeğe oğul vermek amacıyla, istisnaen kadından soy devam ettiriliyor ve *epiklēros*'un oğlu olan *thygatridous*'un soyu babası değil annesi üzerinden belirleniyordu.

87 *Epiklēros*'un oğlunun annesinin velisi (*kyrios*) olup olmadığı yani hukuken annesinin erkek kardeşi konumunda olup olmadığı meselesi ilginç. Bence *epiklēros* göreneği tragedyadaki Êlektra ve Orestês karakterleri arasındaki psikolojik ilişki açısından önemli. Yukarıda gördüğümüz üzere Êlektra Orestês'in hem annesi hem kız kardeşiydi. *Epiklēros* da oğlunun hem annesi hem kız kardeşi konumundaydı.

Dolayısıyla, biricik soy verici erkek imgesine karşılık, erkekten güçsüz olmayan, "evlerin" bereketini sağlayan bir kadın imgesi Yunan sosyal düşüncesinde mevcuttu. Ocak tanrıçası Hestia duruma göre bu iki zıt imgenin ikisini de meşrulaştırabilirdi. Hestia'nın özelliklerinden biri ocaklar arasındaki kopukluğun temsiliydi. Belli yerlere sabitlenmiş ocaklar hiçbir zaman birbirine karışmıyordu. Cinsel birleşmede ve aileler arasında evlilik yollu ittifaklarda bile ocaklar "saflıkları"nı korurdu. Standart evlilikte kadının kocasının evine dahil olması yoluyla saflık korunurdu çünkü Hestia bakire olduğu için kadınlar ancak bekâretlerini korudukları müddetçe kendi ocaklarını (*hestia*) temsil edebiliyor ve evlenip çocuk yaptıktan sonra artık kendi ocaklarını temsil edemiyorlardı. Evli kadın bir anlamda nötralize olup bütünüyle edilgen konuma geçerken, erkek aktif kalıyor ve böylece iki ocak birbirine karışmıyordu. Buna karşılık, ocağın saflığını kadının temsil ettiği *epiklēros* âdetinde, erkek üreme eyleminde ne kadar az rol oynarsa, saflık o kadar iyi korunmuş sayılabilir. Son tahlilde esas üretken güç *epiklēros* konumundaki kadındı ve çocuğa da sanki tek ebeveyni annesiymiş gibi muamele ediliyordu.[88]

Hestia'nın annelik vasfı yukarıda değindiğimiz bir diğer benzerliği akla getiriyor. Daire şeklindeki ocak, dairesellik ve merkeziyet kavramlarıyla bağlantılı bir diğer nesne olan *omphalos*'a benzer. Sembolik gücü yüksek *omphalos*'un merkez, göbek deliği, göbek bağı gibi anlamları var. Hestia bazen ocağın üstünde değil, bir *omphalos*'un üzerinde otururken resmediliyor[89] ve Delphoi *omphalos*'unun Hestia'nın ikametgâhı olduğuna inanılıyordu.[90] Yunan şehir devletlerinin (*polis*) merkezine inşa edilen ortak ocak (*hestia koinē*), şehrin *omphalos*'u diye de nitelenmiştir.[91]

Bir çeşit tümsek veya yumurta şeklinde bir taş olan *omphalos* yerle bağlantılıydı ve bazen Gaia'yla eş tutulurdu. Aynı anda hem merkez hem mezar hem de ruh ve yaşam haznesiydi. Bu son özelliği tespit eden Marie Delcourt'a göre[92] *omphalos* hem göbek bağı anlamıyla hem dışarıya uzayan şekliyle, içeriye doğru giren bir oyuktan ziyade öne doğru belirgin bir çıkıntı halindeki göbek deliğine tekabül ediyordu. Hamileliğin sonlarında kadının göbek deliği böyledir. Yenidoğanların göbek deliği de ancak birkaç gün sonra düzleşir. Dahası *omphalos* sadece göbek deliği değil, tıpkı bir bitkiyle kendisini besleyen toprak arasındaki sap gibi, çocuğu anneye bağlayan göbek bağı anlamına da geliyordu. Yunan hekimler *omphalos*'u

88 Dolayısıyla "nötralize" olma sırası kocaya gelmiştir zira çocuğun biyolojik babası olduğu halde, kendisi meşru babanınkinden farklı bir ocağı temsil eder. Karısıyla arasındaki kan bağı bu nötralizasyonun hem aracı hem sembolüydü. Erkek için ortak ikamet (*synoikēsis*) yeterli değildi çünkü kadının aksine erkeğin evle ilgili bir işi yoktu ve yeni ocağın değerlerine uyamazdı. Erkeğin ocakla ilişkisi kan ve soy vasıtasıyla olurdu. Kan bağı yoksa evlat edinme mümkün olsa da bu eylemin temelinde yine babanın soyu vardı; bkz. L. Beauchet, *a.g.e.*, 2, s. 7.

89 P. Roussel, "L'Hestia à l'Omphalos", *Revue archéologique*, 1911, 2, s. 86-91.

90 Aiskhylos, *Eumenides*, 165 ve 168; Jean Audiat, "L'Hymne d'Aristonoos à Hestia", *Bulletin de correspondance héllenique*, 1932, s. 299-317.

91 L. Gernet, *a.g.e.*, s. 22.

92 Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955, s. 144-149.

karnın kökü olarak görüyordu. MÖ 5. yüzyılın Pythagorasçılarından Philolaos'a göre *omphalos* insandaki köklenme (*rhizōsis*) ilkesiydi (*arkhē*)[93] yani hem bir neslin kökünün kendinden önceki nesilde olması hem çocuğun baba toprağında köklenmesi. Artemidōros *Rüya Tabirleri* (*Oneirokritika*) adlı eserinde şöyle yazıyor: "*Omphalos* sağ ebeveyni veya vatanı temsil eder ki insan nasıl göbekte doğuyorsa vatanında da öyle doğar. Rüyada insanın kendi göbeğine bir fenalık geldiğini görmesi, ebeveynini veya vatanını kaybedeceği anlamına gelir. Gurbette (*epi ksenēs*) rüyasında bunu görene artık vatana dönüş yok demektir."[94]

Evin dışarıya kapalı mekânının simgesi olan dairesel ocak, yaşam ve çocuk kaynağı olan kadın karnını da temsil ediyordu. Artemidōros'a göre "insanın rüyada ocak görmesi, kendi hayatını ve karısını temsil eder"[95] ve "ocağı veya fırını yakmak bir çocuğun doğacağı anlamına gelir zira kadına benzeyen ocak veya fırının [...] yanması kadının hamile kalacağını bildirir."[96] Bu noktada belli geometrik şekillerin dinsel anlamına bakmamızda fayda var. *Tetragōnos* (dikdörtgen) sıfatlı Hermēs'in aksine, ocak Hestia daire şeklindeydi.[97] Yunan düşüncesinde dairenin toprakla ilgili ve dişil güçleri temsil ettiği varsayımını destekleyen çok sebep var. Bunlar ölüleri, yeni nesilleri ve bitkileri bağrında saklayan Dünya Ana imgesiyle bağlantılı güçlerdi.[98] Yunan şehir devletlerinde (*polis*), meclis yürütme kurulu (*prytaneia*) ortak ocakta (*hestia koinē*) ağırlanırken, Hestia dairesel bir yapı olan Tholos'la ilişkilendirildi. Yunan dini mimarisindeki tek dairesel yapı olan Tholos, Romalıların Vesta Tapınağı'na (*aedes Vestae*) ve Roma'daki Mundus (dünya, âlem) mabedine benzetilmiştir.[99] Uzun süredir ortak ocağın Tholos'ta olduğu düşünülse de artık bu görüş şüpheli. Hükümet binası (*Prytaneion*) ve Tholos birbirinden ayrı binalar olabilir. Yine de Louis Gernet'nin belirttiği gibi, eski görüşün reddinde çok da ileri gitmemek lazım.[100] Delphoi'da ocak Marmaria Tholos'undaydı. Pausanias'a göre Mantineia'daki ortak ocak (*hestia koinē*) dairesel bir yapıda bulunuyordu ve aynı yapının içinde bir kahraman türbesi vardı.[101] Olympia'da ve Sikyon'da hükümet binası (*Prytaneion*) birden fazla yapıdan oluşuyordu

---

93 *Omphalos* "embriyonun köklenme ve gelişme ilkesidir" (*rhizōsios kai anaphysios tou prōtou*). Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*⁷, c. 1, s. 413, 6-7'de Philolaos.

94 Artemidōros, 1.43 (akt. Marie Delcourt, *a.g.e.*, s. 145). "Gurbette" (*epi ksenēs*) ifadesi 4.34 ve 5.27'deki Hestia'yla ilgili kullanımlara paralellik gösteriyor.

95 Artemidōros, 1.74.

96 *A.g.e.*, 2.10. Fırın ve kadın karnı arasındaki ilişki hakkında bkz. Hērodotos, 5.92.5 vd.: ekmekleri soğuk bir fırına sürmek ölü bir kadınla birlikte olmaya denktir.

97 Dikdörtgen (*tetragōnos*) Hermēs için bkz. Hērakleitos, *Homēros Problemleri* (*Homērika Problēmata*), 72.6.

98 Hippokratēs'e atfedilen *Perhiz Üzerine* (*Peri Diaites*) eserinde 4.92: "Besinler, büyüme ve tohumlar bize ölülerden gelir."

99 F. Robert, *Thymélé - Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce*, Paris, 1939.

100 Louis Gernet, *a.g.e.*, s. 24.

101 Pausanias, 8.9.5; ayrıca bkz. J. Charbonneaux, "Tholos et Prytanée", *Bulletin de correspondance hellénique*, 1925, s. 158-178.

ve ocağı içinde bulunduran bina muhtemelen daire şeklindeydi. Atina ve Sparta'da Tholos yapısına verilen isim Hestia'nın dinsel anlamıyla yakından bağlantılı gözüküyor. Bu iki şehirde Tholos'a Skias deniyordu. Bu kelime, hem Spartalıların Karneia bayramında yapraklar ve dallarla kurduğu çadırları (*skiades*) çağrıştırıyor hem Atinalıların Skirophoria Bayramı'nda taşıdıkları şemsiyeleri (*skiadeion* veya *skiron*). Her halükârda, Tholos'a Skias denmesi, dış mekânın aksine yeraltı, ev ve kadın karnı gibi kapalı iç mekânları karakterize eden gölge (*skia*) kavramıyla Tholos arasında ilişki kurulduğunu gösteriyor.

Yukarıda değindiğimiz üzere, Agamemnōn kendi krallığının ortasında bulunan ocağına asasını dikmiş ve bu asadan çıkan filiz büyüyüp tüm Mykēnai topraklarını gölgesi altına almıştı. Evi ev yapan ve kadınların kendilerini evde hissetmesini sağlayan, bu koruyucu gölgeydi.[102] Gündüz parlak ve ışıklı, gece karanlık ve korkunç olan dış mekâna karşılık, ocağın temsil ettiği gölgeli, kadınsı ve kapalı mekân, ateşin ışık ve gölge oyunlarıyla birlikte güvenlik, sükûnet ve hatta erkekliğe yakıştırılmayan bir yumuşama anlamına geliyordu. Ksenophōn'a göre zanaatkârların bedenen yumuşak ve ruhen korkak olmalarının sebebi, işleri gereği sürekli kapalı mekânda çalışmaları ve kadınlar gibi ateşe yakın ve gölgede yetişmeleriydi (*skiatrapheisthai*).[103] Platōn *Phaidros* diyaloğunda "katkısız güneşte" (*en hēliōi katharōi*) yetişen –yani stadyumda ve Hermēs'le ilişkili bir mekân olan güreşhanede (*palaistra*) vakit geçiren– oğlanların daha sağlam ve erkeksi olduğunu söylerken, "karışık gölgede" (*hypo symmigei skiai*) yetişen oğlanları, erkeklikten nasibini almamış filizlere benzetiyor ve ciltlerini kadınlar gibi beyaz buluyordu.[104]

Bu konuda daha net bilgi içeren *Dēmētēr'e Homērosçu İlahi*'de (*Hymnos Eis Dēmētran*)[105] Olympos zirvesindeki evinden kaçan Dēmētēr kırlarda dolaşırken bir kuyunun yanına varıyor ve sık yapraklı bir zeytin ağacının gölgesine (*en skiēi*) oturuyor. Görünüşü, kralların yaşlı bakıcılarına veya saray derinliklerindeki kethüdalara (*tamiai*) benzeyen Dēmētēr'i, Eleusis kralı Keleos'un kızları fark edip ona şöyle seslendi: "Neden uzak duruyorsun kentlerden, yanaşmıyorsun evlere?

---

102 Sophoklēs, *Ēlektra*, 416 vd. Bu pasajı Aiskhylos, *Agamemnōn*, 965 ve devamı ile karşılaştırın. Her iki metinde topraktaki kök (*rhiza*) olarak karşımıza çıkan erkek karakterler, büyüyüp ağaca dönüştükten sonra evin koruyucusu olur. Bu şekilde ocağın (*hestia*) üstünü bir gölge kaplar. Aiskhylos'un metninde Klytaimnēstra Agamemnōn'u karşıladığında sahte bir sevinçle şöyle konuşuyor: "Kök orada kalmaya devam ettiği müddetçe, yaprakların aşırı sıcaktan koruyan gölgesi yeniden düşer evin üzerine. Keza senin eve dönüşün de kış vakti yazın gelişi gibi. Kızgın sıcağa rağmen bu evde serinlik (*psykhos*) hâkimse, ev sahibi döndüğünden."

103 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 4.2.

104 *Phaidros*, 239c. Agēsilaos askerlerini savaşa ikna etmek için, erkekten ziyade kadına benzettiği Asyalı düşmanlarından aldığı tutsakları çıplak bırakmıştı. Spartalılar güreşhanelerde çıplak beden eğitimi almayan ve evin içinde gölgede yaşayan düşman askerlerinin yumuşak ve beyaz tenlerini hor görüyordu. Ksenophōn, *Hellenika*, 3.4.19; Ploutarkhos, *Agēsilaos*, 600e; *Sparta Vecizeleri* (*Apophthegmata Lakonika*), 209c; *Roma İzahatı* (*Aitia Rōmaika*), 28. Kural olarak vazolardaki çizimlerde kadınla erkek arasındaki ayrım beyaz ten ve esmer ten arasındaki ayrımla belirtiliyordu.

105 *Dēmētēr'e Homērosçu İlahi*, 98 vd.

Gölgelik salonlarda kadınlar, hem senin akranların hem senden gençleri."[106] Buradaki "gölgelik salonlar" (*megara skioenta*) ifadesi Aiskhylos'un *Eumenides* tragedyasında Tanrıça Athēna'nın aile geçmişini hatırlatan Apollōn'un söylediklerini çağrıştırıyor. Athēna annesiz doğmuştu ve rahmin gölgesinde (*en skotoisi nēduos*) beslenmemişti.[107] Bu bağlantı üzerinden mitolojik düşüncede Hestia'nın temsil ettiği karanlık ev imgesiyle kadın rahmi arasında bir benzerlik olduğunu öne sürebilir miyiz? *Thalamos* (harem dairesi, yatak odası) kelimesinin farklı anlamları incelendiğinde bu soruya olumlu yanıt verilebilir. Tholos'la bağlantılı bu kelime, evin en içindeki mahrem kısımda kadınlara ayrılmış haremlik bölüm için kullanılırdı.[108] Dış dünyaya tamamen yasak olan bu bölümün kapıları, erkek köleler bile buraya erişemesin diye sıkıca kilitlenirdi.[109] *Thalamos* sıklıkla evin "dibi, kuytusu" (*mykhos*) diye nitelenirdi.[110] Toprakla ilgili bir yönü olan *thalamos* kelimesi bazen yeraltındaki bir saklanma yerini ifade ediyordu. Danaē'nin hapishanesi,[111] Trophōnios'un mağarası [112] ve bir mezardan[113] *thalamos* olarak bahsedilir. Ama *thalamos* evlilikle de ilgili bir kavramdı. Bazen genç kızın evlilikten önceki yatak odasını,[114] bazen gerdek odasını, bazen de evli çiftin yatağını[115] ifade ediyordu. *Thalameuō* fiili gerdeğe girmek, evlenmek anlamındaydı.[116] *Thalamos*'un bir anlamı da evin en iç kısmında bulunan ve ev hanımının kontrolündeki hazine odası.[117] Bu gizli "hazine"nin anahtarları bazen evin gelininde bazen genç kızında dururdu.[118] Yani evin dışa dönük parçası olan erkeğin dışarıdan getirdiği malları saklamak, evin içe dönük parçası olan kadındaydı. Ekonomik faaliyetler bağlamında erkek "toplamak"tan, kadın ise "biriktirmek"ten sorumluydu. Erkeğin çalışarak dışarıda elde ettiği mallar, *oikos* içerisinde kadın tarafından gruplanıp saklanmalı

---

106 *A.g.e.*, 113-117 [YKY 2018, çev. Erman Gören].

107 Aiskhylos, *Eumenides*, 665; bkz. Aristophanēs, *Kuşlar* (*Ornithes*), 694: "Karanlığın dipsiz rahminde" (*Erebous d'en apeirosi kolpois*).

108 *Odysseia*, XXIII.41 vd. Talipler megaronda öldürülürken sarayın tüm kadınları kalın duvarlı, kapalı kapıları odalarının (*mukhōi thalamōn*) içlerinde saklanır.

109 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 9.3.

110 *Mukhos-thalamos* ilişkisi için bkz. A. J. Festugière, "Les mystères de Dionysos", *Revue biblique*, Nisan-Temmuz 1935, s. 36; L. R. Palmer, "The homeric and the indo-european house", *Transactions of the Philological Society*, 1947, s. 92-120. *Mukhos* kelimesi ocağın mangalı (*eskhara*) için de kullanılıyordu. Bkz. Euripidēs, *Mēdeia*, 397: "ocağın dipleri" ("*mykhois hestias*").

111 Sophoklēs, *Antigonē*, 947.

112 Euripidēs, *Iōn*, 394.

113 Euripidēs, Yakarıcılar (*Hiketides*), 980.

114 *Odysseia*, VII.7.

115 *İlyada*, XVIII.492; Pindaros, *Pythia Zafer Şarkıları* (*Pythionikai*), 2.60. Polluks *thalamos*'u izdivaç yeri (*topos tou gamou*) olarak tanımlıyor.

116 Hēliodōros, 4.6.

117 *Odysseia*, XXI.8-9. Buradaki "dipteki oda" (*thalamon heskhaton*) ifadesi Hēsykhios'taki Hestia maddesiyle uyumlu (Hestia: *eskhatē*, dipte, sonda). Cornutus, *Compendium* (*Epidromē*), 28: Hestia ilk ve sondur (*prōtē* ve *eskhatē*).

118 Hazine anahtarlarının sahibi olarak kadın: Aiskhylos, *Agamemnōn*, 609-610; aynı imtiyaza sahip bakire kız: Aiskhylos, *Eumenides*, 827-828.

ve bölüştürülmeliydi. Bu zıtlık o kadar güçlü bir düşünceydi ki kadınları överken de yererken de aynı şekilde dile getiriliyordu. Ksenophōn'a göre[119] ideal eş kraliçe arı gibi dışarıda toplanan balın kovandaki peteklerde bol miktarda biriktirilmesini sağlamalıydı – ki bal peteğinin daire şeklindeki keseciklerine de *thalamos* veya *thalamē* denirdi.[120] Hēsiodos'a göre erkek dışarıda evin zenginliğini artırmak için didinip dururken kadın onun aksine kovanın ortasındaki eşekarısıydı ve erkek arının dışarıdan getirdiği ürünleri evin *thalamos*'u yerine midesinde saklıyordu: "Sığınıp kovanların içine/ Başkalarının emeğiyle beslenirler."[121]

Platōn'un ifadesiyle kadın toprağı "taklit edip" erkeğin tohumunu içine alırken, ev de tıpkı kadın ve toprak gibi erkeğin dışarıdan içeri getirdiği malları içine alıp sabitlerdi. Evin işlevi aileyi barındırmanın yanı sıra, eşyaların içinde saklanmasını ve birikmesini sağlamaktı. Dolayısıyla içeriyi, merkezi ve sabitliği temsil eden tanrıça Hestia'nın aynı zamanda evin bu işleviyle de doğrudan bağlantılı olması şaşırtıcı değil. Bu işlev *oikos* yaşantısını biriktirme ve kendine ayırma eğilimine yol açan iki farklı yönde etkiliyordu. Hermēs'in himayesindeki değiştokuş, alışveriş ve harcama gibi eylemlerden oluşan mal dolaşımıyla tezat içindeki biriktirme eğilimi, eski dönemlerde yiyeceklerin ambardaki küplerde depolanmasıyla ve ziynet (*agalmata*) eşyalarının *thalamos*'ta sandıklarda saklanmasıyla sonuçlanırken, parasal ekonomi çağında sermaye birikimi sağladı. Kendine ayırma eğilimiyse, toplumsal hayatın kolektif boyutlarıyla tezat içindeydi. Distribütif ekonomide[122] her aile/ ocak kendi toprak parçasından (*klēros*) geçimini sağlıyordu. Haneleri birbirinden ayıran bir faktör olan bu arazi üstünde aileler tam kontrol sağlamak istiyordu.

Ev tanrıçası, servet birikimi ve aile mülklerinin sınırlarının çizilmesi işlevlerini Hestia Tamia (Kethüda) sıfatıyla üstleniyordu. Homēros'taki kahramanların saraylarında kethüda (*tamia*) adı verilen görevli, işbölümünü sağlayan ve ambarı kontrol eden, mali işlerden sorumlu kâhyaydı.[123] Sonraları Yunan şehir devletlerinde (*polis*)

---

119 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 7.20-21, 35-36. 39'da kadın kocasına şöyle diyor: "Benim görevim içerideki (*endon*) şeylerin muhafazasını ve dağıtımını sağlamak ki sen dışarıdan bir şeyler getiriyor (*eksōthen ti eispheroito*) olmasaydın bu iş anlamsız olurdu." Koca şöyle cevap verir: "Dışarıdan getirdiklerimi içeride muhafaza edecek kimse olmasaydı, benim yaptığım iş anlamsız olurdu." Kethüda (*tamia*) sıfatıyla Hestia'nın işlevleri, muhafaza ve dağıtımdı (*phulakē* ve *dianomē*).

120 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 7.33.

121 Hēsiodos, *Theogonia*, 598-599. Bu kadın karşıtı suçlamada evdeki yatak odası (*thalamos*) ve kadının midesi (*gastēr*) birbirine eş tutuluyor. Böylece birbirini tamamlayan iki faaliyet türü yani toplama (erkek/Hermēs) ve biriktirme (kadın/Hestia) birbirine zıt iki faaliyet olan çalışma (erkek) ve harcama (kadın) ikiliğine dönüşüyor. Hēsiodos'a göre tarladan gelen mahsulü yiyip bitiren iştahlı kadınlar erkekleri sadece "çırasız yakmak"la kalmaz (*Theogonia*, 705), üstüne bir de en sıcak havalarda azalmak bir yana daha da artan cinsel iştahlarıyla de erkeği "kurutur" (*İşler ve Günler*, 586, 587).

122 Totaliter ve distribütif ekonomi türleri hakkında bkz. G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, Paris, 1940, s. 155 vd.

123 Başlı başına Hestia'yla ilişkisi bağlamında Homēros'taki *tamia* figürü üzerine bir çalışma yapılabilir. Burada şunu belirtmekle yetinelim. Eurykleia'nın Odysseus'un sarayındaki görevi hem kâhya hem dadı hem de ateşten sorumlu görevli olmaktır. Odysseus'un babası Laertes gençliğinde Eurykleia'yı babası Peisēnoroğlu Ôps'tan (kelime manası: göz) 20 sığır karşılığında almıştır. İtha-

aynı kavram (*tamias*) devlet hazinesini ve tanrılara ait kutsal mülkleri idare eden hazinedarların ismi oldu. Daha sonraki dönemlerde de Hestia'nın servet birikimiyle ilişkilendirildiğini iki kaynaktan öğreniyoruz. Artemidōros'a göre bir vatandaşın rüyasında Hestia'nın kendisini veya görsel tasvirlerini görmesi "kamu gelirlerine kaynak" anlamına geliyordu.[124] Kōs adasında gerçekleştirilen bir ritüelle ilgili MÖ 3. yüzyıla ait bir yazıt da konuya dair önemli bir ayrıntı içerir. Buna göre dinsel bir bayramda Şehrin Koruyucusu (*polieus*) sıfatıyla Zeus'a adanan adak, Kethüda (*tamia*) Hestia'yla yakından ilgiliydi. Farklı kabilelerden (*phylē*) grupların getirdiği sığırlardan hangisinin Zeus onuruna kesileceğini belirlemek için, Atina'daki Dipolieia Bayramı'ndakine benzer uzun bir işlem söz konusuydu. Bu işlem neticesinde belirlenen kurban *agora*'ya getiriliyor ve hayvanın parasal değeri bir tellal (*kēryks*) tarafından halka ilan ediliyordu. Hayvan sahibi daha sonra hemşerilerinin bu parayı kendisine değil Hestia'ya ödemesi gerektiğini beyan ediyordu. Gernet'nin gözlemlediği gibi, bu parasal ekonomide sığırın değeri, şehrin servetinin muhafızı ve teminatçısı olan Hestia tarafından "sermayeye dönüştürülmüş" oluyordu.[125]

"Herkese kendi payı kadar" (*suum cuique*) ilkesinin baskın olduğu ve Gernet'nin "ölçülü" diye nitelediği ekonomi anlayışıyla Hestia arasındaki ilişki de önemli. Arkadia'lıların Tegea'daki ortak ocağı Bölüştürücü (*klarios*) sıfatıyla Zeus'la ilişkiliydi. Araziyi (*klēros*) pay eden anlamındaki bu sıfat, Arkadia topraklarının Arkas'ın üç oğlu arasında kurayla dağıtıldığı kadim paylaşımı hatırlatıyor.[126] Atina'da arkhōn denen yönetici Aristotelēs'e göre meşruiyetini şehrin ortak ocağından (*hestia koinē*) alıyordu[127] ve arkhōnlar daima hükümet binasında (*prytaneion*) ikamet etmişti.[128] Her yıl yeni arkhōn görevine başladıktan sonra ilk yaptığı iş bir tellal vasıtasıyla "makamına geçmeden önce nelere sahipse makamından ayrıldığında da onlara sahip olmaya devam edeceğini" duyurmaktı.[129]

Bu değindiğim kaynaklar ortak ocakla yani *polis*'in merkezi ve vatandaşların birlik beraberliğinin simgesi haline gelmiş Hestia'yla ilgili. Bu kaynakları doğru

---

ka'da elçiler Peisēnor'un ailesinden çıkardı (*Odysseia*, II.38). Laertes sarayında Eurykleia'ya kendi eşine denk davranmış ama onunla mahrem ilişkiye girmemiştir (*Odysseia*, I.431). Eurykleia kendi oğlu saydığı Odysseus'u büyütmüştür. Odysseus ilk doğduğunda ona isim vermek üzere dedesi Autolykos'u saraya davet etme fikri Eurykleia'dan çıkmıştır (*Odysseia*, XIX.403). Eurykleia'nın görevi hiç ara vermeden evin mallarını denetlemekti. Dikkatliliği, ihtiyatı ve zekâsı övülür; kelimenin tam manasıyla bir muhafızdır (*phylaks*). Ksenophōn bu nitelikleri *tamia* (ev kadını, kâhya, hazinedar) için gerekli sayar (*Ev İdaresi*, 9.11): Yiyecek, içecek, uyku ve erkeğe kendini bırakmaz, kusursuz bir hafızası olmalıdır. Esas *tamia* yani evin en sağlam koruyucusu (*phylaks*) evin hanımı olmalıdır (*Ev İdaresi*, 9.14-15).

124 Artemidōros, 2.37; bkz. L. Gernet, *a.g.e.*, s. 38.

125 Kos'taki ayin hakkında bkz. V. Prott, *Fasti Sacri*, no: 8; L. R. Farnell, *a.g.e.*, 5, s. 349 vd.; Nilsson, *Griechische Feste*, s. 17 vd.; A. B. Cook, *a.g.e.*, 3, c. 1, s. 564; L. Gernet, *a.g.e.*, s. 33.

126 Pausanias, 8.53.9.

127 *Politika*, 1322b vd.

128 Aristotelēs, *Athēnalıların Devleti* (*Athēnaiōn Politeia*), 3.5 [İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, çev. Ari Çokona].

129 *A.g.e.*, 56.2.

anlatabilmek için onları tarihsel bağlamlarına oturtmamız gerekiyor. Bu nedenle *polis* çağı öncesine gitmemiz ve Hestia'nın henüz ortak ocak değil, aile ocağı olduğu ve simgesel değerinin spesifik olarak kraliyet ailesinin meziyetleriyle özdeşleştirildiği devre bakmamız gerekiyor.[130]

Kralların sahip olduğu iki birbirine zıt türde zenginlik vardı. İlk tür, sarayda depolanan gıda maddelerini ve çeşitli ziynet (*agalmata*) eşyalarını içeriyordu. Bu ziynet (*agalmata*) eşyalarına kumaşlar, değerli madenler, iktidar sembolü olarak kullanılan ve çeşitli doğaüstü güçlere sahip kutsal eşyalar (*sakra*), armalar ve tören eşyaları dahildi. Pēnelopeia hizmetçi kadınlarla birlikte Odysseus'un sarayında *thalamos*'un en dibindeki hazineye indiğinde[131] sandıklarda kumaşlar, işlenmiş tunç, altın ve demir eşyalarla sadece Odysseus'un gerebildiği yay bulunuyordu. Destanın geri kalanında Odysseus'un intikam aracına dönüşen bu yay, meşru kralın yeniden inşa ettiği iktidarının simgesi oldu. Hazine odasındaki bütün bu nesneler için *keimēlia* kelimesi kullanılıyor. Bir yerde hareketsiz halde yatmak, bulunmak anlamındaki *keimai* fiilinden gelen, hazine anlamında kullanılan bu kelime, söz konusu eşyaların belli bir yerde bulunduklarını yani gayrimenkul niteliğinde olduklarını belirtir.[132]

Kralların ikinci tür zenginliği hayvan sürüleriydi.[133] Ekonomik değer açısından hazine ve sürüler birbirleriyle zıtlık içindeydi, tıpkı içeriyle dışarı, sabit olanla hareketli olan ve kapalı ev mekânıyla taşranın (*agros*) açık mekânı arasındaki zıtlık gibi. Yunanların *agros* dediği yer şehrin, evin hatta ekili tarlaların aksi olan, gezip dolaşmaya açık, sürü hayvanlarının güdüldüğü, vahşi hayvanların avlandığı uzak ve yabani kırlardı.[134] Ksenophōn'a göre insanla hayvan arasındaki temel fark, ilkinin başı üstünde bir çatıya ihtiyaç duyması, buna karşılık öbürünün açık havada (*en hypaithrōi*) yaşamasıydı.[135] Sürü hayvanları için kullanılan *probaton* kelimesi bu açıdan oldukça manidar çünkü kelime esas olarak "yürüyen", "yer değiştiren"

---

130 Miken kraliyet ocağıyla şehir devletinin kamu ocağı arasındaki tarihsel bağlantı hakkında bkz. L. R. Farnell, *a.g.e.*, 5, s. 350 vd.

131 *Odysseia*, XXI.8 vd.

132 Bkz. "keimēlia keitai" ifadesi (*İlyada*, VI.47; *Odysseia*, XXI.9). *Odysseia*, I.312'de Tēlemakhos misafirine armağanını sunarken şöyle der: "benden sana bir *keimēlion* yani saklayacağın bir anı olsun diye veriyorum bunu sana." Benzer şekilde, *İlyada*, XXIII.618'de Akhilleus Nestōr'a bir kupa verirken, bunu Patroklos'un cenazesi anısına bir *keimēlion* olarak ona verdiğini söyler. Ayrıca bkz. Platōn, *Yasalar*, 913a.

133 Sürüsündeki altın veya erguvani postlu bir koyun Atreus'un kral olacağının işareti sayılır. Kraliyet sembolü olan altın koyunu bazen Hermēs'in yarattığı söylenir (Euripidēs, *Orestēs*, 995). Her halükârda, Thyestes kardeşi Atreus'a ait kraliyet hayvanını kendisine aitmiş gibi gösterdiğinde, meşru kralı tesis etmek için müdahale eden Hermēs'tir. Kral armasında kullanılan koçla Hermēs arasındaki ilişki, tıpkı kraliyetin taşınabilir sembolü olan asayla (*skēptron*) arasındaki ilişki gibidir. Değiştokuş tanrısı Hermēs, altın koçu getirdiği gibi, kral asasını da Zeus'tan Atreusoğullarına nakletmiştir. Altın post mitlerinde Hermēs'in anlamı ve kraliyet işleviyle bağlantısı hakkında J. Orgogozo'nun yukarıda alıntıladığımız çalışmasında ilginç yorumlar vardır.

134 *Agros*'un anlamı hakkında bkz. Pierre Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, s. 31-35.

135 *Ev İdaresi*, 7.19.

demek. Evde "yatan" zenginlikle kırda "dolaşan" zenginlik arasındaki fark "gayrimenkul ve menkul" (*keimēlion kai probasis*) ikilisinde açıkça gözüküyor. Bu ifade, yatmak anlamındaki *keimai* fiiliyle ilerlemek, adım atmak anlamlarındaki *probainō* fiili arasındaki karşıtlık üzerinden zenginlik kavramını iki boyutuyla birden dile getirir.[136] Kırsal Hermēs taşralı (*agrotēr*) ve çobani (*nomios*) sıfatlarıyla[137] çobanların tanrısı[138] olarak sürüleri güder. Hestia nasıl evdeki hareketsiz mallar üstünde güç sahibiyse, Hermēs de sürüler üstünde öyle güç sahibiydi.[139] *Hermēs'e Homērosçu İlahi*'nin sonunda şu mısralar yer alıyor: "Kırdaki inekleri, atları, katırları ve aslanları, yaban domuzlarını, köpekleri ve koyunları, tüm dört ayaklıları (*pasi d'epi probatoisi*) yönetme (*anassein*) görevini Hermēs'e verdi Zeus."

Hayvan sürülerinin zenginliğin hareketli/menkul boyutunu oluşturmalarının yegâne sebebi yürümeleri değildi. Onlar aynı zamanda, sabit kalmak yerine artma veya azalma ihtimali olan temel zenginlikti. Hırsız sıfatıyla Hermēs'ten yardım alarak komşu topraklara akın düzenlemek ve oradan yağmalanan hayvanlarla sürüyü büyütmenin mümkün olmasının yanı sıra, "sürülerin koruyucusu" (*epimēlios*) ve "çok sürülü" (*polymēlos*)[140] sıfatlarıyla Hermēs'in desteği alındığı takdirde hayvanlar kendiliğinden yavrulamak suretiyle çoğalabilirdi. Servete sahip olmak ve onu muhafaza etmek Hestia'yla ilgili eylemlerdi. Halbuki zenginliğin hareketi yani artış veya azalış Hēsiodos'un dediği gibi Hermēs'in kontrolündeydi: Hermēs, Hekatē'yle beraber, "sürüleri üretir ağıllarda:/ Öküzleri, keçileri, ak yünlü koyunları/ Azaltır ya da çoğaltır gönlünce."[141] Yunanlar daha sonraları parasal ekonomi çerçevesinde dahi ticaret tanrısının gerisinde kadim çoban tanrısını görmekten geri kalmamıştır. Faiz yoluyla durmadan kendini çoğaltan paranın hareketleri, onlar için, düzenli aralıklarla çoğalan hayvanlar gibiydi. Mevsim dönümünde hayvan sürülerinin doğurduğu yavrular ve sermaye faizi için Yunanca aynı kelimeyi (yani *tokos*) kullanıyordu.[142]

---

136 *Probaton*'un anlamı ve *keimēlia-probasis* karşıtlığı hakkında bkz. E. Benveniste, "Noms d'animaux en indo-européen", *Bulletin de la Société de Linguistique*, 45, 1949, s. 91-100. Zenginliğin bu iki türü Hēsiodos, *İşler ve Günler* 308'de şöyle ifade edilir: "Çalışanların sürüleri de olur, altınları da (*polymēloi t'aphneioi*)." Buradaki *aphneios* kelimesi sürülerden farklı tür bir zenginliği imler. Bu, evlerde ve şehirlerde depolanan türden bir zenginliktir. Aynı kelime sıfat olarak *Odysseia*, I.392'de bir evi, *İlyada*, II.570'deyse bir şehri (Korinthos) nitelemek için kullanılır. Zengin (*aphneios*) Korinthos için bkz. Thoukydides, I.13.5. Ayrıca bkz. *Odysseia*, 1.165'te "çevik ayaklı" (*elaphoteroi podas*) kişilerle altının ve pahalı kumaşların ağırlığı altında hantallaşan kişiler (*aphneioteroi*) arasında kurulan karşıtlık.

137 Hermēs'in *agrotēr* sıfatı için bkz. Euripidēs, *Êlektra*, 463; *nomios* sıfatı için bkz. Aristophanēs, *Thesmophoria*, 977.

138 Amorgos'lu Sēmōnidēs, fr. 18'de (Diehl[3]) Hermēs çobanların koruyucu tanrısı olarak geçiyor. Ayrıca dinsel temalı plastik sanatlarda karşımıza çıkan, Hermēs *kriophoros* (omuzlarında koç taşıyan Hermēs) tipi de bu açıdan önemli.

139 Aristophanēs, *Servet* (*Ploutos*), 395'e *skholion*.

140 Hermēs'in *epimēlios* sıfatı için bkz. Pausanias, 9.34.3; *polymēlos* sıfatı için bkz. *İlyada*, XIV.490.

141 Hēsiodos, *Theogonia*, 444 vd.

142 Aristotelēs, *Politika*, 1258b.

Ocağın kapalı ve sabit mekânıyla kırsal mekânın açıklığı ve hareketliliği arasındaki bu tezat, Amphidromia denen aile törenini bizim için daha anlaşılır kılıyor. Bazı yerlerde doğumdan beş, yedi veya on gün sonra gerçekleştirilen bu törende kimi zaman bebeğin ismi konsa da[143] törenin gerçek işlevi yeni doğan bebeğin babası tarafından kabulünü tasdiklemekti. Yapılan ritüel bariz bir şekilde bebeği *oikos*'un mekânına dahil etmeyi, onu içinden çıktığı ocağa bağlamayı amaçlıyordu. Elimizdeki kaynaklara göre iki ayrı kısımdan oluşan ritüelin bir bölümünde bir veya daha fazla kişi bebeği kucağına alıp çıplak vaziyette ocağın etrafında daire çizerek koşarken[144] diğer bölümde, ki bu büyük ihtimalle koşudan önceydi, bebek yere konuyordu.[145] Amphidromia ritüelindeki bu iki kısım birbirlerini tamamlar nitelikteydi. Bebeğin sabit ocak etrafında kapalı bir daire çizmesi evsel mekânla bütünleşmesini sağlarken, evin zeminindeki toprakla teması da bu bütünleşmeyi tamamlıyordu. Fakat bu iki kısmı birbiriyle yakından ilişkilendiren bazı ölümsüzlük mitleri bir tezata işaret ediyor. Bebeğin ocağın üstünde, alevlerin ortasında tutulmasıyla ocağın yanında yere konması arasında bir karşıtlık vardı. İlk işlem ocak ateşinde gerçekleştirilen bir ölümsüzleşme ritüelinden geriye kalan bir anı gibiyken, ikinci işlem bu ritüelin başarısızlığa uğrayışını ve ölümlü hayata dönüşü belirtiyordu. Ocağın ateşinde bütünüyle "arınmış" olsa ölümsüzlüğe ulaşacak olan bebek, toprağa bırakılıp evin mekânı tarafından kapsandığında normal insanların kaderini paylaşır. *Dēmētēr'e Homērosçu İlahi*'de Demophōn'a bakıcılık yapan Dēmētēr onu önce Keleos'un sarayında harlı ateşin içine "saklar" (*kryptein*). Demophōn sanki bir közdür (*dalos*), ki yukarıda gördüğümüz üzere, bazı Yunan mitlerinde köz kral dölüyle özdeşleştiriliyordu. *İlahi*'ye göre Demophōn'un annesi Metaneira bu işleme şahit olup korkuyla Dēmētēr'e bağırıp çağırmasa, tanrıça çocuğu ölümsüz kılacaktı. Hiddete kapılan Dēmētēr bebeği ateşten çıkarıp yere koyar ve Metaneira'ya şöyle der: "Hiç yaşlanmaz ve ölümsüz yapmaktaydım/ sevgili oğlunu, vermekteydim tükenmez bir onur ona;/ oysa şimdi kaçamaz ölümden de ecelden de."[146] İki işlem arasındaki karşıtlığı, Rodoslu Apollōnios'un anlattığı versiyonda, Thetis'in oğlu Akhilleus'u ölümsüz kılma girişiminde de görüyoruz.[147] Tanrıça, ölümlü eti erisin diye Akhilleus'u gece ateşin içine koymuştu ama oğlunu ateşler içinde gören Pēleus dayanamayıp inlemeye başladı. Bu durumdan rahatsız olan Thetis Akhilleus'u aniden yere koyunca çocuğun kaderi belirlenmiş oldu. Bir faninin oğlu olarak, ölmeye mahkûmdu. Tezat içindeki bu iki işlemin (yani bebeği ocağın üstüne tutmak ve yanına koymak işlemlerinin) ortak noktası, ikisinin de bebek için bir *sınav* olmasıydı. Ateşe tutulmak çok daha tehlikeli gözükse de yere konmak başka türlü bir tehlike içeriyordu çünkü toprakla doğrudan temas, ölü-

143 Atina'da Amphidromia ve isim koyma töreni birbirinden ayrıydı. Doğumdan sonraki onuncu günde (*dekatē*) bebeğe isim verilirdi.

144 Platōn, *Theaitētos*, 160e'ye *skholion*; Hēsykhios'ta *Dromiamphion ēmar* maddesi.

145 Aristophanēs, *Lysistrata*, 758'e *skholion*.

146 *Dēmētēr'e Homērosçu İlahi*, 231-263 [YKY 2018; çev. Erman Gören].

147 *Argonautika*, 4.869 vd.

ler dünyasıyla bağlantı kurma ve yeraltı güçlerine temas etme ihtimallerini içinde barındırıyordu. Sadece toprakla temas bile çocukları bazen ölümsüz kılıyor, bazen ölümlerine yol açıyordu. Mēdeia'nın çocuklarını ölümsüz kılmak için toprakta saklaması (*katakrypteia*) ateşte "saklama" işleminin paraleliydi.[148] Mitolojideki bu iki ölümsüzlük ritüeli türü, açıkça Yunanların iki farklı cenaze âdetine denk geliyordu. Ölü yakma ve gömme uygulamalarının ikisinde de naaşın görünür dünyadan yok olması öte dünyaya gitmesinin koşulu ve sembolüydü.[149]

Dahası da var: Birbirine simetrik yapılı iki efsane, toprağa konmanın risklerini ve faydalarını anlatır. İlkinde, Prens Opheltēs'in bakıcısı Hypsipylē çocuğun anne babasının ona emanet ettikleri bebeği bir anlığına yere koyar.[150] Yeraltı güçleri bir yılanda vücut bulup bebeği sokunca Opheltēs oracıkta ölüverir. Oysa yürüme çağına gelmeden çocuğun toprağa bırakılmaması gerektiğini daha önce bir kâhin onlara bildirmiştir.[151] Diğer mitte tam tersi bir durum söz konusu. Ēlis'liler Arkadia'lıların işgal ettiği topraklarını geri almak için savaşa gidecektir. Bebeğini emziren bir kadın savaştan önce Ēlis'lilerin yanına gelerek bir rüya gördüğünü söyler ve bebeğinin onlarla birlikte savaşmasını önerir. Bunun üzerine Ēlis'li generaller bebeğin ellerinden tutup onu ordunun önüne getirir ve çıplak vaziyette yere bırakır. Bebek yere değer değmez bir yılana dönüşür. Bu görüntü karşısında korkuya kapılan düşman ordusu kaçmaya başlar. Yılanın ortadan kaybolduğu noktaya Elis'liler bir tapınak inşa eder ve tapınağı çocuk-tanrı Sōsipolis'e adar. Ēlis'lilerin kendi toprağı Tanrıça-Ana Eileithyia olarak vücut bulmuş ve bir yer tanrısı (*daimōn epikhōrios*) olan Sōsipolis'i onlar için göndermiştir.[152]

Dolayısıyla eğer bebek insanlara özgü bir mekân olan evde yere konmuşsa başka, dış dünyanın uzak ve yabani toprağında yere konmuşsa başka bir anlam ortaya çıkıyordu. Amphidromia töreninde Hestia'nın etrafındaki dairesel koşu[153] ritüeliyle evin ocağının yakınında bebeğin yere konması bir tür meşruiyet testiydi. Törenin sonunda artık ocağa dahil olan bebek babası tarafından "kabul edilmiş" oluyordu. Buna karşılık, ocakla ilişiği kesilen çocuğun *oikos*'un kapalı mekânından dışarı gönderilmesi için yerine getirilen âdetler, aileye ve baba soyuna giriş ritüeli olan Amphidromia'yla tezat içindeydi. Yunan mitlerinde bahsi geçen terk ritüelleri bu

148 Pausanias, 2.3.11. *Katakrypteia* hakkında bkz. Charles Picard, "L'Héraion de Perachora et les enfants de Médée", *Revue archéologique*, 1932, s. 218 vd.; Ed. Will, *Korinthiaca. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955, s. 88 vd.

149 Öte dünyaya *dönme* dememiz boşa değil. Topraktan doğar gibi ocaktan doğan insan öldüğü zaman, esas geldiği âleme geri döner her zaman.

150 Apollodoros, 3.6.3.

151 Toprağın üstünde yürümekle, yatar vaziyette üzerine bırakılmak bambaşka şeylerdir. Ayakta durma hali, yeraltı güçlerinin saldırılarına açık bir pozisyon olan uzanma halinin taşıdığı risklerden muaftır. Yeni doğan bebek de terk edilme durumunda dahi, asla toprakla doğrudan temas ettirilmez. Terk ediş hikâyelerinde daima bir sandık (*larnaks*), beşik (*liknon*) veya kap (*khytra*) vardır.

152 Pausanias, 6.20.3-6.

153 *Souda*'daki *peristiarkhos* maddesi ocağın etrafında oluşturulan dairenin bambaşka bir bağlamdaki önemini ifade eder. Buna göre Atina'da halk meclisini arındırma ayini esnasında kullanılan domuzlar önce bir ocağın etrafında dolaştırılırdı. Bkz. Farnell, *a.g.e.*, 5, s. 363.

tür uygulamalar. Bu ritüelde de bebek yere bırakılıyordu (koyma eylemi *titēmi* fiiliyle ifade edilir) ama işlemin yapıldığı yer evin kapalı mekânı veya tarlalar değildi.[154] Bebek bazen –öte dünyayı temsil eden– denizlerde veya nehirlerde, çoğunlukla da evlerden, tarlalardan uzakta, sürü hayvanlarının otladığı kırlarda (*agros*) terk ediliyordu. Metruk bebek etrafında bütünüyle kırsal bir peyzaj tasvir eden kahramanlık mitlerinde, yenidoğanın anne babası onu faniler dünyasından uzaklaştırır ve hayvanların otladığı sürülmemiş topraklarda bir tepeye veya çalılık bir yere bırakması için onu bir çobana verirler. Tesadüfen oradan geçen bir çobanın sahip çıktığı bebek, hayvanlar arasında büyür ve bazen vahşi hayvanlar tarafından beslenir.

Amphidromia töreniyle terk etme ritüelleri birbirleriyle tezat içindeydi ve Platōn'un *Theaitētos* diyaloğundaki meşhur kısımda ifade edilen iki seçenekli bir durum ortaya koyuyordu.[155] Ruhlara ebelik yaptığını öne süren Sōkratēs burada kendisini mesleği ebelik olan annesine benzetiyor.[156] Ebeler (*maia*) nasıl kadınların doğumuna yardımcı oluyorsa, Sōkratēs de genç erkeklerin zihinlerinde taşıdıkları ama ifade edemedikleri hakikatleri doğurmalarına yardımcı oluyordu. Ama o, normal ebelerden fazlasını yaparak yenidoğanı "test etme" (*basanizein*) görevini de üstlenmişti. Amacı, yenidoğanın yapmacık ve sahte mi (*eidōlon kai pseudos*), yoksa halis ve hakiki mi (*gonimon te kai alēthes*) olduğunu tespit etmekti.[157]

Sōkratēs testi nasıl yaptığını ve yenidoğan testi geçemezse ne olduğunu anlatıyor. Genç Theaitētos filozoftan yardım alarak büyük çabayla doğumu gerçekleş-

---

154 *Apothesis* ve *ekthesis* kelimelerinin önekleri olan *apo* ve *ek* mesafeyi ve uzaklaşma halini belirtir. Bu iki önekin terk etme sürecindeki iki farklı duruma tekabül ettiği öne sürülmüş olsa da iki ek arasında bu bağlamda kayda değer bir anlam ayrımı olduğu söylenemez (bkz. Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège, 1938, s. 87 vd.; buna karşılık bkz. Pierre Roussel, *Revue des Études anciennes*, 1943, s. 5-17). Söz konusu görüşe göre, babanın toplumsal nedenlerle çocuğu terk etmeye karar verip sonra da sağ kalacağı umuduyla onu kalabalık bir yere bırakması *ekthesis*; buna karşılık dini gerekçelerle çocuğu ölmesi için sapa bir yere bırakması *apothesis*'tir. Bu görüşün illa ki doğru olmadığını görmek için ἔκθεσις kelimesinin geçtiği Euripidēs'in *Iōn* tragedyasına ve Loggos'un *Daphnis ve Khloē*'sine bakmak yeterlidir. İlkinde yeni doğan İon ıssız bir mağaraya (*antron erēmon*, 1494) bırakılır ve Hermēs onu oradan almaya gelir. Bebek İōn'un vahşi hayvanlar arasına terk edildiği (*tērsin ektetheis*, 951), kuşlara yem edildiği (504-505), ölüme terk edildiği (*hōs thanoumenon*, 18 ve 27) ve Haidēs'e atıldığı (*eis Aidan ekballēi*, 1496) söylenir. Loggos'un eseriyse bütünüyle *agros* dünyasıyla kentsel (*polis* ve *asty*) dünya arasındaki karşıtlık üzerine kuruludur. Ebeveynlerinin yaşadığı şehirden uzakta bir yerde, çobanların yolunu şaşırmış hayvanları aramaya geldikleri kırsal bir yerde (*en agrōi*) terk edilen iki çocuk (1.2.1, 1.4.1, 1.5.1, 4.21.3) büyüyüp ailelerini bulduktan sonra da "kırsal" özelliklerini korurlar (4.39.1). *Agros* ve *asty* arasındaki karşıtlık için bkz. 4.11.1-2, 4.15.4, 4.17.1, 4.19.1, 4.38.3-4.

155 Beauchet, *a.g.e.*, 2, s. 87: "Bir çocuk dünyaya geldiğinde babasının önünde iki ihtimal vardır, onu yetiştirmek ya da terk etmek. [...] Amphidromia Ayini'nin yapılmaması, başka bir deyişle babalığın reddi, çocuğun terk edilmesi demekti." Ayrıca bkz. G. Glotz, *a.g.e.*, s. 41; *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris, 1906, s. 192.

156 Platōn, *Theaitētos*, 150bc.

157 *Gonimos* ve *alēthēs* kelimelerini "iyi yapılı ve soylu" diye çevirmek mümkün ki Glotz böyle yapmışa benziyor. *Nothos* (piç) karşıtı olarak, meşru oğul anlamında *gonimos* hakkında bkz. *Anthologia Palatina*, 9.277.

tirdiğinde Sōkratēs ona şöyle diyor: "Her ne ise bu, doğurtmak için çok uğraşmamız gerekti. Lakin artık doğum gerçekleştiğine göre yenidoğanın Amphidromia'sını kutlamamız ve akıl yürütmemizin etrafında koşmamız gerekiyor ki anlayalım bakalım bu beslemeye değer bir şey midir, yoksa temelsiz ve defolu mudur. Yoksa ebeveyn olarak sen onu her halükârda beslemen ve terk etmemen (*trephein kai mē apotithēnai*) gerektiğini mi düşünüyorsun? Gözünün önünde bebeğini tetkik etmemize dayanabilecek misin? Ve eğer yanlışsa onu senden söküp atmamıza?"[158]

Platōn'dan alıntıladığımız bu pasajı Ploutarkhos'tan öğrendiğimiz Sparta'daki uygulamayla karşılaştırmamız gerekiyor. Sparta'daki siyasi rejimin belirgin özelliği eşitlikçilik, Amphidromia töreninin geleneksel bir şekilde gerçekleştirilmesine müsaade edemezdi. Baba ocağına veya aile *klēros*'una dahil olması söz konusu olmayan bebek, *eşit* vatandaşlardan oluşan bir toplumun parçası haline geldiği için babanın çocuğuna ilişkin söz hakkı elinden alınmıştı. Yine de yukarıda anlattığımız ikilem aynı şekilde varlığını sürdürüyordu. Bebeğe ya bakılacaktı (*trephein*) yani bebek toplumsal mekâna dahil edilecekti, ya terk edilecekti (*apotithenai*) ve insan âleminden atılacaktı: "Doğumdan sonra ebeveyn bebeğin yetiştirilmesinde söz sahibi değildi. Kabile yaşlılarının toplandığı *leskhē* denen meclise getirilen bebek, uygun ve sağlamsa büyütülmesine karar verilir ve 9.000 parsel araziden (*klēros*) bir tanesi ona ayrılırdı. Ama bebek zayıfsa veya şekilsizse "atık alanı" (*apothetai*) denen yere bırakılırdı."[159] Ploutarkhos'un bu kısımdan hemen sonra söyledikleri yukarıda Platōn'un bahsettiği test etme işlemine paralel. Sparta kadınları, Ploutarkhos'un daha önce belirttiği sebeplerden ötürü, yenidoğanı suyla değil şarapla yıkıyordu çünkü bebeğin "bünyesini teste (*basanon*) tabi tutmak istiyorlardı."

Gördüğümüz üzere ocak etrafında gerçekleştirilen Amphidromia töreni, mekânın deneyimi konusunda Hermēs-Hestia çiftiyle ifade edilen tezatın aynısını ortaya koyuyordu. Bu yüzden şimdi Hestia'yla bağlantılı diğer ritüellerde karşımıza çıkan mekân temsillerini ele almalıyız.

Bu bağlamda iki örnek oldukça açıklayıcı. İlk örnek, Ploutarkhos'tan memleketi Khairōneia'da uygulandığını öğrendiğimiz "açlık savma" (*boulimou ekselasis*) denen ayin.[160] Her aile kendi evindeki ocakta bu ritüeli gerçekleştirirken, eşzamanlı olarak şehrin idari amiri olan arkhōn da aynı ritüeli şehir halkı adına ortak ocakta (*hestia koinē*) yapardı. Bir köle, sazdan yapılmış bir değnekle (*rhabdos*)[161] dövülüp dışarıya atılır ve kapıdan çıkmaya zorlanırdı. Bu işlem sırasında "açlık

158 *Theaitētos*, 160c-161a.

159 Ploutarkhos, *Lykourgos*, 16.1-4.

160 Ploutarkhos, *Meyhane Muhabbeti* (*Symposiaka*), 693 vd.

161 Hermēs *rhabdos*'unu kullanarak bazı kovalama ayinlerinin koruyuculuğunu üstleniyordu. Bunlardan önemli bir tanesi Eustathios'un *pompaia* yani "eşlik etme töreni" diye nitelediği (*Odysseia*, XXII.481'e *skholion*): "*Pompaia* kutlamasında kirleri yol kavşaklarına doğru süpürmek için bir *pompos* kullanılır. Rivayete göre bu *pompos* Hermēs'in kutsal aleti (*sebas Hermou*) olan *kērykeion*'la aynı şeydir. Bu kelimeyle *dios* kelimesinin birleşmesinden *diopompein* fiili geliyor." Bkz. Aiskhylos, *Eumenides*, 91 ve Sophoklēs, *Aias*, 832'de geçen Hermēs'in *pompaios* sıfatı.

dışarı; zenginlik, sağlık içeri" diye bağırılırdı.[162] Ritüelde ifade bulan içeri-dışarı zıtlığına göre zenginlik (Hestia) içeriyle bağlantılıydı ve açlık Hermēs'in aracı olan değnekle dışarıya atılır.

Aynı zıtlık Atina'da da karşımıza çıkıyor. Ortak ocağın oradaki hükümet binası (*prytaneion*) yakınlarında bir alan Açlık'a (*Boulimos*) adanmıştı.[163] Anlaşılan burası, şehrin insanileşmiş mekânının ortasında, hiç ekilmeyen "yaban" bir topraktı. İnsan eli buraya değemezdi, aksi takdirde şehir açlıkla cezalandırılırdı.[164] Buranın yanı sıra, Akropolis eteklerinde de "Öküzkoşumu" (*Bouzugion*) denen bir alan vardı ve her yıl "öküzkoşan" (*bouzygēs*) denen rahip, dini bir ritüelle bu toprağı sürüyordu.[165] Bu ekim ritüeli, "yerli" (otokton) Atina halkının kendi toprağıyla olan birliğini düzenli olarak yeniliyordu ve Attika toprağını dünyevileştirip (desakralizasyon) Atinalıların tarımsal kullanımına açıyordu. Toprağı sürüp havalandırırken rahibin savurduğu küfürler, toprağın içine girip bereketini artırıyordu. Bu küfürlerin yöneldiği kişiler, "suyu ve ateşi paylaşmayanlar" (yani Hestia'ya atfedilen misafirperverlikten nasibini almayanlar) ve "yoldan çıkanlara (*planōmenois*) doğru yolu göstermeyenler"di (yani Hermēs'in alanına giren yolculuğa dair bir mesele)."[166]

İkinci örnek, Akhaia'da Patrai yakınlarındaki Phares kentinde uygulanan bir kehanet ritüeli.[167] Hermēs-Hestia ilişkisinin öne çıktığı bu ritüelde, etrafı çevrili (*peribolos*) geniş *agora*'nın ortasındaki sakallı Hermēs heykeli, Agoralı (*agoraios*) sıfatıyla kehanette bulunuyordu. Dikdörtgen şeklindeki taş heykelin karşısındaki ocakta (*hestia*) bir sunak ve birbirine kurşunla bağlı tunç kandiller vardı. Kehanet için tanrıya danışmak isteyenler, güneş battıktan sonra *agora*'ya girip ocakta tütsü yaktıktan sonra yağ koydukları kandilleri yakıyorlardı ve Hestia sunağının üstüne –"tunç" diye nitelenen ve kuşkusuz kutsal sayılan– bir sikke bırakıyorlardı. Ancak bunları yaptıktan sonra heykele dönüp Hermēs'in kulağına istenen soru fısıldanıyordu. Danışanlar, soruyu sorduktan sonra, elleriyle kulaklarını kapatarak *agora*'dan dışarı yürümeliydi. *Agora*'yı çevreleyen sınırı (*peribolos*) geçip dışarıya (*es to ektos*) çıkınca, eller kulaklardan çekiliyordu ve duyulan ilk ses tanrının cevabı sayılıyordu.

Bu ritüelde etrafı çevrili ve kapalı bir mekân olan *agora* hem Agoralı (*agoraios*) sıfatıyla Hermēs'in hem Hestia'nın koruması altındaydı. Dışarıdan gelip önce meydanın ortasındaki Hestia'nın önünde duran danışanlar, sorularını sora-

---

162 "Eksō boulimon, esō de plouton kai hygieian!"

163 *Anecdota Graeca* (Bekker), 1, 278, 4; G. Verral ve J. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, Londra, 1890, s. 168.

164 Bu tür dinsel suçlarla "yiyip bitiren açlık" arasındaki bağlantı için bkz. Erysikhthōn'un hikâyesi: Kallimakhos, *Dēmētēr İlahisi* (*Eis Dēmētran*), 30 vd.

165 Ploutarkhos, *Evlilere Öğütler* (*Gamika Paraggelmata*), 144b.

166 *Paroemiographi Graeci* (Gaisford), s. 25: *Bouzygēs*. Krş. L. R. Farnell, *a.g.e.*, 3, s. 315 no: 17. Ateşin ve suyun eve ilişkin sembolizmi hakkında bkz. Ploutarkhos, *Roma İzahatı* (*Aitia Rōmaika*), 1: Roma'da yeni gelinin "ateşe ve suya dokunması" şarttı. Burada söz konusu olan, Yunanlardaki *katakhysmata* ayinine benzer şekilde bir tür koca ocağına giriş ayiniydi.

167 Pausanias, 7.22.1 vd.

bilmek için gereken dinsel mertebeye ancak ocakla temas sayesinde, ocakta tütsü ve tanrıçanın etrafındaki kandilleri yakarak ulaşabilirdi. Kehanet ücreti Hestia'ya ödeniyordu çünkü Hestia-Hermēs ikilisinde biriktirmeyi ve kalıcılaşmayı temsil eden Hestia'ydı. Buna karşılık, Hermēs'in hareketliliğine tekabül eden cevaplanma şekli şu şartları taşıyordu: 1) Danışanın hareketi, yürümesi şartı, 2) *Agora*'nın kapalı mekânını terk edip dış dünyaya gitmesi şartı, 3) Tesadüfen karşısına çıkan – hareketli, hafif, ele geçmez bir sesi (*phōnē*) yakalama şartı ve 4) *Agora*'nın ortasına, daima merkezde kalacak şekilde bırakılan soruya ve ücrete karşılık, tanrının cevabının ancak dışarıda, kendi heykelinin olmadığı yerde beyan edilme şartı.

Bu yazıdaki çıkış noktamız, Yunan panteon yapısında sıkça karşımıza çıkan ama net bir açıklaması verilmeyen Hermēs-Hestia çiftiydi. Bu ikiliyi ilişkilendiren metinler üzerinde yaptığımız çözümleme, ikisine atfedilen özelliklerin mekân kavramının birbiriyle zıtlık içindeki boyutları olduğunu gösterdi. Böylece salt dinsel tahayyülün alanından çıkarak hem Yunanların tanrılara ilişkin düşüncelerini hem bu düşüncelerin yakından ilişkili olduğu toplumsal pratikleri anlamlandırmak mümkün oldu. İşleyiş biçimleri itibariyle ocakla ve ocağın temsil ettiği dinsel değerlerle bariz ilişki içindeki, kurumsallaşmış çeşitli pratikleri inceledik. Sabit bir merkez olarak ocağın etrafında şekillenen ve antik Yunan'daki mekân deneyiminin bir boyutuna tekabül eden kurumsal pratikler, düzenli ve kurallı bir davranışlar sistemi teşkil ettikleri oranda mekânın belli bir zihinsel organizasyonuna işaret ediyor.

Evlilik, ebeveynlik, soy devamı, aile, *klēros* intikali, eşlerin evdeki konumu, kadın erkek arasındaki toplumsal ve psikolojik karşıtlık, kadının ve erkeğin iç ve dış faaliyetleri, zenginliğin ve toprak paylaşımının iki yönlülüğü gibi konular bağlamında, düşünsel ve davranışsal açıdan mekâna ilişkin düşünce yapılarını sergilemeye çalıştık. Bu analizden çıkan sonuç şu: Mekân kavramına dair iki grup özellik birbiriyle simetrik ve zıt dağılmıştı. Bir yanda, sabit ve kendi içinde kapalı bir merkeze atfedilen özellikler, diğer yanda hareketlilik, açık mekân, yol, temas ve geçişlilik gibi zıt özellikler bulunuyordu.

Ama bu tek taraflı bir analiz oldu çünkü merkezin yani Hestia'nın bakış açısından dışarı çıkmadık. Hermēs'i sadece Hestia'yı tamamlayıcı nitelikleri üzerinden inceledik ve sadece Hestia'nın zıttı bir tanrı olarak ele aldık. Dolayısıyla bu tanrı-tanrıça çiftini tam anlamıyla incelemek için bakış açımızı değiştirmek ve ters yönden bir araştırmaya girişmek gerekli. Bunun için de Hermēs'i temel alıp Yunan düşüncesinde onun tekabül ettiği imgelerle, himayesindeki faaliyetler ve kurumlar incelenmeli. Hestia'nın bakış açısından yaptığımız bu analizi bitirmeden önce şu noktayı vurgulayalım: Hermēs'le Hestia arasındaki tezat Yunan düşüncesinde o denli temel bir tezattı ki –sanki Hestia'nın bir parçası Hermēs olmak zorundaymışçasına– Hestia'nın kendi içinde de ortaya çıkıyordu.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, evlerin mekânına merkezi kalıcılığını ve sınırlarını veren kudret işlevini yerine getirebilmek için (Mikenlerdeki *sabit* sunak-ocak gibi) Hestia'nın evi yere sabitlemesi gerekiyordu. Bu yüzden, yeryüzü tanrıçası sayılan Hestia yeraltıyla da bağlantılıydı. Onun vasıtasıyla ev/aile yeraltı dünyasıyla iliş-

kiye geçiyordu. Euripidēs'in *Phaethōn* tragedyasının bir fragmanında[168] Hestia'yla özdeşleştirildiği Dēmētērkızı Korē de bazen Haidēs'te ölülerle bazen yeryüzünde insanlarla ikamet ediyordu ve aralarında aşılmaz bir duvar bulunan bu iki dünya arasında aracı rol üstlenmişti.

Miken *megaron*'larındaki zemine sabit ocak, dört köşesinde birer sütun bulunan dikdörtgen şeklinde bir mekânın merkezi durumundaydı ve tavana yükselen bu sütunların arasında dumanın çıkabileceği bir baca vardı. Böylece ocakta tütsü yakıldığında, kurbanlık yemek piştiğinde ve sofradan tanrılara sunulan pay ateşe atıldığında evin sunağından yukarı yükselen ateş ve duman üzerinden, adakların Olympos tanrılarına kadar çıkmasını ocak-Hestia sağlıyordu. Böylece yeryüzünü yeraltına bağladığı gibi gökyüzüne de bağlıyordu.

Ev halkı için Hestia'nın temsil ettiği merkez, yeryüzü denen mekânı sabit hale getirip sınırlarını belirliyordu. Ama bu merkez aynı zamanda yeraltı, yerüstü ve gökyüzü gibi farklı evren katmanları arasındaki ideal geçiş noktasıydı. *Oikos*'ta ikamet edenler için evin merkezi olan ocak, aşağıda ve yukarıdaki tanrısal güçlerle yapılacak değiştokuşun ana hattıydı ve farklı evren katları arasında iletişim kanalıydı. Bu özelliğiyle ocak, sapasağlam güverteye çakılı halde gökyüzüne yükselen gemi direğini de çağrıştırıyor.

Ocak ve direk/sütun arasında derin bir ilişki olduğunu düşünen Louis Deroy'ya göre daha geriye giden *hestiē* (ocak) kelimesi Homēros'tan itibaren *histiē*'ye (direk/sütun) dönüşmüştü. Miken ocağını çevreleyen ahşap sütunlara da *histoi* deniyordu ve bu sütunlar *megathron* denen bacayı taşıyordu. İki kelime arasındaki ilişkinin bu durumu açıkladığını savunan Deroy,[169] Hēsykhios'ta *histia*'nın ocak mangalı (*eskhara*) ve gemi direği anlamına geldiğini hatırlatıyor. *Histia*'nın diğer anlamı ona göre dokumacı kadındı çünkü *histos* sütun ve direk anlamlarının dışında dokumacı anlamına da geliyordu. Dokumacılık Yunanlara göre dikey yapılan bir işti ve hem yere sabit hem yukarı doğru bir hareketle yapılıyordu.

Dinsel öğretilere ve eski mitlere sadık Platōn'da diğer tüm tanrıların aksine evde sabit kalan Hestia[170] ve *Devlet*'in sonundaki mitte evrenin merkezinde oturup ip eğiren yüce tanrıça Anagkē (Zaruret) birbirine karışıyor.[171] Anagkē'nin dizleri üstünde tuttuğu kirmen göksel kürelerin hareketlerini kontrol ediyordu. Kirmen de büyük ışık eksenine sabitlenmişti ve bu eksenin ortasında Anagkē'nin tahtı dururdu. Tıpkı bir gemi direği veya sütun gibi dik duran Anagkē yukarıdan aşağıya bütün gökyüzü ve yeryüzü boyunca yayılıyordu. Pupadan pruvaya uzanarak geminin farklı kısımlarını bir arada tutan halatlar gibi, Anagkē de evreni bir arada tutardı.

---

168 Euripidēs, fr. 781, 55 n2. Porphyrios'tan akt. Eusebios, *İncil Hazırlığı* (*Euaggelikē Proparaskeuē*), 3.11 de Hestia'yı yeraltı tanrıları arasında sayar.

169 L. Deroy, *a.g.e.*, s. 32 ve 43.

170 Platōn, *Phaidros*, 247a.

171 *Devlet*, 616 vd.; P.-M. Schuhl, "Le joug du Bien, les liens de la Nécessité et la fonction d'Hestia", *Mélanges Charles Picard*, 2, Paris, 1949, s. 965 vd.

Sabittir ama etrafında gerçekleşen hareketlerin efendisidir. Merkezdedir ama aynı zamanda bir makineyi baştan başa geçerek farklı parçaları bir arada tutan bir aks gibidir. Yunanların en eski dinsel geleneklerinden Platōn'a miras kalan Hestia imgesi böyle. Üstelik *Kratylos* diyaloğunda kelime oyunları vasıtasıyla tanrı adlarının sırrına vakıf olunabileceğini iddia eden Platōn, sıra Hestia'ya geldiğinde iki etimoloji birden veriyor ve birbirleriyle çeliştikleri halde kendisinin bunlardan birini tercih ettiğini belirtiyor.[172] Ama yine de iki etimoloji arasındaki tezata rağmen, Platōn'un onları Hestia kelimesinin kökenine dair muhtemel birer açıklama olarak sunması dikkat çekici. Bir yoruma göre Hestia *ousia* yani sabit ve değişmez öz'le ilgiliydi ki buna *essia* da denirdi. Diğer yoruma göreyse, varlığın özü *ōsia*'ydı zira Hērakleitos'un dediği gibi var olan her şey hareket halindeydi ve hiçbir şey sabit kalmıyordu. Bu yorumda her şeyin sebebi ve ilkesi hareket (*to ōthoun*) etme eğilimiydi ve buna *ōsia* deniyordu.

Sabitlik ilkesi olarak Hestia ve hareket etme eğilimi olarak Hestia. Ocak tanrıçasının ismine getirilen bu iki çelişkili açıklama, aralarında ayrılmaz bir "dostluk" olan ve birbirlerine karşı hem bütünleyicilik hem karşıtlık içindeki Hestia'yla Hermēs arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Bu ilişkide Hestia sabit bir merkez etrafındaki mekânı hareketsiz kılarkan, Hermēs aynı mekânı bitmek bilmez bir hareketle doldurur.

172 Platōn, *Kratylos*, 401c-e.

7
Erken Yunan Kozmolojisinde Geometri ve Dairesel Astronomi[1]

Burada ele alacağım, tam anlamıyla bilim tarihi sayamayacağımız konu, Yunan tarihinde farklı evren tasavvurlarını ifade eden bazı temel bilimsel kavramlarla toplumsal tarih olguları arasındaki bağlantılardır. MÖ 6. yüzyılın başında Yunan astronomi düşüncesi henüz uzun bir gözlem ve deney zincirine dayanmıyordu. İleride Yunan astronomisinin temelini oluşturacak bilimsel gelenek de henüz ortada yoktu. 19. veya 20. yüzyıldan bir bilimsel keşfi açıklamam gerekseydi, söz konusu keşfin yaşandığı bilimin gelişimine, o bilimdeki kuramların ve tekniklerin durumuna yani belli bir bilimsel araştırma pratiğinin iç dinamiklerine bakmam gerekirdi. Fakat Arkaik Dönem Yunan toplumunda bilimsel düşünce henüz ortaya çıkmamıştı. Dahası, İyonyalılar Arkaik Dönem'de kullandıkları astronomik verileri kendileri bulmayıp Yakındoğu'daki komşu uygarlıklardan, bilhassa da Babil'den almışlardı. Dolayısıyla ortada çelişkili bir durum var. Bir taraftan, kozmolojiyi ve astronomiyi keşfettiğini söylediğimiz Yunan düşünürlerin bu iki alana verdiği doğrultu, bu iki bilimin Batı düşünce tarihindeki kaderini etkiledi. Öyle ki kozmoloji ve astronomi bugün bile o doğrultunun devamı niteliğindedir. Diğer taraftan, yüzyıllar boyunca titizlikle yıldızları gözlemleyen, onları tabletlere kaydeden, takvimler oluşturup ayın evrelerini ve yıldızların gökyüzündeki doğuş batışlarını tespit eden Yunanlar değil, Babillilerdi. Yunanlar diğerlerinin kendilerinden önce ortaya koyduğu gözlemleri, teknikleri ve araçları kullandı fakat bu bilgileri bütünüyle yeni bir düşünce sisteminin içine yerleştirdi. Bu şekilde yeni bir astronomi inşa ettiler. Bu yeniliği nasıl açıklayabiliriz? Yunanlar nasıl oldu da başkalarından edindikleri bilgileri yeni ve orijinal bir bağlama oturttu? Bugün ele almak istediğim mesele bu.

Babilliler astronomide oldukça gelişmişti. Babil astronomisinin üç temel özelliği kabaca şu şekildedir:

---

1 *La pensée*, no: 109 (1963), s. 82-92. Yeni Paris Üniversitesi'nde "bilim tarihinin ana hatları" konulu konferansta sunulan tebliğ.

1. Yıldızlara dair dini inançlarla iç içeydi. Babil gökbilimcileri bizim Venüs dediğimiz gezegeni itinayla gözlemliyorlardı. Çünkü bu "yıldız" onlar için büyük önem arz eden Tanrıça İştar'dı. Venüs'ün gökteki hareketlerini takip ederek insanların kaderlerini öngörebileceklerine inanıyorlardı. Babil inanışında yıldızlar ilahi güçleri temsil ediyordu ve yıldızları gözlemleyenler tanrıların amaçlarına vakıf olabilirdi.

2. Yıldız gözlemcileri kâtip sınıfına mensuptu. Babil toplumunda kâtiplerin görevi, ekonomik hayatın bütün ayrıntılarını kaydetmek ve arşivlemekti. İnsan toplumunun hesabını tuttukları gibi gökyüzünün hesabı da onların işiydi. Her iki görevi de krala bağlı şekilde gerçekleştiriyorlardı. Toplum üzerinde mutlak iktidara sahip olan Babil kralları hem dini hem siyasi vasıflara sahipti. Kral için gökyüzünde olan biteni bilmek elzemdi zira kendi kaderi de krallığın selameti de gökyüzüne bağlıydı. Dini ritüeller, gökyüzüyle yeryüzü arasında aracı konumunda bulunan Babil Kralı'nın sorumluluğu altındaydı. Dolayısıyla kral dini ritüellerin ne zaman yapılması gerektiğini bilmek zorundaydı. Bu açıdan Babil astronomisi dini takvimin belirlenmesi için önemliydi ve bu takvim kralın hizmetinde çalışan kâtip sınıfı tarafından tespit ediliyordu.

3. Babil astronomisi salt aritmetik özelliktedir. Yani Babilliler belli gök olaylarını ayrıntılı biliyorlardı ve gözleme dayalı bir şekilde ay ve güneş tutulmalarını öngörebiliyorlardı ama yıldızların hareketlerini ifade ederken geometrik modeller kullanmıyorlardı.[2] Çiviyazısı tabletlere yıldız hareketlerini alt alta yazmak ve bu işlemi büyük bir kesinlikle yapmak Babilliler için yeterliydi. Böylece belli bir yıldızın gökyüzünde yılın hangi zamanı belireceğini ön görmelerine yardımcı olan aritmetik formüller geliştirmelerine rağmen, Babil astronomisi mekânsal temsil kullanmıyordu.

Bu üç özellikle kıyasladığımızda Yunan astronomisi kökten bir kopuşa tekabül etmektedir. Yunan astronomisi herhangi bir yıldız dinine bağlı değildi. Thalēs, Anaksimandros ve Anaksimenēs gibi İyonya "fizikçi"lerinin yazdığı kozmolojik metinler, hiçbir dini kaygı gütmeksizin, herhangi bir tanrıdan veya ritüelden bahsetmeden dünyayı açıklayan bir *theoria* yani bir görü, bir nazariye peşindeydi.[3] Hatta bu "fizikçi"ler pek çok konuda bilinçli olarak geleneksel dini açıklamalara karşı geliyordu.

Dolayısıyla Yunan astronomisinde üretilen bilgi, her şeyin anlaşılabilir olduğu fikrine sıkıca bağlıdır. İyonyalı düşünürler bu konuda olağanüstü cüretliydi. Gündelik hayattan alınan basit örneklerle herkesin anlayabileceği şekilde evrenin kökenini açıklamak istiyorlardı. Evrenin oluşumunu açıklamak için kullandıkları imgeler arasında sallanan bir elek de vardı, bir kaba dönüşen çamurlu su da ki bu açıklamaya göre en ağır maddeler merkezde kalırken, en hafifler çevreye doğru

---

2 Vernant'ın 1963'te ifade ettiği bu görüş 2010'larda Alexander Jones ve Mathieu Ossendrijver gibi araştırmacıların çiviyazısı tabletlere getirdiği yeni yorumlarla büyük oranda tartışmalı hale geldi –ç.n.

3 Antik Yunanca kökenli teori kelimesi, tıpkı Arapça kökenli nazariye kelimesi gibi "görme/bakma/seyretme" eylemini ifade eder.

gitme eğilimindeydi. Kısacası İyonyalılar evrendeki düzeni bütünüyle müspet (*positive*) ve rasyonel bir şekilde açıklamak istiyordu.

İlk İyonya "fizikçi"lerinin dünya tasavvuru Homēros'ta ve Hēsiodos'ta bulduğumuz önceki tasavvurlardan bütünüyle farklıdır. Daha Anaksimandros zamanında oldukça gelişmiş olan evren tasavvurunu eski yaklaşımlarla karşılaştırdığımızda, doğrudan doğruya mekânın (*espace*) temsilinde bir değişiklik olduğunu görüyoruz. Ne demek istediğimi daha iyi anlatmak için, günümüze daha yakın olduğundan daha anlaşılır olacağını düşündüğüm bir örnek vereyim. Antikçağ'ın ardından Ortaçağ boyunca insanlar dünyanın evrenin merkezinde sabit olduğuna inanarak yaşadı. Hepimizin bildiği modern düşünce devrimi bu eski anlayışı güneşmerkezli evren kuramı lehine alaşağı etti. Modern astronomide dünya artık hareketsiz değildir, ne de evrenin merkezindedir. Yani dünya tanrının kendi suretinde yarattığı insan için yapılmış bir yer olma özelliğini yitirmiştir. Modern dönemdeki bu yeni uzay/mekân (*espace*) kavrayışı, insanın kendine ve evrendeki konumuna dair fikirlerini baştan aşağı değiştirdi.

Benim burada sözünü ettiğim antik Yunan'daki düşünce devrimi de en az bu kadar kapsamlıdır. Homēros'un ve Hēsiodos'un evren anlayışlarına göre yeryüzü Ōkeanos Nehri'nin çevrelediği düz bir diskti. Arkaik Yunan inanışında Ōkeanos'un başı sonu yoktur, suları kendi içine akar[4] ki bu fikir Babil'de de mevcuttu. Babillilerin kurduğu nehir devletleri, büyük emeklerle drenaj ve kanal sistemleri kazarak bataklıkları ıslah ediyor ve tarıma elverişli hale getiriyordu. Babil inanışına göre dünyanın kökeni ve düzeni, suyun çevrelediği bir toprak parçasının kuruması ve bu şekilde suların ortasında karanın yavaş yavaş yükselmesiyle açıklanıyordu. Bu karanın üzerinde ters konmuş tunç bir kâse gibi duran gökyüzü vardı ve gökyüzü karayı çevreleyen Ōkeanos'un etrafından yükseliyordu. Gökyüzü tunçtu yani daima sağlam duracaktı. Tanrıların ikamet ettiği semavi âlem olarak ezeli ve ebediydi. Arkaik Yunan inanışına göre üzerinde düşmeden güvenle yürüyebileceğimiz "yeterince sağlam ve güvenli" bir yer olan dünyayı dengede tutan, altındaki köklerdi ama dünyanın köklerinin nereye gittiği tam bilinmiyordu. Ksenophanēs'e göre sınırsızca uzayan bu kökler sonsuza gidiyordu.[5] Önemli olan köklerin nereye gittiği değil, dünyanın mutlak sabitliğiydi. Ksenophanēs'in evren tasavvurundaki bu sonsuz köklerden farklı olarak, Hēsiodos yeraltını dev bir küp şeklinde tasvir ediyor. Dünyanın kökleri, dar boyunlu bu küpün ağız kısmından içine giriyordu ve küpün içinde dört bir yana esen rüzgârlar kaosa yol açıyordu. Küpün içi, mutlak yönleri olmayan bir mekândı.[6] Yani kaotik güçlerin hâkim olduğu bu mekânda aşağı yukarı ve sağ sol gibi yönler birbirine girmişti. Yunan kozmogonisine (*cosmogonie*) göre Zeus evrenin hâkimi olduğunda, kaotik yeraltı dünyası ebediyen gün yüzü görmesin diye bu küpün ağzını bir daha açılmayacak

4 G. S. Kirk ve J. E. Raven, *The presocratic philosophers* (Cambridge: 1960), s. 10-19: "The naïve view of the world".

5 Ksenophanēs'in fragmanı için bkz. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*[7], c. 1, s. 135, satır 16-17.

6 Hēsiodos, *Theogonia*, 726 vd.

şekilde kapattı. Bu mitolojik evren tasvirinde küp imgesinin kullanılma sebebi, önceki dönemlerde Yunan evlerinin bodrumuna dev erzak küpleri konmasıydı. Zemine yerleştirilen bu küplerin içine yiyecek konduğu gibi, evin ölüleri de gömülürdü. Küpün temsil ettiği yeraltı dünyası hem tohumların filizlendiği, bitkilerin kök verdiği yerdi hem ölülerin ikametgâhı.

Bu mitolojik tasavvurun en temel özelliği çok katlı evren fikridir. Evrenin üç katı yani üst kat, giriş katı ve alt kat tamamen farklı türde mekânlardır. İlki Zeus ve diğer ölümsüz tanrıların, ikincisi insanların, üçüncüsü ölüm ve yeraltı tanrılarının katıdır. Özel durumlar haricinde evrenin bir katından diğerine geçmek mümkün değildir. Yönler de kattan kata yani bir mekânsallıktan ötekine değişir. Örneğin yeryüzünde sağ hayırlı, sol ise şerdir. Doğu ve batı da birbirinden farklı dinsel niteliklere sahiptir.

Bu mitolojik evren anlayışını Anaksimandros'un yaklaşımıyla karşılaştıralım.[7] Anaksimandros yeryüzünü kesik bir sütun şeklinde tasavvur ediyordu. Bu sütun evrenin tam ortasında bulunmaktaydı. Dünya göksel dairenin her bir noktasına eşit uzaklıkta olduğu için sağa sola veya aşağı yukarı hareket etmesi için bir sebep yoktu. Yeryüzünün "düşmemesi" ve evrenin ortasında sabit durabilmesi bu sayede mümkündü. Dairesel evren anlayışına dayanan Anaksimandros'la birlikte yeni bir mekân kavramının ortaya çıktığını görüyoruz. Bu yeni mekân kavramı, kökleri olan veya bir küpün üstünde duran mitolojik mekân değil, geometrik türde bir mekân anlayışına dayanıyordu. Mesafelere ve koordinatlara büyük önem veren bu yeni anlayış, yeryüzünün sabitliğini dairenin merkezi ile çevresi arasındaki ilişkiyle açıklamayı mümkün kılıyordu. Bir doksografi metnine göre Anaksimandros bütün mekânsal ilişkilerin tersinir (*réversible*) olduğu kanaatindeydi. Bu yaklaşım aşağı/yukarı ve sağ/sol arasında mutlak dini karşıtlıklar varsayan mitolojik mekân kavrayışından farklı olarak, simetrik ve tersinir bağlantılardan oluşan türdeş (homojen) bir evren varsayıyordu. Anaksimandros, yine aynı doksografik kaynağa göre antipotlara da değinmişti.[8] Hipokratik metinlerden öğreniyoruz ki Anaksimandros bize göre yukarı olanın antipotlarda aşağı olduğunu ve bize göre sağ olanın antipotlarda sol olan olduğunu belirtmişti.[9] Yani evrendeki yönler mutlak değildi. Yeryüzünün merkezde durduğu mekân/uzay (*espace*) matematiksel yapıdaydı.

Astronomi düşüncesindeki bu değişimi nasıl açıklayabiliriz? Önemli antik astronomi uzmanlarından biri şöyle yazabilmiştir: "Babil astronomisi tamamen aritmetik, Yunan kozmolojiyse başlangıçtan itibaren geometrik özellikteydi. [...] Bu duruma getirebildiğim tek açıklama, Yunanların doğuştan geometrici olmasıdır." Bu açıklama bana biraz basit gözüktüğü için meseleye başka bir yaklaşım

---

7 Bkz. Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960.

8 *A.g.e.*, s. 56. Ters ayak –yani baş aşağı– gibi bir anlamı olan antipot [Esk. Yun. t. *antipous*; ç. *antipodes*] coğrafi anlamda dünyanın belli bir noktasının "karşı noktası"nı tarif etmek için kullanılıyordu. Örneğin, İstanbul'un antipodu Fransız Polinezya'sında bir adaysa, oradaki insanların İstanbullulara kıyasla baş aşağı durduğu ve bunun tam tersinin de geçerli olduğu düşünülebilir. –ç.n.

9 *A.g.e.*, s. 84-85.

önereceğim. Hēsiodos'tan Anaksimandros'a kadar geçen süre zarfında pek çok toplumsal ve iktisadi değişim yaşanmıştı. Açıklamaya çalıştığımız astronomik düşünce devrimi açısından, bu değişimler içinde en önemlisinin Yunan *polis*'inin (şehir devleti) ortaya çıkması olduğunu düşünüyorum. Doğru, bizim burada açıklamaya çalıştığımız konu evrenin astronomik tasavvurundaki belirli bir değişikliğe yani karmaşık bir düşünce sürecine tekabül ediyor. Kendini tutarlı ve sistemli bir yapı olarak sunan bu düşünce sürecini temellendiren kavramlar ve bu kavramları ifade eden terimler var. Bu kavramlar, terimler ve zihinsel sistem tamamıyla yeni düşüncelerdir. Bu düşüncelerin nasıl ortaya çıktığını anlayabilmek için, toplumsal dönüşümlerin kavramsal olarak nasıl ifade edildiğini tespit ederek işe başlamamız gerekiyor. Yani bazı üstyapısal kavramların yenilenmesi sürecinde aracı rol oynayan toplumsal unsurların hangileri olduğunu, bir başka ifadeyle Yunan toplumsal pratikleriyle düşünce dünyasını birbirine bağlayan halkayı bulmalıyız. Bunun için de MÖ 7. yüzyılda deniz ticaretindeki genişleme ve parasal ekonominin başlangıcı neticesinde bir krizle karşı karşıya kalan Yunanların yaşadıkları toplumu yeniden şekillendirirken temel aldıkları eşitlikçi ilkeleri ve bu süreçte toplum kavramını nasıl yeniden kurguladıklarını anlamalıyız. Böylece, elmalarla armutları değil, karşılaştırılabilir gerçeklikleri karşılaştırıyor olacağız. Bir tarafta toplumu, öte tarafta doğayı kavramak için geliştirilmiş iki zihinsel sistemi karşılaştıracağız. Kendi kavramları, terimleri ve entelektüel bağlamı olan bu iki sistem arasında yapısal bir türdeşlik (*homologie*) olduğunu göstereceğiz.

Bu açıdan bakıldığında antik Yunan sıradışı bir durum arz eder çünkü insanlık tarihinde ilk kez toplumsal hayatın sistemli ve çok boyutlu bir düşünce sürecinin nesnesi haline geldiğini arkaik Yunan düşüncesinde görürüz. Şehir devletinin kurumlarıyla birlikte yalnızca "politik" alan değil, "politik düşünce" de ortaya çıkmıştır. Politik alanı tarif etmek için kullanılan *ta koina* "müşterekler" anlamına geliyordu. Yunan düşüncesinde insan hayatını oluşturan iki alan yani bir tarafta şahsi, ailevi ve evsel alan (ki bu sonuncusuna *oikonomia* denirdi), diğer taraftaysa şehir devletinin (*polis*) tekabül ettiği ve toplumun ortak çıkarlarını gözeterek kolektif kararların alındığı kamusal alan, birbirinden kesin hatlarla ayrılmıştı. Dönemsel olarak tam da Hēsiodos ve Anaksimandros arasında ortaya çıkan *polis*'in kurumsal işleyişi, kamusal hayata dair herhangi bir konunun (kral dahi olsa) tek bir şahıs tarafından belirlenmesini imkânsız hale getirmişti. Artık her tür kamusal mesele, politik kolektiviteyi oluşturan bireyler tarafından *agora*'da herkesin önünde özgürce yapılan politik münakaşalar yoluyla karara bağlanacaktı. Böylece Yunan şehir devletleri, toplumsal hayatın kutsallığının azaldığı ve rasyonelleştiği bir süreci tetiklemiş oldu. Toplum adına ve toplum için karar alıp uygulayan, dini takvimi temel alan bir rahip-kral değil, ortak kaderlerini kendi eline alıp tartışarak karar veren insanlardı (burada elbette yalnızca vatandaşlık hakkı olanları kastediyorum çünkü malum olduğu üzere bu politik sistem vatandaş olmayanların faaliyetini üretim amaçlı iş kollarından ibaret görüyordu). Yunan şehir devletlerindeki vatandaşların, devleti ilgilendiren tüm konularda söz söyleme hakkı vardı ve bun-

lar hep kamusal müzakereyle karara bağlanıyordu. Böylece kamusal tartışmanın temel aracı olan *logos* kelimesi, hem hatiplerin mecliste verdikleri "söylev" hem insanın "politik hayvan" tanımında kastedilen muhakeme yetisine binaen "akıl" anlamında çiftanlamlı hale geldi.

Bu dönemde politik hayatın ideal aracı olan kelama yani *logos*'a ek olarak yazının toplumsal işlevinde de önemli bir değişiklik gerçekleşmiştir. Yakındoğu krallıklarında yazı kâtip sınıfının imtiyazıydı ve devletin iktisadi ve toplumsal hayatı kayıt altına alarak kontrol etmesini sağlıyordu. Yazı sayesinde saraylarda gizli arşivler oluşturulması hedefleniyordu. Miken uygarlığında da yak. MÖ 1450-1200 arası yazı bu şekilde kullanılmıştır. Bu uygarlığın çöküşüyle ortadan kaybolan yazı teknolojisi, Yunan şehir devletlerinin doğduğu Arkaik Dönem'de tam tersi özelliklerle yeniden karşımıza çıkar. Kral için çalışan bir kâtip sınıfının imtiyazı değil, tüm vatandaşların ortak malıdır artık yazı. Kamusal bir araca dönüşmüştür. Toplumu ilgilendiren ve şahsi alanın dışına çıkan her türlü meseleyi kamuya taşımanın aracıdır. Bu dönemde Yunan şehir devletlerinde yasaların yazıya geçirilmesi mecburi hale geldi ve yasalar böylece gerçekten de kamuya ait görülmeye başladı. Yazının toplumsal statüsündeki bu değişikliğin düşünce tarihi üstündeki etkisi büyüktü. Doğu uygarlıklarında gizli tutulabilen bilgiler, yazının bu kullanımı sayesinde Yunan şehir devletlerinde kamusal hale geldi. Bunun sonucu olarak politikanın kuralları –yani özgür tartışma ortamı, kamusal müzakere ve karşıt görüşlerin çatışması– artık entelektüel faaliyetin de kuralları haline gelecekti. Politik meselelerde olduğu gibi, filozofların ortaya koyduğu bilgiler, keşifler ve doğanın işleyişine dair kuramlar da *koina* (müşterek) hale geldi yani bir anlamda kamuya ait oldu. Sonradan Thalēs'e atfedilen bir mektup, uydurma olduğu bariz olsa da bu dönemin kolektif psikolojisine dair izler taşımaktadır. Diogenēs Laertios'un alıntıladığı bu mektup rivayete göre Thalēs tarafından, Anaksimandros'la yaklaşık aynı dönemde yaşayan ve kimilerine göre ilk düzyazı eserin müellifi olan Pherekydēs'e hitaben yazılmıştır.[10] Thalēs, bu mektupta Pherekydēs'i bildiklerini kendine saklamadığı ve kamuya (*en koinōi*) açtığı için tebrik eder ve bu davranışı bilgece bulduğunu belirtir. Yani Pherekydēs'in düşünceleri kamusal tartışmaya açık hale gelmiştir. Artık filozoflar düşüncelerini yazıya geçirdiklerinde, politik tartışmalarda olduğu gibi, bunları kamuya da açmış oluyordu. Bu şekilde, Anaksimandros Thalēs'in düşüncelerini, Anaksimenēs ise Anaksimandros'un düşüncelerini tartışabildi ve bu tartışmalar vesilesiyle felsefe tarihi başlamış oldu.

Bence Yunan kozmolojisinin dinden uzaklaşması ve doğaya dair üretilen bilgide kutsallığın yerinin azalması, aynı dönemde toplumsal hayatın da rasyonelleşmesi ve devlet idaresinin büyük oranda dünyevi bir faaliyet olarak görülmesi sayesinde mümkün oldu. Ama bu da yeterli bir açıklama değil. Astronominin arkaik Yunan'da aldığı rasyonel ve müspet biçimin ötesinde içeriğini ve kökenini de incelememiz gerekiyor. Yunanlar bu yeni evren tasavvurunu tam olarak nasıl üretmiştir?

10 Diogenēs Laertios, 1.1.15.

Yukarıda belirttiğim üzere, Anaksimandros'un evren tasavvurunun temel özelliği daireselliktir. Bilindiği gibi Yunanlara göre daire özel bir geometrik şekildi çünkü dairenin en güzel ve kusursuz şekil olduğunu düşünüyorlardı. Gökyüzündeki nesneleri yeryüzünden göründükleri şekilleriyle açıklamaya veya alışılagelmiş tabirle "fenomenleri (*phénomènes*) kurtarmaya" çalışan Yunan astronomisi, bu amaçla, yıldızların hep dairesel hareket ettiği geometrik modeller oluşturdu. Bu noktada şunu vurgulamamız gerekli: Arkaik Yunan'da politik alanın mekânsal temsili de bilinçli bir tercihle daireye ve dairenin merkezine büyük önem atfediyordu. Yunan şehir devletlerinin ortaya çıkma sürecinin temel özelliklerinden biri kentsel mekânın dönüşümü yani şehir planlamasıydı. İlk kez Yunan kolonilerinde ortaya çıkan yeni şehir tipinde, kentsel alan *agora* denen bir meydan etrafında konumlanmaya başladı. *Agora* Yunanlara özgü bir meydan türüdür ve ticaret için Yunanlardan yüzyıllar önce Akdeniz'i köşe bucak gezen Fenike yerleşimlerinde veya Yunanlardan çok daha gelişkin ticaret ve bankacılık teknikleri geliştiren Babil şehirlerinde bulunmaz. *Agora* gibi bir meydanın mümkün olması için toplumsal hayatın öyle bir sistemle düzenlenmiş olması lazımdır ki kamusal tartışma tüm toplumsal kararlar için şart olsun. Bu tür kamusal meydanın yalnızca Yunan şehirlerinde görülmesinin sebebi budur. *Agora*, şehir devletinin politik kurumlarının gelişmesine delalettir.

Bu *agora* tarihsel olarak nereden geliyor? Elbette onun da bir mazisi var. Hint-Avrupa kökenli bir halk olan Yunanların bazı karakteristik âdetlerine dayanıyor. Hint-Avrupa kültüründe tarımla ve hayvancılıkla uğraşan sınıflardan ayrı bir savaşçı sınıfı mevcuttu. Homēros'taki *laon ageirein* yani "orduyu toplamak" şeklinde ifade edilen durum, savaşçıların dairesel bir askeri nizamda toplanmalarıydı. Bu şekilde oluşan daire, kamusal tartışmanın gerçekleşeceği bir mekâna tekabül ediyordu ve bu tartışmalarda Yunanların *isēgoria* dediği ifade özgürlüğü tatbik ediliyordu. *Odysseia*'nın II. Kitap'ının başında Tēlemakhos bu şekilde *agora*'yı toplar yani İthaka'nın askeri aristokrasisini bir araya getirir. Daire oluştuktan sonra Tēlemakhos ortada (*en mesōi*) durur ve asayı eline alıp özgürce konuşur. Sözlerini tamamladıktan sonra Tēlemakhos daireden çıkarken başka biri onun yerini alıp cevap verir. "Eşit" savaşçılar arasında gerçekleşen bu toplantı, daire şeklinde ve merkezi belirlenmiş olan bir mekânda ve her isteyenin özgürce fikirlerini ifade ettiği bir ortamda gerçekleşir. İşte bu askeri toplanma şekli, çeşitli ekonomik ve toplumsal değişimlerin ardından Yunan şehirlerindeki *agora*'ya dönüşmüştür. *Agora*'da önceleri aristokratik bir azınlık, daha sonra ise *dēmos* kamu işlerini tartışarak ortak bir karara bağlıyordu. Yani şahıslara ait evlerden farklı olarak, özgürce politik tartışmaların yürütüldüğü kamusal bir meydandı *agora*. Politik anlamda kullanıldığında "kamuya, kamuda" anlamlarına gelen *en koinōi* ifadesinin mekânsal bir karşılığı olması bu açıdan önemlidir. Bir konunun *en koinōi* ele alındığı yani "kamuya" açıldığı söylendiği gibi, *en mesōi* konduğu yani tartışma için "ortaya" konduğu da söyleniyordu. Böylece insan toplumunun kendi kendini tahayyülünde, şahısların oturduğu evlerin yanı sıra kamuyu temsil eden, bizatihi kolektivitenin kendisine tekabül eden, kamu işlerinin görüşüldüğü

şehir meydanı önem kazandı. Bu meydanda herkes birbirine eşitti, kimse kimseye tabi değildi ve burada yapılan tartışmalarda vatandaşlar birbirine eşit (*isoi*) ve türdeş/denkti (*homoioi*). Bu yeni toplum tahayyülünde fertler arasındaki ilişkiler özdeşlik, simetri ve tersinirlik gibi özellikler üzerinden tanımlanmaktaydı. Mitsel mekân anlayışında olduğu gibi çok katlı bir mekân olarak görülmüyordu yani artık insan toplumu. Yunan şehir devletlerinde (*polis*), en üstte kralın olduğu ve onun altında tahakküm ve biat üzerinden tanımlanmış bir toplumsal statü hiyerarşisi söz konusu değildir. Bilakis eşitlik ve tersinirlik kavramları üzerinden tanımlanan bağlantılar söz konusudur ve tüm vatandaşlar politik düzlemde birbirine eşit tanımlanmıştır. *Agora* bir dairedir ve bu dairenin tanımlı bir merkezi vardır. *Agora* mekânına erişimi olan vatandaşlar özdeşlik, simetri ve tersinirlik/mütekabiliyet esaslarına göre düzenlenmiş bir politik sisteme katılım sağlıyordu.

Şehir devletinin politik kurumları, yeni şehir planlaması ve yeni evren tasavvuru arasındaki bağlantıları anlamak için Milētoslu Hippodamos gibi karakterlere bakmalıyız. Hippodamos, Anaksimandros'tan bir yüzyıl sonra yaşamış olmasına rağmen onunla aynı düşünce akımına mensuptu. Milētos'un yıkımından sonra şehrin yeniden inşası ona teslim edildiği zaman Hippodamos kentsel mekânı rasyonalize etmeyi amaçlayan bir şehir planını burada hayata geçirdi. Önceki şehirler, bizim Ortaçağ şehirlerimizde olduğu gibi, bir tepenin yamaçlarından rastgele ve karmakarışık aşağı inen sokaklardan oluşurken, Hippodamos *agora*'nın merkezinde olduğu ızgara şehir planını tercih etti. Kent mekânı belirli hatlardan oluşuyor ve düz çizgi oluşturan sokaklar birbirini dik kesiyordu. Genelde Hippodamos'un Yunan dünyasındaki ilk büyük kent mimarı olduğunu vurgulanır. Ama Hippodamos her şeyden önce şehir planlamasını, başka unsurların yanı sıra, politikanın rasyonalizasyonu yolunda bir araç olarak gören bir politik kuramcıydı. Aynı zamanda "meteoroloji"yle de ilgilenen bir astronomdu yani yıldızları çalışıyordu. Aynı kişi hem gökyüzünü inceliyor hem ideal politik düzeni bulmaya çalışıyor hem de rasyonel ve geometrik bir model kullanarak şehir inşa ediyordu. Bu tür kişilere bir diğer örnek, ay takvimiyle güneş takvimini birbirine olabildiğince denk getirmek için gerekli hesabı bulan ve Aristophanēs'in *Kuşlar* komedyasında dalga geçtiği astronom Meton'dur. Aristophanēs *Kuşlar*'da (*Ornithes*), şehrin ölçümlerini alırken Meton'u şöyle konuşturur: "Bu cetveli kullanarak öyle bir ölçüm yapacağım ki daire kare olacak ve tam ortasında da *agora* olacak. *Agora*'ya çıkan düz caddeler bu orta noktada birleşecek – kendi daire şeklinde olduğu halde her yöne düz çizgiler şeklinde ışık saçan yıldızlar misali." Ölçüm yaparken Meton'u seyredenlerden biri onu şöyle takdir eder: "Bu adam adeta Thalēs!" Çemberden kare yapma problemini çözmeye çalışan Meton, daire şeklindeki bir şehir planında düz caddelerin birbirini dik kesmesini ve tam ortada birleşmesini sağlamıştı. Caddeler birbirini dik kesmeliydi çünkü basit ve rasyonel olan buydu. Ama aynı zamanda tüm caddeler şehrin ortasında birleşmeliydi de çünkü ortasında meydan olmayan şehir olamazdı ve her toplum bir tür daireye tekabül ediyordu. *Kuşlar*'daki pasajda yıldız ve ışık üzerinden yapılan astronomi vurgusu da önemlidir zira Meton hem mimar hem gökbilimciydi.

Hippodamos ve Meton örnekleri, şehir devletinin ortaya çıkışıyla beraber toplumsal mekânın yeniden düzenlenişi ile yeni kozmoloji anlayışında fiziksel mekânın yeniden düzenlenişi arasında bir bağlantı olduğunu düşündürüyor.

İlgili terimleri, temel kavramları ve düşünce sistemini daha iyi anlamak için Anaksimandros'a dönelim. Ona göre yeryüzünün daire şeklindeki evrenin ortasında sabit durmasının sebeplerinden biri, yeryüzünün türdeşliğiydi (*homoiotēs*) –yani yeryüzünün evrenin dış çemberindeki her noktaya eşit uzaklıkta olması– ve denge (*isorropia*) yani simetriydi. Ona göre yeryüzü evrenin merkezindeydi (*mesē, epi tou mesou, peri to tou kosmou meson*) ve başka hiçbir şey yeryüzü üzerinde muktedir değildi (*upo mēdenos kratoumenē*). Anaksimandros astronomisinde fiziksel değil politik bir kavram olan iktidarın karşımıza çıkması ilginçtir. Daha önceki mitolojik evren tasavvurunda, dünyanın düşmeden durabilmesi için kendisinden başka bir şeye dayanması gerekliydi, dolayısıyla yeryüzü üzerinde durduğu her ne ise ona tabiydi. Dünyanın bir zemine ihtiyaç duyması, bütünüyle bağımsız olmadığını ve kendisinden daha kuvvetli bir güce tabi olduğunu ima ediyordu. Buna karşılık, Anaksimandros'un evren tasavvurunda dünyanın sahip olduğu merkezi konum onun bağımsızlığını da ifade ediyor. Benzer şekilde, tarihçi Hērodotos da politik vurgulu bir anlatısında merkez, türdeşlik ve iktidar kavramlarını bir arada kullanır. Hērodotos'un anlatısına göre Samos tiranı Polykrates öldükten sonra vârisi Maiandrios demokrasinin üstünlüğüne ikna olduğu için iktidara geçmeyi reddetmişti. Bu yüzden Maiandrios bir meclis topladı. Tüm vatandaşları şehir merkezinde daire şeklinde bir alanda bir araya getirdi ve kendine denk (kendiyle aynı türden) (*homoioi*) gördüğü hemşerileri üzerinde Polykrates'in kurduğu tiranlığı onaylamadığını beyan etti. Dolayısıyla iktidarı (*kratos*) ortaya (*en mesōi*) bırakmaya (yani tek adamın gasp ettiği iktidarı tüm vatandaşlara sunmaya) karar verdi ve eşitlik (*isonomia*)[11] ilan etti. Kavramlar ve düşünce yapısı arasındaki bu dikkat çekici benzerlik, yeni dairesel evren tasavvurunun şehir devleti kurumları üzerinden ortaya çıkan yeni toplum tasavvuru sayesinde mümkün olduğu yönündeki hipotezimizi doğrular niteliktedir.

O halde analizimizi bir adım daha ileri götürelim ve tarihsel yöntemin elverdiği oranda tezimizi bir tür deneye tabi tutalım. Bir uca mitolojik evren tasavvurunda merkez kavramının sahip olduğu anlamı, diğer uca da Anaksimandros kozmolojisindeki geometrik merkez kavramını koyalım. Bu örnek özelinde bir uçtan diğer uca geçiş tam olarak nasıl gerçekleşmiş olabilir, bunu inceleyelim.

Yunan dini düşüncesinde merkez kavramına tekabül eden iki kavram göbek deliği (*omphalos*) ve ocaktır (*hestia*). Ocak neden bir merkez olarak düşünülmüştür peki? Ev dediğimiz yer kendi içinde kapalı, sınırları son derece belirli bir mekândı. Her ev diğer evlerden farklı bir mekân teşkil eder, belli bir aileye aittir ve o aileyi dini anlamda bir arada tutan bir işlevi vardır. Dolayısıyla eve bir yabancı geldiğinde onu ilk olarak ocağın yanına götürmek gerekir ki bu şekilde misafir olan

11 *Isonomia*: Yasalar önünde eşitlik. –ç.n.

kişi o evin özel mekânına dahil olabilsin. Antik Yunan evlerindeki ocaklar evin merkezinde bulunurdu ve zemine sabitlenirdi. Adeta evin göbek deliğiymişçesine, ocak insan yerleşiminin toprağın derinliklerine kök salmasına imkân tanıyordu. Aynı zamanda gökyüzüyle, ölümlülerin yaşam alanı olan yeryüzü arasındaki bir temas noktasıdır. Yunanların *megaron* adını verdiği büyük oda şeklindeki evlerde, daire şeklindeki ocakların etrafında bulunan dört küçük sütun çatıda bir açıklık oluşturur. Ocağın dumanı bu bacadan çıkar. Ocak yakıldığında yukarı yükselen duman yeryüzündeki evle tanrısal âlem arasında bir bağlantı kurmuş olur. Böylece ocağın teşkil ettiği merkez bir aile için evrenin üç katı arasında bağlantı kuran bir nokta oluşturur. Yeryüzü âlemiyle yeraltı ve gökyüzü âlemleri arasında geçişi sağlar. Ocağın (*hestia*) mitolojik anlamı budur. Üstelik her evin merkezindeki ocak o eve özgüdür ve diğer ocaklardan farklı niteliktedir. Ocaklar arasında bir tür uyuşmazlık olduğundan, farklı ocaklar birbirine "karışmazlar".

Peki, şehir devletleri döneminde ne oldu? Artık bir ev mekânına dahil olmayan, aksine herkesin ortak mekânı ve özel değil kamusal bir alan olan *agora* kurulunca, topluluğun gözünde asıl merkez burası oldu. *Agora*'larda, tek bir aileye ait olmayıp tüm toplumu temsil eden bir ocak inşa edilirdi. Bu, ortak ocak (*hestia koinē*) denen "şehir ocağı"ydı ve dini olmaktan ziyade politik bir sembol özelliği taşıyordu. Kamunun ticaret ve rasyonel tartışmalar yapmak için etrafında toplandığı merkez bu şehir ocağıydı. Politik bir sembol olarak ocak, herkesin evini temsil ediyordu. Bir anlamda, farklı aile ocaklarının hepsine eşit uzaklıktaydı ve hiçbirine bir diğerinden daha fazla "karışmıyordu". Dolayısıyla bu anlamdaki şehir ocağının ne evleri birbirinden ayırmak ne evrenin katları arasında temas kurmak gibi bir işlevi vardır. Politik anlamda ocağın işlevi eşit vatandaşlar arasında var olan ilişkilerin simetrisini şehrin ortasında temsil etmekti. Ocak, bu anlamda, tersinir (*réversible*) ilişkilerden oluşan bir mekânın merkezini oluşturmaktadır. Politik merkez, daha önceki mitolojik merkez tasavvuruyla, tamamen karşılıklı (*réciproque*) ilişkilerden oluşan matematiksel bir mekânda, her noktaya eşit uzaklıkta bulunan rasyonel merkez tasavvuru arasında köprü işlevi görmektedir.

Peki, bu anlattıklarımız ne derece doğru? Yukarıda deneye tabi tutalım dediğimiz türden bir doğrulama için bir örnek Yunan felsefesinde mevcut. Astronomi ve kozmoloji üzerine yazan filozoflar, evrenin merkezinde hareketsiz duran yeryüzünden bahsederken ocak (*hestia*) kelimesini kullanmışlardı. Yani dünyanın göksel âlem içindeki merkezi konumunu tasvir ederken, dünyanın evrenin ocağı olduğunu belirtiyorlardı. Böylece şehir devletinin insan toplumuna verdiği şekliyle kendi toplum tasavvurlarını alıp doğaya uygulamışlardı. Ocağın (*hestia*) sembolik dönüşümlerine baktığımızda, mitolojik bir tasavvurdan geometrik ve politik bir kavrama geçiş yapıldığını görüyoruz. Yunan düşüncesinin rasyonalleşmesini mümkün kılan ve şehircilik, kozmoloji ve astronomi gibi bağlamlarda yeni bir mekân kavramının öne çıkmasını sağlayan, Yunan şehir devletinin (*polis*) ortaya çıkması, bu şehir devletlerinde yürütülen kamusal müzakere ve "eşit" vatandaşlık öngören toplum "modeli"ydi.

8

Anaksimandros Kozmolojisinde Geometrik Yapı ve Politik Kavramlar[1]

Vlastos ve Kahn'ın çalışmalarından yararlanarak Anaksimandros kozmolojisinin politik düşünceyle ilişkisi üzerine yaptığımız yayınlar, ilk kez Anaksimandros'ta görülen geometrik evren tasavvuruyla Yunan *polis*'lerinde şehir merkezinin *agora* denen mekân olması arasında bir bağlantı olduğunu gösterdi.[2] Merkezinde ortak ocak (*hestia koinē*) olan kentsel mekânın en belirgin özelliği *agora* etrafında organize edilmesiydi. Buraya atfedilen politik anlam, şehir merkezini olağanüstü derecede önemli hale getirdi. Merkez, şehirdeki diğer tüm mekânlardan ayrı bir statüde olmakla birlikte, bu mekânları kendi etrafında düzenliyordu. Kent mekânının her noktası şehir merkezine göre konumu üzerinden tanımlanmıştı. Tēnos'taki bir yazıtta bulunan yasada şöyle bir ifade geçiyor: Ortada herkes (*mesōi pantes*), dışarıda tek tek (*khōris hekastos*).[3] Antik Yunanca "ortaya" (*es meson*) ve "ortada" (*en mesōi*) ifadeleri "kamu"ya (*es koinon*) ve "kamu"da (*en koinōi*) ifadeleriyle eşanlamlı. Dolayısıyla "orta" (*meson*) kavramı, "şahsi olan" karşısında kamuyu (*ksunon*) ve ortak olma halini tanımlar. Evleri, aileleri ve mali durumları itibariyle birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da şehir devletinin vatandaşları (daha doğrusu haneleri), bu biricik şehir merkezine bağları üstünden politik bir topluluk (*koinōnia*), bir ortaklık (*ksunōniē*) meydana getiriyordu. Vatandaşlar arasında var olan farklılıklara ve ihtilaflara rağmen, şehir merkezi açısından hepsi birbirine eşit (*isoi*) ve türdeşti (*homoioi*). Politik mekân

---

1 *Eirene*, 1968, VII, s. 5-23.

2 Gregory Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology*, 42, 1947, s. 156-178; Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York ve Londra, 1960; J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, s. 119-130; ayrıca bkz. P. Levêque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, s. 77 vd.; M. Detienne, "En Grèce archaïque: géométrie, politique et société", *Annales ESC*, 1965, s. 425-441.

3 *Inscriptiones Graecae* XII (5), 872, 27; 31; 38 akt. M. Detienne, *a.g.e.*, s. 428. *Meson* ve *idion* kelimeleri arasındaki karşıtlık için bkz. Hērodotos, 7.8.

bir merkez etrafında simetrik olarak düzenlenmişti. Yani doğu monarşilerindeki gibi en üstte kralın olduğu, iktidar ve imtiyaz hiyerarşisinden oluşan bir piramit değil, vatandaşlar arasındaki eşitlik ve karşılıklılık (*reciprocité*) ilişkisi üzerinden kurulan bir düzen söz konusuydu. "İktidarı ortaya bırakmak" (*es meson tithenai tēn arkhēn* veya *to kratos*) herhangi bir bireyin ötekiler üstünde tahakküm kurmasına engel oluyordu. İktidar (*kratos*) şehrin orta noktasında sabitlendiğinde her vatandaşa ait sayılıyor, böylece kimsenin onu tek başına ele geçirmesi mümkün olmuyordu. Her vatandaş aynı anda hem kendine hem diğerlerine karşı sorumluydu, hem emir alıyor hem emir veriyordu. Yunan şehir devletlerinde iktidarın (*kratos*) ortaya bırakılması, vatandaşların kendilerini her tür tahakkümden azade kılmasıyla eşanlamlıydı.

MÖ 510'lu yıllarda Samos'ta Maiandrios'un Polykrates'ten iktidarı aldığını (*eikhe to kratos*) anlatan Hērodotos, Polykrates öldükten sonra Maiandrios'un bir Kurtarıcı (Eleutherios) Zeus sunağı inşa ettiğini belirtiyor. Daha sonra Samosluları bir mecliste toplayan Maiandrios şöyle bir konuşma yapıyor: "Malumunuz, Polykrates'in asası ve tüm gücü (*skēptron kai dynamis pasa Palukrateos*) bana emanet edildi. [...] Ama Polykrates'in eşit insanlar üstünde bir istibdat rejimi kurmasını (*despozōn andrōn homoiōn heōutōi*) hiç tasvip etmedim. [...] Bu yüzden iktidarı meydana bırakıp sizlere müsavat ilan ediyorum (*es meson tēn arkhein titheis isonomiēn humin proagoreuō*)."[4]

Gördüğümüz üzere Yunan politik düşüncesinde merkez (*meson*), türdeşlik/eşitlik (*homoiotēs/isotēs*) ve bağımsızlık (*ou kratoumenos*, *autokratēs*) kavramları birbirine sıkıca bağlıydı.

Bu kavramsal bağlantı, doksografik kaynaklar doğruysa, yeryüzünü daire şeklindeki evrenin merkezi olarak gören ve bu merkeze eşit uzaklıktaki simetrik noktalardan bahseden Anaksimandros'ta da mevcut.

Doksografik kaynakları bizim işimize yarayacak şekilde gruplara ayırıp inceleyen Charles H. Kahn, Anaksimandros'un kozmolojisinde karşımıza çıkan geometrik tasavvurun yalnızca Homēros'tan ve Hēsiodos'tan bildiğimiz arkaik Yunan evren tasavvuruna kıyasla değil, Thalēs ve Anaksimenēs'in kuramlarına göre de radikal bir kopuşa yol açtığını ortaya koydu. Anaksimandros'a göre yeryüzünün sabit durması, evrendeki konumunun bir sonucuydu. Evrenin dış çemberindeki her noktaya eşit uzaklıkta olan yeryüzünün hareket etmesi için sebep yoktu. Anaksimandros, yeryüzünün sabitliğini bütünüyle evrenin geometrik özelliklerinin sonucu olarak değerlendiriyordu. Dünyanın yerinde sabit durmak için ne Hēsiodos'un ifade ettiği türden köklere ihtiyacı vardı ne Thalēs'in su, Anaksimenēs'in hava olduğunu söylediği türden bir elementin üstünde durmaya. Anaksimandros'a göre yeryüzü hiçbir dış etki olmaksızın yerinde sabit duruyordu çünkü dairesel evrenin her noktası evrenin merkezi olan yeryüzüyle simetrik bir ilişki

4 Hērodotos, 3.142. Hērodotos aynı ifadeyi Koslu Kadmos (7.164) ve MÖ 550'ler civarında Kyrēnē'de önceden kralların elinde bulunan her şeyi ortaya bırakan (*panta ta proteron eikhon hoi basilees es meson tōi dēmōi ethēke*) Demonaks için de kullanır (4.161).

içindeydi ve bu yüzden mutlak yönlerden söz edilemezdi. Yukarı/aşağı ve sağ/sol mutlak yönler değildi ancak ve ancak bir merkeze göreli olarak var olabilirlerdi. Dahası, merkezden bakıldığında, bu yönler sadece simetrik değil, aynı zamanda tersinir (*réversible*) özellikteydi.[5] Bu anlamda yukarıyla aşağı ve sağla sol arasında hiçbir mutlak fark yoktu. Daire şeklindeki evreni oluşturan tüm noktalar, dünyadan yani evrenin merkezinden bakıldığında aynı türden (*homoioi*) noktalardı. Aristotelēs'in Anaksimandros'un görüşlerini aktarırken belirttiğine göre dünyanın evrenin merkezinde bulunması ve evrenin dış çemberindeki noktalara eşit uzaklıkta olması (*to epi tou mesou hidrumenon kai homoiōs ta eskhata ekhon*) dünyanın "mecburen yerinde durması"na (*eks anagkēs menein*) yol açıyordu.[6] Yani yeryüzünün dengede durmasını sağlayan, evrenin dış çemberiyle arasındaki türdeşlik/eşitlik (*homoiotēs*) ilişkisiydi. Hippolytos *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi* (*Kata Pasōn Haireseōn Elegkhos*) eserinin ilk cüzünde Anaksimandros'un görüşlerini şöyle aktarıyor: "Hiçbir şey yeryüzü üstünde tahakküm kuramaz. Yeryüzü [uzayda] düşmeden durur ve [evrenin dış çemberindeki] tüm noktalara uzaklığı birbirine eşit olduğundan dengede durur (*tēn de gēn einai meteōron hypo mēdenos kratoumenēn, menousan de dia tēn homoian pantōn apostasin*)"[7]

Merkeziyet, eşitlik ve tahakküm yokluğu kavramları arasındaki bağlantı sadece Anaksimandros'un kozmolojisinde değil, Yunan politik düşüncesinde de mevcuttu. Öyle anlaşılıyor ki Anaksimandros'un geometrik evren tasavvuru, Yunan şehir devletlerinin tahayyülündeki toplum modeline dayanıyordu. Bu şehir devletlerini monarşik otoriteye biat eden devletlerden farklı kılan kendilerine özgü kurumlar ve yeni toplum modeli belli politik kavramlarla ifade ediliyordu.

Bu noktada karşımıza bir problem çıkıyor. *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi*'nde yeryüzü için kullanılan "kimsenin üstünde tahakküm kuramadığı" (*hypo mēdenos kratoumenēn*) ifadesi gerçekten Anaksimandros'a mı ait yoksa bu Hippolytos'un sonradan eklediği bir tabir mi? İfadenin doğrudan Anaksimandros'a ait olduğunu savunan Charles H. Kahn'a göre en eski kozmoloji metinlerinde iktidar (*kratos*) ve hükmetme (*kratein*) kavramlarının sahip olduğu büyük önem, ifadenin sahihliğini kanıtlamaya yeterliydi.[8] Ama bu savunma makul bulunmadığı için, Kahn'a karşı çıkan ayrıntılı bir itiraz kaleme alındı.[9] Bu itiraza göre Erken Hıristiyanlık dönemiyle beraber *kratein* fiili "hükmetmek"ten ziyade "tutmak" anlamına gelmeye başlamıştı. Dolayısıyla Hippolytos bu fiili kullandığı zaman, tahakkümden değil, basitçe "havada duran" (*meteōron*) tabirine tekabül edecek şekilde havada "tutma"yı kastediyordu. Bu itiraz etraflı bir şekilde ele alınmayı hak ediyor. Ama önce giriş niteliğinde birkaç yorum.

---

5 Bkz. Platōn, *Timaios*, 63a.

6 Aristotelēs, *Gökyüzü Üzerine*, 295b 10-16; Diels-Kranz, I, s. 88, 1, 5.

7 *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi* (*Kata Pasōn Haireseōn Elegkhos*), 1.6: *Fragmente der Vorsokratiker*7 I, s. 84, 7-8.

8 *A.g.e.*, s. 80 ve 130.

9 Jan Janda, *Eirene*, V, s. 205.

Temel anlamları "muktedir olmak" ve "tahakküm kurmak" olan *kratein* fiili, erken Hellenistik Dönem'den önce farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelmeye başlamıştı. Örneğin, hukuki bağlamda "üstünde hakka sahip olmak" anlamının yanı sıra "elinde tutmak" ve "sahip olmak" anlamlarına geliyordu (bkz. Dēmosthenēs, *Lakritos'a Karşı* [*Pros tēn Lakritou Paragraphēn*], 24). Tıbbi bağlamda sıklıkla, *epikratein* fiilinin yanı sıra, "sindirmek" anlamında kullanılıyordu. Örneğin, *Kadim Tıp Üzerine* (*Peri Arkhaiēs Iētrikēs*, 14) eserinde insan sağlığına zararlı maddeler "insan doğasının sindiremediği (*krateein*) şeyler" diye tanımlanıyor. Aynı eserin 3. bölümünde ilk insanların çiğ yiyecekleri tüketebilmesinin sebebi, bunları sindirme (*epikrateein*) kabiliyetleri olarak açıklanırken, 4. bölümde sindirimi kolay yiyecek içecekler (*ho ti esthiōn te kai pinōn epikratēsei te autou malista*) ele alınır. Bununla birlikte, *kratos* kavramı sonradan hukukta "sahip olmak" ve tıpta "sindirmek" anlamlarını kazansa da kuvvet (*iskhus*) ve güç (*dynamis*) ile kavramsal ilişkisini bariz şekilde korumuştu. Hukukta *kratein* fiilinin sahiplik anlamı, bir insanın veya nesnenin üstünde güç sahibi olmak anlamından kaynaklanırken, tıpta hıltların (kuru, ıslak, sıcak, soğuk, tatlı, acı gibi) farklı özellikleri birer güç (*dynamis*) olarak algılandığından, herhangi bir maddenin sindirimi esasında vücudun o maddenin özelliklerine üstün gelmesiyle mümkün olur. Bir maddeyi sağlığa zararlı kılan da "etkisinin insan doğasından güçlü olması ve [insan doğasının] bu madde üstünde muktedir olamayışıdır" (*to iskhuron hekastou kai to kresson tēs physios tēs anthrōpeiēs, hou mē edunato krateein*).[10] Bu yüzden hasta ve güçten düşmüş kişilere pişirerek veya sulandırarak etkisi (*to iskhuron*) azaltılmış ve güçsüzleştirilmiş (*asthenesteroi*) yiyecekler verilirdi.[11] Doktorun hastalıklarla ilişkisi de vücudun çeşitli maddelerle ilişkisi gibiydi. Hekim ancak elinde hastalıktan daha güçlü bir araç varsa, hastanın üstünde bir etkide bulunabilirdi: "Doğal veya yapay araçlar sayesinde elimizin güçlü olduğu (*epikratein*) vakalarda zanaatımızı icra edip müdahalede bulunabiliriz. Aksi türde vakalarda bu mümkün olmaz. Dolayısıyla insanın mustarip olduğu hastalık tıbbi araçlardan kuvvetliyse, tıbbın bu hastalığa galip gelmesi beklenemez (*hotan oun ti pathēi hōnthropos kakon ho kresson esti tōn en iētrikēi organōn, oude prodokasthai touto pou dei hypo iētrikēs kratethēnai an*)."[12]

Tıptaki bu durumun diğer bütün zanaatlarda geçerli olduğu düşünülüyordu. Diğer zanaatlarda da önemli olan güç ilişkileri ve kimin kime baskın çıkacağıydı. Örneğin, Aristotelēs'in tanımına göre sofistlerin hitabet teknikleri ve mühendislerin aletleri güçsüzün güçlü üstünde tahakküm kurmasını (*kratein*) sağlıyordu.[13] Sonraları *kratein* fiili ve onun edilgen çatıdaki hali olan *krateisthai* Byzantionlu Philōn tarafından teknik anlamda "bir aletin ötekini harekete geçirmesi" için kullanıldığında bile, "bir şeyden güçlü olma" durumu tarif edildiği için iktidar (*kratos*) kavramı geçerliliğini korudu.

---

10 *Kadim Tıp Üzerine* (*Peri Arkhaiēs Iētrikēs*), 14.

11 *A.g.e.*, 5.

12 *Tıp Sanatı Üstüne* (*Peri Tekhnēs*) 8, s. 14 vd.

13 *Rhētorikē*, 2.1402a; *Mēkhanika*, 847a, 22.

Evrenin birbiriyle çatışan fiziksel kuvvetlerden oluştuğu düşüncesi, Homēros'ta karşımıza çıkan "sağlam zemin" (*krataipedon*) kavramında da etkiliydi (*Odysseia*, XXIII.46).[14] Bu ifade, nesnelerin içine gömülmediği, onları üzerinde "tutan" zeminler için kullanılıyordu.[15] Düşen bir kütle harekete geçen bir kuvvetti, dolayısıyla onu durdurmak için de başka bir kuvvet gerekliydi. Örneğin, Homēros'un anlatımında Sisyphos taşıdığı ağır kayayla tam zirveye varmak üzereyken, ağırlık onu geri düşürüyordu (*tot' apostrepsaske krataiis*) (*Odysseia*, XI.597). Düşen kütlenin kuvvetine denk veya ondan daha büyük bir kuvvet olmadan, ağırlığı taşıyıp düşüşü durdurmak mümkün değildi ki işte Yunan mitolojisinde yeryüzünü temsil eden Tanrıça Gaia bu kuvvete sahipti. Gaia yiyeceklerin kaynağı olduğu için "doyuran" sıfatıyla anıldığı gibi, "temeli sağlam" (*ēuthemethlos*) diye de anılırdı (*Homēroşçu Gaia İlahisi*, 1). "[Tanrıların] hepsinin hareketsiz ve ebedi zemini" (*pantōn hedos asphales aiei*) olan Gaia evrenin başlangıcında Khaos'la çatışmıştı. Dipsiz bir boşluk olan Khaos'un içine düşen kütleler rastgele yönlerde sonsuza dek düşmeye devam ederdi.[16]

Gaia'nın sabitliği ve –arada bir deprem olsa da– insanların Gaia'nın üstünde korkmadan yürüyebilmesi mitolojide farklı şekillerde açıklanmıştır. Bu açıklamaların hepsini incelemek, mitolojide evrenin oluşumu konusunu tamamen ele almayı gerektireceği için, burada yalnızca birkaç hususa değineceğiz. Sabit olmasının yanı sıra Gaia gökyüzü, deniz ve dağlardan tanrılara ve insanlara tüm varlıkları doğuran evrensel anneydi. Khaos'un hemen ardından Gaia "oluştuğunda" (*geneto*) Khaos'un hükmettiği evrende bir tür zemin ortaya çıktı (Hēsiodos, *Theogonia*, 114) ve böylece ilk kez mekân ve yön ortaya çıktı. Gaia ilk varlık değildi. Kendisinden önce gelen ve Gaia'ya yabancı bir gerçekliğe tekabül eden Khaos'la hiçbir zaman birlikte olmayacaktı. Dolayısıyla tanrılar arasında nesiller süren savaşların ardından evrende düzen hâkim olduğunda bile alttan alta Khaos'un her şeye yeniden hâkim olma ihtimali mevcuttu. Bu yüzden Zeus, sahip olduğu üstün güç (*kratos*) sayesinde, evrende var olan her gücün mevkisini, haklarını ve kuvvetini bir daha değişmeyecek şekilde belirledi.[17] Yeri sallayıp parçalayan, hortumlarla ve kasırgalarla tüm yönlerin birbirine karışmasına neden olan ve fırtına çıkarıp yerle göğü birbirine geçiren Typhon, Zeus tarafından Tartaros'a hapsedildi. Üstünde olanca ağırlığıyla Etna Yanardağı duran Typhon'un buradan çıkması mümkün değildi.[18] Gece'nin diyarı Tartaros'un altındaki bir açıklıktan Khaos gibi dipsiz bir boşluğa doğru uzayan yeryüzünün kökleri, tıpkı Khaos gibi tüm varoluşun

---

14 Bkz. Aristotelēs, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* (*Peri Geneseōs Kai Phthoras*), 331a28-35 ve 331b1-12; Platōn, *Timaios*, 58e-57c.

15 Mangal yaparken şişlerin konduğu kısımlar için kullanılan *krateutai* (*İlyada*, IX.214) hem *krateō* (hükmetmek) hem *kradē* (filiz) kelimeleriyle bağlantılandırıldı. *Krataipedos* kavramını Miken Yunancasında çamurlu ve kaygan toprak için kullanılan *sarapydos* kelimesiyle ve hayvanlar için *krataipous* (sağlam ayaklı) kelimesini *sarapous*'la tezat içinde gören bir çalışma için bkz. L. Deroy ve M. Gérard, *Le cadastre mycénien de Pylos*, Roma, 1965, s. 75-76.

16 Hēsiodos, *Theogonia*, 117. Büyük boşluk (*mega khasma*) olarak Khaos için *Theogonia*, 740-743.

17 *A.g.e.*, 885.

18 Hēsiodos, *Theogonia*, 868 vd.; Syroslu Pherekydēs, *Fragmente der Vorsokratiker*, s. 49, 23-26 (akt. Origenes, *Kelsos'a Karşı* (*Kata Kelsou*), 4.42); Pindaros, *Pythia Zafer Şarkıları* (*Pythionikai*), 1.36-55; Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Promētheus*, 364 vd.; Valerius Flaccus, *Argonautica*, 4.515 vd.

kökenini (*pēgai*) ve sınırlarını (*peirata*) içinde barındırıyordu.[19] Zeus'un emriyle bu açıklık kapatıldı. İçeri atılan mağlup Titanların üzerine Poseidōn tunç kapılar koydu.[20] Artık evrendeki düzeni tehdit edecek hiçbir kaotik güç, gün yüzü göremeyecekti. Gaia'nın temeli sarsılmaz olarak tarif ediliyordu. Tunç kapıların altındaki tunç eşiğin kırılması mümkün değildi. Kendiliğinden oluşmuş olan bu eşiğin altındaysa, sonsuza uzayan sınırsız kökler vardı.[21]

Felsefenin daha sonra yokluk-varlık, sınırsızlık-sınırlılık ve belirsizlik-belirlilik gibi kavram çiftleri üzerinden ele alacağı bu mitolojik anlatı,[22] Milētoslu filozofların müspet (*positif*) yaklaşımını tatmin etmekten uzaktı. Onlara göre evreni oluşturan ve mevcut düzenleri açıklanması gereken güçler kadim veya yeni tanrılar değildi. Evrendeki düzen ne tanrılar arasındaki cinsel ilişkiler ve kutsal doğumlar üzerinden açıklanabilirdi ne Zeus iki yanında Kratos ve Biē'yle evrenin hâkimiyetini ele geçirene dek süren tanrısal savaşların neticesi olabilirdi.[23]

Milētoslu filozofların bakış açısından yeryüzünün sabit durmasını sağlayan kuvvet, evrenin "fiziksel" yorumuyla anlaşılmalıydı. Thalēs'e göre bu kuvvet yeryüzünün kendisinden değil, her varlığın başı ve sonu olan ana element sudan kaynaklanıyordu. Evrendeki her tür hareketin ve canlılığın kaynağı olan su, her şeyi "taşıdığı" ve hareketlendirdiği gibi yeryüzünü de üstünde taşıyordu yani yeryüzü suyun üstünde yüzüyordu. Hippolytos, Thalēs'in görüşlerini şöyle aktarıyor: "Her şey su tarafından taşınır. Depremler, rüzgârın esmesi, yıldız hareketleri bundandır. Her şey, ortaya çıkış ilkesinin [yani suyun] doğasına uygun şekilde taşınır ve akar (*epipheresthai te autōi ta panta, aph'hou kai seismous kai pneumatōn strophas kai astrōn kinēseis. kai ta panta pheresthai te kai rhein tēi tou prōtou arkhēgou tēs geneseōs autōn physei sumpheromena*)."[24] Her şey sudan gelir ve suya gider. Su, tam anlamıyla tanrısaldır (*theion*) yani evreni oluşturan hareketin ve canlılığın her bir noktasında mevcut olan, evrendeki her tür değişimin kurallarını belirleyen ama kendisi hiç değişmeyen, oluşu ve varoluşu daim olandır. Su varlığın tamamını üretir ve yönetir. Böylece Thalēs'in su kavramı, mitolojide iki farklı tanrı grubuna atfedilen iki gücü kendi bünyesinde birleştirdi. Mitoloji var etme/oluşturma[25] kabiliyetini Gaia, Nyks ve Ōkeanos gibi birincil (*hoi prōtoi*) tanrıların yani en eski tanrı kuşağının özelliği olarak görürken, hükmetme kabiliyetini yani iktidarı (*kratos*) ve hükümdarlığı (*basileia*) "sonradan gelme" Zeus'a ayırmıştı.[26] Buna karşılık doğayla (*physis*) ilgilenen filozoflar[27] açısından, evrendeki düzen kâinatı

19 Hēsiodos, *Theogonia*, 809.
20 *A.g.e.*, 730-733.
21 *A.g.e.*, 811-813.
22 G. Vlastos, *Gnomon*, 27, 1955, 74 vd.; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Münih, 1962, s. 139-151.
23 Hēsiodos, *Theogonia*, 383 ve 403.
24 Hippolytos, *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi*, 1.1.
25 Yoktan yaratma kavramının antik Yunan düşüncesinde varlığı tartışmalı. –ç.n.
26 Aristotelēs, *Metafizik*, 1091a33b-7.
27 *Physis*'le ilgilenen düşünürler Aristotelēs'ten itibaren *physikos* ve *physiologos* gibi kelimelerle anılmaya başlandı. –ç.n.

yöneten bir tanrının buyruğuyla oluşmuş olamazdı. Evrenin işleyişini belirleyen ve doğaya (*physis*) içkin olan yasa, evreni aşama aşama oluşturan "ana element"te en başından beri var olmak zorundaydı. Bu yaklaşım neticesinde, zamansal sıra ile güç hiyerarşisi arasında mitolojide varsayılan ayrım ortadan kaybolmuş oldu. Mitolojiye göre zamansal anlamda başta gelen (*eks arkhēs, prōtiston*)[28] –yani kronolojik olarak evrenin başlangıcında var olan prensip– ve mevcut iktidar (*kratos*)[29] ilişkilerine göre başta olan –yani şu anda evrene hükmeden prens– birbirinden farklı şeylerdi. Homēros'un Ōkeanos'a ve Zeus'a atfettiği özellikler, Thalēs'e göre su, Anaksimenēs'e göre hava olan tanrısal elementte bir araya gelmişti. Bu filozoflara göre su ve hava, tıpkı mitolojideki Ōkeanos gibi mevcudatın menşei yani her şeyin kökeni (*genesis pantessi*) olmanın yanı sıra yine Ōkeanos gibi,[30] hiçbir sınıra tabi olmaksızın, evreni sararak onun sınırlarını (*peirata*) oluşturuyordu. Bununla birlikte su ve hava bu iki filozof için, mitolojide Zeus için olduğu gibi,[31] en güçlü (*kratistoi*) varlığa tekabül ediyordu. Su ve hava, sahip oldukları güç (*kratos*) sayesinde evrene hükmediyordu. Evrende gerçekleşen her şeyin tabi olduğu yasanın dayattığı zaruret (*anagkē*) ana elementin doğasına içkindi. Mekânsal anlamlı "sarmak" (*periekhein*)[32] fiili ve siyasi anlamlı "yönetmek" (*kubernan*) fiili, artık "hükmetmek" (*kratein*) fiilinde bir araya gelmişti. "Çünkü tanrısal olan şey ve tanrısal olanın gücü, hükmedilmeksizin hükmetmektir ve her şeyden güçlü olmaktır" (*touto gar theon kai theou dynamin einai, kratein, alla mē krateisthai, kai pantōn kratiston einai*)[33] diyen Ksenophanēs'e göre tanrısal olanı tanımlayan bizatihi *kratein* eyleminin kendisiydi. Bu sözü Aristotelēs'in (*Metafizik* 1074b3) en eski insan düşüncesine atfettiği şu sözle birlikte düşünmeliyiz: "Tanrısal olan, doğanın tamamını sarar" (*periekhei to theion tēn holēn physin*).

Aetius'un aktarımına göre Anaksimenēs havanın evreni sardığını (*periekhei*) öne sürüyordu ve havadan oluşan ruhumuz da (*psukhē*) benzer şekilde "bize hükmeder" (*sugkratei hēmas*) diyordu.[34] Aristotelēs'in aktarımına göre "sınırsız" (*apeiron*) adını verdiği elementin tanrısal (*theion*) olduğunu düşünen Anaksimandros, bu element "her şeyi sarar ve her şeyi yönetir" diyordu.[35] Diogenēs Laertios'un

---

28 Hēsiodos, *Theogonia*, 115-116.

29 *Theogonia*, 49'da Zeus "gücü itibariyle tanrıların en iyisi ve en büyüğü" (*phertatos theōn kratei te megistos*) olarak tanımlanır. *A.g.e.*, 71 ve 73'te Zeus için "gücü sayesinde muzaffer olup hükmeden" (*embasileuei* [...] *kartei nikēsas*) ifadesi kullanılır. Ayrıca bkz. *A.g.e.*, 465, 490, 496, 506, 837, 883, 892, 897.

30 *İlyada*, XIV.246; XIV.200 ve 301.

31 *İlyada*, VIII.17 vd.; XV.108, 164-165; XXI.190.

32 *Periekhein* fiilinin sarmak, beslemek, yönetmek ve hükmetmek anlamları için bkz. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Floransa, 1950, I, 2, s. 62 ve 4, s. 179.

33 Ksenophanēs'ten akt. Aristotelēs, *Melissos, Ksenophanēs ve Gorgias Üzerine* (*Peri Melissou, Ksenophanous kai Gorgiou*), 977a27, Bekker, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, s. 117, 27-28.

34 Aetius, I, 3, 4, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, 95, 17-19.

35 Aristotelēs, *Fizik*, 203b II, *Fragmente der Vorsokratiker*[7], I, s. 85, 14-19. *Kratein* ve *kubernan* fiillerinin denkliği için bkz. Apolloniali Diogenēs, fr. 5, Zafiropulo, *Fragmente der Vorsokratiker*[7] II, s. 61, 5-6: "Bana göre her şey hava tarafından yönetilir ve hava her şeye hükmeder" (*pantas kai kubernasthai kai pantōn kratein*). Ayrıca bkz. *Perhiz Üzerine* (*Peri Diaitēs*), 1.10.21 vd.: "En sıcak

Thalēs'e atfettiği "zaruret en güçlü şeydir çünkü her şeyi yönetir" (*iskhurotaton anagkē, kratei gar pantōn*) sözü[36] Aetius'un Pythagoras'a atfettiği "zaruret evreni sarar" (*anagkē perikeisthai tōi kosmōi*) sözüyle[37] ve Parmenidēs'in "çünkü güçlü zaruret, [onu] sınırın bağları içinde tutar" (*kraterē gar anagkē peiratos en desmoisi ekhei*) fragmanıyla[38] beraber düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelir.

Mitolojide doğal kuvvetler olarak hayal edilen ilk tanrı kuşağı da (yani Gaia, Ōkeanos vd.), sonraları insani özellikleriyle öne çıkan yeni tanrı kuşağı da (yani Zeus, Poseidōn vd.) Milētosluların felsefesindeki element kavramıyla yerinden oldu. Her filozofun farklı tanımladığı bu elementler bir tür kuvvet olarak görülüyordu ve tıpkı tanrılar gibi yok edilemez oldukları düşünülüyordu. Yine tanrılar gibi, öteki kuvvetlere kıyasla güçsüz veya güçlü oldukları varsayılan ve birbirlerine kıyasla etki alanları dar veya geniş olan bu kuvvetler, işgal ettikleri mekânlardan bağımsız düşünülebilen soyutlamalar değildi. Homēros'ta dünyanın her kısmı farklı tanrıların hâkimiyeti altına girdiği yani etki sahaları olarak tanrılara pay (*moira*) edildiği gibi,[39] Milētos felsefesindeki kuvvetler de sınırlı etki alanına sahipti. Bu etki alanları arasındaki mekânsal sınırlar, farklı kuvvet türlerine içkin sınırları belirliyordu. Bir kuvvete (*dynamis*) "hükmeden" şey, onun sınırları ötesinde bulunan, onu saran sınırlardı (*peirata*). Dolayısıyla her şeye hükmeden bir varlığın başka herhangi bir varlık tarafından "sınırlanması" imkânsızdı. Bilakis bu varlık diğer her şeyin sınırlarını belirlemek durumundaydı. Aristotelēs Anaksimandros'un felsefesini aktarırken şöyle yazıyor: "Sınırsız olanın başlangıcı yoktur, aksi takdirde bu başlangıç onun sınırı olurdu" (*tou de aperiou ouk estin arkhē, eiē gar an autou peras*) [...] "Bu yüzden sınırsız olan başlangıçsızdır ve diğer varlıkların başlangıcıdır. O her şeyi sarar ve yönetir."[40] Samoslu Melissos da varlığı tanımlarken bunu kastediyordu: "Varlığın ne başlangıcı ne gayesi olabilir; başlangıcı ve sonu olan hiçbir şey, zamansız ve sınırsız değildir" (*arkhēn te kai telos ekhon ouden oute aidion oute apeiron estin*).[41] Melissos'a göre yalnızca tek bir varlık olabilir "çünkü tek bir varlık olmasaydı, varlık başka bir şeyde sınırlanırdı" (*ei mē hen eiē, peranei pros allo*).[42] Melissos "Hiçbir şey hakiki varlıktan güçlü değildir" (*tou gar eontos alēthinou kreisson ouden*) de demişti yani ona göre varlık en güçlü şeydi.[43]

Elementlerin gücünü (*kratos*) ve mekânını (yani etki alanını) ayırt etmeme konusunda belki de en net örnek Anaksagoras'tır. Ona göre evrenin ana elementi

---

ve kuvvetli ateş, ki o her şeye hükmeder, her şeyi doğaya uygun olarak idare eder [...] bu ateş her zaman her şeyi yönetir" (*to thermotaton kai iskhurotaton pur, hoper pantōn epiktrateetai, diepon hapanta kata physin* [...] *touto panta dia pantos kubernai*).

36 Diogenēs Laertius, I, 35 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], I, s. 71, 12-13.

37 Aetius, I, 25, 2.

38 Parmenidēs, fr. 8, 31-32 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], I, s. 237, 10-11.

39 *İlyada*, XV.189 vd.

40 Aristotelēs, *Fizik*, 203b7 vd.

41 *Fragmente der Vorsokratiker* içinde Melissos, fr. 4 = Simplikios, "*Fizik*" *Şerhi*, 110, 2.

42 *A.g.e.* = Simplikios, "*Fizik*" *Şerhi*, 110, 5. Bkz. Melissos, fr. 6: "Varlık sınırsızsa tek olmalı. İki varlık olsaydı, sınırsız olmazlardı. Aralarında bir sınır olurdu."

43 Melissos, fr. 8 = Simplikios, "*Gökyüzü Üzerine*" *Şerhi*, 110, 2.

akıldı (*nous*) ve aklın iki temel özelliği sınırsız (*apeiron*) ve bağımsız (*autokratēs*) olmasıydı. Evreni oluşturan karmaşa içinde diğer hiçbir varlığa karışmayıp saf (*katharos*) kalabilen yegâne şey akıldı. "Akıl sınırsız ve bağımsız olandır. Başka hiçbir maddeyle karışmaz, hep kendi başına ve kendinden var olur" (*nous de estin apeiron kai autokrates kai memeiktai oudeni khrēmati, alla monos autos ep' eōutou estin*).[44] Simplikios Aristotelēs'in *Fizik* kitabına yazdığı şerhte Anaksagoras felsefesi için şöyle yazıyordu: "Akla karışan şeyler [yani akıl saf olmazsa içeriden onu sınırlayacak olan veya akıl sınırsız olmazsa dışarıdan onu sarıp sınırlayacak olan şeyler], tek başınayken yaptığı gibi aklın her şeye hükmetmesine engel olur. (*kai an ekōluen auton ta summemiegmena, hōste mēdenos khrēmatos kratein homoiōs hōs kai monon eonta eph' heautou*) [...] Çünkü akıl en ince olandır (*leptotaton*) [yani içine sızarak her şeyi içeriden sınırlayabilir] ve en saf olandır (*katharōtaton*) [yani hiçbir şey onun içine sızıp aklı sınırlandıramaz]. Akıl her şeyi anlar, en kuvvetlidir ve her şeye hükmeder" (*kai iskhuei megiston* [...] *pantōn nous kratei*).

Hippolytos'un Anaksimandros felsefesiyle ilgili aktardıklarını da bu düşünce bağlamında anlamak gerekiyor. *Kratein* fiilini alıntılarken Hippolytos'un yeryüzünün hiçbir şey tarafından "taşınmadığı"nı mı kastettiği yoksa hiçbir şey tarafından "yönetilmediği"ni mi kastettiği o kadar önemli değil. Önemli olan, Milētos felsefesinde "taşımak" fiilinin tıpkı "sarmak" fiili gibi üstün bir güce işaret edip etmediğidir. Yani başka güçleri yönetme (*kratein*) kabiliyeti olan bir güç (*dynamis*), üstünde tahakküm kurduğu güçleri "sarabilen" veya en azından "taşıyabilen" bir şekilde düşünülüyor muydu, önemli olan bunu tespit etmek. Sarmak/taşımak ve yönetmek/hükmetmek arasındaki bu bağlantıyı, Anaksagoras'ın sınırsız (*apeiron*) anlayışını aktarırken Aristotelēs'in ifadelerinde bulmak mümkün: "Anaksagoras der ki sınırsız olan kendi kendini taşır; zira o kendi kendinin o içindedir; çünkü hiçbir şey onu sarmaz" (*stērizein gar auto hauto phēsi to apeiron; touto de, hoti en autōi; allo gar ouden periekhei*).[45] Sınırsız olan kendindendir, kendindedir ve hiçbir şey tarafından sarılmamıştır. Dolayısıyla bağımsız (*autokratēs*) olduğu gibi kendi kendini de taşır.

Buraya kadar yazdığım giriş niteliğindeki bu yorumlar, Charles H. Kahn'ın *hypo mēdenos kratoumenēn* ifadesine getirdiği yorumu destekler nitelikte. Yani burada geçen *kratoumenēn* kelimesi *kratein* fiilinin "taşımak" anlamından ibaret değil, iktidar anlamındaki *kratos* kavramıyla bağlantılı olmalı. Bir adım ileri giderek, Hippolytos'un *kratos* ve *kratein* kelimelerini bağlantılı kullandığını kesin olarak gösterebilmek için, aynı problemden mustarip diğer pasajları inceleyelim.

Hippolytos *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi*'nin birinci kitabında *kratein* fiilini sadece iki kez kullanıyor. Bunlardan ilki 1.6'da geçen ve yukarıda incelediğimiz fragmanda bulunur. İkincisiyse şöyledir (1.8): "Anaksagoras'a göre güneşin ve ayın

---

44 Simplikios, "*Fizik*" *Şerhi*, 164, 24 vd. = *Fragmente der Vorsokratiker*', II, s. 2-37, 18 vd. Bkz. Platōn, *Kratylos*, 413c: Anaksagoras'ta akıl kavramı hiçbir şeyle karışmaz ve bağımsızdır (*autokratōr*). "Kendinden olan" anlamındaki "autos ep' eōutou" ifadesi için bkz. A.-J. Festugière'in hazırladığı Hipokrates, *Kadim Tıp Üzerine*, Paris, 1948, s. 47 vd.

45 Aristotelēs, *Fizik*, 205b.

dönme sebebi hava tarafından itilmeleriydi (*apōthoumenous hypo tou aeros*). Ama ay daha sık döner çünkü soğuğa hükmedemez (*dia to mē dunasthai kratein tou psukhrou*)." *Kratein* fiilinin bu alıntıdaki kullanımı kozmolojide ve tıp metinlerinde kullanılma şekline tastamam uygundu. Burada şunu da belirtelim ki *Fragmente der Vorsokratiker*'nın editörleri Diels ve Kranz, Hippolytos, *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi*, 1.9'daki metni düzeltmek için *ton d'aera kratein tou pantos* yani "hava her şeye hükmeder" ifadesini metne eklemiştir ve bu eklemeyi Diogenēs Laertios 2.17'de aynı metinden yapılan alıntıyla meşrulaştırmıştır ki orada da *kratein* fiili hükmetmek anlamına geliyor.[46] Diels-Kranz'ın müdahalesine katılmasak da *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi* 1.6'daki *tēn de gēn einai meteōron hypo mēdenos kratoumenēn* ifadesinin yorumuyla doğrudan bağlantılı olduğu için aşağıda söz konusu pasaja değineceğiz. Hippolytos bir sonraki, yani dördüncü[47] kitapta *kratos* kavramını gökbilimsel bir bağlamda kullanır. Gökbilimcilere göre der Hippolytos, "zanaatkâr [yaratıcı], hâkimiyeti aynı olanın ve eşit olanın döngüsüne [yani daireye] vermiştir" (*kratos edōken ho dēmiourgēsas tēi tautou kai homoiou periphorai*). [...] Onlara göre bu hâkimiyet gücünün (*kratos*) daireye verilmesinin sebebi, sadece yıldızların döngüsünü kapsamasından değildi. Aynı olanın döngüsü [yani daire] öyle bir *kratos*'a, öyle bir *dynamis*'e sahipti ki kendisiyle beraber, kendine karşıt olanları bile topluca harekete geçirebiliyor, kendi kuvvetiyle (*tēi oikeiai iskhui*) yıldızları batıdan doğuya ve doğudan batıya hareket ettirebiliyordu."[48]

Buradan çıkan sonuç şudur. *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi*'nden elimize ulaşan ve bu esere bir giriş olarak antik felsefe akımlarının tarihsel dökümünü yapan iki kitapta, Hippolytos, *kratein* ve *kratos* kelimelerini ele aldığı kozmoloji ve gökbilim metinlerinde ne anlamda kullanılmışsa, o şekilde kullanmaya özen göstermişti.

Şimdi polemiğe yol açan pasajın kendisine gelelim ve bu pasajı bağlamına oturtalım. Hippolytos Thalēs'in felsefesini aktarırken şöyle diyordu: "Her şey sudan doğar, su katılaşıp sonra tekrar dağılırken. Her şey su tarafından taşınır. Depremler de bundandır." Aristotelēs Thalēs'in bu düşüncesini daha da kesin bir ifadeyle aktarıyordu: Thalēs'e göre "[yer] suyun üstünde durur" (*eph' hudatos keisthai [tēn gēn]*) ve "yüzdüğü için tahta gibi batmadan durur" (*dia to plōtēn einai, menousan hōsper ksulon*). Simplikios da Thalēs'i aktarırken "su yeri tahta gibi taşır" (*eph' hudatos okheisthai tēn gēn hōsper ksulon*) yazmıştı.[49]

Hippolytos, havanın sınırsız olduğunu ve evreni sardığını düşünen Anaksimenēs'in fikirlerini aktarırken şöyle yazıyordu: "Yer düzdür ve hava tarafından taşınır. Güneş, ay ve diğer yıldızlar için de böyledir çünkü ateşten olan her şey büyüklükleri yüzünden hava tarafından taşınır." (*tēn de gēn plateian einai ep' aeros okhoumenēn, homoiōs de kai hēlion kai selēnēn kai ta alla astra. panta gar purina onta epokheisthai tōi aeri dia platos*).[50]

46 *Fragmente der Vorsokratiker*[7], II, s. 46, I, 10-11.

47 *Reddiye*'nin ikinci ve üçüncü cüzleri kayıptır. –ç.n.

48 Hippolytos, *Reddiye*, 4.8.

49 *Fragmente der Vorsokratiker*[7], I, s. 77, 38; 78, 2.

50 *Reddiye*, I, 7 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], I, s. 92, 11-13.

Thalēs'in su kavramı gibi, Anaksimenēs için de hava var olanı yani (başta yeryüzü olmak üzere) kendisinden doğan her şeyi taşır. Yeryüzü, kendi kendini taşıyamadığı için suyun veya havanın bu kuvveti olmasa aşağı düşecektir. Bu dayanağın kendisi aynı zamanda bir sınırdır (*peras*) çünkü sınırsız (*apeiron*) olmayan yeryüzünün bir sınıra ihtiyacı vardır. Dolayısıyla zaman ve mekân içerisinde başka bir varlık tarafından taşınan ve sarılan yeryüzü, Anaksagoras'ın akıl (*nous*) kavramı gibi bağımsız (*autokratēs*) değildir.

Hippolytos'un *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi* 1.8'de Anaksagoras hakkında yazdıkları –ki bunları 1.7'yle beraber düşünmeliyiz– Anaksimandros'un felsefesini aktarırken kullandığı ifadeyi aydınlatır: "Yeryüzünün şekli düzdür. Düşmeden sabit durmasının nedenleri büyüklüğü, boşluk olmaması ve en güçlü varlık olan havanın yeryüzünü taşımasıdır." (*tēn de gēn tōi skhēmati plateian einai kai menein meteōron dia to megethos kai dia to mē einai kenon kai dia to ton aera iskhurotaton onta pherein epokhoumenēn tēn gēn*).[51]

Anaksimenēs'te olduğu gibi Anaksagoras'ta da dünya düzdür, sabit durur ve hava tarafından taşınır. Ama bu durumun açıklaması Anaksagoras'ta biraz daha karmaşıktır. Hippolytos'un aktarımına göre Anaksagoras dünyanın düz olduğunu söyledikten sonra ebatlarından, boşluk olmamasından (yani havanın her yerde olmasından) ve en güçlü varlık olan havanın yeryüzünü taşımasından bahseder.

Bu ifadelerdeki benzerlikler de en az Anaksimandros'un tartışmalı ifadesindeki kadar çarpıcıdır. Hippolytos ilk ele aldığımız pasajda, "yeryüzü düşmeden (/yukarıda/asılı) durur [...] yerinde durur çünkü..." (*tēn gēn einai meteōron* [...] *menousan de dia*) ifadelerini kullanırken, ikincisindeyse "yeryüzü düzdür ve düşmeden (/yukarıda/asılı) durur çünkü..." (*tēn gēn plateian einai kai menein meteōron dia*) yazıyor. Bu sabitliğin (*menousan, menein*) ve düşmeyişin (*meteōron*)[52] gerekçesini açıklarken, Anaksagoras yeryüzünün düzlüğünü ve büyüklüğünü ikincil önemde sunuyor ve esas gerekçenin havanın *üstün gücü* sayesinde yeryüzünü taşıyabilmesi olduğunu belirtiyor. Yeryüzünün ebadı ve düzlüğü sadece havanın işini kolaylaştıran etmenlerdir. Buna karşılık, aynı durumu açıklarken yeryüzünün şeklinden veya ebadından bahsetmeyen Anaksimandros, tek gerekçe olarak yeryüzünün çemberin her noktasına eşit uzaklıktaki özel konumunu vurguluyordu. Yeryüzününkünden daha büyük bir kuvvet uygulayıp onun düşmeden durmasını (*meteōron*) sağlayacak bir güç (*kratos*), Anaksimandros'un sunduğu geometrik tasavvurda gereksiz hale gelmişti. Hippolytos'un yaptığı alıntılarda *kratein* fiilinin kullanımı ancak *kratos* kavramının tekabül ettiği güçlü olmak anlamına geldiğinde makuldü – söz konusu güç (*kratos*) "taşıma gücü" anlamına gelse bile.

Şimdi Hippolytos'u bir yana koyup yeryüzünün havayla bağlantısının Sōkratēs-öncesi filozoflar ve MÖ 5. yüzyıl metinleri tarafından nasıl ele alındığına bakalım. Diogenēs Laertios'un aktarımına göre Arkhelaos suyun ateşin etkisiy-

51 *Reddiye*, I, 8 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], II, s. 16, 9-11.

52 Eski Yunanca *meteōron* "havada, yerden yukarıda, kaldırılmış olan" anlamlarına gelir. –ç.n.

le ısınıp yumuşaması sonucunda, katılaşan alt kısmının toprak ürettiğini ve üst kısmının gazlaşıp hava ürettiğini düşünüyordu. Bunun sonucu olarak da yeryüzü "hava tarafından yönetilir/sarılır" (*hypo tou aeros krateitai*) ve "hava, ateş çemberi tarafından yönetilir/sarılır" (*hypo tēs tou puros periphoras krateitai*).[53] Böylece Arkhelaos'ta *kratein* fiili "kapsamak" ve "sarmak" anlamlarını da imleye başlasa bile, fiilin esas anlamı hâlâ "elinde tutmak" ve "yönetmek"ti. Arkhelaos'ta geçen "Hava, ateş çemberi tarafından yönetilir/sarılır" (*hypo tēs tou puros periphoras krateitai*) ifadesi, yukarıda değindiğimiz ve *kratos*'u evreni saran çemberde (*periphora*) tespit eden Hippolytos pasajıyla karşılaştırılabilir.

Anaksimenēs'e göre ilk element ve sınırsız olan hava, yoğunlaşma (soğuk, hareketsizlik) ve seyrelme (sıcak, hareket) yoluyla evreni oluşturmuştu. Anaksimenēs'in bu görüşlerini inceleyen Apollonialı Diogenēs MÖ 5. yüzyılın sonunda "Her şey bunun [yani havanın] tarafından yönlendirilir ve o her şeyi yönetir" (*hypo toutou pantas kai kubernasthai kai pantōs kratein*) yazdı.[54] Şöyle devam etti: "Çünkü tanrı gibi olan budur [havadır]. Hava her yöne yayılır, her şeyi yönetir ve her şeyin içinde mevcuttur." Adeta bir tanrı olan hava, "büyük, güçlü, ebedi, ezeli ve âlimdir"[55] ve her şeyin –özellikle de yeryüzünün– ölçüsüydü (*pantōn metra ekhei*).[56] Diogenēs Laertios'tan öğrendiğimiz kadarıyla, Apollonialı Diogenēs yeryüzünün daire şeklinde ve ortasından basık (*ēreismenēn*) olduğunu öne sürüyordu. Sıcak ve soğuk havanın etkileri neticesinde yeryüzü bu şekli almıştı (*tēn sustasin eilēphuian*).[57] Bir diğer kaynağa göre Diogenēs yeryüzünün hava tarafından "taşındığını" (*hypo aeros pheresthai tēn gēn*) öne sürüyordu.[58]

Bu felsefi görüşlerin yansımalarını edebiyatta da görüyoruz. Edebi metinler teknik bir dil kullanılarak yazılmadığı için, felsefi kavramların kamuoyu üstündeki etkisini anlama konusunda felsefi metinlerden daha faydalıdır. Aristophanēs *Bulutlar* (*Nephelai*) komedyasında Diogenēs ve Anaksimenēs gibi filozofların kuramlarını alaya alıyordu: "Ey ulu hakan, sınırı olmayan Hava, sen ki Arz'ı asılı tutarsın yukarıda" (*ō despot'anaks, ametrēt' Aēr hos ekheis tēn gēn meteōron*).[59] Burada tutmak olarak çevirdiğimiz *ekhein* fiili, bir tanrının bir sahayı elinde "tutması" anlamıyla *kratein* fiiline denktir. Örneğin, Zeus Olympos'u tutar (*ekhei*). *Ekhein tēn gēn meteōron* "yeryüzünü [yukarıda] asılı tutmak" anlamına gelse de bu *despot'anaks* (ulu hakan) gibi unvanları olan bir gücün yapabileceği bir şeydi.

Euripidēs'in *Troialı Kadınlar* (*Trōiades*) tragedyasındaki bir sahnede Hekabe'nin duası, felsefi tartışmalardan bihaber olan Menelaos'u şaşırtır: "Sen ki Arz'ı taşırsın ve tahtın Arz'ın üstündedir, her kim isen sen, ki akıl sır ermez, ey Zeus,

---

53 Diogenēs Laertios, 2.16, 17 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], II, s. 66, 4-5.
54 Fr. 5 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], II, s. 61, 5-7.
55 Fr. 8 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], II, s. 66, 4-5.
56 *Fragmente der Vorsokratiker*[7], II, s. 60, 13.
57 Diogenēs Laertios, 9.57 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], II, s. 52, 6.
58 Basil. Marc. 58'de *skholion* = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], II, s. 54, 9.
59 *Bulutlar* (*Nephelai*), 264.

doğanın Zaruret'i isen de fanilerin aklı isen de sensin dua ettiğim." (*ō gēs okhēma kapi gēs ekhōn hedran, hostis pot'ei su, dustopastos eidenai, Zeus, eit'Anagkē physeos eite nous brotōn, prosēuksamēn se*).[60]

Zeus, Zaruret (*Anagkē*) ve Akıl (*Nous*) gibi farklı isimlerle zikredilen bu gizemli tanrısal güç bizzat havanın kendisiydi. Kâinatın efendisi olarak, hava Arz'ın hem altında hem üstünde oturuyordu, yani onu taşımasının yanı sıra sarıp yönetiyordu da.

Tiyatro metinlerinden tıbba geçtiğimizde de benzer bir durumla karşılaşıyoruz. *Doğalar Üstüne* (*Peri Physōn*) kitabına göre yeryüzü havanın oturağıydı ve hava yeryüzünü taşıyordu (*alla mēn kai hē gē toutou [aeros] bathron, houtos te gēs okhēma*). Euripidēs'ten yaptığımız alıntıyla aynı olan bu ifadenin metinde geçtiği paragrafa göre hava her şeyin kökeniydi, her şeyi yönetirdi ve görülen ve görülmeyen tüm varlıklar içinde en kuvvetlisiydi (*houtos de megistos en toisi pasi tōn pantōn dunastēs estin*).[61]

Bazı filozoflar havanın yeryüzünü taşıyıp sardığını ve kontrolü elde tuttuğunu kabul etmiyordu. Örneğin, yine Hippolytos'un aktarımıyla, Ksenophanēs "Yeryüzü sınırsızdır ve ne hava ne gökyüzü tarafından sarılmıştır" (*tēn de gēn apeiron einai kai mēte hyp'aeros mēte hypo ton ouranou periekhesthai*) demişti.[62] Ksenophanēs'in bir diğer fragmanı Hippolytos'un yaptığı bu alıntıya açıklık getiriyor: "Yeryüzünün, ayaklarımızın altında gözüken, havayla temas halindeki kısmı, onun üst sınırıdır ama yeryüzü aşağıda sonsuza gider." (*gaiēs men tode peiras anō para possin horatai ēeri prosplazon, to katō d'es apeiron hikneitai*).[63] Buna göre havayla arasındaki sınırı oluşturan kısım yeryüzünün yalnızca üst kısmıydı ve yerin sabitliği aşağıda sonsuza gitmesi sayesindeydi. Yani bu görüşte, yeryüzünü tam anlamıyla sarıp kaplamayan hava onu sınırlandırmış da olmuyordu. Yeryüzünün sabitliği kökünün sonsuza gitmesindendi yani tamamen kendisinden kaynaklanıyordu, havanın gücüne (*kratos*) ihtiyacı yoktu. Kısacası Ksenophanēs'in yaklaşımı, "[yeryüzü] hava tarafından, hava ise ateş çemberi tarafından yönetilir/sarılır" (*hē men [gē] hypo tou aeros, ho de hypo tēs tou puros periphoras krateita*) diyen Arkhelaos'a doğrudan karşıydı.[64]

Ksenophanēs'le karşılaştırdığımızda Anaksimandros'un geometrik tasavvurunun özgünlüğü daha da iyi anlaşılıyor. Hēsiodos'tan beri yaygın fikre göre sonsuza doğru uzayan kökleri sayesinde yeryüzü sabitliği temsil eden bir güçken, hava yalnızca gökyüzüne doğru "mutlak yukarı" yönde mevcuttu. İşte Ksenophanēs'in doğru kabul ettiği bu fikri Anaksimandros reddetmişti. Anaksimandros sonsuz suyun üstünde yüzen ve o suyun ortasından doğmuş olan yeryüzü fikrini de reddediyordu. Tıpkı Anaksimenēs gibi Anaksimandros da dünyanın evrenin merkezi

60 Euripidēs, *Troialı Kadınlar* (*Trōiades*), 884 vd.

61 *Doğalar Üstüne* (*Peri Physōn*), 3.29-31. Bu paragraf şöyle bitiyor: "Havanın her şeyin içinde en güçlüsü olduğu şimdi ifade edildi."

62 *Reddiye*, 1.14 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], I, s. 122, 36.

63 Fr. B28 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], I, s. 135, 16-17.

64 Diogenēs Laertios 2.17 = *Fragmente der Vorsokratiker*[7], II, s. 45, 10.

olduğu düşüncesindeydi. Dolayısıyla dünyanın tüm çevresi kendisinden başka bir varlık tarafından sarılmış olmalıydı. Yukarıda ele aldığımız görüşlerin bakış açısıyla sınırlı kalsaydı, Anaksimandros'un da yeryüzünün etrafını saran bu varlık tarafından "yönetildiği"ni öne sürmesi beklenebilirdi. Ama ona göre bu varlık ne ateş ne su ne hava ne de evreni oluşturan başka bir elementti.[65] Onun "sınırsız" (*apeiron*) dediği şeyi bir element olarak görmediği konusunda tüm kaynaklar hemfikir. Bu, savunması zor bir tutumdu. Çağdaşlarına çelişkili gözükeceğinden olacak, Anaksimandros kendisinden önce gelen Anaksimenēs'i bu konuda takip etmemişti. Belli bir varlığa tekabül etmiyorsa ve sınırsız kara, hava veya su değilse, sınırsızlığın kendisi ne olabilirdi? Aristotelēs'ten öğrendiğimize göre Anaksimandros'un tamamen yeni bir evren kavramı oluşturmasının gerekçesi vardı. Anaksimandros belli bir elementin sınırsız olması halinde, bir noktada öteki elementleri yok edeceği kanısındaydı. Elementler birbirine karşıtlıkları üzerinden tanımlanabilen, çatışma halindeki güçler olduğundan, daima aralarında bir kuvvetler eşitliği (*isotēs tēs dynamēos*)[66] olmak zorundaydı. Aristotelēs Anaksimandros'un bu görüşünü şöyle ifade ediyor: "Karşıtlar daima eşittir ve hiçbiri sınırsız değildir. (*isazein aei tanantia, kai mē einai hen autōn apeiron*). Çünkü bir maddenin gücü bir diğerince herhangi bir miktarda aşılıyorsa ve örneğin ateş sonluyken hava sonsuzsa, ateşin gücü eşit miktardaki havayı ne kadar aşarsa aşsın, bu aşmanın kendisi sınırlı kaldığı müddetçe, her şeye rağmen sonsuzun sonluyu aşıp yok edeceğini görürüz."[67] "Bu nedenle" diye devam ediyor Aristotelēs, "[Anaksimandros dahil] bazı düşünürler, su veya hava olmayan bir sınırsız (*apeiron*) varsayar ki diğer elementler sınırsız (*apeiron*) olan bir element tarafından yok edilmesin. Elementlerin arasında karşıtlıklar vardır, örneğin hava soğuk, su ıslak, ateş sıcaktır. Bunlardan teki bile sınırsız (*apeiron*) olsa, diğer hepsi yok olur. İşte bazı düşünürlere göre bu elementlerin kökeni olan bir başka element vardır."[68] Yani Anaksimandros, tek bir elementin iktidarı (*kratos*) ele geçirip evrene hükmettiğini varsaymamak adına, sınırsız olanı (*apeiron*), her şeyi sarıp yöneten ve diğer varlıkların kökenini (*arkhē*) içinde bulunduran olarak yorumlamıştı. *Apeiron*'un bu konumu evrendeki karşıt kuvvetler arasında dengeyi garantiliyordu. Öyle ki bu kuvvetlerden biri kendi sınırlarını aşıp diğer kuvvetlere hükmedecek olursa, bir noktadan sonra sınırlarını aştığı kadar kendi içine doğru geri çekilmesi ve ötekilerden birinin tahakkümüne

---

65 M. C. Stokes, "Hesiodic and Milesian Cosmogonies II", *Phronesis*, VIII, 1962, s. 30-31'de belirttiği gibi, Anaksimandros'ta yeryüzünü saran *apeiron* değil havaydı ve hava da tıpkı diğer elementler gibi ötekilere hükmedecek güçten (*kratos*) yoksundu. *Apeiron* yeryüzünün yakınında değildi ve onu doğrudan sarmıyordu, evrenin ve elementlerin tamamını sarıyordu. Stokes şöyle yazıyor: "[Sınırsız olan] yeryüzünün yakınında değildir ve onun etrafını değil evrenin bütününü –ve varsa diğer evrenleri– sarar. Evrenin dışındadır, evrenin içindeki bir madde değildir. [...] Yani evrenin ortaya çıkışı gerçekleştikten sonra "sınırsız olan" kaldıysa bile evrenin içinde değildir ve Anaksimenēs kozmolojisinde havanın yaptığı gibi yeryüzünün etrafını sarmaz."

66 Aristotelēs, *Meteōrologika*, 340a16; Ch. H. Kahn, *a.g.e.*, s. 187.

67 Aristotelēs, *Fizik*, 204b, 13-19.

68 *A.g.e.*, 204b, 24-29.

girmesi gerekliydi. Diğer elementler gibi tek ve kendine has (*idion*) bir varlığı temsil etmeyen *apeiron*, tüm varlıkların ortak (*koinon*) noktasıydı. Hava, ateş, toprak ve suyun hepsini kapsıyordu ve bunlardan biriyle özdeşleşmeksizin onları birbirine bağlıyordu. *Apeiron*'un muhtelif elementlerle ilişkisini tespite çalışan Aristotelēs ve Simplikios, onu sadece bunlardan farklı (*heteron toutōn ti allo para tauta*) görmekle kalmayıp aynı zamanda *apeiron*'un elementler arasında bir tür aracı (*to metaksu toutōn, to metaksu dia to eualloiōton*) olduğu değerlendirmesinde de bulunmuştu.[69] Elementleri birbirine bağlayan aracı kavramı, kamusal (*koinon*) ve bireysel (*idion*) olanı birbirine zıt ve kamusalı (*koinon*) tüm elementlerin ortasında (*meson*) gören düşüncenin yansımasıydı.[70] "Her şeyin kökeni, elementlerden tek bir tanesi değildir" diye yazıyordu Aristotelēs, "ama bu elementlerin dışında bir madde de değildir, örneğin havayla su veya havayla ateş arasında bir orta nokta (*meson ti*) – ilk örnekte havadan ve sudan yoğun, ikincisindeyse havadan ve ateşten hafif olan."[71] Aracı rolü oynayan bir elementin bulunduğu hipotezini reddeden Aristotelēs, bu düşüncenin menşeini bariz bir şekilde Anaksimandros'a götürüyor. Aracı bir element olsaydı, karşıtıyla birlikte havadan veya ateşten ibaret olacaktı. "Ama karşıtlardan biri eksiktir ve bu yüzden bazılarının "sınırsız olan" ve "saran" için iddia ettiği gibi (*hōsper phasi tines to apeiron kai to periekhon*), böyle bir aracının tek başına var olması imkânsızdır."

Anaksimandros'a göre sınırsız olan, her şeyi saran ve her şeye hükmeden şey aracılık rolü yüzünden ortadaydı (*meson*). Yazının başında alıntıladığımız Tēnos yasasını hatırlayacak olursak, "sınırsız olan" her şeyi (*pantes*) yani evrenin bütününü temsil ediyordu, tekil (*hekastos*) olanı yani tek bir elementin karşıtından mahrum, sınırlı varoluşunu değil. Dolayısıyla sınırsız olana (*apeiron*) güç (*kratos*) vermek, iktidarı ortaya bırakıp kamuya (*ksunon*) tahsis etmek anlamına geliyordu.

"Sınırsız olan"ın gücü, Hēsiodos'ta Zeus'un sahip olduğu türden bir *monarkhia* veya diğer filozofların su ve hava gibi elementlerde tespit ettiği evrene hükmetme (*kratein*) hali değildi. "Sınırsız olan", bir yasanın tek tek bireylere aynı adaleti (*dikē*) dayatması gibi, her kuvvetin kendi bölgesinin sınırları içinde kalmasını sağlayıp her tür sınır ihlaline ve güç istismarına karşı, Alkmaiōn'un kuvvetler eşitliği (*isonomia tōn dynameōn*) dediği şeyi uyguluyordu. Bu anlamda, iktidarı (*kratos*) evreni oluşturan elementlere değil "sınırsız olan"a vermek, eşitler (*homoioi*) arasında tek bir kişinin diğerlerine hükmetmesini istemeyen Maiandrios'un iktidarı kamuya verdiğinde –yani Yunan politik jargonuyla söylersek, eşitlik (*isonomia*) ilan edip iktidarı ortaya bıraktığında– yaşanan devrimin kozmolojik düşüncedeki karşılığıydı.

Anaksimandros'un *apeiron*'a atfettiği rolle kuvvetler arasında evrensel dengeyi ve evrendeki konumların karşılıklılığını mümkün kılması, onu yukarıdaki ve aşağıdaki noktaları değil daire merkezini referans alan dairesel bir evren modeline götürdü. *Apeiron*'un hâkimiyeti altında, her element, her kuvvet (*dynamis*) aynı mer-

69 İlgili pasajlar için bkz. Charles H. Kahn, *a.g.e.*, s. 36; pasajların incelenmesi: *a.g.e.*, s. 44.
70 Aristotelēs, *Fizik*, 205a27.
71 Aristotelēs, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* (*Peri Geneseōs Kai Phthoras*), 332a, 19-25.

kezin yörüngesindeydi. Evrenin merkezi, merkezi olma özelliğinden dolayı, kozmik sistemin bütününe hükmeden eşitlikçi düzeni temsil eder; bizzat *apeiron*'un cisimleştirdiği ve hâkim kıldığı denge türünü ifade eder. *Apeiron*'un temel özelliği farklı elementler arasında aracılık rolünde olmasıysa, merkezin temel özellikleri denge (*isorropia*), türdeşlik (*homoiotēs*) ve eşitlikti (*isotēs*). Dolayısıyla merkez de, tıpkı *apeiron* gibi, kozmik uzam içinde tekil bir noktadan (*idion*) ziyade uzanım tüm noktaları arasında aracı konumda olan ortak unsuru, hepsinin eşit ölçüde referans aldığı, tek tek her noktanın ortak ölçüsünü veren bir *koinon*'u temsil ediyordu. Toprak parçası olarak *Gaia* elbette diğerleri gibi bir elementten ibaretti. Ama evrendeki konumu *Gaia*'yı özel kılıyordu. Değişmez ve ezeli olan *apeiron* dışında evrendeki her şey hareket ve değişim halindeyken, yeryüzü yerinde sabit durur. Niçin? Çünkü *apeiron*'un hâkimiyeti evrene bir merkez verir ve yeryüzü de bu merkezdir. Bu modelde, yeryüzünü yönetecek ve havada asılı (*meteōron*) tutacak güçte bir *kratos*'a ihtiyaç yoktu. Platōn'un yazdığı gibi, "Eğer dünya evrenin merkeziyse, düşmesini engelleyecek hava veya benzeri bir güce ihtiyacı yoktur (*mēden autēi dein mēte aeros pros to mē pesein mēte allēs anagkēs mēdemias toiautēs*). Evrendeki konumların birbirine türdeşliği (*homoiotēs*) ve dünyanın kendi dengesi (*isorropia*) onu yerinde tutmaya (*autēn iskhein*) yeter. Çünkü türdeş bir mekânın ortasına yerleştirilen denge halindeki bir nesne katiyen hiçbir yöne düşemez."[72] Merkezde olduğunu yani her şeye eşit uzaklıkta ve dengede olduğunu belirttikten sonra, yeryüzünün "hiçbir varlığın tahakkümü altında olmadığı"nı (*hypo mēdenos kratoumenēn*) öne sürmek, onun yerinde durmak için havaya veya benzeri herhangi bir *güce* ihtiyacı olmadığını vurgulamak içindi. Hiçbir güç (*kratos*) dünyayı yerinde tutmak zorunda değildir çünkü her şeyin hareket ettiği bir evrende dünyaya sabit kalma ve hiçbir gücün etkisine girmeme imtiyazını veren, dünyanın sahip olduğu merkezi konumun kendisidir. Dünyanın evrendeki diğer bütün konumlardan farklı (çünkü evrendeki diğer noktalar daima tekil oldukları için *kratos*'a tabiydiler) ve merkeziliğiyle kamusallığı ve bağımsızlığı (*autokratēs*) temsil eden istisnai konumunun Hippolytos da gayet bilincindeydi. Bu durumu Arkhelaos'un görüşlerini aktarırken yazdıklarından anlıyoruz: "Ortada konumlanmış yeryüzü tabiri caizse bütünün parçası değildir" (*tēn men oun gēn* [...] *keisthai d'en mesōi ouden meros ousa hōs eipein, tou pantos*).[73] Evrendeki her element, her nokta, gücü ne olursa olsun, mecburen sınırlı ve tekildi. Sadece hiçbir şeyin sınırlamadığı ve yönetmediği *apeiron* tekil değildi. Buna karşılık, yeryüzü evrendeki diğer noktalardan farklıydı. Ortada (*mesē, en mesōi*) olduğu için, tekil değil ortaktı (*koinē, ksunē*) ve bu anlamda bütüne eşti. Benzer şekilde, ortak ocak (*hestia koinē*) politik anlamda diğer ocaklar gibi hususi bir ocak değildi çünkü işlevi hiçbir ocakla özdeşleşmeden tüm ocakları temsil etmekti. Kimse gasp etmesin diye iktidarın (*kratos*) bırakıldığı yere yani şehrin ortasına (*meson*) inşa edilen ortak ocak, artık her üyesinin eşitlik (*isonomia*) altında türdeş (*homoios*) olduğu bir politik grubun bütününü sembolize ettiği için ortak ocaktı.

72 Platōn, *Phaidōn*, 108e-109a.

73 *Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi*, 1.9.

9

Antik Yunan'da Mekân Kavramı ve Politik Sistem[1]

Lévêque ve Vidal-Naquet'nin *Clisthène l'Athénien* (*Atinalı Kleisthenēs*) başlıklı son kitabı, antik Yunan tarihindeki önemli bir toplumsal dönüşümü inceliyor.[2] Bu kitap bir yaşamöyküsü değil. Zaten hayatına dair çok az kaynak bulunan Kleisthenēs'in biyografisini yazmak pek mümkün değil. Hakkında az şey bildiğimiz bu figüre atfedilen siyasi reformların içeriğini ve kronolojisini incelemenin ötesine geçen Lévêque ve Vidal-Naquet, Kleisthenēs'in Atina'da gerçekleştirdiği devrimi[3] daha iyi anlamak amacıyla elimizdeki kaynakları geniş bir tarihsel bağlama oturtuyor. Kitap Yunan şehir devletlerinin (*polis*) MÖ 6. yüzyılın sonunda geçirdikleri değişimi de bu bağlamda irdeliyor. Bu oldukça geniş bir konu olsa da Lévêque ve Vidal-Naquet odaklandıkları soruları ve bunlara cevap vermeyi mümkün kılacak yaklaşımı baştan belirleyerek, incelemelerini anlamlı sınırlar içinde tutuyor. Amaçları, elimizdeki kaynakların ışığında Kleisthenēs'le beraber dönüşen toplum katmanlarını incelemek ve mümkün olduğunca, bu süreçte yaşanan değişimlerin Atina toplumu üstündeki etkisini ölçmek.

Alkmaiōnoğullarından Kleisthenēs'in hayata geçirdiği kurumsal reformlar klasik Atina'da görülen politik faaliyetlerin temelini oluşturdu. Söz konusu kurumsal reformlar, politikada yaşanan bir dönüşümden ziyade, antik Yunan toplumunda politikanın kendisinin başlangıcıydı. Kleisthenēs döneminde Atina'da yaşanan iç çekişmeler, Solōn dönemindekilerden farklıydı ve bu çekişmelerin gerçekleştiği mecranın kendisi de değişmişti. Güç çatışması eskisinden farklı bir bağlamda yaşanıyordu ve tartışmaların odağındaki konular da eskisi gibi değildi. Çatışmaların yaşandığı yeni bağlam, ekonomiden ziyade devlet kurumlarıydı. Solōn dönemin-

---

1 *Annales, ESC*, 20, 1965, s. 576-595.

2 P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964.

3 Vernant, Atina demokrasisinin kurucusu olarak gösterilen Kleisthenēs'e atfedilen politik dönüşümlerden bazen reform bazen devrim olarak bahsediyor. Çeviride bu durumu korudum. –ç.n.

de büyük önem arz eden borç ve arazi meseleleri Kleisthenēs'e gelindiğinde yeni bir sorunsal karşısında önemsizleşmişti: Toplumsal statü, aile, yöre ve dini inanç yönünden farklı grupları bir araya getirecek bir kurumsal yapı oluşturulmalıydı. Bunu yaparken de insanları geleneksel aidiyetlerinden ayırmak ve homojen yapıda bir şehir devletinin politikaya eşit katılım hakkı olan vatandaşlarına dönüştürmek gerekiyordu.

Burada Antikçağ toplumları açısından bir dönüm noktası söz konusudur. Kleisthenēsçi toplumsal sistemle birlikte, Yunan şehir devleti Atina kendini bir demokrasi haline getirdi ve bunu bir anlamda bilinçli bir şekilde yaptı. Demokratlarla oligarkların tiranlara karşı ittifak içinde oldukları ve birbirlerinden kesin hatlarla ayrışmadığı önceki dönemlerde de var olan eşitlik (*isonomia*) kavramı, yeni bir anlam ve belirgin bir politik işlev kazandı. Politika, kamusal karar verme mekanizmalarına tüm vatandaşların katıldığı bir süreç olarak görülmeye başlandı ve özel bir konuma geldi. Solōn döneminde Yunan şehir devletleri bir sorunla karşılaştığında *olağanüstü* yetenekleri olduğu düşünülen –örneğin bir arabulucu veya kâhinlerce tespit edilen, şehir dışından bir yasa koyucu veya bir tiran gibi– kişilere danışıyordu. Kleisthenēs'e gelindiğinde, eşitlik idealiyle birlikte, devletin sorun çözme yolu, kendi yasalarına (*nomos*) uygun şekilde kurumların *olağan* işleyişi olarak görülmeye başlandı.

Kleisthenēs cesur davranarak, klasik Yunan'da toplumsal faaliyetlerin gerçekleşeceği politik düzenin çerçevesini kesin çizgilerle çizdi. İnsanları vatandaşa dönüştüren ve herkesin elinden gelen en iyi şekilde kamuya hizmet etmesini öngören bu politik düzen, toplumun yaşam tarzını belirlediği gibi, insanların davranışlarına, değerlerine ve psikolojilerine de şekil verdi.

Toplumsal hayatı ve temel insan davranışlarını hedef alan bu dönüşüm elbette insanları baştan aşağı etkileyecekti. Kleisthenēs reformlarını politik ve entelektüel değişiklikler olarak gören Lévêque ve Vidal-Naquet, bu durumun farkında oldukları için, reformların zihinsel boyutlarına özel vurgu yapıyor. Kitaba koydukları alt başlık da bu durumun göstergesi: *MÖ 6. Yüzyıl Sonundan Platon'un Ölümüne dek Yunan Politik Düşüncesinde Zaman ve Mekân Temsili Üzerine Bir Deneme* (Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon).

Glotz daha önce Kleisthenēs reformlarının geometrik karakterini vurgulamıştı.[4] Ben de Doğu biliminin aritmetikliğinin aksine geometrik bir karakteri olan Yunan kozmolojisinin ve biliminin bu özelliğini, Yunan şehir devletlerinde ortaya çıkan homojen politik mekân türüyle ilişkilendirmiştim. Bu yeni homojen mekândaki her nokta yani vatandaşlar, şehir merkezi karşısındaki konumları açısından simetrik ve tersinirken, bu durumun sonucu olarak mekândaki imtiyazlı tek konum merkezin kendisiydi.[5] Bu araştırma çizgisini devam ettiren Lévêque ve Vidal-Naquet tarihçi titizliğiyle hareket ediyor ve Yunan medeniyetine dair veriler

4 G. Glotz, *Histoire grecque*, I4, Paris, 1948, s. 469.

5 J. -P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962. Bu kitapta bkz. s. 135-144.

arasında yalnızca kaynakların elverdiği ölçüde ve somut tarihi olay örgüsünde tespit edilebilen bağlantılar kurmaya özen gösteriyor. Titiz çalışma tarzları, konuyu daraltmaktan ziyade derinleştiriyor. Onlara göre Kleisthenēs reformlarının en önemli özelliği kent mekânının baştan aşağı yeniden düzenlenişi olsa da bu reformlar zaman algısı ve sayma sistemleri konusunda da değişikliklere yol açmıştı.

Mekân, zaman ve sayı kategorilerinde yaşanan değişiklikler arasındaki benzerlikler barizdi. Önceki mekân, zaman ve sayı temsilleri dini değerlere sahipti. Bu kategorilerin algılanışı, kamusal meselelerin vatandaşlar tarafından müzakere edilip karara bağlandığı, tanrısal değil insani bir ortam oluşturan Yunan şehir devletlerinin ihtiyaçları doğrultusunda yeniden şekillendi.

Kleisthenēs reformlarının göze çarpan ilk özelliği, Atina şehir devleti yeniden düzenlenirken eski kabile bağlarından ziyade mahalli bağların gözetilmesiydi. Atina'nın yeniden kurgulanan kurumsal düzeninin mekânsal bir karşılığı vardı. Kabile (*phulē*), oymak (*trittys*) ve mahalle (*dēmos*) birimleri, haritada temsil edilebilen ve arazide karşılıkları olan gerçeklikler şeklinde tasarlandı. Atina şehir devletine tekabül eden mekânın merkezi Atina şehrinin (*asty*) kendisiydi. Attika bölgesinin merkezi olan şehir, Attika'yla aynı türde (*homogène*) bir mekândı ve Kleisthenēs'in oluşturduğu yeni on Atina kabilesinin her biri şehirde mekânsal olarak temsil ediliyordu. Şehir merkezinde, yeniden düzenlenen *agora*, şehrin geri kalanından net sınırlarla ayrılan bir kamusal meydandı. *Agora*'da bir meclis binası (*bouleutērion*) inşa edildi. Bu binada toplanan Beş Yüzler Meclisi (*boulē*) on Atina kabilesinin ellişer temsilcisinden oluşuyordu. İdari yıl on aya bölünmüştü ve her ay bu kabilelerden biri *prytaneia* denen yürütme kurulunu oluşturuyordu. Halk Meclisi'ndeki (*ekklēsia*) oturumları yöneten bu kurulun 50 üyesi, bir idari ay boyunca ortak ocakta (*hestia koinē*) ikamet etme imtiyazına sahipti. Şehir merkezinin bu süreçte geçirdiği sembolik dönüşüm yani ocak tanrıçası Hestia'dan şehir ocağına, dini sembolden politik sembole geçiş çarpıcıdır.[6] Ocak, insanların evinde zemine sabit duran, evin kökünü yeryüzünün belli bir noktasına sabitleyen, o evi/haneyi (*oikos*) dinsel anlamda ötekilerden ayrı kılan, hane halkını kendi içinde kapalı bir grup yapan ve dış temastan uzak tutan bir sunaktı.[7] Buna karşılık, şehir merkezinde inşa edilen ortak ocak (*hestia koinē*) herkese ortaktı ve şahısların evlerinde değil, açık ve kamusal bir mekân olan *agora*'da inşa edilmişti. Tüm şehrin cisimleşmiş hali olan Beş Yüzler Meclisi'nin yürütme kurulu olan *prytaneia*'nın ikametgâhıydı. Ortak ocak, bu özellikleriyle, *polis*'i oluşturan tüm evlerin ortak paydasıydı. Kentsel mekândaki her ev kendine has, tekil bir noktaya tekabül ediyordu ama bu noktalar şehir merkezindeki ortak ocakla ilişkileri bakımından birbirine eşit, türdeş ve simetrikti. Ortak ocak sayesinde kentsel mekân eşitsizlik ve hiyerarşi ye-

6 L. Gernet, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer commun", *Cahiers internationaux de sociologie*, 1951, s. 21-43.

7 J. -P. Vernant, "Hestia-Hermès: Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", bu kitapta s. 101-133.

rine eşitlik ve homojenlik özelliklerini kazanmıştı. Kleisthenēs dönemiyle beraber *polis*'teki politik düzeni temsil etmeye başlayan ortak ocak, öteden beri kendisine yüklenen dini anlamı yitirmiş oldu. Lévêque ve Vidal-Naquet bu bağlamda bir laikleşme sürecinden söz ediyor ki ben de daha önce böyle bir değerlendirme yapmayı tasarlamıştım. "Laikleşme" terimine itiraz edenler oldu.[8] Bu kavramın döneme uygun olup olmadığı yani Antikçağ'a uygulanıp uygulanamayacağı üzerinde durulabilir. Lévêque ve Vidal-Naquet Kleisthenēs reformlarının bütünüyle laik olduğunu belirtirken, "MÖ 6. yüzyılda laik bir devletten bahsedilebileceği ölçüde" diye eklemekte haklılar. Ama antik Yunan'da din-siyaset ilişkisini irdelemekte kullandığımız günümüz kavramları ne kadar yetersiz olursa olsun, Kleisthenēs'ten sonra Atina ortak ocağına yüklenen politik anlam, merkez kavramına oldukça belirgin bir müspet (*positif*) ve soyut (*abstrait*) karakter kazandırmıştı. Böylece yeraltı dünyasıyla arasındaki bağlantıları ve evrenin farklı katlarını birbirine bağlama özelliğini yitiren ortak ocak bir anlamda dünyevileşti. Louis Gernet şöyle yazıyordu: "İnsanlar, mutlak özellikleri olduğu düşünülmeyen kent mekânını kendi istekleriyle matematiksel olarak düzenledi. Bu anlayışta, merkezin konumu tesadüfi ve teorikti yani ortak ocağın yeri insanların istemesiyle değişebilirdi."[9] Kleisthenēs'ten sonra ortak ocak dini niteliklere sahip olmayı sürdürse de artık politikleşmiş yeni bir dinsellik söz konusuydu. Yunanların öteden beri "rasyonel ve neredeyse planlamacı"[10] özellikler yükledikleri politik boyut dini boyuta ağır basıyordu. Devletteki tüm memuriyetler dini vasıflarını korusa da Kleisthenēs'ten sonra bazı rahiplikler tam anlamıyla memuriyete dönüştürüldü ki bunların önemi MÖ 5. ve 4. yüzyıl boyunca artacaktı. Vergi tahsilinden sorumlu rahipler her yıl yeniden kura yoluyla tüm vatandaşlar arasından seçiliyordu. Bu kura süreci, bizim bugün dünyevi diye nitelendireceğimiz politik (yani *polis* işleriyle ilgili) memuriyetlerle aynıydı. Lévêque ve Vidal-Naquet'nin de vurguladığı gibi bu rahipliklerin oluşturulması muhtemelen Kleisthenēs döneminde oldu ki bu durum dikkat çekicidir. *Polis* düzeyinde işleyen bu rahiplikler, öteden beri var olan, soya dayalı rahipliklerden farklıydı. Dini sırları muhafaza eden ve yerel kültlerle bağlantılı, soya dayalı rahiplikler yalnızca kendilerini belli bir aristokratik soyun mensubu olarak gören ailelere açıkken, vergi tahsili rahipliği tüm *polis* vatandaşlarına açıktı. Antik Yunan dinindeki bu tür ayrışmalara (hatta ihtilaflara) dikkat etmezsek, sofistlerin MÖ 5. yüzyılda kışkırtıcı bir gerçekçilik anlayışıyla ortaya çıkışını ve Thoukydides'in sergilediği berrak rasyonalizmi açıklayamayız.

Şehirdeki politik sistemi temsil eden yeni mekân anlayışına paralel olarak, bu mekân anlayışıyla aynı ihtiyaçlara cevap veren bir zaman anlayışı da ortaya çıktı.

---

8 R. Crahay, "Structure politique de l'anthropologie religieuse dans la Grèce classique", *Diogène*, 1963, s. 53-71.

9 L. Gernet, *a.g.e.*, s. 42.

10 *A.g.e.*, s. 43. M. Finley şu gözleminde haklıdır: "Yakındoğu'da devlet ve siyaset örgütlü dinin, Yunan ve Roma'daysa din örgütlü politikanın işleviydi." "Between slavery and freedom", *Comparative Studies in Society and History*, VI, 3 Nisan 1964, s. 246.

Atina tarihi boyunca dini takvimden ayrı bir işleyişi olan idari takvim (*prytaneia* takvimi) muhtemelen Kleisthenēs tarafından başlatılmıştı. Attika'ya dağıtılmış 10 kabileyi temsil eden 50'şer kişilik meclis grupları, yıl boyunca sırayla *prytaneia* denen yürütme kurulunu oluşturuyordu. Sırayla her kabilenin bir idari ay boyunca üstlendiği *prytaneia* kurulu üyelerine *prytanis* deniyordu. İdari takvimde 10 ay vardı ve bu aylardan her birine yine *prytaneia* deniyordu. 360 gün (yani 36 günden oluşan 10 *prytaneia*) veya 366 gün (yani 37 günlük 6 *prytaneia* ve 36 günlük 4 *prytaneia*) süren idari yıl her halükârda 10 idari aydan oluşuyordu. Lévêque ve Vidal-Naquet şöyle yazıyor: "Zamanın düzenlenişi, mekânın düzenlenişini temel alıyordu. Bir kabile açısından *prytaneia* olmak, hem idari yıl içinde konum tutmak hem *polis*'in kalbi sayılan "ortak ocak"ta 50 üye bulundurmak anlamına geliyordu (s. 23)." Dini takvim bayramlardan oluşan ritmiyle yılı farklı zaman parçalarına böldüğünde, her parça dinen farklı –hatta bazı parçalar birbirine zıt– türde zaman dilimleri sayılırken, idari takvimin temel özelliği homojenliğiydi yani kısımlarının birbiriyle aynı türde olması. *Polis*'in zaman kavramı da mekân kavramı gibi homojendi. İdari takvimin kısımları politik açıdan birbirine eşitti ve birbirinin yerine geçebilirdi. Takvimdeki bir *prytaneia*'yı *prytaneia* yapan, dini bayramlarda olduğu gibi kendine has bir zamansal özellik değil, takvimin öteki kısımlarıyla aynı türde olmasıydı. Yani Kleisthenēs'le beraber, çoğu açıdan öncekinin tam tersi bir takvim sistemine ve zaman kavramına geçilmiş oldu.

Politik sistem, kent mekânı ve *prytaneia* takvimi, sayılar yoluyla düzenlenip ölçülüyordu. Kleisthenēs reformlarında, başta bütünü temsil eden 3 sayısı olmak üzere, özellikle 5 ve 10 sayıları büyük öneme sahipti. Bu sayıların anlamını inceleyen Lévêque ve Vidal-Naquet, Glotz'un önerdiği Pythagorasçı politik-mistik etkiyi reddediyor. Bunun yerine getirdikleri açıklama oldukça ikna edici. Benim açımdan özellikle 10 sayısının tercihi ilginç çünkü Aristotelēs'ten öğrendiğimize göre Kleisthenēs'in önceden 4 olan Atina'daki kabile sayısını 10'a çıkarması, aslında oymak (*trittys*) sayısının 12 olmasını engellemek içindi. 12'li sayı sistemini bırakıp 10'lu sisteme geçmek, İyon politik geleneğine bütünüyle tersti ve dindeki 12 aylık takvimle 12 tanrılı panteon gibi kökleşmiş düşünce alışkanlıklarına da uymuyordu. Öte yandan, muhtemelen MÖ 6. yüzyılın başından beri var olan ve Hērōdianos sistemi de denen akrofonik[11] sayma sisteminde 10 ve 5 sayıları önemli rol oynuyordu. Akrofonik sayma sistemi, paranın yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan muhasebe ihtiyacına büyük oranda karşılık veriyordu. Yazı teknolojisinin Yunan şehir devletinin ortaya çıkışında oynadığı rolü de hatırlayalım. Yazıya geçirilen şeyler, yazılmış olmaları sayesinde şahsi alandan çıkıp kamusal alana giriyor ve kamunun tamamına doğrudan hitap ettikleri için bir anlamda *polis*'in işleyişine dahil oluyorlardı. Bu açıdan, Kleisthenēs'in 5 ve 10 sayılarını tercih etmesi mantıklı çünkü yazı teknolojisi bu sistemi çoktan kamusal alana dahil etmişti. Gündelik hayatta, dünyevi işlerde bu sistem kullanılıyordu, 12'li sistem değil.

11 Sayıların adlarının ilk harfiyle temsil edildiği sayma sistemi akrofonik sistemdir. –ç.n.

Kleisthenēs reformlarının kurumsal tutarlılığı tarihçiler tarafından sıklıkla vurgulandı. Zihin yapıları açısından bakıldığında da bu reformlarda çarpıcı bir tutarlılık bulunuyor. Kleisthenēs'le yaşanan politik değişim, entelektüel anlamda da değişikliklere tekabül ediyordu. Lévêque ve Vidal-Naquet burada iki konuyu öne çıkarıyor. İlki, söz konusu değişiklikler üstünde belirleyici rol oynayan toplumsal faktörler. İkincisi, geometrik bir şehir devleti öngören yeni politik ülkü olan eşitlikle (*isonomia*) Yunan dehasının diğer kültürel ürünleri arasındaki bağlantı.

İlk konu, arkaik Atina'nın tüm iktisadi ve toplumsal tarihine bakmayı gerekli kılıyor. Lévêque ve Vidal-Naquet'nin bu denli geniş bir konuyu kitaplarında ele alması elbette mümkün değildi. Bu yüzden de spesifik olarak, soylu aileler (*genē*) arasındaki çatışmaların hükmettiği MÖ 6. yüzyıl Atina siyasetinde Alkmaiōnoğullarının oynadıkları role odaklanıyorlar. Alkmaiōnoğulları hem aristokratik bir aileydi –tabii bu dönemde aristokrasiden bahsedilebileceği ölçüde– hem bir anlamda marjinal bir aileydi ve Atina'nın diğer önde gelen aileleri tarafından sürekli baskı görüyorlardı. Kylōn'un MÖ 7. yüzyılın ikinci yarısındaki ölümünden beri, Alkmaiōnoğulları dinsel anlamda lanetliydi ve rakipleri bu laneti düzenli aralıklarla yeniden gündeme getiriyordu. Kaynaklarda bu lanetin Alkmaiōnoğullarını Atina'nın erken dönemlerinde sapkınlığa mahkûm ettiği belirtiliyor. Bu büyük ve sapkın ailenin özel konumu, sürgüne gönderilen üyeleri, Delphoi'la kurduğu bağlar ve yurtdışında yürüttüğü prestij ve ittifak temelli siyaset, Kleisthenēs reformunun ikili karakterine açıklık getiriyor. Bu reform bir yandan Atina'da büyük bir yenilik olan demokrasiyi kurarken, diğer yandan aile geleneklerine bağlılık göstererek Arēs Tepesi (*Areios Pagos*) ve mülkiyet sınıfları gibi eski aristokratik yapıları korumuştu. Lévêque ve Vidal-Naquet bu noktada analizi daha da ileri götürüyor. Kleisthenēs'ten bahsederken "halkı (*dēmos*) kendi kulübüne (*hetaireia*) kattı"[12] diyen Hērodotos'un kelime tercihi, Kleisthenēs'in uyguladığı siyasetin hâlâ aristokrat ailelerin (*genē*) geleneksel bağlamına oturduğunu vurguluyor. Öte yandan, Kleisthenēs'in mücadelesine katmak istediği bu halk (*dēmos*) önceden Atina tiranı Peisistratos'un iktidarını destekleyip mümkün kılan halktan (*dēmos*) farklı bir halktı artık. Peisistratos şehir (*asty*) sakinlerine karşı Attika'nın kırsal bölgelerindeki *dēmos*'ların desteğini almıştı. Kleisthenēs'e gelindiğinde "politik bir sınıfa" dönüşen kentli bir *dēmos* ortaya çıkmıştı ve Kleisthenēs'in desteğini istediği kesim de buydu. Attika'nın politik dengesi içinde Atina şehrinin (*asty*) önemini artıran ve yeniden düzenlenen kentsel mekânı Attika'nın merkezi yapan Kleisthenēs, tüm köklü ailelerin gücünü kırmayı amaçlamıyordu. Soylular (*eupatrides*) kendini kırda değil kentte oturanlar olarak tanımladılar ve MÖ 5. ve 4. yüzyıllarda kent mahallelerinde (*dēmos*) ikamet ettiler. Dolayısıyla Kleisthenēs'in oluşturduğu yeni politik düzenle esas kırmak istediği taşradaki beylerin gücüydü. Şehirdeki soylular (*eupatrides*) devletten dışlanmayıp demokrasiye dahil edildi.

Şehirli soyluların yanı sıra esnaf, tüccar ve zanaatkârlardan oluşan kent halkının (*dēmos*) ortaya çıkış süreci konusunda Lévêque ve Vidal-Naquet'nin bu görüş-

12 Hērodotos 5.66; *Clisthène l'Athénien*, s. 42.

leri oldukça ikna edici. Ama bakış açılarını daha iyi anlamak için şunu da eklemek gerek: Kır-kent ayrımını ortadan kaldırmayı hedefleyen Kleisthenēs'in kurduğu politik sistem mahkemeleri, meclisleri ve memuriyetleri oluştururken kent ve kır *dēmos*'ları arasında kasıtlı bir ayrım yapmadı. Kleisthenēs, Atina şehrini o zamana dek oluşturmuş unsurlardan bir "karışım" yapmayı amaçladı. O dönemde şehirde ikamet eden kentli bir *dēmos* zaten mevcuttu ve şehrin kendine has bir yaşam biçimi ve faaliyetleri vardı ama önemli olan bunlar değil, laik ve dini kamusal hayata ilişkin tüm binaları kendinde toplayıp şehir devletine ait bölgenin merkezini oluşturmasıydı. Kleisthenēsçi devlette (*politeia*) şehrin şehir, kırın kır olmasından kaynaklanan herhangi bir konumu bulunmuyordu.

Bu politik reform hareketinin entelektüel boyutlarına özel önem veren Lévêque ve Vidal-Naquet, yukarıda bahsettiğimiz üzere, aynı dönemde ortaya çıkan diğer zihinsel dönüşümlerle Kleisthenēs devrimi arasındaki bağlantılara da odaklanıyor. Bu bağlantıları farklı açılardan ele alan yazarlar, karşılarına çıkan zorlukları açıkça ifade ediyor.

Yunan Düşüncesinin Kökenleri başlıklı denememde kozmolojik ve politik iki model arasındaki çarpıcı benzerliği vurgulamıştım. Kozmolojik model ilk İyonyalı filozoflar tarafından fiziksel evreni anlamak için kullanılan ve en net örneğini Anaksimandros'ta gördüğümüz bir modeldi. Politik model şehir devletlerindeki siyasal düzendi ve tam haline Kleisthenēs'in kurduğu Atina devletinde (*politeia*) ulaşmıştı. *Yunan Düşüncesinin Kökenleri*'nde belirttiğim üzere, iki modelde aynı geometrik eğilim ve mekân anlayışı söz konusuydu. Merkez ve daire kavramları bu iki modelde önem kazanmıştı çünkü iki model de insani ve doğal âlemdeki varlıklar arasında simetrik, tersinir ve eşit ilişkiler kuruyordu. Fizikle politik düşünce arasındaki bu paralelliğin kanıtı, iki modelde kullanılan kavramların aynı olmasıdır. O denememdeki yapısal analiz, fizik ve politikadaki bu iki düşünce modelini karşılaştırıyor ve bunu yapmak için iki modelin en gelişmiş örneklerine odaklanıyordu. Dolayısıyla ele aldığım örnekler Yunan dünyasının iki farklı döneme (MÖ 6. yüzyılın ilk yarısı ve sonları) ve bölgesine (Milētos ve Atina) aitti. Bence zamanda ve mekândaki bu farklılık, kurmaya çalıştığım bağlantıyı sorunlu kılmıyor. Thalēs'in Panionion'da[13] yapılan bir toplantıda getirdiği –Hērodotos'tan öğrendiğimiz– öneri, Milētoslıların fizikte sergiledikleri geometrici yaklaşımın dolaysız politik yansımaları olduğunu gösteriyor.[14] Öte yandan, Anaksimandros'un evrendeki düzenin temeli olarak gördüğü denge durumunu ifade ederken, Alkamiōn evrendeki zıt fiziksel güçler arasındaki eşitlikten (*isonomia*) bahsediyordu. Fizikle politika arasındaki bağlantı zincirinin iki ucu –yani Anaksimandros kozmolojisi ve Kleisthenēs'in politik sistemi– arasında elbette aracı halkalar vardı. Anaksimandros kozmolojisinin temel kavramlarıyla karşılaştırdığım politik *isonomia* kullanımı, Kleisthenēs Atina'sına değil, Maiandrios'un 510'larda Samoslu hemşerilerine hitaben yaptığı (ve yine Hērodotos vasıtasıyla öğrendiğimiz) konuşmaya aitti.[15]

---

13 İyon kentlerinin Güzelçamlı'da (Kuşadası) toplanan merkez komitesi. –ç.n.

14 Hērodotos, 1.170; *Les Origines de la pensée grecque*, s. 235.

15 Hērodotos, 3.142; *Les Origines de la pensée grecque*, s. 234.

Sosyopsikolojik çözümleme açısından bana mühim gözüken bu noktalar, tarihsel olay örgüsünü ve etkilenimin ayrıntılarını tam olarak anlamak isteyen Lévêque ve Vidal-Naquet için yeterli gözükmüyor. Yazarlar şöyle diyor: "Kleisthenēsçi eşitlik (*isonomia*) ve Milētosluların evren tasavvuru arasındaki paralellik alakasız mıydı yoksa Anaksimandros'un zihinsel dünyası Kleisthenēs için de anlamlı mıydı, mühim olan bunu anlamak (s. 80)." Sonra da bu konuyu birkaç farklı açıdan ele alıyorlar. İlk olarak, Alkmaiōnoğlu'nun kimden etkilendiğini araştırıyorlar. Kleisthenēs, dedesi ve adaşı olan Sikyon tiranından ziyade, *eşitler* ordusu Sparta toplumunda kabilelerin alt birimi olarak oymaklar (*ōbai*) kuran Lykourgos'un *Ahkam* (*Rhētra*) denen yasalarından esinlenmişe benziyor. Ama Lévêque ve Vidal-Naquet Kleisthenēs'in doğduğu kuşağın entelektüel ve politik iklimini iki olayın iyi temsil ettiği kanaatinde. İlki yukarıda bahsettiğim Hērodotos pasajı: MÖ 547 civarı Thalēs, İyon şehirlerinin ortak meclisinin (*bouleutērion*) "İyonya'nın ortası"[16] (*meson Iōniēs*) dediği Teōs şehrinde kurulmasını önermişti. Hērodotos'un Thalēs'in önerisini ifade ederken kullandığı kelimeler Kleisthenēs'le bağlantıyı güçlendiriyor çünkü İyon şehirlerinin bu merkeze kıyasla sahip olacağı konumu tarif ederken Thalēs *dēmos* terimini –Kleisthenēs'in reformlarından sonra kazandığı anlamda– kullanıyor. Lévêque ve Vidal-Naquet'nin önemli bulduğu ikinci olay da Hērodotos'tan. MÖ 550'lerde Kyrēnēliler Delphoi rahibinin tavsiyesi üstüne Demonaks'tan kendilerine bir yasal düzen oluşturmasını istemişti. Kralın yetkilerini bütünüyle dinsel alanla kısıtlayan Demonaks, diğer tüm yetkileri "halk için ortaya" (*es meson tōi dēmōi*) koydu.[17] Demonaks'ın bu reformu, MÖ 6. yüzyılda bir tür politik laboratuvar vazifesi gören kolonilerdeki deneylere örnekti ki bu deneylerden en radikali aynı yüzyılın başında Pentathlos komutasındaki seferden sağ kurtulanların Lipari (*Aiolides*) adalarında kurduğu komünist rejimdi. Demonaks'ın kolonilerdeki bu deneyiyle Kleisthenēs'in Atina'da yaptıkları arasındaki benzerlik Delphoi ortak noktasıyla daha da kuvvetleniyor. Delphoi kehanet merkezinin de desteğini alan Kleisthenēs, Atina'nın devlet dinini yeniden düzenlerken hepsi bir kabileye tekabül eden 10 kurucu kahramana (*arkhēgetēs*) özel önem verdi. Kabilelere adlarını veren bu 10 figürü, kendisine verilen 100 kahraman arasından Pythia rahibesi seçmişti. Kolonilerde de bazen koloninin kurucusuyla aynı bazen farklı olan kurucu kahraman (*arkhēgetēs*) figürü, kolonilerin kuruluşunda ve devlet dininde önemli role sahipti. Dolayısıyla, Arkaik Dönem'deki kolonileşme eğiliminin azaldığı bir dönemde Kleisthenēs'in kolonilerden belli uygulamaları alıp Atina'ya uyarladığı düşünülebilir. Lévêque ve Vidal-Naquet'nin vardığı bu sonuç, Ailianos'tan öğrendiğimize göre Anaksimandros'un Karadeniz'de bir Milētos kolonisi kurduğunu hatırladığımızda daha da çarpıcı gözüküyor.[18]

---

16 Hērodotos, 1.170.

17 Hērodotos, 4.161. Yazarların belirttiği üzere, Kyrēnē'de demokrasinin kuruluşu ile Atina'daki Kleisthenēs reformları arasındaki bağlantı Aristotelēs tarafından kurulmuştu: *Politika*, 7, 1319b 18-22. *Clisthène lAthénien*, s. 67.

18 Ailianos, *Muhtelifat (Poikiliē Historia)*, 3.17.

Aynı konuya farklı bir açıdan daha yaklaşan Lévêque ve Vidal-Naquet benzer sonuçlara ulaşıyor. Milētos'un geometrik rasyonalizminin dikkat çekici eserlerinden biri ilk dünya haritalarıydı. Meskûn (*oikoumenē*) dünya, dairesel Ōkeanos Nehri'yle sınırlanan yeryüzünde ızgara sistemiyle gösterilmişti. Kara parçaları, denizler ve nehirler ilk bakışta dağınık gözükse de haritada karşılıklılık ve simetri ilkelerine göre kesin gruplara ayrılıyordu. Kamuoyuna meskûn (*oikoumenē*) dünyanın rasyonelleştirilmiş bir görüntüsünü sunan bu haritalar muhtemelen politik bir işleve sahipti. MÖ 500 civarında Pers Kralı'na karşı savaşacak müttefikler arayan Milētoslu Aristagoras, Sparta'ya ve Atina'ya gittiğinde yanında bir dünya haritası götürdü. Tunç bir levhanın üstüne kazınmış bu haritayı Sparta kralı Klēomenes'e ve Atina halk meclisine gösterdi. Sparta'da İyonya kıyılarından Susa'ya kadar Ahameniş hâkimiyetindeki bölgeleri harita üstünde gösterdi – muhtemelen Atina'da da böyle yaptı. Sparta Aristagoras'a destek vermeyi kabul etmezken, Atina 10 gemi göndermeyi kabul etti. İki şehrin bu zıt tepkilerinin ardında elbette politik ve konjonktürel sebepler vardı ama bu politik farklılıklar zihinsel farklılıklara da tekabül ediyordu.

Bu konuda Lévêque ve Vidal-Naquet'nin ele aldığı son örnek heykeltraş Antēnōr'dur. Pheidias Periklēs için ne idiyse, Antēnōr da Kleisthenēs için oydu. Antēnōr'un heykel sanatına getirdiği yenilikler, Milētos'un geometrik rasyonalizmini hatırlatan bir zihinsel değişikliğin göstergesiydi. Arkeologlar Antēnōr'un eserlerinde mekânsal düzenlemeye verdiği özene ve kompozisyonun tamamını merkezi bir motif etrafında şekillendirme isteğine dikkat çekiyor. "Eserlerinde alınlık tablasını (*tympanum*) rasyonel öğelerle doldurma ve merkezi figürleri daha önemsiz figürlerle benzer ölçekte yapma eğilimi vardı."[19]

"Mantık ve disiplin konusunda aşırıya kaçmakla"[20] itham edilen Antēnōr'un bu aşırılığı belki de o dönemde İyonya düşüncesinden etkilenmeye müsait Atina'da ortaya çıkan yeni zihniyetle açıklanabilir.

Lévêque ve Vidal-Naquet son tahlilde Anaksimandros'ta görülen geometrik evren tasavvuruyla Kleisthenēs'in Atina'da gerçekleştirdiği eşitlik (*isonomia*) temelli politik anlayış arasında bir bağlantı olduğuna kanaat getiriyor. Entelektüel ortamın bütünlüğü, doğal ve kentsel mekân algılarındaki benzerlikler ve felsefeyle kamusal yaşam arasındaki ortaklık gibi hususlar, MÖ 6. yüzyıla özgüydü. Kültürel uyum ve toplumsal pratiklerle teorik düşünce arasındaki yakın ilişki MÖ 5. yüzyılda ortadan kayboldu. Geometricilerin ve gökbilimcilerin dünyası şehir devletinin politik düzeninden ayrıldı. Parmenidēs'le beraber felsefe bağımsızlığa kavuştu. Her disiplinin kendine özgü sorunsalları, düşünme biçimleri, terminolojisi ve mantığı olmalıydı. Böylece matematikçilerin mekân kavramıyla *polis* düzeninin mekân kavramı arasında, Lévêque ve Vidal-Naquet'nin oldukça büyük olduğunu düşündüğü bir kopuş gerçekleşti. Hippasos'un MÖ 5. yüzyılın ortasında irras-

19 E. Lapalus, *Le Fronton sculpté en Grèce*, Paris, 1947, s. 145; *Clisthène l'Athénien*, s. 148.
20 E. Lapalus, *a.g.e.*, s. 148.

yonel sayıları keşfi ve Khioslu Hippokratēs'in *Geometrinin İlkeleri*'ni (*Stoikheia*) neşriyle beraber geometrik mekân artık tamamen homojenleşmişti ve merkez noktasına özel bir konum vermiyordu. Öte yandan, şehir devletlerindeki kentsel mekân –politik ve mimari boyutlarının ikisiyle de– ileri derecede heterojenleşme yoluna girmişti. Politik reformcuların teorileri ve şehir planlamacıların projeleri, kentsel mekânı değişik işlevleri olan farklı türde kısımlardan müteşekkil görüyordu. Bu bağlamda Milētoslu Hippodamos'un faaliyeti aydınlatıcı çünkü Hippodamos tam anlamıyla ilk politik kuramcı ve aynı anda da ilk şehir plancısıydı. Kent mekânı üzerine düşünceleri *polis*'in hem devlet düzenine hem şehir planına dairdi. Farklı toplumsal sınıflara farklı işlevler verdiği gibi (ki Aristotelēs'e göre sonradan politik kuramcıları çok etkileyen, şehirleri sınıflara bölme fikrinin mucidi de Hippodamos'tu), şehirlerin farklı bölgelerine politik, idari, dini ve iktisadi gibi farklı işlevler vermişti. Kleisthenēs'in tahayyülündeki merkezi kentsel mekân hiçbir ayrım gözetmeksizin *polis*'in tüm vatandaşlarını kucaklarken, Hippodamos'un anlayışındaki politik ve kentsel mekânların temel özelliği heterojenlikti.

Yine de matematikteki ilerlemeler daha sonra MÖ 4. yüzyılda geometriyle politikanın tekrar kesişmesine imkân tanıdı. *Polis*'te kriz kaynaklı toplumsal problemlere ilk defa matematiksel çözümler bulmaya çalışanlar, Taras'ta (günümüzde Taranto) Arkhytas liderliğinde iktidara gelen Pythagorasçılardı. *Isonomia* ülküsündeki basit eşitlik fikri daha ilmi kavramlarla yer değiştirdi ve aritmetrik eşitlikle geometrik/harmonik eşitlik arasında bir ayrım ortaya atıldı. Bu Pythagorasçıların yaklaşımının temelini oluşturan oran kavramı, şehir devletindeki hiyerarşiyi meşrulaştırırken, bir yandan da insandan üst seviyedeki evrensel/tanrısal düzenin "yansıma"sını *polis* kurumlarında görmeyi sağlıyordu. Geometriyle politika arasında bu yeni temas yanlış anlaşılmasın. Söz konusu olan geçmişin tekrarı değildi. Kavramlar arasındaki ilişkiler temelden değişmişti. MÖ 6. yüzyılda bütünüyle insansal bir düzenin kurulması ve tanımlanması önemliydi ve filozoflar evreni temsil ederken şehirden esin alıyorlardı. MÖ 4. yüzyıldaysa gözlerini tanrısal âleme diken filozoflar için gökyüzü ve yıldızların düzenli hareketleri önem kazandı ve geleneksel yapılar tarihin çöplüğüne giderken onlar yeni toplum düzenini tanrısal âlemi ve gökcisimlerini temel alarak tasarladı.

Kleisthenēs'in derdi Atina kurumlarını değiştirmekti, Platōn'un derdi bir şehir devletini sıfırdan inşa etmek. Gerçek bir şehri düzenleme çabasından ideal devlet kuramına/ütopyasına geçiş yaptığımızda matematikle politika arasındaki ilişkiler tersine döndü. Bundan böyle örnek alınan, şehir devleti değildi. Politika artık insanların sorunları tartışma ve müzakere yoluyla kendi başlarına çözebilecekleri bir alan olarak görülmemeye başlandı. Örnek alınması gereken, matematikti çünkü filozof dediğimiz bu istisnai varlığa göre matematik tanrısal düşünceyi yansıtıyordu. Platōn'un *Timaios, Kritias* ve *Yasalar*'da (*Nomoi*) sunduğu şekliyle ideal devleti inceleyen Lévêque ve Vidal-Naquet, mevcut devletlerden bazı unsurlar almakla birlikte filozofun bahsettiği teorik devletin Klasik Dönem şehir devletlerinden oldukça uzak hatta çoğu noktada onların tam tersi olduğunu belirtiyor. Bu

anlayışta şehir insandan ziyade tanrılar tarafından yönetilir. Platōn vatandaşların kendi kendilerini yönetmelerini sağlayacak kurumlardan ziyade mümkün olduğunca tanrıların yönetiminde olan bir şehir hedefliyordu. Kleisthenēs'in yarattığı kentsel mekân ve zaman "*polis*'in mikrokozmosunu evrenin makrokozmosuna dahil etmek adına, tabii ki semavi hakikatın yansımasına dönüştü (s. 146)."

Bir kitabı kıymetli kılan, sadece vardığı sonuçlar ve ürettiği yeni fikirler değil, tetiklediği problemler ve düşünceler hatta itirazlardır. Lévêque ve Vidal-Naquet'nin kentsel mekân algısında MÖ 5. yüzyılda bir "tersine dönme" yaşandığı yönünde kasıtlı olarak radikal şekilde sundukları argüman, *polis*'in ve politik düşüncenin doğasına dair bildiklerimizi sorgulatıyor. Kleisthenēs reformlarının entelektüel etkisi ve kentsel mekândaki izdüşümüne dair yazarların argümanlarına katıldığımı yukarıda belirttim. Ama MÖ 5. yüzyılda kentsel mekân algısında bir kopuş yaşandığına dair şüphelerim var. Bana öyle geliyor ki kopuştan ziyade, aynı türden bir politik zihniyetin içinde, MÖ 5. yüzyılda vurgu farklı bir yere kaydı sadece.

Öncelikle şunu belirteyim. Lévêque ve Vidal-Naquet'nin MÖ 5. yüzyılda gökbilimciler ve şehir devletinin mekân anlayışlarındaki kopuşun kanıtı olarak incelediği Hippodamos örneği aslında kopuş hipotezini desteklemiyor. Hippodamos'un kendini hem politik kuramcı hem şehirci olarak sunduğu doğru olsa da kaynaklar onu öncelikle bir "doğa âlimi" ve "meteorolog" olarak veriyor.[21] Bu anlamda İyon düşünce geleneğinin bir üyesi olan Hippodamos, Thalēs'in ve Anaksimandros'un doğrudan devamı konumundaydı. Doğal âlemi açıklama amacında olsa da insan toplumu da onun ilgi alanına giriyordu çünkü doğal mekânla kentsel mekân arasında düşünsel bir ayrım yapmıyordu. Hippodamos'un zihninde iki mekân türü de aynı düşüncenin konusuydu.

Esas mesele, Hippodamos'un tasarladığı kent mekânının heterojenliği. Kleisthenēs'in öngördüğü kentsel mekâna kıyasla bunun nasıl bir değişikliğe tekabül ettiğine ve bu heterojenliğin anlamına bakmadan önce, birkaç noktayı vurgulamak istiyorum. Hippodamos'a göre fiziksel âlem ve insani âlem farklı türde parçalardan oluşan birer bütündü ve bu bütünün parçaları arasındaki ilişkiler eşit değil oransaldı. Böylece farklı parçalardan "ahenk" içinde bir bütün oluşuyordu. Ancak bu yaklaşımın gerisinde, MÖ 5. yüzyıl politik düşüncesinin hiyerarşik bir toplum modeli üretmiş olması ve bu modelin meşruiyetini astronomide ve matematikte araması yatıyordu. Sayı, oran ve ahenk kavramlarının *polis* düzenine ilk uygulanışı muhtemelen Arkhytas'tan önceydi ve bu yaklaşımı geliştiren Arkhytas da olsa, Pythagorasçılığın daha eski aşamalarına kadar gidiyordu. Pythagorasçılığın erken dönemlerine dair elimizdeki kaynaklar az olduğundan, bu döneme ilişkin diğer tüm varsayımlar gibi bu da bir hipotezden ibaret. Ama iki kesin bilgiyle beraber düşündüğümüzde bu hipotez muhtemel gözüküyor. Birincisi, Solōn herkese meziyeti (*aretē*) ölçüsünde *polis*'te hak ettiği yeri verip bu şekilde "iyi

21 Aristotelēs, *Politika* 2.1267b28. Hēsykhios ve Phōtios Hippodamos'tan *meteōrologos* yani gökyüzü uzmanı olarak bahsediyor.

yasal düzen"e (*eunomia*) ulaşmak istemişti ve bu amaçla tasarladığı hiyerarşik toplumda devlet kurumlarının temelini mülkiyet sınıfları oluşturuyordu. İkincisi, kaynaklarda Pythagoras'a atfedilen teoriye göre evrenin tamamı sayılardan oluşuyordu veya sayısal düzene tabiydi. Dahası, Krotōn'daki Pythagorasçıları inceleyen Lévêque ve Vidal-Naquet'nin de doğru olarak vurguladığı gibi, Pythagoras tarikatı mensupları nazarında, politik yeniliklere dair toplumsal hükümlerle geometrik ve astronomik önermeler arasında mutlak bir ayrım yoktu. Pythagorasçı politik düşünce bu noktada aristokratik veya demokratik davranışlar sergilemiyordu, bunu iddia etmek anakronik olur. Henüz bu tür bir kavramsal çerçeve oluşmamıştı. Bununla birlikte, Pythagorasçılar hiyerarşi ve ahenk kavramlarını temel alan bir toplum tasavvuruna sahipti. Solōn (hem ahlaki hem sosyal anlamda) toplumun soylulardan ve sefillerden oluştuğu düşüncesindeydi. Benzer şekilde, Pythagoras'a atfedilen görüşe göre karşıtlık içindeki toplum katmanları aynı seviyede değildi ve negatif özellikler atfedilen toplum kesimi pozitif görülene tabiydi.

Hippodamos'un doğrudan Pythagorasçılığın etkisi altında olduğu söylenebilir mi? Bu soruya nasıl cevap verilirse verilsin, Hippodamos'un kuramlarından anlıyoruz ki Pythagorasçı politikanın bağlı olduğu düşünce akımı, MÖ 4. yüzyılda Arkhytas ve Platōn gibi düşünürlerde ifade bulmadan önce, MÖ 5. yüzyıl boyunca etkisini sürdürmüştü. Bu düşünce akımı için doğadaki ve toplumdaki düzen heterojenlik ve hiyerarşi anlamına geliyordu. Lévêque ve Vidal-Naquet'nin yaptığı gibi, Kleisthenēs'in kentsel mekân anlayışının Hippodamos'un ve Platōn'unkilerle taban tabana ters olduğu sonucu çıkmaz mı bundan?

Bence bu iddiayı biraz ayrıntılandırmak gerekiyor. Kleisthenēs'le Pythagoras'ı karşılaştıran Lévêque ve Vidal-Naquet Pythagorasçı politik düşüncede "muğlaklık" diye niteledikleri bir durumu vurguluyor. Ama esas muğlaklık Yunanların devlet (*politeia*) kavramının kendisinde değil mi? Öyle bir muğlaklık ki bu, tüm Yunan politik düşüncesine farklı seviyelerde sirayet etmiş.[22] Antik Yunan'da devlet ve toplum arasında yani politik olanla toplumsal olan arasında bugünkü gibi kesin bir ayrım yoktu. Mühim olan, kamusal alanla şahsi alan arasındaki ayrımdı. Şahsi alana girmeyen ne varsa kamusal alana yani son tahlilde politik alana dahil görülüyordu. Günümüzdeyse tam aksine, birbirimizle ilişkilerimizi düzenleyen toplumsal faaliyetlerin çoğu, ne bütünüyle şahsi alana ne tam anlamıyla politik alana girer. Antikçağ anlayışında toplum farklı işlevlere sahip kısımlardan oluşuyordu ama bir yandan da toplumun bir şehir devleti teşkil edebilmesi için bir açıdan bütüncül ve homojen olması lazımdı. *Politeia* kavramı hem devlet hem toplum anlamına geldiğinden, bu kavramı temel alarak tutarlı bir kuram oluşturmak zordu. *Politeia*, nereden baktığınıza göre, bazen çoğul ve heterojen, bazen bütüncül ve homojendi. İlk durumda, toplumun farklı kesimlerine farklı işlevler atfedilirken, ikinci durumda her vatandaşın politik hakları ve görevleri eşit ve ortak görülüyordu. Bu bağlamda Aristotelēs'in yaşadığı sıkıntı önemli.

22 V. Ehrenberg, *The Greek State*, 1960, s. 89.

Platōn'un tahayyül ettiği komünal rejimle devletin mümkün olan en bütüncül hale geleceğini vurgulayan Aristotelēs, *polis*'in bu denli bütünleşmenin sonucunda *polis* olmaktan çıkacağını çünkü toplum anlamıyla *polis*'in doğası gereği çoğul (*plēthos*) olduğunu ve sadece eşit bireylerden (*eks homoiōn*) oluşabileceğini belirtiyor.[23] Buna karşın, yalnızca birkaç satır sonra *polis*'in temeli eşitlik ve karşılıklılık diyen Aristotelēs, iktidarın tüm vatandaşlar arasında eşit paylaştırılması, vatandaşların kamusal görevleri sırayla yerine getirmesi ve görev süreleri dışında "eşit olarak" (*hōs homoious*) görülmeleri gerektiğini belirtiyor.[24] Aristotelēs'in vardığı sonuç buradaki çelişkiyi ortadan kaldırmıyor. "*Polis* çoğuldur ve eğitim yoluyla tekil ve ortak olmalıdır"[25] dediğinde, tüm politik düşüncenin çözmek istediği ve *politeia* kavramının muğlaklığından kaynaklanan probleme takılıyordu. *Politeia* toplumsal yaşamla tam aynı şey değil çünkü (insanları birbiriyle ilişkilendirdikleri ve toplum için vazgeçilmez olduklarından) toplumsal diye nitelendirebileceğimiz bazı faaliyetler *politeia*'nın dışında kalıyor. Öte yandan, şahsi olana kıyasla kamusal olanı tanımlamak için kullanıldığında *politeia* toplumun özünü ifade ediyordu. Bu anlamda *politeia* dışında olan ne varsa toplum dışında kalmış sayılıyordu. Meseleye farklı açılardan yaklaşan yasa koyucular, devlet adamları ve filozoflar hep aynı sorunla uğraşıyordu ki çelişkilerin ve ihtilafların ötesinde Yunan politik düşüncesini bir arada tutan buydu. *Politeia* ister özgür bireylerin toplamı olarak görülsün ister baskı altındaki bir grup olarak, vatandaşların karar verme mekanizmalarına katılım hakkı ister eşit dağıtılmış olsun ister eşitsiz, her durumda istenen, aralarındaki her türlü farka rağmen vatandaşları bir bütün içinde bir araya getirmekti.

Kleisthenēs'in bu soruna getirdiği çözüm Yunan politik düşüncesinin iki aşırı ucundan birini temsil ediyor. Yaptığı reformlarla, her Atina vatandaşını –hangi aileden gelirse gelsin, ne iş yaparsa yapsın, hangi mahallede otururşa otursun– aynı devletin vatandaşları olarak birbiriyle eşitlik içinde konumlandıran bir kentsel mekân hedeflemişti. Bir anlamda *polis* katmansız ve homojen bir evren gibiydi. Denebilir ki mülkiyet sınıflarını ilga etmediği için Kleisthenēs'in tasarladığı toplumsal düzenin içinde de bir hiyerarşi vardı. Ama bu itiraz bana yeterli gözükmüyor. Zira Kleisthenēs devriminin ruhunu anlamak için, geçmişten geriye bıraktıklarına değil, getirdiği yeniliklerin ortak özelliklerine bakmak gerekiyor. Kabul etmeli ki Atina devletini yeniden düzenlerken Kleisthenēs eşit bir toplum idealiyle hareket etmişti ve her vatandaşın aynı seviyede olduğu, merkeze göre de simetrik ve tersinir konumlarda bulunduğu bir toplum hedeflemişti. Ayrışmış ve bölünmüş bir devlete deva olmayı teklif ettiği için Kleisthenēs'in eşitlik ve homojenlik idealleri daha da ön planda gözüküyor. Birleştirmek istediği Atina hizipçilik, kayırmacılık ve bölgesel çekişmelerle parçalanmış bir şehirdi. Homojen bir politik düzenin tesisi, toplumun farklı kesimlerinin bir araya gelip kaynaşmasının ön koşuluydu.

---

23 Aristotelēs, *Politika*, 1261a18-24.
24 *A.g.e.*, 1261b1-5.
25 *A.g.e.*, 1263b35-37.

Hippodamos'un faaliyetleri daha farklı bir tarihsel bağlamda gerçekleşti ve Kleisthenēs'in yaptıklarından oldukça farklıydı. Kleisthenēs'teki eşitlik (*isonomia*) ideali toplumdaki çatışmaları sönümlendirmeye yetmedi. MÖ 5. ve 4. yüzyıllarda pek çok Yunan şehir devleti iç kargaşadan mustaripti ve bu ihtilaflardaki temel çıkar çatışması Kleisthenēs dönemindekinden farklı anlamlar kazandı. Biz bu çatışmaları günümüzde ekonomik diye nitelendirirdik. Çatışmalar gittikçe kötüleşti ve Platōn demokratik devletin görünürdeki birliğinin ardındaki zengin-fakir kavgasından yakınır oldu. Farklı sınıflara farklı işlevler atfeden heterojen toplum anlayışı –ki geleneksel olarak toplumu üç kısımdan müteşekkil sayan Hint-Avrupa düşüncesinin devamı olarak görülebilir– toplumsal sınıflar arasındaki ayrışmayı kurumsallaştırmak isterken, esasında devletin birliğini ve bütünlüğünü sağlamak amacındaydı. Zaten Hippodamos'un önerdiği çözüm yolu, Kleisthenēs'inkine oldukça benzerdi. Toplumda kendi işlevi dışına çıkmaması gereken üç sınıf olarak asker, esnaf ve çiftçi sınıflarını gören Hippodamos, kentsel mekânı, tanrılara ayrılan kutsal bölge, savaşçılara ayrılan kamusal bölge ve çiftçilere ayrılan şahsi bölge olmak üzere üç kısma ayırmıştı. Ama politik düzlemde üç sınıf birleşik ve eşitti. Üçü bir araya gelip memurları seçen halkı (*dēmos*) oluşturuyordu. Yani Hippodamosçu sistemde toplum heterojen görülmekle beraber, politik alanda hiyerarşi söz konusu değildi. Toplumsal yaşamın devamı için gerekli olduğunu düşündüğü faaliyet türlerini birbirinden ayırıp üç farklı sınıfa atfeden Hippodamos, bu faaliyetleri ortak karar verme mekanizması anlamındaki politik alanın dışında görüyordu. Onun sistemindeki esas yenilik, askerleri ayrı bir sınıf olarak konumlandırmasıydı. Savaşçılık işlevi Yunanlar için, esnaflık ve çiftçilikten farklı olarak, kamusal alandan geliyordu, toplumun bütününü ilgilendiriyordu ve politik alana dahildi. Bu yüzden de her şeye rağmen üç toplumsal sınıf arasında belli bir eşitsizlik mevcuttu. *Polis*'te askerlere verilen bu özel konumun sebebi neydi peki? Hippodamos, askerliğin özü itibariyle politikaya yakın olduğunu düşünüyordu ve şahsi çıkarları öne çıkarıp o dönemki iç kargaşalara sebep olan ekonomiyle askerliğin temasını kesmek istemişti. Askerlerin şahsi malları olmayacaktı. Sparta'daki gibi devlet tarafından ve devlet arazisinden besleneceklerdi. Kamusal alanın sorumluluğu onlarda olacağı için askerlerin şahsi mülkleri olamazdı ve toplumsal faaliyetlerinin hiçbir şahsi özelliği bulunmamalıydı.

Aynı yaklaşımın daha radikal ve sistematik bir halini sonraki yüzyılda Platōn'da görüyoruz. Platōn'un ideal toplumunda, her birey doğası gereği sahip olduğu toplumsal işlev üstünden belli bir sınıfa mensuptu ve sınıfsal farklar yerini kesin bir sınıfsal ayrışmaya bırakmıştı. Maden soylu insanlar mitinin anlamı da buydu. Her biri bir madenle özdeşleşen toplumsal sınıflar, tıpkı madenlerde olduğu gibi kendinden aşağı bir sınıfla karıştırıldığında ortaya çıkan alaşım her halükârda kendi sınıfından aşağıda oluyordu. Bu anlamda Platōn tam bir Kleisthenēs aleyhtarıydı zira Kleisthenēs'in hedefi, politik anlamda tüm Atinalıların –çeşitli mesleki işlevlerinden bağımsız olarak– politik anlamda "karışımı"ydı. Buna rağmen Platōn'un nihai hedefi de Kleisthenēs'le aynıydı: Gerçek anlamda birleşik ve homojen bir

devlet. Ne var ki Platōn bu hedefe otoriter koşullarda ulaşılabileceği düşüncesindeydi. Devleti oluşturan bireyler ancak toplumsal yaşamlarının her safhasında birbirlerine eşitlerse, tam anlamıyla eşit olabilirlerdi. Yöneticilerin ve muhafızların görevlerini yerine getirmeleri ve toplumun ortak faydasını gözetmeleri ancak kendi aralarında eşit olmalarıyla mümkündü. Bu da ancak her tür mesleki ve iktisadi faaliyetten uzak durup kendilerini bütünüyle *polis* işlerine adamalarıyla olabilirdi. Bir başka ifadeyle, Kleisthenēs'in homojen *politeia*'sı politik alanın arılığını varsayıyordu ve bu arınma ancak mesleki meşgalesi olanların politik alandan dışlanması yoluyla gerçekleşebilirdi. Mesleki ayrımlar ve toplumsal işlev farklılıkları yoluyla bölünmüş bir *polis*, devletin birliğini ve homojenliğini sağlamanın yolu, politik faaliyeti kişisel değil toplumsal çıkarı gözeten ve bu anlamda diğer tüm mesleklerden farklı olan bir meslek olarak tasarlamaktı.

Dolayısıyla Kleisthenēsçi politik sisteme karşı olsa da belli açılardan Platōn onunla aynı politik ülküye sahipti. Bu bağlamda, kentsel mekânı toplumsal homojenlik temelinde düzenleme konusunda en sert önerilerden birinin Platōn'da olması da şaşırtıcı değildir. *Yasalar* ideal yasal düzeni ve –kadınlar, çocuklar ve mülkiyet dahil her şeyiyle– ideal toplumu tasvir ettikten sonra ikincil ve üçüncül dediği *polis*'e geçiyor. Bu, insan doğasının eksiklikleri yüzünden Platōn'un daha gerçekçi bulduğu bir politik sistemin ve toprağın ortak kullanımından ziyade haneler arasında paylaşımı söz konusu. Bu toplum için uygun koşulları ve mekânsal düzeni inceleyen Platōn'a göre toplumsal birliğin görece de olsa sağlanması için, araziler özel mülkten ziyade ortak mülk gibi gösterilmeliydi ve toprak paylaşımı bir kez yapıldıktan sonra asla değiştirilmemeliydi.[26] Yaptığı planın ideal koşullar varsaydığını ve uygulamaya gelince koşulların tamamen kendi istediği gibi olmasının mümkün olmadığını kabul ediyor. Yani Platōn'un da açıkça ifade ettiği üzere, söz konusu olan hem geometrik hem politik bir modeldi ve *polis* düzenini mekânsal olarak temsil edip topraklara yansıtıyordu. Peki, Platōn'un tahayyül ettiği kentsel mekânla Kleisthenēs'in kent modeli arasındaki farklar ve benzerlikler nelerdir?

Platon'a göre, *Yasalar polis*'inin kurucusu önce şehrin ortasına (*en mesōi*) etrafı duvarlarla çevrili dairesel bir alana Akropolis inşa etmelidir. Kent mekânı bu merkezin etrafında düzenli yayılan bir daire oluşturacak şekilde düzenlenir. Şehrin tamamı –on iki kabileye tekabül edecek şekilde– on iki kısma bölünür. Her kısım verim açısından birbirine eşit olmalıdır. *Polis*'i oluşturan 5.040 ocağa 5.040 arazi bölüştürür. Her arazi biri şehre (*asty*) yakın, öteki şehir devletinin dış sınırlarına doğru iki parçadan oluşur. Her yarım araziyi aynı daire parçasına sığdırmak mümkün olmayacağı için, *polis* kurucusu şöyle bir yöntem izler: Şehrin hemen dibindeki bir yarım araziyi alan aileye şehre en uzak ve sınırın dibindeki bir yerden de yarım arazi verilir. Şehrin hemen dibinde değil de biraz uzağında yarım arazi alana da sınırın dibinden değil biraz uzağından yarım arazi verilir. Bir aileye verdiği iki yarım arazi parçası da toprakların tam ortasında yan yana gelene dek

26 Platōn, *Yasalar*, 745b-e.

bu eşleştirmeye devam eder. Böylece her ailenin elindeki iki arazi parçasının şehir merkezine uzaklıklarının ortalaması diğer ailelerinkine eşit olacaktır. Kent merkezi de taşra gibi on iki parçaya bölünür. Her vatandaşın bir tane kent merkezinde, bir tane de taşrada bir ikametgâhı olacaktır.

Kleisthenēs'inki gibi dairesel ve merkezi olmakla birlikte Platōn'un politik mekân kavramı ciddi farklılık gösteriyor. Platōn'da merkez *agora* değil akropolisti. Burası şehrin koruyucuları olarak Zeus'a ve Athēna'ya adanmıştı. Ayrıca Yunan *polis*'lerindeki olağan uygulamanın aksine Hestia'ya adanan tapınak da *agora*'da değil akropolisteydi. Merkezin yerindeki bu değişiklik önemli. Akropolis kutsal varlıkların (*hiera*) alanıyken, *agora* dünyevi varlıkların (*hosia*) alanıydı, biri tanrısal öbürü insaniydi. Lévêque ve Vidal-Naquet'nin de doğru şekilde vurguladığı gibi, Platōn'un tasarladığı şehir de sabit bir merkez etrafına inşa ediliyordu ve bu merkez sahip olduğu kutsallık sayesinde bir anlamda insan toplumunu tanrısal âleme yaklaştırıyordu. Platōn'un şehri, semavi düzeni yansıtacak şekilde dairesel bir düzene sahipti. Dolayısıyla Kleisthenēs'in tersi yönde ilerleyen Platōn'un dinsel önemi bariz olan 12'li sisteme geri dönmesi şaşırtıcı değil. Her kabileye panteondaki 12 tanrıdan biri atanacaktı. Mekânın sahibi tanrılar zamanın da efendisiydi. Yılın 12 ayından her biri bir tanrıya ayrılmıştı. Zaman ve mekân sistemlerindeki bu paralelliğin sebebi her ikisinin de evrenin tanrısal düzenini temel almasıydı.

Yani Platōn Kleisthenēs'in yerinden çıkardığı politik alanı, evrenin geri kalanıyla yeniden yapısal olarak uyumlu hale getirdiğini düşünüyordu. Bununla birlikte, Platōn'da kentsel mekân dini anlamlarla bezenmiş olmasına rağmen yine de Kleisthenēs'ten çok daha sistematik bir şekilde homojenleştirilmişti. Ustaca müdahalelerde bulunan Platōn'un şehir kurucusu, kentsel mekândaki her bir kısmın merkeze kıyasla eşit ortalama uzaklıkta olmasını ve aralarında tam simetri olmasını sağlıyordu. Yani bu anlayışta vatandaşlar yalnızca politik düzlemde değil, arazi kullanımı, çevresel lokasyonları ve ikametgâhları açısından da eşitti. Kentsel mekân, şehir ve taşra arasındaki her tür ayrımı ortadan kaldıracak şekilde düzenlenmişti. Her vatandaş aynı anda hem şehirli hem taşralıydı. Gerçek hayatta şehirle taşra arasında var olan keskin ayrım, Platōn'un teorisi tarafından –Kleisthenēs'in hedeflediği "karma"yı tamamen gerçekleştirecek şekilde– ortadan kaldırıldı. Bu anlamda Platōn'un hayalindeki *polis*, Lévêque ve Vidal-Naquet'nin gösterdiği gibi pek çok açıdan Klasik Dönem *polis*'inin zıttı olsa da aslında onunla aynı temel üstünde yükseliyordu. Politik mekânın geometrik bir modelde temsili, Yunan medeniyetinin belirgin bir özelliğiydi ve en kesin ifadesini şüphesiz *Yasalar*'da bulmuştu.

IV

EMEK VE ZANAAT DÜŞÜNCESİ

10
Promētheus ve Zanaatın Toplumsal İşlevi[1]

Promētheus mitine odaklandığı son kitabında Séchan ateş ustalığı, demircilik ve çömlekçilik zanaatlarıyla genel anlamda zanaat kavramı arasındaki bağlantıları inceleyerek Zeus-Promētheus çatışmasının anlamını ve bu çatışmayla Promētheus'un ateş ustalığı arasındaki bağlantıyı ortaya koyuyor.[2]

Diodoros'un sonraları yazdığı versiyonu bir kenara koyarsak, Yunan mitolojisinde ateşi bulan Promētheus değil, Hermēs'ti. *Hermēs'e Homēroşçu İlahi*'de ateş yakmayı ilk keşfeden Hermēs olarak belirtiliyor. Promētheus'un ve kardeşi Epimētheus'un isimleri, anlama eylemini ifade eden *man-* kökünden gelir ve Yunanların da farkında olduğu gibi, kelime manasıyla ilki "önceden anlayan, öngörülü" anlamına gelirken, ikincisi "geç anlayan, tedbirsiz" demek. Curtius ve Kuhn'un Promētheus kelimesinin Veda Sanskritçesinde "ateş yakmak için elde döndürülen sürtme çubuğu" anlamına gelen *pramantha*'dan geldiği yönündeki iddiası artık tartışmalı. Tarım, hayvancılık, kerestecilik, inşaat, bağcılık, bostancılık ve dokumacılık gibi zanaatlar Yunan tanrıları ve kahramanlarının hikâyelerinde önemli yer tutarken, ateşin keşfi çok eskiye dayandığı için Yunan mitolojisinde görece az iz bırakmıştı.[3]

Buna karşılık Athēna, Hēphaistos ve Promētheus üçlüsü Klasik Dönem'de kesin olarak ateşle ilişkilendiliriyordu. Bu üç tanrıyı bağdaştıran dini ritüeller, mitolojik anlatılar ve görsel tasvirler[4] Atina'da bu üçlünün genel anlamda zanaatı ve bir toplumsal grup olarak zanaatkârları temsil ettiğini gösteriyor. Bu üçlünün hükmettiğine inanılan Kerameikos semtindeki atölyelerde ateşin yoğun kullanılması bu bağlantıyı açıklıyor ama biz başka sebepler olup olmadığına da bakalım. Baştan itibaren iç mekânlardaki atölyelerde kullanılan ateş, ev ortamının dışında gelişmişti ve ateşi kullanan kişiler uzmanlaşmış ilk "meslekleri" oluşturdu.

---

1 *Journal de Psychologie*, 1952, s. 419-429.

2 L. Séchan, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, 1951.

3 Görünüşe göre, ateşle ilişkilendirilen tek mitolojik kahraman Argos kralı Phōroneus (Pausanias 2.19.5).

4 Séchan, *a.g.e.*, s. 4'teki dipnotlar ve I. Bölüm, dn. 59.

Ama bu üçlüden Promētheus'un hiçbir özelliği Zeus'a karşı gelmesini gerektirmiyordu. Görünüşe göre Séchan bu yüzden Wilamowitz'in başlangıçta iki farklı Promētheus olduğu yönündeki varsayımını kabul ediyor. Wilamowitz, ateş kullanılan zanaatların, çömlekçiliğin ve demirciliğin tanrısı olup Promētheia Bayramı'nda tapılan İyon-Atina geleneğindeki Promētheus'la, tanrı nesillerinin savaşları sırasında isyan edip cezalandırılan Boiōtia-Lokris geleneğindeki Titan Promētheus'u birbirinden ayırıyordu. Ona göre bu iki farklı köken ve özellik sonradan aynı karakterde birleşince, Zeus'u öfkelendiren Titan'la ateşin efendisi olan tanrının karışımından, ateşi çaldığı için cezalandırılan karakter ortaya çıkmıştı. Hēsiodos'tan itibaren gördüğümüz psikolojik ve ahlaki tezatın yani Promētheus'un aynı anda hem insanlığın velinimeti "cesur Iapetosoğlu" hem insanların dertlerinin kaynağı "düzenbaz" bir karakter olması da bu karışımdı.[5]

Promētheus'un kökeni çözümsüz bir meseledir. Fakat konuyla ilgili elimizdeki en eski kaynak olan Hēsiodos'ta ateşi çalma mitinin neredeyse tüm unsurlarıyla bulunması baştan itibaren zanaatla ilgili sorunlu bir duruma yol açıyor. İnsan emeğinin ortaya çıkışını Zeus-Promētheus çatışmasına bağlayan bu mitolojik anlatı farklı yorumlara son derece açık. Örneğin, Dumézil bu mitle ölümsüzlük lokmasının çalındığı Hint-Avrupa mitleri arasında paralellikler görmüştü.[6] Başka ortak noktalar da bulmak mümkün. Promētheus miti bir anlamda insanın yaratılışı hakkındaydı ve bu yaratılışı insanlarla tanrıların beraber yaşadığı dönemin bitişi olarak sunuyordu. Promētheus'a insanlar yararına tanrıları kandırma fırsatı veren yemek paylaşımı, insan türünü tanrılardan ayrı bir tür olarak konumlandıran ayrışmanın başlangıcıydı. Ateş çok kıymetliydi ve çalınması –başka anlamların yanı sıra– insan olmanın olumlu ve olumsuz iki boyutunu ifade ediyordu. Dumézil'in gösterdiği gibi, ateş Hēsiodos'un anlam dünyasında, sonradan Aiskhylos'un yüklediği "medenileştirme" anlamından uzaktı ve temel işlevi pişirmek ve beslemekti. Ama pişirme işlevi insanın doymasını sağladığı gibi, yokluğunda da açlığa mahkûm ediyordu. Zeus'un insanlardan ateşi saklamasıyla rızkını (*bios*) saklaması arasında fark görmeyen Hēsiodos'ta iki eylem aynı kapıya çıkıyordu. İlkiyle, insanın dolaysız erişiminden saklanan buğdayı elde etmek için çalışıp toprağı işlemesi yani yapay olarak yiyecek üretmesi gerekli hale geldi. Halbuki önceden yiyecekler kendiliğinden, doğal olarak topraktan çıkıyordu. İkincisiyle, insanlara kızdığı için yıldırımlarını dünyaya düşürmeyi reddeden Zeus, kendiliğinden çıkan doğal ateşi kendine sakladı. İnsanlığı kurtarmak isteyen ve bunun için de yapay olarak yakılmış bir ateşi insanlara getirmesi gereken Promētheus, bulduğu ateşi çaldı ve çakşır gövdesine (*en koilōi narthēki*) sakladı.[7] Çakşır (*narthēks*) Antikçağ'da insanların ateş taşımak için kamışını kullandıkları bir bitkiydi. Dolayısıyla insanlığı kurtaran şey, iki anlamıyla birden bir düzenekti (*artifice*). Doğal ateş yerine yapay yolla ateş sağlayan bir düzenek ve Zeus'u hazırlıksız yakalayıp oyuna getiren düzenek.

---

5 *A.g.e.*, s. 13-14.

6 Dumézil, *Le Festin d'immortalité*, Paris, 1924, 4. bölüm.

7 Hēsiodos, *Theogonia*, 567; *İşler ve Günler*, 52.

Ateşin çalınması cezasız kalamazdı. Zeus nimetlerin ancak çalışmak yoluyla elde edilebilmesini şart koştu. Mitolojide bereketle emek arasında karşıtlık kurmak için tasvir edilen ve insanın çalışmasına gerek olmaksızın topraktan nimetlerin doğal biçimde çıktığı Altın Çağ böylece sona erdi. Toprak mahsullerindeki durum insanlar için de geçerli hale geldi. Promētheus'un yaptığı hırsızlığın bedeli, ilk kadın Pandōra'nın insanlara gönderilmesi oldu. Artık insanlar doğrudan topraktan doğmak yerine kadının varlığıyla ve üreme yoluyla doğacaklar, dolayısıyla yaşlılık, çile ve ölümü de tadacaklardı.

Emekle bereket arasındaki bu bağ Pandōra mitinde de mevcuttur. Pandōra'nın adı "her şeyi veren" anlamına geliyordu[8] ve mitin eski bir versiyonunda adı Pandōra değil "yukarıya veren" anlamındaki Anēsidōra'ydı yani nimetlerin topraktan çıkmasını sağlayan bereket tanrıçası. Bir eser olarak da tarif edilen Pandōra, farklı mitolojik versiyonların Hēphaistos, Promētheus veya Epimētheus diye tanımladığı bir zanaatkârın kilden yaptığı eserdi. Vazo resimlerinde Pandōra kilden yontulurken ve yanında tokmak/keski sallayan Epimētheus'le tasvir ediliyordu. Hēsiodos'un versiyonunda Pandōra'yı nakşeden Hēphaistos onun için bir altın taç da yapıyor ve bu tacın üstünde, yaşamın başlangıcıyla kara ve denizleri dolduran hayvanları resmediyor. Pandōra'nın giysisini ve örtündüğü kumaşı dokuyan Athēna, ona dokumacılık zanaatını öğretiyor.

Bu bağlamda bereket ve emek birbiriyle karşıtlık içinde ve birbirini tamamlayan iki unsurdu. Her şerde bir hayır, her hayırda bir şer görülüyordu. Nimet diye bir şey olması emek, doğum ve ölüm de olacağı anlamına geliyordu. İnsan varoluşunun temelinde bu ikirciklilik vardı. İnsanlığın babası Promētheus hem hayır hem şer demekti çünkü Promētheus'la zıt özelliklere sahip ikiz kardeşi Epimētheus onun şer tarafını temsil ediyordu. Çoğu açıdan ikircikli bir figür olan Pandōra da "tatlı bela"ydı. Bir yandan fakirlik yerine bolluk talep ettiği için bereketi, bir yandan da arı kovanındaki eşekarısına benzediği için savurganlığı ve tembelliği temsil ediyordu. *İşler ve Günler* şiirinin başında dünyada bir değil iki Kavga (*Eris*) olduğunu ve bunların İyi Kavga'yla Kötü Kavga olduğunu söyleyen Hēsiodos'a göre bu ikiyüzlü dünyada yalan olmayan tek şey emekti. Çünkü insanın çalışması, kaderini kabullenip tanrıların kurduğu düzene boyun eğmesiydi. Çalışma mecburiyetiyle beraber, insan-tanrı ilişkileri yeniden tanımlanmıştı ve insanlar kibri (*hybris*) bırakırken, tanrılar da çalışmanın karşılığında "hayvan ve altın" bolluğu sözü vermişti. Emek bu yüzden dini açıdan değerliydi: "Çalışkanı tanrılar bin kat fazla sever".[9]

MÖ 7. yüzyılda Boiōtia'daki küçük çiftçi açısından emek denince kastedilen sadece tarımsal emekti. Eylem ve zanaat kavramlarının kesin olarak tanımlanma-

8 Hēsiodos, *İşler ve Günler*, 81-82'ye göre Pandōra "tüm tanrıların verdiği" anlamına geliyordu. Ama bu karakterin Anēsidora diye de bilinmesi Pandōra'nın kelime anlamının kesin olarak "her şeyi veren" olduğunu gösteriyor.

9 *A.g.e.*, 309. Hēsiodos'ta bereket, kralların ülkelerini adil yönetmesine bağlıydı ama bu en kolektif anlamıyla bereketti. *İşler ve Günler*, 225 vd. Öte yandan, çalışmayla sağlanan bereket, tanrıların bireylere bahşettiği bir iyilikti. Bu bireysellik boyutunu daha sonra Promētheus'un paylaştırma rolünü incelerken ele alacağız.

mış olmasına ve zanaatların babası olarak Promētheus fikrinin henüz oluşmamasına rağmen, Hēsiodos emeğin dini düşüncedeki girift konumunu Zeus-Promētheus çatışması üstünden özgün bir şekilde ifade etti.

Hēsiodos'un anlatımında ilginç psikolojik özellikleri olan Promētheus, kendisi gibi demir ustası olan ve ölümsüzlük lokmasını tanrılardan çalan Loki'yle ahlaki ikirciklik açısından benzerlik gösteriyor.[10] O da Loki gibi zeki bir tanrı olarak görülüyordu. Ama zekâsının niteliği Zeus'la arasındaki karşıtlığın temeliydi. Çünkü Hēsiodos'ta Zeus iki yanında Güç (Kratos) ve Kudret (Biē) olduğu halde, Mētis ve Themis'le evlilikleri üzerinden düzen ve adaleti de temsil ederken, Promētheus'un zekâsı Zeus'un aksine "hilekârlık", düzenbazlık ve kurnazlık amaçlıydı. İsminin ima ettiği "öngörü" çoğunlukla tuzak kurmak içindi ve açıkgözlülüğünün yol açtığı felaketler dönüp dolaşıp kendi başına iş açıyordu – hatta bu yüzden zaman zaman tedbirsiz ve dikkatsiz olabiliyordu.[11] Yani Promētheus'a psikolojik çelişkiler atfedilmişti. Bu çelişkili durum, belki de Promētheus mitinin kökeninde iki farklı karakter olmasının değil, meslek sırları, âdetleri ve mevkileri itibariyle toplumun çeperinde bulunan demirci esnafının uyandırdığı endişe ve antipati duygularının sonucuydu.

Hēsiodos'un Promētheus'a atfettiği bir diğer özellik olan bölüştürme ve paylaştırma sorumluluğu Platōn'un ve Aiskhylos'un metinlerinde de karşımıza çıkıyor. Hēsiodos'ta tanrılarla insanlar arasındaki ihtilafta arabulucu rolü üstlenen Promētheus, Aiskyhlos'ta Zeus dünyanın farklı kısımlarını tanrılar arasında bölüştürüp krallığındaki görev dağılımını yaparken, ona karşı çıkan ve insanların hakkını savunan tek kişiydi. Platōn'un *Prōtagoras* diyaloğunda Prōtagoras'ın Sōkratēs'e anlattığı mite göre mahlûklara "kabiliyetlerini uygun şekilde" dağıtma görevini tanrılar Promētheus'a ve kardeşine vermişti.[12] Bu dağıtım işleminin mitolojik anlamını hikâyenin ayrıntılarından anlayabiliriz. Epimētheus'un mevcut kabiliyetlerin tamamını hayvanlara dağıtıp israf etmesi ve insanlara bir şey kalmaması üzerine, onun hatasını düzeltmek isteyen Promētheus Hēphaistos'un ve Athēna'nın atölyesinden tüm zanaatların yaratıcı özü olan ateşi çalmıştı. Böylece insanlar tüm zanaatlara kavuşmuş oldu. Ama politika sanatı ve onun parçası olan askerlik sanatı Zeus'a has olduğu için ve diğer zanaatların tanrıları bunlara erişemediği için, insanlar bu iki sanattan mahrum kalmıştı. Promētheus'un muhafızları aşıp tanrılar tanrısının sarayına yaklaşması mümkün değildi. Sonunda insanların devlet yönetme sanatını onurlu ve adil bir şekilde elde etmesi için Zeus Hermēs'i aracı olarak görevlendirdi. Ama Hermēs tanrılar kralından spesifik talimatlar istiyordu. Herkese farklı farklı beceriler dağıtan Promētheus'un yaptığı gibi mi yapmalıydı yoksa politika sanatı herkeste olan bir beceri mi olmalıydı? Zeus ikinci şıkkı seçti. Platōn Prōtagoras'ın ağzından aktardığı bu mit konusunda ciddi değil elbette. Atina demokrasisinin, zamanında Periklēs'in göklere çıkardığı ama Platōn'un kı-

10 Dumézil, *a.g.e.*, s. 94.

11 Bu anlamda "Öngörülü" (Promētheus) ve "Tedbirsiz" (Epimētheus) aynı kişinin iki yüzü gibiydi.

12 Platōn, *Prōtagoras*, 230d vd.

nadığı bir özelliği olan, çalışan/zanaatkâr kesimleri devlet yönetimine dahil etme özelliği, diyalogda Prōtagoras tarafından bu mit yoluyla meşrulaştırılıyor. "İşte bu yüzden" diyor Prōtagoras "hemşerileri kamusal konularda bir demircinin veya kunduracının fikrine kıymet vermekte haklıdır".[13] Zanaatla politikayı birbirinden en kesin şekilde ayıranlardan biri olan ve zanaatkârların politikaya katılımına karşı çıkan Platōn, mitolojide dahi politika ve askerlik sanatlarıyla pratik zanaatlar arasında ayrım yapılmasından ironik bir keyif duyuyor. Yönetici olarak Zeus, onu koruyan muhafızlar (*phylakes*) ve aşağıda oturan iş-teknik tanrıları, Yunan politik düşüncesindeki bir akımın temelini oluşturan üç sınıflı toplumsal modelin dinsel ifadesiydi. Platōn'un bakış açısından, ilk iki sınıfın yani yöneticilerin ve muhafızların özellikleri ortaklaşmacı toplumsal sisteme uygunken, zanaatkârların psikolojisi özel mülkiyet ekonomisine yakındı. Bu ayrım Platōn'a has değil. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Hēsiodos'ta birbiriyle karşıtlık içinde iki bereket kavramı vardı. Birincisi kralların adaletli yönetimi sayesinde toplumun bütününe yönelik bolluk sağlandığı düşüncesi. İkincisi insan emeği karşılığında tanrıların tek tek bireylere bolluk bahşettiği düşüncesi.[14]

Promētheus mitinin Platōn'daki versiyonunda zanaat kavramının toplumsal işlevine dair girift bir kuram görmek şaşırtıcı değil. Bilindiği gibi bu dönemde tüm sektörlerde zanaat ve teknik önemli yere sahipti. Uzmanlaşmanın oldukça geliştiği Atina'da esnaflar ve zanaatkârlar zenginleşmiş ve politik yaşamda önemli bir konuma gelmişti ki bu durum Platōn'u rahatsız ediyordu. Zanaatlar (*tekhnē*) üstüne düşünmek özellikle sofistlerde modaydı. Diyaloglarında sık sık zanaat örnekleri kullanan Platōn'da bile bu ilgiyi görmek mümkün. Uzmanlaşma kavramının ve getirdiği avantajların derinlemesine incelendiği diyaloglarda, bu avantajlar politik iktidarın da uzmanlaşması gerektiği yönündeki görüşü meşrulaştırmak için kullanılıyordu.

Esas şaşırtıcı olan, Platōn'un zanaatlara gösterdiği bu ilginin zanaatkârlara dair düşüncelerini sadece olumsuz yönde etkilemiş olmasıdır. Zanaat kavramının hiçbir psikolojik özelliği Platōn için insani açından anlamlı değildi. Ne bir tür insan çabası olarak emeğin ürettiği gerilim, ne zanaat ürünlerinin ardındaki yaratıcı zekâ, ne aklın temel unsuru olarak zanaat düşüncesi onun için önemliydi. Aksine Platōn'un derdi, toplumda çalışan sınıfla diğer iki sınıfı ayırıp karşıtlık içinde değerlendirdiği gibi, zanaatkâr zekâsıyla genel anlamda zekâyı ve zanaatkârla kendi anlayışındaki ideal insanı birbirinden ayırıp karşıtlık içinde görmekti. Bu yüzden de *Devlet* diyaloğunun IV. Kitap'ında üç sınıflı toplum kuramını açıklarken bariz hatalar yapan kuramı eğip bükmesi gerekmişti. Üç toplumsal sınıf, bunların üç işlevini ve tekabül ettikleri üç insan tipini anlattıktan sonra, devletin nasıl adil olabileceğini anlamak için sırayla üç grubun üstün olduğu üç özelliği inceliyor.[15] İlk sınıfın yani yöneticilerin meziyeti bilgelik (*sophia* veya *epistēmē*) onların devlet

13 *A.g.e.*, 324c.
14 Bkz. Bu bölümde dn. 9.
15 Platōn, *Devlet*, 428a vd.

yönetimini üstlenmesini sağlayan temel sebepken, ikinci sınıf olan askerlerin meziyeti yiğitlik/cesaretti (*andreia*) ve askeri sınıfın da toplumdaki işlevini sahip olduğu temel özellik belirliyordu. Bu noktada biz Platōn'un üçüncü sınıfı oluşturan zanaatkârla çiftçilerin üstün oldukları özelliği açıklamasını beklerken –örneğin devletin zenginliğini sağlayan çalışkanlık özelliği– o, tüm toplumda bulunduğunu söylediği, herhangi bir sınıfa özgü olmayan sağduyu (*sōphrosynē*) özelliğini incelemeye başlıyor. Bu şaşırtıcı asimetri[16] toplumdaki işlevi emek olanlara herhangi bir olumlu özellik vermeyi reddetmekle mümkün olabilir sadece. Denebilir ki emek kavramını her tür insani değere yabancı gören Platōn, emeği insanın temel özelliklerinin antitezi olarak görüyordu.

Zanaatlara dair bu sınırlandırıcı ve olumsuz yargıları Platōn'un düşünce sistemindeki girift felsefi, politik ve ahlaki boyutlara içkindi ve bu sistem Yunan toplumunun gerçekliğinden fersah fersah uzaktı. Elbette psikolojik gerçeklikle bunun edebi ve felsefi temsili arasında bir mesafe olması normal ama Platōn'da bu mesafe toplumsal ve politik kaygılarla büyümüştü. Bu durumu iyi anlamak için, diğer kaynakların yanı sıra[17] Promētheus mitinin Aiskhylos'taki versiyonuna bakalım.

Aiskhylos da Platōn gibi genel bir zanaat kavramına sahip değildi ve *Zincire Vurulmuş Promētheus* (*Promētheus Desmōtēs*) tragedyasında demirci veya çömlekçi olarak tanımlanmayan Promētheus, insanlara vermekle övündüğü uzun zanaat listesinde demirciliği veya çömlekçiliği saymıyor. Promētheus'a göre çaldığı ateş her zanaatın hocası (*didaskalos tekhnēs pasēs*), kendisi her zanaatın babasıydı ve "tüm zanaatlar Promētheus'ten gelir ölümlülere" diyor.[18] Zanaat kavramıyla ilgili olumsuz herhangi bir düşünceye yer vermeyen bu tragedyada, saf bilimle pragmatik zanaatlar arasında ayrım yapılmıyordu. Promētheus insanlığa faydalarını anlattığında sayı ilmi, seyislik ve madencilik arasında fark gözetmiyor. Yani Aiskhylos zanaatların insan hayatındaki yerini Platōn'dan daha önemli görüyordu. İnsani özellikler olarak akıl ve zekâdan birer zanaatkâr olarak bahsederken, bu ikisinin ilerlemesini de zanaatların sırayla keşfine bağlıyordu. Promētheus bu tragedyada şöyle konuşuyor: "Başlangıçta insanlar bakar ama görmez, işitir ama duymazlardı. Rüyada görülen suretler misali, ömür boyu her şeyi birbirine karıştırırlardı. Güneşli tuğla evleri, marangozluğu bilmezlerdi. Kıvrak karıncalar gibi yeraltında güneş görmeyen mağaralarda yaşarlardı."[19] Zanaat tanrısı Promētheus adeta insanın kendisini temsil ediyordu. Aiskhylos'un ilk insanların maddi manevi zayıflığını vurgulaması önemli. İnsanlık çocuk gibiyken, büyük çabalar sarf

16 Meziyet kavramı kapsamında yiğitlik/cesaret (*andreia*) kavramı tüm ayırt edici niteliklerini kaybediyor. Üçüncü özellik olan sağduyu, belki de Dumézil'in Zerdüştlük ve Cicero'da tespit ettiği "iki parelel düşünce âdetinin aynı türden müdahaleleri"nden biriydi (*Journal de Psychologie*, 1950, s. 449). Ama Platōn'da müdahale için bariz toplumsal ve politik gerekçeler var.

17 İyonyalı düşünürlerde, tıpta ve Platōn'un çağdaşı Arkhytas'ta zanaat kavramına ilgi daha önce vurgulandı. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*2, Paris, 1949, s. XX ve XXI. Ayrıca, zanaatların kökenini tanrılara ve kahramanlara atfederek icatlarını önemli kılan mitlerin ve zanaatların kutsal sayılması kavramın dindeki önemine işaret eder.

18 Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Promētheus*, 506.

19 *A.g.e.*, 447 vd.

ederek, çalışarak yaşamı düzenleyip kontrol etme gücü olan ve düşünme yetisine sahip bir yetişkine dönüşmüştü.

Promētheus'un aksine Zeus sadece gönderdiği felaketlerle, aracılar yoluyla savurduğu tehditlerle veya adaletle aklın ötesinde bir mutlak gücü temsil eden Kratos ve Biē aracılığıyla ortaya çıkıyordu. Zeus *Zincire Vurulmuş Promētheus*'ta önceye ait bir tanrısal hükümdarlık şeklini, tiranlığın yasa tanımaz politik gücünü ve dünyada insanı ezip emeklerine ve eserlerine karşı duran insandışı her şeyi temsil ediyordu.

Öte yandan bu tragedya bir üçlemenin parçasıydı.[20] Sēchan'ın diğer araştırmacıları takip ederek oldukça ikna edici bir şekilde ortaya koyduğu üzere, üçlemede Zeus aklı ve zekâyı seçerek bir dönüşümden geçerken, Promētheus de aşırıcı "intikamcı" tavrından vazgeçip davranışlarını düzeltince iki tanrı barışıyordu.

Zeus'la Promētheus arasındaki çatışma ve uzlaşma teması, tragedyada, insan gerçekliğinin her boyutuna değen pek çok anlama sahipti. Yeni bir dini/ahlaki yaklaşımı ve Aiskhylos'un demokratik şehir devletine –yani toplumdaki karşıt unsurların yeni politik dengesine– verdiği desteği de yansıtıyordu. Bu tema aynı zamanda insana dair yeni bir anlayışı içinde barındırıyordu. Tragedya Promētheus'a verdiği özelliklerle insan yaşamındaki konumunu en önemli seviyeye çıkardığı zanaatın psikolojik boyutlarını da ortaya koydu.

Promētheus mitinin üç farklı versiyonu üstünden zanaat kavramının anlamlarını ve aşamalarını inceledik. İlk versiyonda, emeği insanlara dayatılmış bir faaliyet olarak gören Hēsiodos'un dini yaklaşımı, tanrılardan bolluk bereket gelmesini sağlayan insan çabasına vurgu yapıyor. İkinci versiyonda, zanaat konusunda tavrı net olan ve onu toplumdaki işlevinden ibaret gören Platōn'un felsefi yaklaşımı, belli toplumsal ve insani değişimleri reddederek, emeği doğadan değersiz sayıyor ve zanaatın psikolojik boyutlarını önemsizleştiriyor. Üçüncü versiyonda, farklı bir ahlak ve toplum anlayışı sergileyen Aiskhylos, insanın emekle ilişkisini daha yakından kurma imkânı verirken, insana dair görüşleriyle zanaata verdiği önemi gösteriyor.

Genel anlamda zanaata yüklenen anlamın belirsizlikleri mevcut ve sistemli bir bütün ortaya çıkarmıyor. Aiskhylos'ta bile emeğin ardındaki motivasyonlara dair hiçbir ilgi söz konusu değil, kuşkusuz bu motivasyonlar bütünüyle iç dünyadan uzak sayıldıkları için. Zanaatın ve emeğin insan üstündeki etkileri, yaratıcılık özelliği ve başka insanlara yardım etme imkânı sunması dikkat çekmemiş. Emekle zanaat bilgisi arasındaki ayrım da net yapılmıyor. Belli bir insan faaliyeti olarak veya toplumun temel işlevi olarak emek kavramı mevcut değil. Neyin zanaatın alanına ait görüldüğüne dair net bir tablo yok.

Antik Yunan'da zanaatların geldiği ileri seviyeyle emeğe verilen düşük değer arasındaki uyumsuzluk sık dile getirildi. Zanaatların insan hayatındaki önemine ve tetiklediklerı zihinsel dönüşümlere rağmen, zanaat ve emek ahlaken değerli görülmüyordu. Psikolojik anlamları da kesin değildi ve günümüzdeki gibi örgütlü insan davranışının güçlü bir örneği sayılmıyorlardı.

---

20 Üçlemedeki diğer iki eser *Serbest Bırakılmış Promētheus* (*Promētheus Lyomenos*) ve *Ateşi Taşıyan Promētheus*'tu (*Promētheus Pyrphoros*).

11
Antik Yunan'da Emek ve Doğa[1]

Antik Yunan'da emek üzerine yapılan çalışmalar, genellikle, birbirine bağlı iki mesele olan emeğin değersiz görülmesi ve zanaat kavramının sınırları üstünden ele alınsa da[2] ben bu çalışmada farklı bir konuya değineceğim. Emeği, günümüzde büyük oranda örgütlü ve birleşik hale gelmiş, sistemli bir davranış türü olarak görüyorum.[3] Burada ele alacağım konu, günümüzde bu özelliklere sahip emeğin Antikçağ'da ne şekilde karşımıza çıktığı, insanda ve toplumdaki yerinin nasıl görüldüğü, diğer insan faaliyetleriyle nasıl kıyaslandığı ve emeğe ne gibi etki ve psikolojik özellikler atfedildiği.

Kelimelerle ilgili bir gözlemle başlayalım. Antik Yunancada doğrudan "emek" anlamına gelen bir kelime yoktu. "Çaba, zahmet" anlamlarına gelen *ponos*, yalnızca toplumsal açıdan değerli üretici faaliyetler değil, her tür zahmetli iş için kullanılıyordu. Örneğin, mitolojide hayatını sefaya ve gevşekliğe veya *ponos*'a adamak arasında seçim yapması gereken Hērakles emekçi değildi. Öte yandan, "çalışmak" anlamındaki *ergazesthai* fiili iki tür ekonomik faaliyet için kullanılıyordu. Bunlardan biri tarla işleri (*erga*) yani tarım, öteki sermayenin çıkarını önceleyen finans işleriydi (*ergasia khrēmatōn*). Bu fiille aynı kökten gelen *ergon*, en genel anlamda çalışma faaliyetine tekabül ediyordu. Her varlığın meziyetinin (*aretē*) ürettiği değer *ergon*'du. Buna karşılık, Hint-Avrupa dillerindeki *tek-* kökünden gelen kelimelerin başka bir vurgusu vardı. Zanaatkârlarınki gibi üretici faaliyetleri tarif eden bu kelimeler, "yapmak" anlamındaki *poiein* fiiliyle aynı türden işlemleri be-

---

1 *Journal de Psychologie*, 1955, s. 1-29.

2 P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*[2], Paris, 1947, s. 1-21; A. Aymard, "Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque", *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*, 1943, s. 124-146; "L'idée de travail dans la Grèce archaïquee", *Journal de Psychologie*, 1948, s. 29-45; A. Koyré, "Les philosophes et la machine", *Critique*, 1948, s. 324-333 ve 610-629; "Du monde de l' "à peu près" à l'univers de la précision", *a.g.e.*, 1948, s. 806-823 (= *Étude d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, s. 279-329).

3 I. Meyerson, "Le travail: une conduite", *Journal de Psychologie*, 1948, s. 7-16.

lirtmekte kullanılıyordu. Kendi dışında bir değer üretmeyi değil, yalnızca eylemin kendisini hedefleyen ve doğal şekilde "yapmak" anlamına gelen *prattein* fiiliyle karşıtlık halindeydi.[4] Ayrıca *ergon* kelimesi, belirttiğimiz iki anlamına rağmen, eylem olarak *praksis*'e karşılık, zanaatkârın edebi üretimini anlatmak için kullanılabiliyordu. Örneğin, Platōn'un *Kharmidēs* diyalogunda,[5] sofist Prodikos'u[6] takip eden Kritias, eylemek (*prattein*) ve yapmak (*poiein*) arasında kavramsal bir ayrım çiziyor. Yine de *ergazesthai* fiiliyle anlatılan faaliyetler *prattein*'in alanına giriyordu. Yapım (*ergon*) ve eser (*poiēma*) arasındaki karşıtlık gibi, çalışmak (*ergazesthai*) ve yapmak (*poiein*) birbirine karşıttı. *Dēmiourgos* kelimesinin "zanaatkâr" anlamına gelmesi bu yorumumuzu zayıflatmıyor çünkü kelimenin Homēros'ta ve Hēsiodos'taki en eski kullanımlarına baktığımızda, işçi veya üretici gibi bir anlamdan ziyade, ev (*oikos*) dışında ve kamu (*dēmos*) yararına yapılan her tür faaliyeti tanımlamakta kullanıldığını görüyoruz. *Dēmiourgos* kategorisine marangoz ve demirci gibi zanaatkârların yanı sıra, ozanlar ve hiçbir şey "üretmeyen' kâhin ve elçiler de giriyordu.[7]

Kelimelere dair bu gözlemler, günümüzde tek bir alana dahil gördüğümüz faaliyet türlerinin, antik Yunan'da birbirinden farklı hatta birbirine zıt görüldüğü ihtimaline işaret ediyor. Tabii genel ve spesifik anlamlarıyla emeğe karşılık gelen bir kelime olmaması, kendi başına, emek kavramının yokluğunu göstermez. Yine de ortada bir problem olduğunu ve bu yazıda deneyeceğimiz psikolojik çözümlemenin gerekliliğini gösteriyor.

İlk emek övgüsü olan Hēsiodos'un *İşler ve Günler* şiiri, tarımsal faaliyetin psikolojik anlamlarını çıkarmakta kullanabileceğimiz bir kaynaktır. Tabii tarımsal faaliyet dendiğinde bir sürü etkinlik kastediliyor. Örnek olarak Ksenophōn'un "tohumluk toprak" ve "ekimlik toprak" arasında çizdiği farka bakalım. H. Jeanmaire'e göre[8] antik Yunan'da meyve yetiştiriciliğiyle tahıl tarımı arasında önemli bir fark vardı. Bilhassa buğday ve arpa üretilen tahıl tarımında biraz hayvancılık ve ormancılık (baltalık korular) da mevcuttu. Hēsiodos'un bahsettiği tarım da bu türdendi. Bu iki tarım türü arasında yalnızca teknik (zanaatsal) ve iktisadi farklar değil, insanın toprakla ilişkisine dair bambaşka iki deneyim söz konusuydu. Toplayıcılık ekonomisini sürdüren meyve yetiştiriciliğinde, mahsul doğanın hediyesiydi ve Yunanların "saadeti bol" (*polygētheis*) dediği, saadet ve bereket dağıtan Hōrai, Kharites ve Oinotropoi gibi tanrılara atfediliyordu. Bu tanrıların işi, mevsim döngüsüne uygun şekilde meyve ağaçlarının tomurcuklanıp gelişmesini sağlamaktı.

---

4 Aristotelēs, *Politika*, 7.1325b'de eylem (*bios praktikos*) insanın dışında bir unsur değil. Ayrıca bkz. *Nikomakhos'a Etik* (*Ēthika Nikomakheia*), Z 4.1140a: "Yapımın amacı kendi dışındayken, eylemin amacı kendi dışında değildir. Eylemin amacı kendisinin iyi eylenmesidir." (*tēs men gar poiēseōs heteron to telos, tēs de prakseōs ouk an eiē; esti gar autē hē eupraksia telos*). Ayrıca, *Metafizik* Θ 6, 1048b18 vd.-8, 1050a23 vd.

5 Platōn, *Kharmidēs*, 163bd.

6 E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948, s. 133.

7 Hatta A. Aymard'a göre dilenciler de bu kategorideydi. Bkz. Aymard, "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *a.g.e.*, s. 39.

8 H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, s. 30-33.

İnsanlar bu döngüye emek vasıtasıyla değil, tanrılarla yemeklerini paylaştıkları düzenli bayramlar ve şölenler vasıtasıyla katılıyorlardı. Bununla birlikte, Jeanmaire'in de belirttiği gibi, *İşler ve Günler* şiiri Hōrai'dan ve Kharites'ten yalnızca bir kere ve olumsuz olarak bahsediyor. Tanrılar ateşin çalınmasının intikamını almak için insanlara tuzak olarak Pandōra'yı göndereceği zaman, Hōrai ve Kharites kendi güçlerinden Pandōra'ya vermişti. Hēsiodos'un emek üzerine yazdığı bu şiirde beklenmedik bir dış unsur olmayan Promētheus miti, toprağın mahsul vermesi için neden alınteriyle işlenmesi gerektiğini anlatmasının yanı sıra, mitolojik geçmişteki altın çağında bitki tanrılarının cömertliğiyle kendiliğinden topraktan biten mahsul fikrini de reddediyordu. Toprağın nimetleri için çaba sarf etmek gerekliydi. İnsanlar açısından baştan çıkarıcı bir tuzağa tekabül eden Pandōra (toprağın "tüm hediyeleri"),[9] Hēsiodos'un şiirinde arı kovanındaki eşek arısıydı yani büyük zahmetlerle elde edilmiş mahsulün israf edilmesini ve tembelliği temsil ediyordu.[10]

Hēsiodos'un bahsettiği toprak, emek sarf edilen yerdi. Yunanca *erga* "tarla" ve "iş" anlamlarına geliyordu. Kendiliğinden bereketli olan veya yabanıl toprakların aksine, ekilen toprak Tanrıça Dēmētēr'in kontrolündeydi. Mitolojideki temsilleri daima insan çabalarıyla ilişkili bir boyuta sahip olan Dēmētēr'in ismi,[11] örneğin mahsullerden bahsedilirken "Dēmētēr'in işleri" olarak veya kutsallık atfedilen "Dēmētēr başı (başağı)" (*Dēmēteros aktē*) gibi ifadelerde kullanılıyordu. Bu baş, tanrıçanın kutsal harman yerinde ayıklanıp öğütülen[12] veya değirmen taşı altında ezilen buğdayı imliyordu.[13] Öbür tarım tanrılarının aksine Dēmētēr'in yaptığı, nimetlerini insanlara dağıtmaktan ziyade, insanlarla ilişkisinde belli bir düzen tesis etmekti. Hēsiodos çiftçiyi, toprağın üstünde tarımsal teknikler kullanan ve belli bir zanaatı uygulayan biri değil, kendine güvenip tanrılarla alışverişini belirleyen katı kurallara teslim olmuş biri olarak tasvir ediyor. Hēsiodos'un şiirinde çiftçi ahlakı, askerlerin aksine emek üstüne kuruluydu. Emek, çiftçiler için sadece dini bayramların coşkulu atmosferiyle değil, günlük işlerin gerekliliğiyle hayatın her alanına sirayet eden, adaletle ilgili ciddi bir dini deneyimdi. *İşler ve Günler*'deki "tarla kanunu" (*pediōn nomos*) anlatımında teoloji, ahlak ve tarım birbirine karışırken, bu farklı anlamlandırma şekilleri aynı titiz törenciliği (ritüalizm) paylaşıyordu. Her işin bir zamanı ve usulü vardı. Örneğin, tohum ekimi turnalar ötünce yapılmalıydı. O esnada çiftçi sabanın başında durup buğday olgunlaşınca ağır olsun diye Topraktan (*khthonios*) sıfatıyla Zeus'a ve Dēmētēr'e dua etmeliydi. Ama

9 Görsel tasvirlerde Pandōra ve benzeri Anēsidora ("hediyeleri yukarı çıkaran") toprak ve bereket tanrıçaları olarak gösterilir.

10 *Theogonia* 595'le *İşler ve Günler*, 305 arasındaki benzerlik önemli. Ayrıca bkz. *İşler ve Günler*, 704. Daima "yemek için pusuda" olan (*deipnolokhēs*) kadın, kocasının malını mülkünü ve cinsel enerjisini bitiriyordu.

11 Bu tarım tanrılarının farklı temsilleri için bkz. J. Bayet, *Revue del l'histoire des religions*, 1950, I, s. 172-206.

12 Hēsiodos, *İşler ve Günler*, 597 ve 805; Homēros, *İlyada*, V.500; Theokritos, *İdiller* (*Eidullia*), 7.30 ve 155.

13 Homēros, *İlyada*, XXIII.322 ve *Odysseia*, II.355.

bu işin, ayın on üçüncü gününe denk gelmemesi gerekiyordu çünkü on üçüncü gün dikime ayrılmıştı. Benzer şekilde, domuzlar ve boğalar ayın sekizinci gününde kısırlaştırılmalıydı ve kutsal havanda mahsul ayın yedinci gününde ayıklanmalıydı.[14] Bunları bilen çiftçi, "tanrıları gücendirmez ve gökyüzündeki göstergeleri okuyup hiç hataya düşmezdi" ve emeğini boşa harcamayıp kendini heba etmezdi. Bunları yaptığı müddetçe, çiftçiler ilahi adalete güvenebilirlerdi ve ambarları buğdayla dolup taşardı. Dolayısıyla Hēsiodos'ta iş psikolojisi, çeşitli zanaatlar kullanarak toplumun iyiliği için üretim yapmayı hedefleyen bir davranıştan ziyade, yeni bir dini deneyime ve davranışa tekabül ediyordu. Buğday tarımında insanların tanrısal güçlerle teması, katı kurallar çerçevesinde sarf ettiği emeği yoluyla gerçekleşiyordu. Çalışkan insan tanrılar için bin kat daha kıymetliydi.[15]

Hēsiodos'un tarif ettiği tarımsal hayat, kendi tarlasını eken küçük çiftçilerden oluşan bir arazi sisteminde mümkündü. Şairin şehir hayatından bahsettiği tek yer, kışın demirci atölyelerinde olduğu gibi ateşin sıcağında gevşeyip gevezelik edilmesine karşı yaptığı uyarıydı.[16] Hēsiodos'un şiirinde anlatılan tarımsal sistem, Arkaik Dönem'de, Yunan şehir devletlerinin (*polis*) ortaya çıkışından önce yaşanmış olsa da Klasik Dönem'in Yunan ekonomisi de esasen tarımsal bir ekonomiydi. Ve Dor tipi askeri düzenle kurulmuş şehirlerin dışında, küçük toprak sahipliği yaygındı. Atina'da Otuzlar Diktası'ndan[17] sonra 20.000 vatandaştan yalnızca 5.000'inin taşrada arazi sahibi olmadığını görüyoruz. Yunanistan'ın belli bölgelerinde hatta muhtemelen Attika'da da MÖ 5. yüzyılın sonuna dek aile mülkü (*oikos*) yasal koruma altında kaldı.[18] Toprağa yüklenen dini anlamlar ve toprak sahibinin arazisiyle kurduğu özel bağ[19] yüzünden paradan çok farklı bir meta olan toprak, parasal ekonomide çok zor şartlar altında değiştokuş ediliyordu. Dolayısıyla tarımsal emeğin psikolojik boyutlarının yüzyıllar sonra bile Hēsiodos'takine benzer kalması şaşırtıcı değil.[20]

---

14 *İşler ve Günler*, 780 vd.

15 *A.g.e.*, 826-868.

16 *A.g.e.*, 493.

17 Peloponnēsos Savaşı (MÖ 431-404) bitiminde mağlup Atina'da galip Sparta destekli kurulan ve iç savaşta Atinalı demokratlar tarafından devrilen sekiz aylık oligarşi rejimi bazı antik kaynaklarda Otuz Tiran rejimi olarak geçiyor. MÖ 404-403 arası Atina'yı yöneten bu rejim kutuplaşma, şiddet ve kargaşayla maluldü. –ç.n.

18 A. J. V. Fine, "Horoi. Studies in mortgage, real security and land tenure in ancient Greece", *Hesperia* Supplement IX, 1951; L. Gernet, "Horoi", *Studi in Onore di Ugo Enrico Paoli*, 1955, s. 343-353.

19 Arazi kullanımının dini boyutları için bkz. Aristotelēs, *Atinalıların Devleti*, 12.4'te alıntılanan dizelerde Solōn "Olympos'luların esas annesi [...] eskiden köle, artık hür, kara toprağı" özgürleştirdiğini söylüyor.

20 Birkaç kölenin yardımıyla topraklarını işleyen Attika çiftçilerinin hayatına dair bazı verileri komedya metinlerinde buluyoruz. Örneğin, taşradaki Akharnai Mahallesi'nden (*dēmos*) gelen Dikaipolis, savaş yüzünden Atina'da mahsur kalınca şehirden tiksiniyor ve kendi köyü için "satın almak kelimesini bilmez ve kendi kendine yeter" diyordu (Aristophanēs, *Akharnēs*, 35 vd.). *Servet* (*Ploutos*) komedyasında Fakirlik adlı karakter, köylülerin hayatını, emeğini ve tutumluluğunu övüyordu. Menandros'un *Çiftçi* (*Geōrgos*) komedyasında tarlasından çıkmayan köylü de Hēsiodos'un anlattığı çiftçi gibiydi.

Ev İdaresi (*Oikonomikos*) kitabında babadan kalan mirasın çoğaltılmasıyla ilgilenen ve yöntem olarak, ucuza alınmış arazilerin ihya edilip pahalıya satılmasını öneren Ksenophōn, genel anlamıyla tarımı mesleki bir faaliyet olarak algılamıyordu. Meziyetin (*aretē*) önüne tanrılar alınterini koyar diyen Hēsiodos gibi, Ksenophōn için de tarım her şeyden önce belli bir meziyetin (*aretē*) uygulamaya konmasıydı. Becerilerin ve yeteneklerin varlığı kendi başına yetmiyordu ve çalıştırılmaları (*ergazesthai*) gerekiyordu. Bu, sadece pratik bir meziyetti.[21] Tembel, gevşek ve umursamaz bir yaşam tarzı karşısında çalışkan, girişimci ve enerjik yaşamı temsil eden özen (*epimeleia*) meziyeti ortaya konuyordu. Ama bu tür "çalışma hevesi"nin[22] psikolojik boyutlarını anlamak için, zanaatkâr emeğiyle zıtlık içinde düşünüldüğünü hatırlamalıyız. Ksenophōn'a göre zanaatkârlık, kapalı ortamda yaşamaya mahkûm ettiği ve tüm gün atölyenin karanlığında ateşin yanında oturttuğu işçilerin bedenlerini gevşetip ruhlarını korkaklaştırıyordu.[23] Böylece zanaatkârlığın aksine, tarım da askerlikle birlikte yorgunluktan ve zahmetten (*ponos*) çekinilmeyen erkek işleri (*erga*) olarak görülüyordu.[24] Ksenophōn'un eserinde Kyros Lysandros'a "bir askerlik veya tarla işiyle iyice ter dökmeden asla akşam yemeği yemem" diyor.[25] Savaş zamanı çiftçilere ve zanaatkârlara ne yapmak istedikleri sorulunca, çiftçiler tarım yaptıkları toprakları kendi silahlarıyla korumaya karar verirken, "zanaatkârlar savaşmamaya ve eğitimlerinin onları alıştırdığı gibi, ne zahmete ne riske girmeden (*mēte ponountas mēte kindyneuontas*) sakince yerlerinde beklemeye" karar veriyorlardı.[26]

Ksenophōn askerlik gibi çiftçiliği de bir uzmanlık olarak görmüyordu. O halde tarım zanaat (*tekhnē*) mıydı? Zanaat (*tekhnē*) uzmanlaşma, çıraklık ve meslek sırrı demekti ve bunların hiçbiri tarımda yoktu. Herkesin gözlem yoluyla ve düşünerek elde edebileceği türden bilgilerle yapılan tarım,[27] Ksenophōn'a göre usta-çırak ilişkisi de gerektirmiyordu.[28] "Diğer zanaatların uygulayıcıları meslek sırlarının neredeyse hepsini saklarken",[29] toprak "ne yapıp yapamayacağını gizleyip saklamadan olduğu gibi gösteriyordu"[30] ve cömertçe tüm gizlerini sunuyordu. Ksenophōn'un

---

21 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 1.16. Aynı anlamda: Aristotelēs, *Politika*, 7.1325a32.

22 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 1.21.

23 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 4.2.

24 Tarımla uğraşan kır insanı "sıkı ve erkeksi bir eğitimden geçer", "ruhları ve bedenleri ölçülü olur" (5.13). Askerliğe hazırlık olarak tarım için bkz. 5.4 vd.

25 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 4.24.

26 *A.g.e.*, 6.7. Aynı karşıtlık [Aristotelēs], *Ev İdaresi*, 1343a25 ve devamında da var. Zanaatkârlıktaki işe yaramazlığa (*akhreia*) karşı, insanları açık havada kalmaya ve çabalamaya (*thyraulein kai ponein*) alıştıran tarımda yiğitlik (*andreia*) vardı.

27 Sōkratēs'in ebelik tekniğinin bu şekilde tarımsal bilgiye uygulanmasına oldukça şaşıranlar var. Caster, *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, s. 49 dn. 2. Ama Ksenophōn'un buradaki niyeti, sonradan öğrenilen zanaatlara kıyasla tarımın kendiliğinden ve doğal karakterini ortaya koymak (19.15-17). Tarımın kurallarını insanlara tanrılar öğretmişti (17.3).

28 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 15.10; 18.10; 15.4; 6.9.

29 *A.g.e.*, 15.11.

30 *A.g.e.*, 19.17

tohumlama, çapalama, hasat, harman, yabalama ve meyve yetiştiriciliği gibi süreçlerle ilgili anlattıkları, bütünüyle, bunların insan yapımı değil doğanın kendisi olduğunu göstermek içindi. Örneğin, ona göre bağcılığı bize veren bağın kendisiydi. Ağaçlara tırmanan asma, ona nasıl destek olacağımızı bize öğretiyordu. Üzümleri henüz koruk iken salkımlarını gösterip onu gölgeye almamız gerektiğini ve yapraklarını dökerek meyvesini olgunlaştırıp tatlandırmak için yapraklarını budamamız gerektiğini öğretiyordu.[31] O halde herkesin tarımda eşit oranda başarılı olamamasının sebebi neydi? "Bilgi veya bilgisizlik[32] veya toprağın işlenmesiyle ilgili dâhiyane bir tekniğin icadı değil, askerlikteki gibi çaba ve özen meselesiydi" (*epimeleia*.).[33] Hiçbir tür zanaat gerektirmeyen tarımsal emeğin kıymetini bilmek insanlara bağlıydı: "Toprak kıymetliyle kıymetsizi ayırt etmeye izin verir. Tembel insanlar, diğer zanaatlarda yaptıkları gibi, bilgisizliklerini mazeret edemez."[34]

Kendi sınırlı konuları dahilinde her şeye hükmeden diğer zanaatlardan farklı olarak, tarımda ve askerlikte iyi neticeler almak tanrıların desteğine bağlıydı. Tanrıların gücü "tarla ve askerlik işlerinde mutlak"[35] olduğundan, adak ve kehanet yoluyla tanrılara danışmadan bu iki alanda işe başlanamıyordu. "Aklıselim insanlar meyvelere ve tahıllara sahip çıkmak için tanrılara taparlar (*thereapeuousi*)."[36] Bu tapınma, tarımsal emeğe dışarıdan eklenen bir unsur değildi. Tarımın kendisi tanrılarla en adil alışverişi sağlayan ibadetti. "Toprak bir tanrı olduğu için, anlama becerisi olanlara adaleti öğretir. Kendisine en iyi tapanlara[37] en fazla bolluk sunar."[38]

Ksenophōn'un tarımsal emekle zanaatkâr emeği arasında kurduğu bu karşıtlık, birbirini dışlayan iki deneyim çeşidine işaret ediyor. Zanaatkâr faaliyeti antik Yunan'da şimdiden müspet (pozitif) düşünce alanına girerken, tarım dini sistemde temsil ediliyordu.[39] Emeğin teknik/zanaatkârane özellikleri ve kullanılan araç gereçler tarımda önemli görülmüyordu. İnsanların çabaları ve bu çabaların neticesi arasındaki zamansal ve teknik mesafe çok büyüktü. En önemlisi, E. Dupréel'in

---

31 *A.g.e.*, 19.18

32 *A.g.e.*, 20.2.

33 *A.g.e.*, 20.4.

34 *A.g.e.*, 20.14.

35 *A.g.e.*, 5.19.

36 *A.g.e.*, 5.20.

37 Vernant'ın Fransızca *cultiver*, *culte* ve *culture* kelimeleriyle vurguladığı anlamsal ilişki Türkçede yok gibi ("kültür" karşılığı "ekin" ve "hars" kelimelerinin önerilmesi bu yüzden). Yunanca "ilgilenmek, hizmet etmek" anlamındaki *therapeuein* fiili tanrılara yönelik kullanıldığında "tapmak, ibadet etmek" anlamına geliyordu. Bunun Latincedeki karşılığı *colere deos* ifadesindeki *colere* fiilinden türeyen kültür (=ekin, ziraat), koloni (=ekme yeri, mezra) ve kült (=tapınma, ibadet) kelimeleri, günümüz Latin dillerinde ekme-tapma ilişkisini koruyor. –ç.n.

38 *A.g.e.*, 5.12. Ayrıca bkz. 20.14: Toprak kendine iyi davranana iyi davranır. Ksenophōn, *Kyros'un Eğitimi* (*Kyrou Paideia*), 8.3.38'e göre, toprak adalete herkesten çok saygı gösteriyordu. Bu düşüncenin ironik bir versiyonu, Menandros'ta fr. 92A, 35 ve 96'da (Edmonds neşri) var: "Herkesin tarlasından daha dindar bu tarla (*agron eusebesteron*). Arpa ektiğimde, adaletiyle her ektiğimi geri veriyor." [Aristotelēs], *Ev İdaresi*, 1.1343a30'da adalet söz konusu olduğunda, tüm işler içinde tarımın başta geldiğini belirtiyor.

39 Antik Yunan'daki bayramlar ve dini takvimler, tarımın dinle ilişkisine kanıt.

"mesafeyle işbirliği" dediği, dini davranışları ortaya çıkaran mesele.[40] Buna göre toprağı işlerken verimi hedefleyen usuller ve kaideler yoktu. Tarımsal emek, insanların istediği sonuçları elde etmek için doğaya müdahale etmek ve onu değiştirmek değildi. Böyle bir müdahale mümkün olsaydı, dinen saygısızlık addedilirdi.[41] Tarım, insanın kendinden üstün olan, doğal ve tanrısal bir düzene katılımıydı. Tarımsal emekte sarf edilen çabalar bu dini bağlamda anlamlandırılıyordu. İşin göğüslenmesi ve zorlukları, tanrılarla karşılıklı ilişki kurdukları oranda önemli sayılıyordu. Bu anlamda tarım, tanrıların talepleri ve adaletleri karşılığında alınan, –en genel anlamıyla– bir tür meziyetti (*aretē*). Bu özelliğiyle, Antik Yunan ahlakında düşünceyi eylemden üstün sayan yaklaşımı dengeliyordu.[42]

Zanaatkârane özellikleri ve araç gereçleri önemsiz gören bu tarım anlayışı, ekonomik anlamda da belirgin bir özellik göstermiyor. Bir ailenin (*oikos*) tüm ihtiyaçlarını kendisinin karşılaması gerektiğinden, kırsal yaşamın ülküsü, otarşi (özyeterlik) olarak görülüyordu.[43] Toprak mahsulleri yerinde tüketilmeliydi ve bu yüzden ekonomik "dolaşım" değerlerine uymuyordu. Tarımsal emek, insanlar arasında bir alışverişten ziyade, insanların bireysel olarak doğayla ve tanrılarla yaptığı bir alışverişti.[44]

Ama Ksenophōn'un tarımın diğer zanaatlardan farklarını bu kadar vurgulaması, bazı çevrelerde bu fikirlerin kabul edilmediği ihtimalini güçlendiriyor. Rasyonel politik düşünce açısından toplumsal işbölümünde diğer mesleklerden farkı olmayan tarım, dini niteliklerini yitirdiğinde meziyet (*aretē*) olma özelliğini de kaybediyordu ve sadece bedensel enerji harcanarak yapıldığı düşünülen köle emeğiyle aynı kategoride sayılıyordu.[45] Tarıma yönelik bu iki yaklaşım, Yunan düşüncesinde iki farklı politik görüşe tekabül ediyor. Birincisinde zanaatkârlar ve işçiler iki karşıt sınıfı teşkil ederken, ikincisinde askerlere ve yöneticilere karşı birleşmiş tek bir sınıfı oluşturuyorlardı. Bu iki görüş arasında bocalayan ve bu yüzden kendi içinde çelişen Aristotelēsçi yaklaşım, tarımı hem insanın fiili mezi-

---

40 E. Dupréel, *Sociologie générale*, Paris, 1948, s. 207 vd.

41 Toprak ekimi/tapısı doğal ve tanrısal düzene katılım olarak algılandığından, mitolojide bu düzene uymadığı düşünülen insan davranışları anlatılıyor. Dēmētēr kutsal ağaçlarından birine balta vuran Erysikhthōn'a öfkelenmişti. Lykourgos bağ budarken oğlu Dryas'ı öldürmüş veya bir başka versiyona göre kendi ayağını kesmişti. Phylakos ağaç budarken veya bir başka versiyonda hayvan eti keserken oğlunu hadım etmişti.

42 Hēsiodos'tan Hērodotos (7.102), Ksenophōn'a ve Prodikos'a dek, meziyetin çaba (*ponos*) gerektiren bir şey olarak tanımlandığını görüyoruz. Bkz. Ch. Picard, "Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos", *Revue archéologique*, 42, 1953, s. 10-41.

43 Otarşi ülküsü hakkında bkz. M. Aymard, *a.g.e.*

44 Her canlının besinini doğal olarak annesinden alması gibi, tarım sayesinde insanlar besinlerini "topraktan" (*apo tēs gēs*) çıkarıyordu. Ama ticaret ve ücretli emeğin aksine, tarım "insanlar"dan (*ap'anthrōpōn*) bir şey geri almıyordu ([Aristotelēs], *Ev İdaresi*, 1343b).

45 Hellenistik Dönem'den başlayarak arazilerin belli kişiler elinde toplandığını ve köleliğin kırsal bölgede geliştiğini hatırlayalım. Plinius, *Tetkik-i Tabiat* (*Naturalis Historia*), 18.4'e göre, eskiden Roma erkânı ve generalleri tarafından savaş arabalarıyla ve zafer çelenkleriyle sürülen toprak, artık zincire vurulmuş köleler tarafından işlendiği halde hâlâ mahsul vermeye devam ediyordu. Mitolojik tahayyül savaş arabaları, zafer alayları ve sabanı kolayca bir araya getirebiliyor.

yetini adil bir şekilde uygulayabileceği "doğaya uygun" bir faaliyet hem özgür insan doğasına uygun olmayan, zanaatkârlarınki gibi "kölevari" bir faaliyet olarak tanımlıyordu.[46]

Yunan mitolojisinde, Homēros'un birkaç mısrasıyla Platōn'un kısa bir göndermesinden bildiğimiz, oldukça ilginç bir karakter olan Margitēs, tüm meslekleri biliyordu ama hiçbirini düzgün yapamıyordu. Maalesef başka detayını bilmediğimiz bu mit, belli faaliyet sahalarında becerinin ciddi bir uzmanlaşmaya yol açtığını ima ediyor.[47] Öte yandan, mitolojide üretici faaliyetlerle ilgili anlatıları ele alan Dumézil,[48] zanaatkârların kâinattaki düzene önemli bir müdahalede bulunduğunu vurguluyor. Ürettikleri zanaat ürünleriyle, tanrıların her birinin özel işlevine denk düşen alanları ve ayrıcalıkları onların arasında paylaştırıyorlardı. Yunanistan'da Kyklōpsların rolü buydu.[49] Telkhinler ve Daktyloslar[50] türünde loncaları andıran Kyklōpslar da faaliyetleri teknik alandan çok büyücülük, bazen de savaşçılık alanına giren demircilerdi. Ama geçmiş dönemlerin kalıntısı olarak görülen bu mitolojik varlıklar, dağlarda ve ormanlarda dolaşan uç ve istisnai karakterlerdi.[51] Zanaatkârlarsa, düzene uyup şehre yerleşmiş insanlardı[52] ve faaliyetleri sadece şehir bağlamında anlamlıydı. Şehirlerdeki işbölümü, toplumsal dengeye katkı sunan uzmanlık anlamıyla ve çeşitli alanlarda amaca ulaştıran usuller anlamıyla zanaatın (*tekhnē*) iki açıdan olumlu algılanmasını sağlamıştı. Bu açıdan Margitēs karakteri ilginç. Margitēs'ten dünyadaki düzene katkı sunması değil, bir işi doğru yapmak için o işe odaklanması istenmişti. Yani tarım konusunda eski psikolojik eğilimler devam etse de şehir devletleri zanaatkârlar konusunda önceki mitolojik anlayıştan kopuşa yol açmıştı.

Bu noktayı toplumsal tarih bağlamında biraz daha açalım. Klasik Dönem'de meslek temelli dini örgütlenmelere rastlamıyoruz. Zanaatkâr ile *polis* arasında lonca veya dernek gibi herhangi bir aracı yoktu. Bu anlamda "zanaat" tamamen rasyonel açıdan yani ekonomik açıdan ve politik işlevi açısından ele alınıyordu.

---

46 Krş. [Aristotelēs], *Ev İdaresi*, 1343a 25 vd. ile Aristotelēs, *Politika*, 1330a25 vd. Aristotelēs ve ona atfedilen metinlerdeki bu bocalama, antik Yunan tarımında iki farklı arazi kullanım çeşidi olmasından kaynaklanıyor. Bir çeşit tarımda, Atina'daki gibi, özgür vatandaşlar küçük toprak sahibiyken, askeri sistemle kurulan Dor şehirlerinde görülen öteki tür tarımda, çiftçiler vatandaş sayılmıyorlardı ve toprak mülkiyetine değil sadece kullanım hakkına sahiplerdi.

47 Margitēs mitinin belli bir zanaat anlayışını sergilediğini düşünen Gernet onu Kelt mitolojisindeki Tanrı Lugh'a benzetiyor. Margitēs'in durumu Eski Ahit'te *Mısır'dan Çıkış*, 31.1-11 ve 35.30 ve devamında Rabb'in Besalel'e her zanaatta ürün versin diye "her tür" ustalığı vermesinin tam tersidir. Besalel'in teknik becerisi tüm zanaatları kapsıyordu. Bkz. P. - M. Schuhl, "Labeur et contemplation", *Efforts et réalisations*, Aralık 1952.

48 Dumézil, *Tarpeia*, Paris, 1947, s. 208-246.

49 Hēsiodos, *Theogonia*, 639 vd.; Apollodōros, *Bibliothēka*, 1.7. Dumézil, *a.g.e.*, s. 222.

50 Kallimakhos, *Dēlos'a İlahi* (*Hymnos eis Dēlon*), 4.31'e göre, Poseidōn'un üç uçlu mızrağını Telkhinler yapmıştı. Telkhinler ve Daktuloslar ilk demircilerdi.

51 Bu göçebelik özelliği için bkz. Ploutarkhos, *Numa'nın Hayatı* (*Nomas*), 15. Dağlarda dolaşmakla demircilik arasındaki ilişki için bkz. H. Jeanmaire, *a.g.e.*, s. 182.

52 Klasik Dönem'den bahsediyorum. Homēros'ta zanaatkârlar "gezgin" niteliklerini henüz yitirmemişlerdi.

Antik Yunan'da *polis* soyut bir varlık değildi. Örneğin Atina şehri değil, Atinalılar (*hoi Athēnaioi*) deniyordu.[53] Yani şehir devleti, tekil ittifak bağlarıyla birbirine bağlanan ve faaliyetlerini bu ortak birlik (*koinōnia*) bağlamında gerçekleştiren vatandaşların toplamıydı. Bu toplam içinde zanaatların rolü konusunda elbette çok farklı bakış açıları ve toplumsal yaklaşım mevcuttu. Ama bunlar büyük oranda zanaatlara atfedilen ahlaki değerlere ve politik işlevlerinin tespitine dairdi. *Polis* sisteminde zanaatların diğer işlere kıyasla sahip oldukları role ilişkin birkaç genel gözlemde bulunabiliriz.

İşbölümü diye adlandırdığımız olgu, bir anlamda devletin (*politeia*) temeliydi. İnsanlar birbirlerine ihtiyaç duydukları ve karşılıklı birbirlerinin ihtiyaçlarını giderebildikleri için bir araya geliyorlardı. *Polis* bireysel ve ailesel özyeterlik (otarşi) idealine bilinçli olarak karşıt kurgulanmıştı.[54] Bu kuramı oldukça tutarlı bir şekilde ortaya koyan Protagoras'un anlattığı kadarıyla, Promētheus'un kardeşi Epimētheus hayvan türlerine çeşitli güçler (*dynameis*) bahşettiği zaman, her birinin hayatta kalma şansını eşitlemek amacıyla, dengeli bir dağıtım yapmaya çalışmıştı yani birine kuvvet verdiyse, ötekine hızı, bir diğerine doğurganlığı vermişti.[55] Epimētheus'un unuttuğu insan türünün durumu feciydi ve yok olmaya mahkûmdu. Ama Promētheus zanaat güçlerini (*dynameis*) tanrılardan çalıp insanlara vermede karar kıldı ve kardeşinin hayvanlara yaptığı gibi farklı insanlara farklı beceriler verdi. Böylece giysi, ayakkabı, ev gibi ürünler yapacak zanaatkârane/teknik zekâ bir tek insan türünün oldu. Ama bu durum, sağ kalmak için türdeşlerinin hizmetlerine ve ürünlerine muhtaç olan tek türün de insan olmasına yol açmıştı. Protagoras için toplumun temeli emekti ve insanları birbirine bağlayan bu bütünleyici mesleki faaliyetler onları aynı toplumun vatandaşları yapıyordu diyebilir miyiz bu durumda? Protagoras'ın kunduracı, çırpıcı, demirci ve çömlekçi dolu meclisiyle, Platōn ve Aristotelēs tarafından hakir görülen "zanaatkârlar demokrasisini" savunma hevesi düşünüldüğünde bu açıklama mantıklı gözüküyor.[56] Ama unutmayalım ki Platōn veya Aristotelēs Protagoras'ın işbölümüne yüklediği anlama itiraz etmiyordu. Platōn *Devlet* diyaloğunda, bu konuda Abderalı sofistten daha kesin konuşuyor: "Toplumun ortaya çıkış sebebi, tek tek hiçbirimizin kendi kendisine yetemeyip çok sayıda insana ihtiyaç duymasıdır."[57] Her birey ötekilerden farklı olduğu için farklı bir iş türünde uzmanlaşıyordu. "İnsanlar ürettikleri ürünlerden karşılıklı birbirlerine verecek"[58] ve böylece onları *polis*'te bir araya getiren sebep gerçekleşmiş olacak-

53 F. Schachermeyr fertler arasındaki bağlardan oluşan Yunan *polis*'iyle Doğu'nun bölgesel temelli şehirlerini birbirinden ayırıyor. Babillilerden bahsetmek için "şehr-i Babil'de mukim ahali" gibi bir şey demek gerekiyordu ("La formation de la cité grecque", *Diogène*, 4, 1953, s. 33).

54 Köpeğin insandan iyi yaşadığını düşündükleri için Köpekçiler/Kelbiyyun (Kynikoi, Kinikler) denen felsefeciler, bireysel özyeterlik (otarşi) idealini benimseyerek antik politik düşünceye tamamen karşı geliyorlardı. Bkz. Aristotelēs, *Politika*, 1.1253a25 vd.

55 Platōn, *Protagoras*, 320e vd.

56 *A.g.e.*, 369b vd.

57 *Devlet*, 369b vd.

58 *A.g.e.*, 371b.

tı. Yani *polis*'in temeli işbölümüydü. Ama bu durumdan, vatandaşların arasındaki bağın temeli emektir sonucunu çıkarmayan Protagoras, Platōn ve Aristotelēs, tam aksi yönde bir sonuca varıyor. Bireyleri birbirinden ayıran yaptıkları işse, *polis*'in birliği mesleki faaliyetlerin dışında temellendirilmeli diyorlardı. İşbölümünün alternatifi olarak görülen, birbirine eşit (*isoi*) ve türdeş (*homoioi*)[59] vatandaşlardan oluşan toplumdu. Böyle bir toplumun üyeleri bir anlamda birbirinin yerine geçebilen unsurlardı. Böyle bir toplum idealinden bahseden Protagoras'ın mitolojik anlatısına göre tüm zanaatlara sahip olduktan sonra bile insanlar *polis* çatısı altında bir araya gelememişti çünkü onları birbirine ittifak/sevgi (*philia*)[60] yoluyla bağlayabilecek en önemli şey olan politik-ahlaki meziyetler saygıdan (*aidōs*) ve adaletten (*dikē*) yoksundu ve bu ikisine yalnızca Zeus sahip olduğundan, ne Promētheus ne Hēphaistos ne Athēna bunları verebilirdi.[61] Zeus bu iki meziyeti insanlara vermesi için Tanrı Hermēs'i görevlendirdi ama Promētheus'un yaptığının aksine bunları tüm insanlara eşit dağıtmasını istedi. Protagoras'ın bu tezini ileri götüren ve devletin birliğinin ancak eşit vatandaşlar arasındaki tam karşılıklılık ilişkisiyle mümkün olacağını söyleyen Aristotelēs, "sanki herkes sürekli aynı işi yapmasın diye, kunduracıların ve marangozların işlerini değiştokuş ediyormuşçasına" diye ekliyor.[62] Ama Aristotelēs'in bu örneği seçmesinin sebebi, saçma bir karşılaştırma yoluyla *polis*'in temelinin ekonomik faaliyetlerden ne kadar farklı hatta birbiriyle zıt olduğunu göstermek. *Polis* mensupları arasındaki ilişkiler (yani politik ilişkiler), kunduracılıkta veya marangozlukta olması mümkün olmayan "tersinir" ilişkilerdi. *Polis* içindeki yönetici ve askeri kesimleri birbirinden ayıran Aristotelēs, aynı vatandaşların bu iki kesim arasında gidip gelebileceklerini de hemen ekliyor. Yani sırayla emir verip emir alabilirlerdi. Çiftçilerin ve zanaatkârların kendi uzmanlık alanlarından çıkmaması gerektiğini, aksi takdirde meslekleri itibariyle teşkil ettikleri düşük statüye uygun davranmamış olacaklarını düşünen[63] Aristotelēs şöyle diyor: "Aynı surların içinde on bin adam düşünün. Bunlar evleniyor ve birbirleriyle alışveriş yapıyor olsun. Kimi marangoz, kimi işçi, kimi kunduracı olsun. [...] Bu bir *polis* değildir."[64] Dolayısıyla oligarşi savunucuları da Protagoras gibi demokrasi partizanları da Aristotelēs de mesleki faaliyetlerin ekonomi alanıyla sınırlı olduğu ve *polis* toplumuna içkin unsurlar olmadığı görüşünde birleşiyorlardı. Ama de-

59 Sparta vatandaşları "türdeş" (*homoioi*) diye biliniyordu ve mesleki faaliyetlerde bulunmaları yasaktı.

60 İdeal "politik" duygu olarak görülen *philia*'ya karşılık, "mesleki" duygular haset ve rekabet gibi duygulardı. Hēsiodos: "Çömlekçi çömlekçiye, marangoz marangoza kızgındır, fakir fakiri, şarkıcı şarkıcıyı kıskanır". Mesleki faaliyetlerde Kavga (Eris) ortaya çıkıyordu (*İşler ve Günler*, 24).

61 Zanaat tanrıları olan Athēna, Hēphaistos ve Promētheus'la politik hükümdar Zeus arasındaki farka ve zanaat tanrılarıyla işbölümü arasındaki ilişkiye değinmiştim. Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Promētheus* 45-50'de bir kurada şans eseri kendisine düşen mesleğinden yakınan Hēphaistos, uzmanlıklar üstü bir konumu olan Zeus'un dışında her tanrının uzmanlıklarını kurayla elde ettiği cevabını alıyor.

62 *Politika*, 2.1261a35.

63 *A.g.e.*, 7.1329a35.

64 *A.g.e.*, 3.1280b20 vd.

mokratların bakış açısından zanaatkârlar –mesleklerini icra etmenin dışında– kendilerinden yukarıdaki politik mekanizmalara katılma hakkına sahipken,[65] oligarklar için ekonomiyle politika arasındaki fark o kadar büyüktü ki birine katılanlar öbüründen men edilmek zorundaydı. Ama *polis*'teki işbölümüne önem veren bu yaklaşımdan, insan ve toplumdaki yeri mühim olan birleştirici bir emek kavramı değil, sahiplerini birbirinden ayıran bir meslek çokluğu ortaya çıkıyordu.

Ayrıca işbölümü kavramını Antikçağ'a uygularken dikkatli olmak gerekiyor. Genel anlamda "üretim"le bağlantılı bir meslek anlayışı varsaydığı oranda, işbölümü psikolojik açıdan anakronistik yani Antikçağ'a uymuyor çünkü o dönemde Yunanların iş kavramı bugünkünden farklıydı. İş, hem sahibinde bir güç (*dynamis*) hem sonucunu kullananda bir ihtiyaç (*khreia*) olduğu anlamına geliyordu. İşbölümünün sebebi bu ikisi arasındaki çelişkiydi. İhtiyaçların çokluğuna karşılık, tek tek bireylerin sahip olduğu güç sınırlıydı. Yani işbölümünün, emekten alınacak verimi maksimize etme amacıyla oluşturulduğu değil, bir insan yaptığı işe ne kadar çok odaklanırsa, o işi o kadar iyi yaptıran insan doğasından kaynaklandığı düşünülüyordu. İşbölümünü öven antik Yunan metinlerinden hiçbiri, aynı miktarda emekle maksimum sonucu almayı sağlayan bir üretim sistemi olduğu için değil, farklı yeteneklere sahip bireylerin kendilerine uygun işleri yapmaları sonucunda mümkün olan en iyi ürünlerin yapılmasını sağladığı için övüyordu.[66] Platōn ve Aristotelēs[67] gibi kuramcıların görüşleri ve Ksenophōn gibi pratik gözlemcilerin yorumları, Odysseus'un "herkese kendine uygun bir iş" düşüncesiyle uyumluydu.[68] Ksenophōn, *Kyros'un Eğitimi*'nde (*Kyrou Paideia*) bu yaklaşımı geliştirip aynı atölye içindeki işbölümünü ele alıyor: "Küçük köylerde aynı işçi ahşaptan yatak, araba, masa hatta bazen ev yaparken, [...] alıcının fazla olduğu büyük şehirlerde tek bir meslek insanı doyurmaya yeter. Hatta bazen tam bir mesleğe bile gerek olmaz. Biri erkek, öteki kadın ayakkabısı yapar. Biri köseleyi keserken öteki diker. Biri kumaşları keserken öteki parçaları birbirine uydurur."[69] Platōn gibi[70] zanaat/teknoloji kavrayışına doğru gidiyor gibi gözüken Ksenophōn da aynı atölye içindeki farklı işlemlerden işbölümünün toplumsal ve teknik anlamına ulaşmasını beklediğimiz halde, işbölümünü üretim sürecinin farklı aşamalarını düzenleyen bir sistem olarak görmeyip yalnızca zanaatkârın becerilerinin kusursuzlaşması ve bu şekilde son ürünün gelişmesi açısından değerlendiriyor.

---

65 *Protagoras*, 324e-325a.

66 Marx, *Kapital*, c. 2, Bölüm 12.5'teki tarifle, kullanım değerinin henüz dolaşım değerine dönüşmediği bir ekonomik durum bu.

67 Platōn, *Devlet*, 370bc: "Her birimiz doğamız itibariyle başkalarıyla tıpatıp aynı değil, tam tersine farklıdır. Farklı işler için farklı insanlar gerekir." Aristotelēs, *Politika*, 1252b1-5: "Doğa, Delphoi'daki çok kullanımlı bıçaklar yapan bıçakçılar gibi dar kafalı değildir. Her varlığa kendine özgü bir amaç verir. Dolayısıyla her araç, çok değil tek kullanımı olduğundan mükemmeldir."

68 *Odysseia*, XIV.228.

69 Ksenophōn, *Kyros'un Eğitimi* (*Kyrou Paideia*), 8.2.

70 P.-M. Schuhl, "Remarques sur Platon et la technologie", *Revue des études grecques*, 1953, s. 465-72.

İşbölümünün kusursuzlaştırdığı beceriler doğal vasıflar olarak görülüyordu. Protagoras insan zanaatlarıyla hayvan güçlerini (*dynameis*) ve meslekler arasındaki düzenle evrendeki varlık türleri arasındaki dengeyi karşılaştırdığında, bunu mecazen söylemiyordu. En önemli işbölümü çeşitlerinden birinin erkek ve kadın arasındaki biyolojik karşıtlıktan kaynaklandığını düşünen Ksenophōn bu düşüncesini şöyle teorileştiriyor: "Başlangıçtan itibaren, tanrı kadın doğasını ev içindeki işlere, erkek doğasını ev dışındaki işlere uygun kılmıştır."[71] Aristotelēs'in teorileştirdiği bir diğer temel ve "doğal" ayrıma göre hür insanların yaptığı işler ihtiyat ve akıl (*phronēsis*) gerektirirken, kölelerin yaptığı işler itaat ve edilgenlik gerektiriyordu.[72] Zanaatlar arasındaki farklılaşma, işbölümü konusunda başka ilkelere ulaştırmıyordu. Platōn'a göre zanaatkârların amacı, "her birinin kendi doğası tarafından önceden tayin edilmiş amaç"tı.[73] Kunduracı atölyesinde bir kişi köseleye şekil verirken, öteki onu boyuyordu ve böylece kullanıcının aynı ihtiyacını tatmin etmek için iki farklı güç (*dynameis*) bir araya geliyordu.[74]

Yani mesleki faaliyetler yalnızca zanaatkârın doğasındaki özelliklerin devamıydı. Bu faaliyetler arasında ayrım yapılmasının sebebi, gene doğal olan ihtiyaçlara yöneltmek içindi. Doğal beceriler ve ihtiyaçlar hiyerarşisi, bu hiyerarşi dışında işbölümüne dair özel bir açıklamayı gereksiz kılıyordu. *Polis*'teki iş düzeninde, insan emeğinin üretim gibi bir toplumsal değer yoluyla sahip olduğu yaratıcılık görülmüyordu. Zanaatkârın becerisi tüketicinin ihtiyacına tabiydi. İş, bir çeşit emek olarak değil, sadece hizmet olarak algılanıyordu.

Öte yandan, zanaatkârın yapım (*poiēsis*) yoluyla ürettiği eser doğal bir nesne değildi. Uzmanlık alanına göre her zanaatın (*tekhnē*) kurallarını belirleyen üretim süreçleri de doğal değildi. Sofist Antiphōn zanaat üretimiyle doğa mahsulü arasındaki farkı şöyle vurguluyor: "Bir yatağı gömersek ve çürüyen yataktan bir filiz çıkarsa, ortaya çıkan şey yatak değil ağaç parçasıdır."[75] Ama üretim faaliyetinin kısıtlı bir boyutuna odaklanan bu ayrımda, insan üretimi akıllı bir hedefe sahipken, doğal süreçler tesadüfi ve plansız şekilde yaşanıyor. Zanaatkârın hâlâ doğanın parçası olarak görülen işlemleri bu anlayışta "doğayı dönüştürme" ve insan düzeni kurma amacı taşımıyor.

---

71 Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 7.22. Kadınlar gibi "içeride" çalışan zanaatkârların erkekliklerini kaybettiği düşünülüyordu. Kadın-erkek arasındaki işbölümünün doğal olduğu fikri için ayrıca bkz. [Aristotelēs], *Ev İdaresi*, 1343b28 vd.

72 Aristotelēs, *Politika*, 1252a30 vd. Hür insan-köle insan ayrımının herkes tarafından doğal sayılmadığını biliyoruz.

73 Platōn, *Devlet*, 374b. Buna karşılık, Aristotelēs köle doğasına sahip insanların bulunduğunu düşündüğü halde, doğası gereği kunduracı olunamayacağı fikrindeydi (*Politika*, 1260b1).

74 Agatharkhidēs'in Nubia'daki altın madenlerinde işbölümü hakkında anlattıkları çok önemli (Sicilyalı Diodoros, 3.12.14). Birkaç bin işçiden oluşan işgücü, yapılan iş türüne göre şu şekilde düzenlenmişti. Kesim için en kuvvetliler (en iyi yaşta olanlar), toplama için çocuklar, ufalama için 30 yaş altı erkekler, öğütme için kadınlar ve yaşlılar, saflaştırma için zanaatkârlar (*tekhnitai*). Teknik beceri, yaş ve cinsiyet gibi doğal farklılıklara dayanan bir görev hiyerarşisi oluşturmuştu.

75 Antiphōn, 1.2.

Zanaatın (*tekhnē*) amacı bir maddede sağlık veya ev gibi bir form (*eidos*) oluşturmaktı. Bu üretim, zanaatın (*tekhnē*) uygulama yöntemini oluşturduğu bir gücün (*dynamis*) icrasıydı. Descartes'ın bahsettiği, makinesinin mekanizmasını anladığı için işini bilen zanaatkârdan farklı olarak, Yunan düşüncesinde zanaat (*tekhnē*), doğal veya yapay olması fark etmeyen bir gücü/beceriyi (*dynamis*) nasıl ve ne zaman kullanacağını bilmekti.[76] Zanaatların (*tekhnē*) çalışma usulünü tarif ederken kullanılan kelimeler bu açıdan önemli. Örneğin, kullanılan araç gerecin uygulandığı maddeden kuvvetli olması ve ona hükmetmesi (*epikratein*) gerekiyordu.[77] Gücü kadar sınırlarını da zanaatı tanımlamakta kullanan bu yaklaşım, ucu açık ilerleme fikrinden uzaktı. Tam aksine, her zanaat baştan itibaren özden ve güçlerden oluşan belirli bir sistem içine sınırlanmış kabul ediliyordu. Doğal olarak bir zanaata ait sayılan aletlerin sayısıyla gücü ve zanaatın ürettiği eser, aynı zamanda zanaatın sınırlarını da belirliyordu.[78] Sayıca ve kaynakça sınırlı gerçek zanaatların (*tekhnai*) çoğalması için ihtiyaçların çoğalması gerekiyordu ama ihtiyaçlar da sonsuz görülmüyordu. Bir noktadan sonra ihtiyaçları karşılamayı değil, keyif vermeyi amaçlayan zanaatlar, kendi doğal amaçlarını ve sınırlarına uygun davranmadıkları için gerçek bir etkide bulunamayıp sadece taklitler ve yanılsamalar üretebiliyordu.[79] Kısacası zanaatlar ancak sıkı bir çerçeve içinde güç ve etki sahibiydi. Bu çerçeve "doğa"ydı. Espinas'ın iddiasının aksine,[80] zanaatkâr emeği, insanın doğadan farklı olma bilinci geliştirmesi sonucunda sınırsızca kusursuzlaştırılabilecek düzenekler yaparak doğayı insanlaştırma çabası anlamında bir "insani üretim" değildi. Zanaatkâr, üretirken kendi faaliyetinin "doğallığı"nı görüyordu.[81] Bu düşünceye göre doğal değil "yapay" olan, sofistler ve bankerler gibilerinin ürettikleri yanılsamalar ve kurgulardı. Tarımdan daha doğal algılanan

---

76 Hiçbir zanaat öğrenilmiş kuralların basitçe uygulanmasından ibaret değildi (Platōn, *Devlet Adamı*, 299d-300a). Zanaat bu kuralların doğru zamanda yani fırsat (*kairōi*) çıktığında ve gerektiği şekilde (*en tōi deonti*) uygulanmasıydı. Platōn'a göre zanaatkâr amacına ulaşmak için uygun zamanı kaçırırsa, her şey boşa gidiyordu. Bu yüzden de işçilerin daima iş başında durması gerektiğini düşünüyordu: *Devlet*, 2.370b. *Kairos* kavramının bu kullanımı için bkz. Aristotelēs, *Nikomakhos'a Etik* (*Ēthika Nikomakheia*), 2.1104a9.

77 *Zanaata Dair* (*Peri tekhnēs*), 15 ve *İnsandaki Yerlere Dair* (*Peri Topōn tōn kata Anthrōpon*), 341.

78 Aristotelēs, *Politika*, 1.1256b34: Her zanaat sınırlıdır, aletleri sayıca ve ebatça sınırsız olan zanaat yoktur. *A.g.e.*, 1.1257b28: Zanaatların amaçlarına yönelik araçları sınırsız değildir ve amaçları (*telos*) zorunlu olarak sınırlarını (*peras*) belirler.

79 Platōn, *Devlet*, 373a vd.: Keyif sınırsızın alanına girdiğinden, keyif amaçlı taklit sanatları sonsuza dek çoğalabilirdi. Platōn, *Sophistēs*, 233e'ye göre, sofistlerinki evrensel olma iddiasındaki zanaatlar da kaçınılmaz olarak gerçek değil yanılsama üretiyordu.

80 Espinas, *Origines de la technologie*, Paris, 1897, s. 157-214.

81 Zanaatkâr doğallığı, Dēmokritos'un sistematik şekilde zanaatları doğal süreçlerle karşılaştırdığı metinlerde çarpıcı hal alıyor. "Hērakleitosçu" bir eser olarak kabul edilen *Perhiz Üzerine* (*Peri Diaitēs*), 24'te de zanaatlar insan vücudunda ve dünyada doğal olarak gerçekleşen süreçlere benzetiliyor. Örneğin, dokumacılar "dairesel hareketle dokur ve bir uçtan diğerine gider, kan dolaşımı gibi". Kuyumcular altını kısık ateşte temizleyip eritir, "tahılın vücuttan aldığı kısık ateş gibi" vs. Bu şekilde "her zanaat, insan doğasının parçasıdır". Antik düşüncenin diğer ucundaki Platōn, *Yasalar*, 889c devamı ve 892b'ye göre, "fani" insan zanaatları ancak tanrısal zanaatları taklit edebilirdi.

zanaatkâr emeği doğanın parçasıydı. Doğa (*physis*) ve töre/adet (*nomos*) arasındaki karşıtlık üzerinden para kazanma faaliyetinden (*khrēmatistikos*) farklı olarak zanaat doğal kabul ediliyordu.[82] Ama doğa ve töre arasında, bütünüyle gerçek ve insani bir eserin üretilebileceği bir yer yoktu. İnsan, törelerin alanına girmeksizin, doğal sayılmayan bir eylemde bulunacak kadar doğadan ayrışmamıştı henüz.

Ürünün bu şekilde doğal sayılması ve zanaatkârın iş yapmaktan ziyade hizmet ediyor görülmesi yakından ilişkilidir. Yunan düşüncesi ürünün yapım (*poiēsis*) sürecinden ziyade kullanımına (*khrēsis*) odaklanıyordu. Her ürün bir zanaatkârın bir maddeye belli bir form (*eidos*) vermesiydi ve bu form kullanım (*khrēsis*) üzerinden tanımlanıyordu. Bir anlamda, üretilen nesne, canlı varlıklarda olduğu gibi bir amaca yönelikti ve karşılamayı amaçladığı ihtiyaca uygunluğu ölçüsünde eksik veya tam sayılıyordu.[83] Her ürün için zanaatkârın takip etmesi gereken bir tür norm veya şablon olan form (*eidos*), zanaatkârın kafasına göre oluşturacağı veya değiştirebileceği bir insan icadı olarak görülmüyordu. Zanaatkârın şablona dikkatle bakarak veya ihtiyaç (*khrēsis*) sahibi olduğu için doğru formu (*eidos*) daha iyi bilen tüketiciye güvenerek, mümkün olduğunca şablona uyması gerekliydi. Yapan (*poiēsas*), yaptığı şeyi kullanıcıdan daha kötü değerlendirir, diyor Aristotelēs.[84] Onun üretici faaliyeti daha ziyade yöntemlere dairdi, ürünün amacı onu aşıyordu.[85] Örneğin flüt yapılırken, flütü çalacak olan kişi enstrüman yapımcısına talimat veriyor, o da bunlara uyuyordu.[86] Bu konuyu daha detaylı açıklayan Platōn'a göre[87] her şey için üç çeşit zanaatten söz edilebilirdi. Kullanıcının nesneyi kullanırken icra ettiği kullanma zanaatı, zanaatkârın nesneyi üretirken icra ettiği üretim zanaatı ve ressamın nesneyi taklit ederken icra ettiği taklit zanaatı. Tüm taklitçiler gibi ressam da nesnenin yalnızca dış görünüşünü biliyordu ve çeşitli "düzenekler" yoluyla gerçeklik yanılsaması oluşturuyordu. Zanaatkâr nesneyi yapan kişi de olsa, onun formunu (*eidos*) yani amacını tam anlamıyla bilmiyordu. Bunu tek bilen, kullanıcıydı.

Ürünlerin formları (*eidē*) zanaatkârın ötesinde ve dışında belli "doğalar" olarak görüldüğü için, zanaatkâr sadece aracı rolüne ve nesnelerin kullanım değerine

---

82 Aristotelēs, *Devlet Adamı*, 1257a6 ve devamına göre para kazanmak kendi içinde doğal bir amaç olamaz çünkü bir ihtiyacı karşılamaktan ziyade para uğruna para kazanmayı hedefler. Bir ayakkabının yapılması doğal bir amaç olan ayakları korumaya yönelikti ama doğal olmayan satış amacı da niyetlenebiliyordu. Yani zanaatlar, doğal amaçlarından saptırılıp para kazanma amacına yönlendirilebilirdi (*a.g.e.*, 1258a10). Doğal ihtiyaçlar çerçevesinde kaldığı müddetçe mübadelenin kendisi doğaya uygundu ama gerçek zanaatların aksine, para kazanma eylemi "sınırsızca" gerçekleştirilebiliyordu. Faizcilik gibi servet elde etme teknikleri paradan sınırsız para kazanma ihtimali varmış gibiydi. Halbuki gerçekte para bir yanılsamaydı çünkü "sadece töre/âdet gereği değeri vardır, doğal değeri yoktur ve kullananların âdetlerini değiştirmesi sonucunda ihtiyaçlarımızı karşılama özelliğini yitiriverir." (1257b11-15)

83 Platōn, *Devlet*, 601d. Üretilen nesnelerin ideaları konusunda bkz. V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940, s. 69 vd. ile W. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, s. 170 vd.

84 *Politika*, 3.1282a17 vd.

85 Özellikle *Politika*, 7.1328a27-33.

86 *A.g.e.*, 3.1277b28-30.

87 *Devlet*, 601c vd.

ulaşmasını sağlayan bir araca indirgeniyordu. Kullanıcının elinde, zanaatkârlar farklı ihtiyaçlara hizmet eden araçlardı. Yapım (*poiēsis*) araçsal bir işlemdi. Aristotelēs "yapım araçları" (*poiētika organa*) ifadesiyle, herhangi bir şeyi "üretebilen" şeyleri kastediyor yani araçları ve neredeyse onlarla aynı şey olan zanaatkârları.[88]

Bu anlamda yapım (*poiēsis*) eylemle (*praksis*) karşıtlık içinde görülüyordu. Eylemde bulunan insan, kendi içinde bir şey yapmış oluyordu ve kendi faaliyeti dışında hiçbir şey "üretmiyordu". Buna karşılık, eylemde (*praksis*) hiçbir mesleki ve zanaatkârane işlem yoktu. Dolayısıyla zanaatkârın sarf ettiği çaba (*ponos*) çiftçide olduğu gibi aktif bir meziyet olarak algılanmazken, çaba (*ponos*) insan doğasına yabancı bir düzene itaat, salt kölelik ve zorunluluk olarak düşünülüyordu.[89]

Antik Yunan'da tarımdan ticarete her tür faaliyeti kapsayan genel bir davranış biçimi olarak emekten ziyade, neredeyse diyalektik olduğunu düşündüğüm bağlantılarla birbiriyle ilişkilendirilmiş davranış biçimleri söz konusuydu. Tarımda doğal bereketle insan çabası arasında bir karşıtlık olduğu düşünülmekle beraber, tarımsal emek bir bütün olarak zanaatkâr emeğiyle karşılaştırıldığında, doğal üretimle zanaatkâr imalatı arasında karşıtlık kuruluyordu. Zanaat ürünleri, ihtiyaçlara dayalı doğal ekonomi çerçevesinde değerlendirildiğinde, bu kez toprak mahsulleriyle aynı kategoride görülüyordu. Doğal hiçbir değeri olmayan, tek değeri töresel/âdetten olan para manipülasyonlarına kıyasla, zanaat faaliyetleri doğanın parçası sayılıyordu.

Tarım ve zanaat faaliyetlerinde emeğin insani özelliği yavaş yavaş ortaya çıkmakla birlikte, tam olarak kavramsallaştırılmıyordu. Genel tavır, insanın doğayı değiştirmesi değil, doğaya uymasına yönelikti. Bu anlamda ticaret, Yunan düşüncesi ve ahlakı için bir tür skandala tekabül ediyordu.

Hangi meslek söz konusu olursa olsun, insan emeğinin hedeflediği şeye yönelik çabasının toplumsal bir değer ürettiği düşünülmüyordu. Farklı mesleklere tekabül eden insan vasıfları, meslek sahiplerini şehir devletinin hiyerarşisi içinde bir konuma yerleştiriyordu. Toplumsal anlamda bir üretici olarak görülmeyen zanaatkâr, ürününü kullanacak kişiyle doğal bir bağa sahipti ve ona hizmet ediyordu. Ama bu ilişkinin iki tarafı yani zanaatkâr ve tüketici aynı anlamda doğal değildi. Özgür faaliyet olarak düşünülen, rasyonel ve politik bir varlık olarak insan doğasına uygun görülen eylemin (*praksis*) alanına yalnızca ihtiyaç (*khrēia*) girebiliyordu. Buna karşılık, yapım (*poiēsis*) faaliyeti, zanaatkârı doğal güçlerle, maddi araçlarla aynı düzleme koyuyordu. Zanaatkârların kendilerini *polis*'in çeperinde konumlandırması gibi, üretken emekleri de eylemin (*praksis*) tamamen dışında kalan bir davranış biçimi olarak görülüyordu.

---

88 Aristotelēs, *Politika*, 1.1254a.

89 Emeğin toplumsal tarihi, bu düşünce sisteminin *polis* düzeninde biçimsel olarak ifade bulduğunu ortaya koyuyor. Kölelerin zanaat faaliyetlerindeki rolü artarken, vatandaşlar politikaya katılabilmek için üretim sorumluluğunu giderek daha sık şekilde kölelere ve yabancılara devretti. Atina ve Korinthos gibi şehirlerin ekonomilerinde oynadıkları rolden bağımsız olarak, zanaatkârlar *polis* kurumlarında ve düşünce düzeyinde geri plandaydı. Aristokratik gelenekleri sürdürüp yaygınlaştıran *polis*'te Ortaçağ şehirlerindeki "burjuvazi" yoktu.

12
Antik Yunan'da Emeğin Psikolojik Boyutları[1]

Çok boyutlu bir insani olgu olan ve analizi farklı perspektifler gerektiren emek tarihine teknolojik, ekonomik, toplumsal ve psikolojik açılardan yaklaşmak mümkünse de ben burada emeğin antik Yunan'daki psikolojik boyutlarını ele alacağım. İnsan faaliyetlerinin belli bir biçimi olarak emeğin insanın iç dünyasındaki anlamını ve psikolojik karşılığını inceleyeceğim. Yaklaşımım psikolojik olduğu kadar tarihsel. Modern kapitalizmin ekonomik kategorilerini antik Yunan'a uygulamaya nasıl hakkımız yoksa, emeğin günümüzdeki psikolojik işlevini de antik Yunan insanına yansıtmamalıyız.

Günümüzde, aralarındaki somut farklara rağmen bütün iş türleri, belli bir davranış biçimine yani genel anlamda emek kategorisine ait görülüyor. Aynı mecburiyete ve kurallılığa sahip faaliyetler olarak, öteki insanları doğrudan etkileyen sonuçlar üretiyorlar ve toplum için faydalı değerler üretmeyi hedefliyorlar.[2] Farklı işlerin psikolojik işlevlerinin bu şekilde aynı çatı altında toplanması, Marx'ın ekonomik analizinde kullandığı "soyut emek" kavramıyla yakından ilişkili.[3] Zira farklı iş faaliyetlerinin bir araya gelip ortak bir psikolojik işleve sahip olabilmesi için, farklı işlerde çalışan insanların kendi faaliyetlerini genel anlamda emek olarak görmeleri şart. Bu durum ancak her emek biçiminin piyasaya yönelik üretim yaptığı piyasa ekonomisinde mümkün. Çünkü piyasa ekonomisinde tarımsal ve sınai ürünler belli bir kullanıcının ihtiyaçlarını karşılamak için değil, alım satım işlemlerine yönelik metalar olarak üretiliyor. Piyasa aracılığıyla, toplumdaki bütün emek faa-

1 *La Pensée*, 66, 1956, s. 80-84.

2 I. Meyerson, "Travail, fonction psychologique", *Journal de Psychologie*, 1955, s. 3-17.

3 K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, (Sol, 1976) s. 48: "Kullanım-değerlerinin özel maddesinden ilgisiz olarak, değişim değeri yaratıcısı emek, emeğin kendisinin özel biçimi karşısında da ilgisizdir. Üstelik çeşitli kullanım-değerleri, değişik bireylerin eylemlerinin ürünleri, bu bakımdan da bireysel özellikleriyle birbirinden ayrılan çalışmaların sonucudurlar. Ama değişim-değeri olarak, bunlar, birbirinden farklı olmayan eşit emekleri yani içinde emekçilerin bireyselliklerinin silindiği emeği temsil ederler. Demek ki değişim değeri yaratıcısı emek, genel soyut emektir."

liyetleri birbiriyle ilişkilendiriliyor, rekabete sokuluyor ve birbiriyle aynı düzlemde görülüyor. Bunun iki sonucu var. İlk olarak, üreticiyle kullanıcı arasında doğrudan ilişki kurmayan emek, ürünlerin genel dolaşımı yoluyla toplumda genel bir değişim değerine dönüşüyor ve bireyler arası ilişkileri oluşturan başat unsur olarak toplumsal ilişkilerin temeli haline geliyor. İkinci olarak, piyasada ürünlerin birbirine karşı girdiği genel rekabet, kullanım değeri açısından birbirinden farklı ürünleri değişim değeri açısından birbirine denk hale getirirken, aralarında büyük farklar olan emek çeşitlerini de genel ve soyut emek haline getiriyor. Modern piyasa ekonomisinin aksine, Antikçağ'da zanaatta ve ekonomide emek yalnızca somut anlamda mevcuttu. Farklı işler, üretmeyi amaçladıkları ürünler üstünden (mesela kunduracılık ayakkabı üstünden, çömlekçilik çömlek üstünden) tanımlanıyordu. Üretici değil ürün açısından tanımlanan emek, toplumsal değer üreten genel bir insan faaliyeti olarak algılanmıyordu. Yani Antik Yunan'da "tüm işçilerin faaliyetine tekabül eden genel insan davranışı" anlamıyla emek kavramı yoktu. Onun yerine, ürünler üstünden tanımlanan ve birbirinden farklı işlere tekabül eden çoğul bir emek anlayışı söz konusuydu. Günümüzde emek sayılan tarım, Yunan düşüncesinde bir iş gibi algılanmıyordu. Örneğin Ksenophōn zanaattan ziyade askerliğe benzettiği çiftçiliği meslekten saymıyordu. Tarımın teknik bilgi gerektirmediğini ve toplumda insanlar arasında ürün değişimine yol açmadığını düşünen Ksenophōn'a göre tarlada çalışan çiftçinin psikolojisi atölyede çalışan zanaatkârın psikolojisinin tersiydi.[4]

Emek, uzmanlaşmanın ve işbölümünün önemli olduğu zanaatlara özgü bir şey olarak görülüyordu. Her zanaat türü tek çeşit ürün ortaya koyuyordu. Ama Antikçağ'da işbölümü, Marx'ın belirttiği gibi,[5] yalnızca ürünlerin kullanım değeri üzerinden oluşturuluyordu: Zanaatkâr bir tek şeyden ne kadar çok üretirse o kadar ustalaştığı için işbölümü her ürünü olabildiğince mükemmel kılmayı amaçlıyordu. İşbölümünün amacı, aynı miktarda emekle elde edilecek üretim miktarını maksimize etmek değildi. Tam tersine, her zanaat kendi içinde kapalı bir sistem oluşturuyor, bu sistemin içindeki her şey, aletler, teknik işlemler, hatta zanaatkârın kişisel niteliği, sadece ona özgü bazı hünerler uyum içinde ürünün mükemmel çıkmasına tabi kılınıyordu. Demek ki zanaat yurttaşlar arasında bir farklılaşma ve ayrı, kapalı bölmelere kapanma etkeni olarak öne çıkıyordu. Kendilerini aynı şehir devleti içinde birleşmiş hissetmelerinin nedeni mesleki çalışmaları değildi; birlik duygusunu ona rağmen ve onun dışında hissediyorlardı.[6] Toplumsal bağ emeğin ötesinde bir yere dayanıyordu. Bu bağ, yurttaşların aynı şekilde davrandıkları ve aralarında farklılık hissetmedikleri için birbirlerini karşılıklı sevebildikleri bir düzlemde kuruluyordu: Mesleki, uzmanlaşmış olmayan ve sitenin siyasal, dinsel yaşamını oluşturan faaliyetler düzlemi. Soyut birliği içinde algılanmayan

4 Yukarıda s. 189 vd.

5 K. Marx, *Kapital*, [c. 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (Yordam 2011), s. 353[: "Miktara ve mübadele değerine bu şekilde ağırlık verilmesinin tam tersine, klasik eski çağların yazarları, yalnızca niteliğe ve kullanım değerine önem vermiştir."

6 Yukarıda s. 194.

emek, henüz zanaat biçimiyle bir toplumsal faaliyet alışverişi, temel bir toplumsal işlev şeklinde tezahür etmiyordu.

Emeğin, bundan ziyade, üreticiyle kullanıcı arasında bireysel bağımlılık gibi görülen hizmet ilişkileri kurduğu düşünülüyordu. Zanaatkârın becerileri büyük oranda ürününe ve ürünün kendisi de kullanıcının ihtiyacına tabiydi. Zanaatkâr ve eseri, ürün "açısından", ürünse ihtiyaç "açısından" var olabilirdi sadece. Ürünler değişim değeri değil kullanım değeri üzerinden tanımlandığından Antikçağ'da başka türlü bir bakış açısı mümkün değildi.[7] Ürün kullanım değerinden ibaret görüldüğü için, yalnızca kullanıcıya sunduğu hizmet üzerinden tanımlanıyordu. Kendisine harcanan emeğin, ürünün somut yararından bağımsız bir şey olarak görülmesi ancak ürünün değişim değerine sahip olduğu varsayımıyla mümkün.[8] Kullanım değerinden ibaret görüldüğü zaman, ürün, saf insan emeğine göre değil, kullanıcı ihtiyacına göre tanımlanıyordu.[9] Dolayısıyla ürün aracılığıyla, zanaatkârla kullanıcı arasında ekonomik bir hizmet ilişkisi ortaya çıkıyordu ve bu ilişki yönü değiştirilemeyen bir aracılık ilişkisiydi.

Ekonomi düzleminden felsefi düşünce düzlemine taşındığında, zanaatkâr, onun faaliyeti, ürün ve kullanıcı arasındaki bu ilişkiler sistemi ifadesini, genel bir zanaat, *dēmiourgos* teorisinde buluyordu. Her tür zanaat üretiminin fail nedeni[10] zanaatkârdı; maddi nedeni, zanaatkârın kullandığı maddeydi; formel nedeni, bu maddeye verdiği yani üründe son beliren formdu; ereksel nedeni, forma tekabül eden nihai amaçtı ve tüm zanaat faaliyetini yöneten oydu. Yani felsefeye göre üretimin gerçek nedeni zanaatkâr değil üründü. Zanaatkârın kendisinden, uyguladığı işlemlerden, maharetinden ve kullanacağı yeni tekniklerden bağımsız olan ürünün özü, kullanıcıda gidereceği ihtiyaca dair bir erekti. Örneğin bir sandalyenin özü,

---

7 Değişim değerinin farkında olan Aristotelēs'in *Politika*'da verdiği tanım, Marx tarafından *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın başında alıntılanıyor. Ama Marx'ın aynı metnin ikinci bölümünde belirttiği gibi (*a.g.e.*, s. 94'te dipnot), "Antikçağ'ın bir Yunanlısı olduğu için", Aristotelēs metaların değişim değeri biçiminde birliğini idrak edemiyor ve onları ölçülebilir saymıyordu. Diğer Antikçağ yazarları gibi Aristotelēs de ürünleri kullanım değerinden ibaret görüyordu.

8 Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli (Sol, 1976), s. 57: Değişim değeri olarak metada söz konusu olan "yerine getirdiği hizmet değildir, üretilirken o metaın kendisine yapılmış olan hizmettir".

9 Bu bakış açısı kapitalist üretim tarzında da varlığını sürdürüyor. Marx, *Kapital* [çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (Yordam 2011), c. 1, s. 172]: "Ürünlerin hepsinin ya da hepsi değilse de çoğunun hangi koşul altında meta biçimini aldıklarını bulmaya çalışsak, bunun ancak, tümüyle özel bir üretim tarzı temelinde, kapitalist üretim tarzı temelinde gerçekleştiğini görürdük." *A.g.e.*, s. 172 dn. 42: "Emek ürünlerinin meta biçimini alması ancak bu andan itibaren [yani özgür ve ücretli emek metaya dönüştüğünde] genelleşir." Ayrıca, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 83: "Steuart, burjuva-öncesi dönemlerde de ürünün meta biçimine ve metaın da para biçimine büründüğünü pek iyi bilmekteydi ama o, ayrıntılara da girerek, servetin ilkel temel biçimi olarak metaın, ve mülk edinmenin egemen biçimi olarak değişimin, ancak burjuva üretim dönemine ait şeyler olduğunu ve, bunu sonucu olarak da *değişim-değeri yaratıcısı emeğin niteliğinin özellikle burjuva olduğunu tanıtlar.*" (Vurgu bana ait).

10 Aristotelēs'e göre varlıkların dört nedeni (*aitia*) vardır: maddi neden (*hylē*), formel neden (*eidos*), fail neden (*kinoun*) ve ereksel neden (*telos*). –ç.n.

her parçasının kullanım amacına mükemmel uygunluğuydu. Üretim sürecinde doğal olmayan bir unsur yoktu ve üretimin temeli ve kaynağı, daima sürecin nihai amacı yani üründe gerçekleşen "form"du. Gerçek anlamda üretici olmayan fail neden,[11] yalnızca halihazırda var olduğu düşünülen bir formun belli bir maddede gerçekleşmesi için aracılık yapıyordu. Sperm aracılığıyla insandan insan geldiği gibi, duvarcı aracılığıyla evden ev geliyordu.[12]

Şimdi konuya daha psikolojik bir açıdan yaklaşalım. Yunanlar zanaatkâr emeğini "eylem" (*praksis*) değil, "yapım" (*poiēsis*) olarak görüyordu[13] çünkü eylemden bahsedebilmek için, faaliyetin amacının kendi içinde mevcut olması ve faile doğrudan fayda sağlaması gerektiğini düşünüyorlardı. Örneğin, ahlaki eylemin faili, kendini anlamlandırdığında, kullanabileceği bir değer ortaya koyuyordu. Zanaatkârın ve emeğinin dışında bir ürün ortaya koyduğu düşünülen yapım (*poiēsis*) böyle değildi. Zanaatkârın emeği ile ürünün kullanımıyla tanımlanan özü arasında ortak nokta yoktu. Emek, öze tabiydi ve bu ikisi farklı gerçekliklerdi. Vasıta nasıl varış noktasının doğal bir parçası değilse, özün vasıtası konumundaki emek de ürünün doğasına dahil değildi.[14] Bir nesnenin üretimi ve kullanımı birbiriyle alakasız iki şeydi.[15] Ürünün somut formu olan kullanım değerine yabancı görülen zanaatkâr emeği, diğer insanlara hizmet ve kölelik gibi algılanıyordu.[16] Zanaatkâr, kullanıcının elinde, onun çeşitli ihtiyaçlarını tatmin etmekle yükümlü bir aletti. Aristotelēs "üretim araçları"nı (*poiētika organa*) tanımlarken aletlerle zanaatkârları birlikte sayıyor.[17]

Üretim süreciyle ürün arasındaki bu ayrışma dolayısıyla, hammaddenin gireceği forma dair en doğru bilginin zanaatkârda olduğu düşünülmüyordu. Form, üretim tekniklerinden ve maddeye nasıl muamele edileceğinden başka şey bilmeyen zanaatkârı aşıyordu. Ürünün özüne/formuna/ereğine dair bilgi yalnızca nesneyi

---

11 Platōn'da ve Aristotelēs'teki zanaat anlayışı için bkz. V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, s. 146 vd.

12 Aristotelēs, *Metafizik*, Z, 9.1034a20 vd. ile 1034a30 vd.

13 Yukarıda s. 131.

14 Aristotelēs, *Politika*, 7.7.2: "İki şeyden biri diğerinin amacı olabilir ve birinin yapması, ötekinin de alması dışında hiçbir ortak noktaları olmayabilir. Örneğin, her emek (*organōi panti*) biçiminde alet, zanaatkâr ve ürün arasında böyle bir durum söz konusudur. Evle duvar ustası farklıdır ama duvarcılık zanaatı ev içindir." Köle de efendisi içindi. Ona aitti ve onun parçasıydı. Ama efendi hiçbir anlamda köle için değildi (*a.g.e.*, 5.2, 1254a10 vd.).

15 Örn. Bkz. Platōn, *Euthydēmos*, 289c vd.

16 Aristotelēs'e göre her zanaatkâr kendi uzmanlık alanında bir köleydi. Yabancılaşmanın nedeni, emek verdiği ürünün zanaatkâra yönelik olmamasıydı. Ürün satıldığında bir meta oluyordu. Ama antik Yunan toplumunda evlerde tutulan emekçiler ve belli kölelik formları sebebiyle her ürün meta olmayabilirdi. Meta kategorisinin henüz yaygınlaşmadığı bu toplumda, dolaşım değeri sadece "başkasının kullanım değeri" söz konusunda olduğunda düşünülebiliyordu. Bu durum, Aristotelēs'in dolaşım değeri hakkındaki çözümlemelerinde açık olarak gözüküyor. Marx da meta üretiminin, üretimin normal ve baskın karakteri olarak, yalnızca kapitalist üretim tarzında gözüktüğünü belirtiyor.

17 *Politika*, 1.1254a.

nasıl ve ne için kullanacağını bilen kullanıcıya aitti.[18] Emeği adeta rutine indirgenen ve yüzeysel bir tarife uymanın ötesine geçmeyen zanaatkâr, hammaddeyi belli bir modele göre şekillendiriyordu ama bu modelin doğası onun için ancak kullanıcının talimatlarıyla erişilebilirdi.

Başkalarına tabi olan, ereği kendini aşan ve bu yüzden de gerçek bir eylem (*praksis*) olmayan zanaatkâr yapımı (*poiēsis*), Aristotelēs'in ifadesiyle basit bir hareketten (*kinēsis*) ibaretti. Hareket kavramı bir eksikliğe işaret ediyordu çünkü kendi ötesindeki bir ereğe yönelmiş hareketli varlığın içinde faaliyet (*energeia*) olamazdı. Faaliyet, gerçekleştirilmiş formda yani üründe mevcuttu, harcanan emekte, insan enerjisinde ve üretimde değil. "İnsan faaliyeti kendi dışında hiçbir şey üretmediğinde eylemdir (*praksis*) ve faaliyet failin kendi içinde bulunur" diye yazan Aristotelēs şöyle devam ediyor: "Bir şey üretilen her durumda, faaliyet ürünün içindedir. Örneğin, inşaat faaliyeti inşa edilmiş olan binada, dokumacılık faaliyeti dokumada bulunur."[19]

Bu toplumsal ve düşünsel sisteme göre insan, ürettiğinde değil, nesneleri kullandığında fail sayılıyordu. Dolayısıyla özgür insan ideali daima fail olan, hep kullanan ve hiç üretmeyen insandı. İnsan-doğa ilişkisi bağlamında, eylemin temel meselesi, nesnelerin emek yoluyla değiştirilmesi değil, iyi kullanılmasıydı.

Bu düşünce yapısı, Yunan toplumunda ve kültüründe ekonomik, felsefi ve psikolojik yönleriyle mevcuttu. Ekonomide kullanım değeri değişim değerinden daha önemliydi ve ürünlere harcanan emek değil, ürünlerin sundukları hizmet mühimdi. Felsefede ürünün yapılma amacına tekabül eden ereksel neden, üretim aracına tekabül eden fail nedenden önemli sayılıyordu. Psikolojik anlamda, tamamlanmış ve hizmet etmeye hazır bir ürün, faaliyet (*energeia*) açısından, üreticiden ve emekten önemliydi. Failin kendi faaliyetini doğrudan kullandığı durumlarda söz konusu olan eylem (*praksis*), ürün vasıtasıyla üreticiyi kullanıcının şahsi hizmetçisi kılan yapımdan (*poiēis*) önemliydi.

18 Aristotelēs, *Politika*, 3.1282a17 vd.; 1277b28-30; Platōn, *Devlet*, 601c vd.; *Kratylos*, 390b vd.
19 Aristotelēs, *Metafizik*, 1050a30-35.

13

Antik Yunan'da Teknolojinin Çeşitleri ve Sınırları Üzerine Gözlemler[1]

MÖ 7. ve 5. yüzyıllar arası Yunan düşüncesinde zanaatın alanı ve özellikleri daha net tanımlanmaya başladı. Homēros demirci ve marangoz gibi zanaatkârların (*dēmiourgoi*) teknik bilgisiyle, kadınların yaptığı dokumacılık gibi deneyim ve ustalık isteyen işlerin yanı sıra[2] Hēphaistos'un ve Prōteus'un büyüleri için de zanaat/teknik (*tekhnē*) kelimesini kullanmıştı.[3] Yani Homēros zamanında, büyücüler henüz zanaat ustalarından ayrı görülmüyordu. Meslek sırları ve zanaat usulleri kehanet, sihir, iksir ve tılsım uzmanlığıyla aynı tür kurnazlığın (*mētis*) eseriydi.[4] Bir toplumsal grup olarak zanaatkârlar (*dēmiourgoi*) demir ve ahşap ustalarının yanı sıra kâhin, bilici, şifacı ve ozan teşkilatlarını da içeriyordu.

Daha sonra Klasik Dönem'de ise zanaat kavramı laikleşti. Zanaatkâr dinsel güçler kullanmıyordu ve doğanın (*physis*) içinde işlem yapıyordu. Zanaat (*tekhnē*), tanrısal yazgıyla (*theia moira*) ve tesadüfle (*tykhē*) tezat içinde görülmeye başlandı.[5] Bu anlayışta mesleki başarı, kullanılan müspet (pozitif) usullerin ve kaidelerin performansına bağlıydı. Farklı uzmanlık alanlarının kaidelerini belirleyen teknik bilgi çıraklık yoluyla elde edilebilirdi ve başarıyı belirleyen bu bilgiydi.

Zanaat (*tekhnē*) büyüden ve dinden bağımsız görülürken, bir yandan da zanaatın Yunan şehir devletlerindeki (*polis*) işlevi üzerine yeni bir anlayış belirdi.

---

1 *Revue d'histoire des sciences*, 1957, s. 205-225.

2 Marangoz: *İlyada*, III.61; demirci: *Odysseia*, VI.232; XI.614; III.433; dokumacılık: *Odysseia*, VII.110 ve 235.

3 Arēs'le Aphroditē'yi bağlayan büyülü zincirler "hünerli Hēphaistos'un işi/ zanaatı olan bağlardı" (*desmoi tekhnēentes polyphronos Hēphaistoio*).

4 Zanaatta ve büyüde pratik zekâ olarak *mētis* için bkz. H. Jeanmaire, "La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus", *Revue archéologique*, 48, 1956, s. 12-40.

5 *Tekhnē* kavramının tarihi için bkz. R. Schaerer, *Epistèmè et* Technè, *étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Mâcon, 1930.

Çiftçiler, askerler, din görevlileri ve devlet memurlarından ayrı bir toplum kesimi olarak görülen ve onlardan ayrı bir işlev yüklenen zanaatkârlar, dinle ve politikayla ilgisiz ve sırf ekonomiyle ilgili bir grup olarak algılanıyordu. Diğer insanların hizmetinde olduğu düşünülen zanaatkârlar, ürünlerini para karşılığı satmak için çalışıyorlardı. Bu yüzden zanaatkârların *polis*'teki görevi mübadele yani ekonomik bir işlev olarak yorumlandı.[6]

Zanaat (*tekhnē*) kavramının rasyonelleşmesi, zanaat dallarının laikleşmesi ve zanaatkârların toplumsal görevinin daha kesin şekilde tanımlanmasıyla birlikte, teknik düşüncesinin tam anlamıyla ortaya çıkması için koşullar olgunlaştı. Nitekim *Les Origines de la technologie*'de bilinçsiz teknikten gerçek anlamda teknolojiye geçişi MÖ 5. yüzyılın başlarına tarihlendiren Espinas,[7] sofistlik hareketini ilk teknik düşüncenin ortaya konması olarak görüyordu. Önce farklı zanaatlar/teknikler üstüne yazdıkları metinlerde, sonra genel anlamda zanaatı (*tekhnē*) ve etkisini teorileştiren sofistler, bilgiyi çoğunlukla belirli kuralları olan ve öğretilebilen bir tür talimatname gibi görüyorlardı. Onlara göre bilgi tamamen araçsal bir kavramdı ve yaşamın farklı boyutlarında başarılı olma yollarına tekabül ediyordu. Pratik, ahlaki, politik ve dini normları ve bilme biçimlerini bütünüyle araçsal bir şekilde yorumluyor ve bunları bireyin ya da devletin başarısına hizmet eden davranış teknikleri olarak algılıyorlardı.

Mevcut insani değerler yerine verimi ve faydayı geçiren bu yaklaşım, paradoksal olarak, teknolojik ilerlemeye bütünüyle karşı bir toplumda ve dönemde ortaya çıkmıştı. Sofistlerin geliştirip yücelttiği şekliyle zanaat/teknik kavramı, P.-M. Schuhl'un zanaat düşüncesine karşı Yunan düşüncesinde tespit ettiği dirençle aynı anda mevcuttu.[8]

Felsefe, bilim, ahlak, politika ve çeşitli sanat dallarının mucidi olan antik Yunan gerçekten de teknoloji konusunda yenilikçi bir yaklaşıma sahip değildi. Doğu'dan aldıkları teknikleri ve aletleri yeni buluşlarla geliştirmeden uzun süre kullanmaya devam eden Yunanların herhangi bir alanda getirdikleri yenilikler, Klasik Dönem'de son halini aldığını gördüğümüz teknolojik sistemin ötesine geçemiyordu. Bu sistem makineler vasıtasıyla doğadaki kuvvetleri değil, aletler vasıtasıyla insan ve hayvan kuvvetini kullanmaya odaklanmıştı.[9] Araştırmacılara göre[10]

---

6 MÖ 4. yüzyılda yazan Aristotelēs, *Politika*, 1.6 ve 7'de zanaatı mübadele (*metablētikē*) bağlamında tanımlıyor. Zanaat bu anlamda üretimden ve eşyaların dönüşümünden ziyade, mübadelenin bir boyutundan ibaretti. Zanaatkâr emeği para kazanmakla ilgili (*mistharnia*) bir şeydi.

7 A. Espinas, *Les Origines de la technologie*, Paris, 1897. Antik Yunan'da bilinçsiz teknikten teknolojiye geçiş hakkında bkz. s. 6-7 ve 7. sayfada dn. 1.

8 P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*[2], Paris, 1947, s. XIII ve 1. Bölüm.

9 *A History of Technology*'nin 2. cildinde R. J. Forbes'ın makalesinde s. 589 vd. Makine kullanımında esas yenilik, MS 3. yüzyıla doğru su değirmeninin keşfi oldu. Yunanların teknolojideki katkı ve icatları için bkz. E. Meyerson, *Essais*, Paris, 1936, s. 246 vd.

10 Araç (*organon*) tekniği: A. Espinas, *a.g.e.*, s. 75-156; araç çağı: P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 8; eteoteknik: L. Mumford, *Technics and Civilization*, New York, 1946; koşullara uyum sağlama teknikleri: A. Koyré, "Du monde de l'*à-peu-près* à l'univers de la précision", *Critique*, 1946, s. 611.

Yunan maddi kültürü araç (*organon*) tekniklerinin, saf-tekniğin (eteoteknik)[11] ve koşullara uyum sağlama tekniklerinin ötesine geçmedi.

Anıları Homēros'un bazı dizelerinde[12] "canlı makineler" ve yaşayan yapıtlar şeklinde bize ulaşan arkaik anlayışa zanaat kavramının bu düzeyinde artık rastlanmıyordu. Ama doğrudan insan tarafından hareket ettirilen araçlar yine insan uzuvlarının bir uzantısı olarak görülüyordu.[13] Aracın (*organon*) iç yapısı öyle gerektirdiği için hareket eden değil, kendi çabasından farklı çalışan bir şey üretebilen insanın bu yeteneğini güçlendirip ileten bir şeydi. Emekçilerin kullandığı araçlar bedenlerinin ritmini takip ediyordu ve kendi araçsal zamanına sahip olmayıp insani zamanda var oluyordu.[14] Kendi zamansallığı olan araçlar, yapay değil doğal araçlardı. Örneğin ateşin gücü (*dynamis*) insana yabancı ve anlaşılmaz gelen bir zamansallıkta çalışıyordu. Çiftçi buğdayın büyümesini nasıl izliyorsa, ateşin fırında yemeği pişirmesi de öyle izlenmeliydi. İşin süresi ve neticesi insan zekâsına değil, ateşin gücüne bağlıydı ve bunlar anlaşılmaz şeylerdi.

Teknik düşüncenin ortaya çıktığı dönemde zanaat kavramında görülen bu durgunluk ve mekanik-öncesi düşüncenin direnci oldukça şaşırtıcı çünkü Yunanlar diğer konularda olduğu gibi bu alanda da önemli ilerleme sağlayacak entelektüel araçlara sahipti.

Çeşitli kaynaklar Yunanların zanaatla ilgili teorik sorunlarla erkenden ilgilendiğini ve bunu yaparken dönemin bilimsel bilgisinden yararlandığını gösteriyor. Örneğin, MÖ 6. yüzyılda Megaralı mimar/mühendis (*arkhitektōn*) Eupalinos'un Samos'ta inşa ettiği tünelde karmaşık bir üçgenleme (nirengi) tekniği kullanılmıştı.[15] Bu büyük ihtimalle istisnai bir durum değildi. Platōn ve Aristotelēs *arkhitektōn* kelimesini elleriyle esas işi yapan vasıfsız işçinin veya zanaatkârın aksine, üst seviyeden projeyi yöneten kişi için kullanıyordu. Temel işi entelektüel ve matematiksel olan *arkhitektōn*,[16] pratiğe dayalı çıraklıktan farklı olarak, teorik bilgisini rasyonel bir eğitimle başkalarına aktarabilirdi. Tıpta nasıl gerçek hekimi (*iatros*) üfürükçüden ayıran, hastalıkların doğasına ve genel sebeplerine dair bilgiyse, *arkhitektōn* da çalıştığı alanlar olan mimari, şehircilik, gemi inşaat, savaş makineleri, tiyatro dekoru ve sahne mekanizmaları yapımında, sistemli bir teori şeklini alan zanaatına (*tekhnē*) dayanıyordu.

---

11 Eteoteknikteki eteo- Yunanca "hakiki" anlamındaki *eteos*'tan geliyor. Mumford'ın kitabında bu kelimeye rastlamadım. Vernant, Mumford'ın MS 1000 sonrası için "teknolojinin şafağı" anlamında kullandığı "eoteknik" (*ēōs*: şafak) kelimesini kastediyor olmalı. -ç.n.

12 *İlyada*, XXIII.373 vd.; *Odysseia*, VIII.503-555.

13 Espinas, *a.g.e.*, s 45 vd.

14 G. Friedmann, *Où va le travail humain*, Paris, 1950, s. 28.

15 Hērodotos, 3.60. Samos'taki tünel için bkz. *A History of Technology*, c. 2, s. 667-68 ve A. Reymond, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*², Paris, 1955, s. 186.

16 Platōn, *Devlet Adamı*, 259e'de *arkhitektōn* hesaplamaya dayalı teorik bir bilgiyle çalışmaya katkı sunduğu için, işçiden (*ergastikos*) ayrı tutuluyor ve onun yöneticisi olarak konumlandırılıyor. Aynı ayrım Aristotelēs, *Metafizik*, 981b30'da da var.

Meslek olarak bu işlerle ilgilenenlerin dışında, Arkhytas ve Arkhimēdes gibi meslekten olmayıp matematik araştırmaları nedeniyle mekanikle ilgilenenler vardı. Arkhytas'ın MÖ 4. yüzyılda başka aletlerin yanı sıra palanga, vida ve bir tür uçan cihaz icat ettiği öne sürülüyor.[17] Kaynaklara göre MÖ 3. yüzyılda mecbur kaldığı için askeri mühendislik yapan ve istemediği uygulamalara girişmesi gereken Arkhimēdes burgu türbinini icat etti. Ağır yükleri kaldırmak için makara ve çıkrık geliştirirken, bir yandan da spiralin geometrik özelliklerini inceliyor, manivela ve terazide ağırlık dengesini kuramlaştırıyordu. Arkhimēdes, mekaniği belli bir ağırlığı belli bir kuvvetle hareket ettirme bilimi olarak tanımladı. Peripatētikos (Meşşai) ekolünün yaptığı araştırmalarda da zanaat meseleleri konu dışı sayılmıyordu. Örneğin, Aristotelēs'e atfedilen ve basit makinelerin etkilerini rasyonel olarak açıklamayı amaçlayan *Mēkhanika* eserine göre basit makineler karmaşık mekanik kombinasyonların temeliydi ve tüm basit makinelerin temeli daire şekliydi. Teknik sorunlara teorik açıklama getirme çabası, İskenderiye Okulu'nda Ktēsibios, Philōn ve sonraları Hērōn'un çalışmalarıyla devam etti. Makine-yapıcı (*mēkhanopoios*) diye anılan bu mucit-mühendisler, makinelerle ilgili teoriler geliştirip üretim, işleyiş ve kullanım kuralları gibi konuları irdeliyorlardı. "İlkelere" dayanan sistematik ve rasyonel açıklamalar yapmak[18] ve ilgili zanaatkârın kullanımı için yeterince açık ifade edilmiş yapım talimatları yazmak istiyorlardı.[19]

İskenderiye Okulu mensupları, Aristotelēs'e dayanarak teorileştirdikleri beş basit makine olan manivela, makara, vinç, vida ve takoz dışında, kompleks bir musluk, valf, silindir, piston, dişli çark ve sifon hakkında yazdı. Arkhimēdes'ten beri payandalar arasında ağırlıkların nasıl dağıtılacağı ve belli sayıda çıkrık, makara ve dişliyle verili miktarda kuvvet kullanarak denge durumuna nasıl ulaşılacağı biliniyordu. Bu makinelere ek olarak, İskenderiye mühendisleri kablo torsiyonu, metal plak esnekliği, hava ve sıvı kompresyonu, yükselen-alçalan ve ısınan-soğuyan hava ve su akıntıları, birleşik kapların ve vakumun etkileri ve buhar gücüyle ilgilendiler.

Bu teknik yaratıcılık, temel ilkelere yönelik araştırmalarla, cihaz yapımının ve kullanımının mümkün mertebe hesaplanmasını sağlayan matematik kurallarıyla birlikte, bir dizi etkileyici icadın ortaya çıkmasını sağladı.[20] Buna rağmen, Antikçağ'ın teknoloji sistemini değiştirmeyi ve mekanik-öncesi zihniyeti kırmayı başaramadı. İki noktayı vurgulayalım: Mucitleri tarafından fayda amaçlı diye

17 Aulus Gellius, 10.12.

18 Hērōn, *Kaldıraç* (*Baroulkos*), 4'te belirtilen yöntem kuralları şöyle: Bir önerme kendisinden önce gelen bir önermeyle çelişemez. Araştırma, kendisi ve nedeni belli olan şeylerden yola çıkmalıdır. Nedensel açıklama için, bir veya daha fazla fizik ilkesinden yola çıkılmalı ve karşılaşılan her sorunda bu ilkelere danışılmalıdır.

19 Hērōn'un *Kaldıraç* (*Baroulkos*) eseri, taş blokların birbirine bağlanıp vinçlerle kaldırılması ve kazaların önlenmesi için gerekli iş güvenliği önlemleri konusunda oldukça açık ve detaylı talimatlar içeriyor ve dikkat çekici bir teknik yaratıcılık sergiliyor.

20 Ktēsibios yangın tulumbası, su orgu ve bazı savaş makinelerini icat etti ve su saatini geliştirdi. Hērōn baskı kollu zeytin presinden bahsediyordu.

tanımlanan makinelerin, karmaşık yapılarına rağmen, itici güçleri sadece insan kuvveti olarak görülüyordu yani bu makineler insan kuvvetini çoğaltmaya yarayan araçlardan ibaretti. İnsan kuvveti dışında enerji kaynakları kullanan ve kendiliğinden hareket eden makineler ise teknolojiyle şaşırtıcı tuhaflıklar arasındaki gri alandaydı.[21] Gizli çalışma şekillerinden kaynaklanan gariplikleri, bu şaşırtıcı şeylerin (*thaumata*) temel özelliğiydi. Bu tür makinelerin esas değeri, sağladıkları yarardan ziyade temaşa edende uyandırdıkları şaşkınlık ve hayranlıktı. Bu makineler yoluyla insanın doğa kuvvetlerine hükmetmesi, doğayı değiştirip kontrol etmesi ve ona sahip olması gibi ihtimaller düşünülmüyordu.

Yaratıcı potansiyeline karşın Yunan teknik düşüncesinin belli sınırları aşamayışını açıklamak için, antik Yunan'da köle emeğinin yaygınlığı ve meta üretiminin yönelebileceği iç piyasanın yokluğu gibi yapısal sosyoekonomik unsurların kısıtlayıcı rolüne dikkat çekildi.[22] Ayrıca teknik düşüncenin gelişimine ket vuracak köle toplumu ideolojisine işaret eden Schuhl, Yunan kültürünün tefekkür, atalet, boş vakit ve doğa karşısında köle emeğini, fayda amaçlı işleri ve zanaatkârlığı küçümsediğini vurguladı. Bence bunlar doğru ama kısmen dış sebepler ve onlara ek olarak Yunan teknoloji anlayışına içkin kısıtlayıcı sebepler de var. Oluşur oluşmaz bugün gördüğümüz özellikleri sergileyecek ve günümüzdeki gibi spontan bir dinamizmle ilerlemeye doğru yönelecek tek ve değişmez bir teknolojik düşünce yoktur. Her teknik sistemin kendine özgü bir düşünce tarzı mevcuttur. Bir aletin veya bir tekniğin kullanılması hem zihinsel bir yapıyla hem toplumsal bağlamla uyumlu entelektüel olgulardır; genel bilgi seviyesine ve biçimine dayanmanın yanı sıra belli bir temsil düzenini de gerektirirler. Alet nedir, nasıl çalışır, ürünle ve üreticiyle ilişkisi nedir, doğal ve insani âlemlerde nerelerde konumlanır gibi sorular bu düzenin temelini oluşturur. Dolayısıyla bugünkü sanayi toplumuna ait düşünceleri geçmiş teknoloji anlayışlarına yansıtmak yanlıştır. Günümüz anlayışıyla hareket ettiğimizde, zanaat/teknik kavramının büyüyle dinden ayrıştıktan sonra hemen bilime dayanıp onun uygulamasına dönüşeceğini varsayıyoruz. Çünkü teknik kavramı doğaüstü değil doğal olanla ilgiliyse, bilimle aynı araştırma nesnesine sahip olmalı diye düşünüyoruz. Dolayısıyla günümüz anlayışında teknik bilgi bilimsel bilgi, teknik de uygulamalı bilim gibi gözüküyor. Bu yaklaşımda eleştiri, deneme-yanılma, hipotez, doğrulama ve yanlışlama gibi süreçlere tabi, yani deney kavramıyla iç içe görülen teknik kavramı, somut gerçeklikle ve işlevsellikle ilgili ve maddi nesneleri etkileyen ve mekânda/mekâna tesir eden bir işlemdir. Tamircilikteki gibi, mekanik modellerle çalışarak belli bir mekânda var olan parçaların düzenine ve birlikte hareketine tekabül ediyor. Günümüzün teknik kavramı, doğayı bilinçli olarak dönüştürme ve sonsuz gelişim potansiyeline sahip insan aletlerini doğaya

21 Espinas, *a.g.e.*, s. 86; A. de Rochas, *La Science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'Antiquité*, Paris, 1882; P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 8.

22 E. Meyerson, *a.g.e.*; P.-M. Schuhl, *a.g.e.*; V. Chapot, "Sentiment des anciens sur le machinisme", *Revue des études anciennes*, 1938; R. J. Forbes, "The Ancients and the Machine", *Archives internationales d'histoire des sciences*, no: 8, 1949, s. 919-933.

uygulama niyetlerine işaret ediyor. Yapay, mekanik, deneysel ve bilimsel tasavvur edilen teknik kavramı, bu özelliklerinin mantıki sonucu olarak, kendi içinde bütünüyle yeniliğe ve ilerlemeye adanmış bir kavram olduğu için, teknolojik duraksamalar sadece teknoloji dışı etkenlerin sonucu olarak görülüyor. Gelgelelim Antikçağ'da teknik kavramı zanaatkârlar tarafından uygulanırken veya yazarlar tarafından teorileştirilirken, sistemleştirilirken ve rasyonelleştirilirken böyle bir görünümle karşımıza çıkmıyor.

Antik Yunan'daki teknik kavramı bugün anladığımız anlamda uygulamalı bilim değil ve olamaz çünkü Koyré'nin gösterdiği üzere, dünyanın değişken gerçekliği yüzünden teknolojinin ancak *yaklaşıklık* bağlamında çalıştığı düşünülüyordu ve bu bağlamda kesin hesaplamalar ve ölçümler yapmak mümkün değildi.[23] Yani teknik, bilimden farklı bir araştırma nesnesine sahipti ve ondan farklı bir düzlemde kavramsallaştırılmıştı. Değişmez özler ve gökyüzü cisimlerinin düzenli hareketleri üstünden temellendirilen antik Yunan bilimi, akıl yoluyla kavranan temel ilkelerden tümdengelim yoluyla ilerleyen, idealleştirilmiş bir mantığa sahipti. Detaylı bir zaman ölçme yönteminden mahrumdu, geleceği nicel olarak ifade edemiyordu ve matematikle fiziği birbirine bağlamamıştı. Dolayısıyla bizim anladığımız anlamda fizik yasaları söz konusu değilken, teknolojinin var olmayan fizik yasalarını uygulamaya koyması mümkün değildi.

Yukarıda gördüğümüz üzere, bazı teknik uygulamalarda kısıtlı olarak matematik kullanılıyordu ve bu sayede teknik problemlere teorik şekilde yaklaşıp rasyonel ve ispatlanabilir çözümler bulmak mümkün oluyordu. Fakat sadece teorik düzlemde kalan akıl yürütmeler bu kesinliğe sahipti. İşlevsellik kaygısı ve salt teknolojik ayrıntılar, ispatın alanına değil, Yunanların deneyim (*empeiria*) dediği alana aitti. *Empeiria* kontrollü deney değil, el yordamıyla aranıp bulunan usullere tekabül ediyordu. Bir teoriyi somut ve fiziksel nesnelere uygulamak mümkün değildi, bu yapıldığında teori teori olmaktan çıkıyordu.

Bu yüzden, teorik meselelere değindiğinde mekanik modellerinin teknik gerçeklere uyarlanmasıyla ilgilenmeyen mühendis Hērōn'un bazı önerilerini uygulamak imkânsızdır. Örneğin, *Kaldıraç* (*Baroulkos*) incelemesinde 1.000 *talanton* ağırlığındaki bir nesneyi 5 *talanton*'la hareket ettirmek için önerdiği çarklı sistemler, ölçülebilir olmadıkları için teorik alanın dışında görülen sürtünme ve direnç faktörlerini hesaba katmıyor. Hērōn'un teorik açıdan değerli hesapları uygulanması imkânsız hesaplardı. Çark sistemlerinin Hērōn'un tarif ettiği şekilde çalışması mümkün değildi ve gerçekten 5 *talanton*'la 1.000 *talanton*'u kaldıracak bir makine yapması gerekseydi, teoride çeşitli değişiklikler yapması şart olacaktı. Bu eserin başka pasajlarında ele aldığı konulara uygulama perspektifinden bakan Hērōn, zanaatzorlukları gibi teknik deneyimlerden bahsediyor. Makine imalatçısı Hērōn'da teorik ve pratik yaklaşımların ikisi de mevcut olmakla birlikte, aralarında bir ilişki bulunmuyordu.

23 A. Koyré, *Critique*, 1948, s. 806-823.

İskenderiyeli mühendisleri ciddi şekilde etkileyen ve Hērōn'un dolaysız şekilde yararlandığı, Aristotelēs'in *Mēkhanika* eserinde pratik boyut tamamen devre dışıydı ve uygulamalı bilimle alakası olmayan salt teorik bir bakış açısı söz konusuydu. Mekanik problemlerine mekanik değil mantıksal açıdan yaklaşan Aristotelēs için makine kombinasyonları, felsefe tarafından açıklanmaya muhtaç "paradoksal" olgulardı. *Mēkhanika*'da karşımıza çıkan teknoloji dışı yaklaşım, ispat yaparken ve matematiksel yöntem kullanırken çeşitli somut olaylardan yola çıkmakla birlikte, esasen mantığın ve diyalektiğin alanından ayrılmıyordu. Teorik üslup, terminoloji ve kavramsal çerçeve açısından ilginç bir şekilde sofistlerin yaklaşımını hatırlatan bu eser, "makine" (*mēkhanē*)[24] kavramını kurnazlığa ve hileye benzer şekilde tanımlıyor. Yani *mēkhanē* insanı çıkışsız (*aporia*) ve utanç verici durumlardan kurtaran ve ona kendisinden daha güçlü ve tehlikeli doğa kuvvetleri karşısında avantaj sağlayan zekice icat anlamındaydı. Zanaat/teknik (*tekhnē*) ile doğa (*physis*) arasındaki çatışma ve ilkinin ikincisini yenmesini sağlayan süreçler, sofistlerin mahkemede rakiplerine karşı hitabet yoluyla zor bir konuyu savunmasına benzetiliyordu. Dinamik diye nitelendirebileceğimiz bir mantığı olan ve karşıt argüman (*dissoi logoi*)[25] alıştırmaları yapan sofist hareket, her konuda lehte ve aleyhte iki tür argüman geliştirilebileceği kanısındaydı. Onlara göre karşıt argümanlar terazi kefelerine konup tartılmalı ve hangi argümanın ağır geldiği tespit edilmeliydi.[26] Sofistin tekniği (*tekhnē*) güçsüz argümanların güçlü argümanları yenip onlara hükmetmesini (*kratein*) sağlayan tekniklerde ustalaşmayı gerektiriyordu. Aristotelēs'in *Retorik*'teki (*Rhētorikē*) tanımına göre sofist hitabet tekniği, güçsüzün güçlü üstünde tahakküm kurmasını sağlayan zanaattı.[27] Yine Aristotelēs, mekaniği "küçük şeylerin büyük şeylere hükmettiği" (*en hois ta te elattonta kratei tōn meizonōn*) zanaat olarak yani nesneleri ağırlığından az kuvvetlerce hareket ettiren tekniklerin toplamı olarak tanımlıyor.[28] Mantıken, bir insan tarafından uygulanan kuvvetin kendinden ağır bir nesneyi kaldıraç yardımıyla kaldırmasında acayip (*atopon*) bir yan vardı. Teori, güçler arasındaki bu yer değişikliğini sağlayan şaşırtıcı (*thaumasion*) araçların gizemini aydınlatma iddiasındaydı ve bütün mekanik süreçlerin beş basit makine arasındaki ilişkiye ve kombinasyonlara indirgenebileceğini söylüyordu. Beş makinenin sahip olduğu özelliklerin dairenin doğasından kaynaklandığını belirten teori, rasyonel bir mekanik sisteminin te-

24 Antik Yunanca "araç" anlamındaki *mēkhos*'la bağlantılı *mēkhanē*, olumlu ve olumsuz amaçlara ulaşmayı sağlayan her tür "tertibat, aygıt, düzenek" için kullanılıyordu. Kelimenin olumsuz anlamından gelişen "entrika, tuzak, hile" anlamları özellikle *mēkhanasthai* fiiliyle ifade ediliyordu. Latince *machina* ismi ve *machinari* fiili de böyle. –ç.n.

25 Bu alıştırmaların kimliği belirsiz bir yazar tarafından derlendiği *Karşıt Argümanlar* (*Dissoi Logoi*) için bkz. *Sofistlerin Çalışma Kitabı: Dissoi Logoi*, çev. Güvenç Şar (Dergâh 2017). –ç.n.

26 E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948, s. 38-45; J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956, s. 180-186.

27 Aristotelēs, *Rhētorikē*, 2.1402a. Aristophanēs, *Bulutlar* (*Nephelai*), 112 vd. (akt. J. de Romilly, *a.g.e.*, s. 184).

28 Aristotelēs, *Mēkhanika*, 847a22.

mellerini atarken, bir yandan da mekanik zanaatının (*tekhnē*) asla aşamayacağı sınırları çiziyordu. Geometride nasıl her şeklin cetvelle ve pergelle çizilebilir olması gerekiyorsa, mekanik zanaatında herhangi bir makinenin çalışması için de beş basit makine arasındaki bir kombinasyonu kullanması gerekiyordu.

Beş makine teorisine göre bu makinelerin etkilerini belirleyen ilke (*arkhē*) dairenin doğasıydı. Aristotelēs'in tasvirinde basit makineler yoluyla daha büyük güçlerin alt edilmesi, sofist zanaatın nihai hamlesi olan "karşıt argümanı ters çevirip rakibe karşı kullanma" tekniğini hatırlatıyor. Rakibe kendi argümanıyla saldıran bu teknikte karşı argüman ne kadar kuvvetliyse, ters çevrildiğinde de bir o kadar rakibe zarar veriyordu. Aristotelēs'e göre dairesel hareket, bu ikircikliliğe tekabül eden bir yön değişimi yapabiliyordu. Çapının iki uç noktası ters yönde hareket eden bir daire, herhangi bir noktasına temas eden başka bir daireye kendi hareketini ilettiğinde, iki daire ters yönde dönüyordu. İlk dairenin hareketi ne kadar hızlıysa, ikincisi de o kadar çabuk etkilenip ters yönde hareket ediyordu.[29] Bizim için birbiriyle alakası olmayan iki alan olan diyalektik argümantasyon ile doğaya müdahale arasında Aristotelēs'in kurduğu benzerlik, basit bir teşbihten ve terminolojik bağlantıdan ibaret değil ve iki alanda aynı zihinsel kategorilerle kavramsal sistemin çalıştığına işaret ediyor. Makineler sayesinde küçük ve zayıf şeylerin büyük ve güçlü şeylere hükmetmesinin temel sebebini daireyle açıklarken Aristotelēs'in kullandığı mantıksal/diyalektik argüman bu duruma işaret eder. Ona göre daire kendiyle çelişki halindeki bir gerçekliğe tekabül ediyordu. Karşıt güçleri kendinde toplayan dairenin doğası evrendeki en şaşırtıcı şeydi. Daire zıt yönde hareket edebilen ve aynı anda hem içbükey/dışbükey hem sabit/hareketli olan bir şeydi. Dolayısıyla Aristotelēs dairenin, "güç ilişkilerini tersine çevirme ilkesi" olmasını makul buluyordu, "çünkü daha şaşırtıcı olan bir şeyden şaşırtıcı bir sonuç çıkması acayip değildi."[30]

Bu argümanı daha ilginç kılan garipliğiydi. Bu durum bize şunu gösteriyor: Fizik deneyi yapmadan geliştirilen teknoloji düşüncesi, kendine ait bir kavramsal çerçeve kuramıyordu ve kendi problemlerini formüle ederken matematiğin yanı sıra mantıksal olarak ele alınan hareket, akıl yürütme, tartışma ve ispat gibi alanlarda geliştirilen yöntemleri kullanması gerekmişti. Doğal âlemdeki hareketi insan faaliyetine dayanan modellerle açıklayan zanaat anlayışı, teknik araçlar vasıtasıyla nesneler üstünde tahakküm kurmayı, bir hatibin dil becerisini kullanarak mecliste kurduğu tahakküme benzetiyordu. Bu anlayışa göre hatipler mantıksal ispat yöntemlerini kullanarak kelamın ve argümanların gücünü (*dynamis*) ters çevirip veya çoğaltıp hukuk mücadelesini (*agōn*) kazanırken, zanaatkârlar da kendilerinden daha kuvvetli olan doğal bir nesneye hükmetmek için çeşitli yapay araçlar vasıtasıyla kendi güçlerini (*dynamis*) çoğaltıyorlardı. Doğadaki kuvvetlerin dina-

---

29 Aristotelēs, *Mēkhanika*, 848a30'a göre, dairenin bu özelliğini kullanan zanaatkârlar tapınaklara şaşırtıcı (*thaumaston*) bir nesne koyuyordu. Bu nesne, üst üste konmuş demir disklerdi. Yüksek sürtünmeyle birbirini döndüren bu disklerden bazıları ziyaretçilerin göremeyeceği şekilde gizleniyordu.

30 *Kai touto eulogōs sumbebēken. Ek men gar thaumasiōterou sumbainein ti thaumaston ouden atopon, thaumasiōtaton de to tanantia ginesthai met'allēiōn.*

mizmi henüz ölçülemiyor ve fizik biliminin tespit ettiği yasalarla ifade edilemiyordu. Bu yüzden argümanların mantıksal gücünü ölçme becerisi olan diyalektik, bu kuvvetleri daha anlaşılır kılıyordu.[31]

Bambaşka bir yaklaşımı olan Arkhimēdes'in mekanik çalışmaları da benzer özellikler taşıyor. Onun teorik araştırmaları bütünüyle durağanlık (statik) hakkındaydı yani formülasyon ve ispat için Eukleidēs'in *Geometrinin İlkeleri*'ndeki rasyonel ispat yöntemleri kullanılan denge problemleriyle ilgiliydi. Arnold Reymond şöyle diyor: "Onca savaş makinesi icat eden ve geliştiren Arkhimēdes'in hiç teori çalışmamış olmasına şaşılabilir ama bence bu durum, hareket kavramından kaynaklanan mantıksal zorluklarla ilgilidir."[32] Elealı Zēnōn'un argümanları, Arkhimēdes'i devinim (dinamik) için rasyonel temeller aramaktan vazgeçirmeye yeterliydi. Philōn bu konularda salt akıl yürütme ve ayrıntılı ispat yapmanın imkânsızlığından bahsediyor.[33] İstenen menzile sahip ve etkili mancınıklar yapmak için, örneğin bir yandan ağırlığı artırıp diğer yandan mesafeyi kısaltmak gibi yollarla deneyime başvurmak gerekliydi. P.-M. Schuhl'un gösterdiği gibi atılacak cisimlerin ağırlığına ve menzile göre kullanılması gereken araçları hesaplamak için Philōn'un kullandığı formül (ki Diels bu formülü matematiksel olarak ifade ediyor), teoriyle değil gelişigüzel deneyimle elde edilmişti.[34] Ploutarkhos *Markellos'un Hayatı*'nda

---

31 Teknoloji anlayışı gibi Yunan tarih düşüncesi de mantığa ve diyalektiğe bağlıydı. I. Meyerson şöyle yazıyor: "Thoukydidēs'te olaylar mantıksal olarak birbirini izler [...] Thoukydidēs'in zaman kavramı kronolojik değil, tabiri caizse mantıksal bir zaman kavramıdır." Thoukydidēs'te bir savaş anlatısı bir teoriye, bir zafer ise doğruluğu gösterilmiş bir akıl yürütmeye denk gelir diyen J. de Romilly'yi hatırlatan Meyerson şöyle devam ediyor: "Thoukydidēs'in yaklaşımında dünya, düşünce süzgecinden geçmiş bir dünyadır ve tarih, diyalektiğin eyleme geçmiş halidir." ("Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie*, 1956, s. 340). Oldukça gelişmiş olan tıbbi düşünce bile akıl yürütmenin ve sözlü tartışmanın dayatmalarından bütünüyle azade değildi. Sözel tıbbi tartışmaların yaygınlığını belirten L. Bourgey, hitabetin baştan itibaren tıpta kendi özgül ağırlığı olduğunu hatırlatıyor: "Mesele güzel nutuklar yazmak değildi. Rakiplerin sözel tartışmada alt edilmesi gerekiyordu. Bir tezin sunumundan sonra çoğunlukla kürsüye gelen başka bir doktor karşıt tezi savunurdu veya konuşmacı soru yağmuruna tutulurdu" (*Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953, s 114 vd.). Hitabetin önemi sofist doktorlarda daha fazlaydı. Sofist doktorların teorisine göre, hastalıkların sebebi gözle görülemezdi ve ancak akıl yürütmeyle (*logismos*) anlaşılabilirdi. Bu teori sözlü tartışmayı da meşrulaştırıyordu. Buna karşılık deneyimsel (empirik) tıbbi ekole göre, tıptaki tek kriter bir şeyi gözle görmekti çünkü var olan her şey görülebilir ve bilinebilir olmak zorundaydı (Bourgey, *a.g.e.*, s. 117). Burada söz konusu olan, Yunan düşüncesinde görünen ile görünürün ötesinde olan arasında kurulan geleneksel karşıtlık. Görünür şeyler (*phanera*) doğrudan deneyime (*empeiria*) dayanırken, farklı tür bir yaklaşım gerektiren batıni şeylere (*adēla*) ulaşmak tanrılardan gelen vahiyle veya salt akıl yürütmeyle mümkündü (P.-M. Schuhl, "Adèla", *Annales de la faculté des lettres de Toulouse*, 1, 1953, s. 86-94 ve L. Gernet "Choses visibles et choses invisibles", *Revue philosophique*, 1956, s. 79-87). Nitekim Hērōn'un *Kaldıraç* (*Baroulkos*) eserine göre, mekanik bilimindeki problemlerin zorluğu ve nedenlerin anlaşılmazlığı, ağır cisimleri hareket ettiren kuvvetleri ve bunların nasıl bölündüklerini gözle görememekten kaynaklanıyor. Kuvvet denen şey görünmez olduğu için, mekanik kaçınılmaz olarak akıl yürütmenin (*logismos*) alanına giriyordu.

32 Reymond, *a.g.e.*, s. 204.

33 Philōn, *Mēkhanika*, 4.3: Bu konularda her şey akılla ve metotla (*logōi kai methodois*) kavranamaz.

34 P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 16.

(*Markellos*), Arkhimēdes'in yaptığı makinelerle ilgili geriye yazılı bir şey bırakmak istemediğini söyleyerek itibarını kurtarmaya çalışıyor ama sonuçta Arkhimēdes'i esas ünlendiren diğer eserleri değil yaptığı makinelerdi. Sorun, bilimsel çalışmalarını köle emeğine uygulamaktan onu alıkoyan basit bir aristokratik önyargı değil, Arkhimēdes'in deneyime (*empeiria*) yer veren ve salt akla dayanmayan araştırmaları gerçek bilim saymamasıydı.

Yunan düşüncesi, idealize edilmiş bir mantığa dayanan bilimle gelişigüzel gözlemden ibaret görülen deneyim (*empeiria*) arasındaki kavramsal mesafeyi kapatamadı. Dolayısıyla Aristotelēs'le Arkhimēdes'in aksine teknik işlemlerle ilgilenen İskenderiyeli mühendisler bile uygulamalı bilim yapmadı. İskenderiyeliler teoriyle pratik arasında anlamlı bir ilişki kuramadılar ve son tahlilde çelişkili bir uzlaşmaya vardılar.[35] Mekanikte teorileri Aristotelēs'in mantıkçı yaklaşımına sadıktı. Örneğin, Hērōn'a göre beş basit makine, inovasyonu ve ilerlemeyi yok sayan, dışa kapalı ve kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturuyordu ve mekanik problemlerin çözümü, birbirine eşit olmayan verili kuvvetlerin yani insan kuvvetinin ve herhangi bir ağırlığın, bu basit makineler vasıtasıyla nasıl dengeleneceğini hesaplamaktan geçiyordu. Bu sistemin rasyonelliği olası başarısını ve sınırlarını baştan varsayıyor. Buna karşılık, mekanikten çıkıp pnömatik veya balistik gibi alanlara girdiğimizde, dayandığımız doğa (*physis*) kuvveti ölçülebilir olmaktan çıkıyordu. Teorinin sağladığı açıklayıcı ilkeler nitel ve fazla geneldi ve makine yapımının teknik detaylarına uyum gösteremiyorlardı. Ne makineler ne uyguladıkları kuvvetler ne de etkileri hesaplanabiliyordu. Yani makine akılla kavranamayan doğa güçlerinin üstünde hâkimiyet kuruyor, geçici olarak doğal yönelimlerinden onları saptırıyor ve böylece şaşırtıcı, olağanüstü ama etkisi kısıtlı bir durum meydana geliyordu. Philōn'un pnömatik makinelerindeki en önemli özellik bu olağanüstülüktü. Yaptığı numaraların sırrını açıklayan bir sihirbaz gibi, Philōn da yazdığı eserle halka geleneksel veya kendi icadı olan en güzel acayipliklerin (*thaumata*) anahtarını sunuyordu.[36]

Büyücünün atası sayılan, kurnazlığın (*mētis*) kendisine bahşettiği olağanüstü güçler yüzünden biraz korkutucu bir ünü olan arkaik zanaatkâr yani "makine yapıcı" (*mēkhanopoios*), mühendis figürüyle birlikte değişim geçirerek, doğayla mücadele eden ve ustaca aygıtlarla doğayı şaşırtıcı şeyler yapmaya zorlayan bir karakter halini almıştı. Mühendis doğada (*physis*) var olan kuvvetlerle oynuyordu ve onların işleyişini teşhir ediyordu. Bunların gücü (*dynamis*) mantıksal çözümlemeyle anlaşılamadığı için mühendis, saf teorinin rasyonel bilim anlayışından

35 A. G. Drachmann doğru olarak Hērōn'un *Pneumatika* eserindeki kuramsal görüşlerin eklektizmini vurguluyor. Hērōn'a göre makinelerin doğa yasalarını açıklayamayışı gibi, bazı istisnalar hariç, doğa yasaları da aygıtların çalışmasını açıklayamıyordu. Teorinin verdiği ilkeler toplamı açıklamayı sağlıyordu. Ayrıca kesin fizik yasaları diye bir mefhum veya bu yasaları doğrulayacak bir deney aparatı yoktu. Hērōn'un *Pneumatika*'sı uygulamalı fizik kitabından ziyade bir tür teknolojik acayiplikler derlemesiydi (*a.g.e.*, s. 161).

36 Bu açıdan yaklaşımı Philōn'dan oldukça farklı olan Hērōn yalnızca tek bir defa (1.9) yaptığı bir makineden bir çeşit hile olarak bahsediyor ve makinenin şaşırtıcılığından ziyade, temsil ettiği ustalıkla ve nihai faydasından bağımsız olarak teknik bir probleme getirdiği çözümle ilgileniyor.

da zanaatkârın şuursuz rutininden de farklı bir şey yapıyordu. Yunanların bakış açısından, mühendisin araştırmalarında ve faaliyetlerinde cinli (*daimōn*'sal) bir yan vardı. Örneğin doğada (*physis*) irrasyonel bir tür devinimin var olduğunu söyleyen Aristotelēs, doğal olan (*physikon*) cinlidir (*daimonion*) diye yazıyor. Arkhimēdes'in icat ettiği savaş makinelerinin görenler üstündeki etkisini anlatan Ploutarkhos, Syrakousai'ı savaş alanında adeta dev Briareōs'a dönüştüren makinelerin her hareketini kontrol eden mühendisi bir canavarın ruhuna (*psykhē*) benzetiyor. Ploutarkhos'a göre bu makineler insana değil *daimōn*'lara ait bilginin ürünü olabilirdi.[37] Arkhimēdes'in makine yapma zanaatını zamanın rasyonel bilim anlayışıyla sunamaması, bu düşünceyi cazip kılıyordu.

Yunan teknolojik düşüncesi yeni icatlar yapmak için, teorinin mantıksal çıkarımlarıyla sınırları belirlenen dar alandan çıktığında kendini irrasyonellikle çatışma içinde buluyordu. Deneyimi (*empeiria*) hesaba katması gerekiyordu ama makineler yaparken, kendi kurallarını dayatamadığı canlı ve hareketli bir doğayla karşı karşıyaydı. Bu yüzden mühendislerin yaptığı makineler, genel uygulamaya yatkın olmayan bireysel başarılar gibi görülüyordu. Mantıkla sihir arasında sıkışan teknoloji kendi alanını oluşturmakta güçlük çekiyordu. İlkinden zorlukla ayrılırken, en iddialı icatlarda ikincisinin alanına giriyordu. Mekanik düzenekler kullanırken bile içinde faaliyet gösterdiği gerçekliğin dinamik yorumuna bağlı kalan bu teknoloji anlayışı deneysel yaklaşımdan mahrumdu. Bu anlayışta bir araçtan ibaret görülen makine, doğayı sonsuzca dönüştürme gücüne sahip değildi ve henüz fiziksel yapıların evrensel modeli olarak algılanmıyordu.

İlerlemeye değil durgunluğa yakın bu yerinde sayma tavrı, zanaatkâr pratiklerinde teknoloji teorilerinden daha belirgindir. Zanaatkâr emeğine dair zanaatkârların kendi bakış açısına ait kaynaklar elimizde yok ama zanaat hakkında fikir belirten Antikçağ yazarları bu faaliyeti bir rutinden ibaret görmekte ortaklaşıyor.[38] Onlara göre zanaat ustalığı (*tekhnē*) gerçek anlamda bir bilgi değildi.[39] Zanaatkârlar yaptığı işi anlamıyordu ve sadece çıraklıkları sırasında öğrendikleri usulleri körü körüne uygulamakla yetiniyorlardı.[40] Ustalık (*tekhnē*) geleneğe bağlılıktan ibaretti ve bu gelenek bilimsel değildi. Gelenek dışı inovasyonlar karşısında çaresiz kalan ve rastgele hareket eden zanaatkâr, deneyimden bir şey öğrenemezdi çünkü rasyonel bilgiyle şans (*tykhē*) arasına sıkışmıştı ve ne tam anlamıyla deneyim sahibi olabiliyordu, ne herhangi bir teoriyi test etmesini sağlayacak verilere sahipti. Zanaatının ona dayattığı sıkı kurallar yüzünden rasyonel düşüncenin kesinliğini ve eminliğini körü körüne taklit etmekten başka bir şey yapamıyordu. Öte yan-

37 *Markellos'un Hayatı* (*Markellos*), 17.

38 A. Koyré, *a.g.e.*, s. 627-628.

39 Zanaat en iyi ihtimalle bir tür kanaatti (*doksa*) ve sadece hesaplamaya ve ölçmeye yer verdiği için bilgiyle ilişkiliydi. Bkz. Platōn, *Philēbos*, 55c; *Theaithētos*, 176c. Önceleri zanaat ustalığının yanı sıra bilimsel bilgi anlamında da gelen *tekhnē*, Platōn açısından gerçek bilgiden (*epistēmē*) farklıydı.

40 Teorik eğitimden tamamen farklı görülen bu çıraklık bütünüyle pratiğe dayanıyordu ve dışarıya kapalı bir süreçte zanaatkârın oğluna veya bir arkadaşının oğluna geleneği aktarmasıydı. Platōn, *Protagoras*, 328a ve 323d; Ksenophōn, *Ev İdaresi*, 15.11.

dan iş tecrübesiyle edindiği bir tür sezgi sayesinde, kullandığı malzemenin tesadüfi ve öngörülemez özelliklerine uyum sağlamayı başarmıştı.[41] Tekniklerinin çalıştığı zamansallık, hakkında bilgi sahibi olunabilecek sabit ve homojen tek bir gerçeklik teşkil etmiyordu. Bu tekniklerin zamansallığı, yaşanılan bir zamandı yani kendi ritmiyle gelişen doğal bir sürecin insan eylemiyle karşılaştığı, fırsat (*kairos*) zamanıydı. Kullandığı araçla malzemeye müdahale etmek için zanaatkârın fırsat kollaması ve uygun zamana boyun eğmesi gerekliydi. Platōn'a göre zanaatkâr işinin başından asla ayrılmamalıydı, aksi takdirde fırsatı (*kairos*) kaçırıp işi batırabilirdi.[42] Zanaatkârın ustalaşmış bakışı aslında onun zekâsıyla hükmedemediği fırsata (*kairos*) köleliğinin kanıtıydı.[43]

Zanaatlar laikleştiklerinde uygulamalı bilim seviyesine yükselmediler. Geleneksel tariflere dayanarak kurdukları pratik beceri sistemlerinin çalışması bütünüyle doğal bir süreç olarak görülürken, rasyonel düşünceye ve inovasyona müsait olmadıkları düşünülüyordu.

Teknik düşünce/zanaat anlayışı müspet (pozitif) hale geldikten sonra itibar kaybetmişe benziyor. Rasyonel düşünceye yaklaşmak bir yana, büyüyle yakın görüldüğü eski devirlerdeki dinamizmi ve iddiayı kaybetmişti. MÖ 7. yüzyılda Anadolu'da teknoloji kavramı önemli gelişmelere gebeyken, Anakara Yunanistan'ında *polis*'lerde zanaatkârlara dayatılan toplumsal konumla teknoloji adeta dondu kaldı. Homēros destanlarında zanaatkârlar nesiller sonra Klasik Dönem'deki haleflerinden çok daha itibarlıydı.[44] Zanaatkârların, kelime tercihlerine de yansıyan statü kaybı,[45] zanaatın doğasına ve toplumsal işlevine dair bir değişimin işaretiydi. Belli dini makamları nesilden nesile aktaran aileler (*genē*) gibi, loncalar kuran zanaatkârlar önceleri, kendilerini davet eden asilzadelerin himayesine girip onlara hizmet eden seyyar ustalardı. Lüks eşyalar ve Gernet'nin mitolojide değer kavramını temsil ettiğini gösterdiği ziynet eşyaları (*agalmata*) yapıyorlardı.[46] Ortaya koydukları ürünler biçimsel güzellikle ilgili olduğu için, zanaatkârlar kendilerini himaye eden asilzadelerin bir nevi zenginlik, güç ve başarı sembolü gibiydi. Yani asilzade için metasal veya pragmatik bir şey değil, bireysel değer ve üstün statüyü temsil ediyordu. Zanaat loncaları da kâhin ve ozan loncaları gibi, birbirlerinin ustalığını ve meslek sırlarını kıskanarak itibar yarışına giriyorlardı. En prestijli

41 Aristotelēs, *Devlet Adamı*, 1258b36; *Nikomakhos'a Etik* (*Ēthika Nikomakheia*), 2.1104a9.

42 Platōn, *Devlet*, 2.370b ve 374c.

43 Sofistlerin verdiği eğitim yapımla (*poiēsis*) değil eylemle (*poiēsis*) ilgiliydi. Dolayısıyla sofistler fırsatı tespit etme ve kullanma zanaatını öğretebilirdi. Sofistler fırsatın (*kairos*) efendisi, zanaatkârlarsa kölesiydi.

44 A. Aymard, "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie*, 1948, s. 29-45.

45 L. Gernet, École pratique des hautes études'de verdiği bir derste, zanaatkâra ustalık atfeden "el işi erbabı" (*kheirōnaks*) ifadesinin MÖ 5. yüzyılın ortasında kullanımdan düştüğünü belirtiyor. Klasik Çağ'da çok nadir olumlu anlamda kullanılan "el ustası" (*kheirotekhnēs*) ifadesi gittikçe daha sık madun ve aşağılık işleri kastetmeye başladı ve ağır iş yapanlar için kullanılan *banausos* kelimesine yakınlaştı: Platōn, *Devlet*, 405a ve 490c; Aristotelēs, *Politika*, 1277b [Eski Yunanca *banausos* Türkçedeki bezirgân gibi olumsuz anlam taşısa da tüm zanaatkârlar için kullanılıyordu. –ç.n.].

46 L. Gernet, "La notion mythique de la valeur en Grèce", *Journal de Psychologie*, 1948, s. 415-462.

ürünü yapma kavgası (*eris*) ticaret değil hırsa dayalı bir rekabetti ve zanaat faaliyetlerinin bir kısmını şaşırtıcı ürünler yapmaya itiyordu.[47] Önceleri sihirbaza oldukça yakın bir figür olan zanaatkârın baskın psikolojik özelliği, hep olağanüstü ürünün izinde ve teknik rekabette zafer peşinde olmasıydı.

Klasik Dönem'de bambaşka bir tavır ortaya çıktı. Yunan şehir devletlerinde (*polis*) lüks kınanırken, giyim kuşama varıncaya dek her şeyde abartılı sadelik idealize edildi[48] ve vatandaşlar arasında eşitlik sağlanması uğruna, gösterişçilik, savurganlık ve aristokratik imtiyazlar ayıplanır oldu. Öte yandan yeni toplumsal düzende zanaatkârlara uygun görülen konum, devlet düzenindeki işlevlerine bağlandı ve madun (Fr. *subalterne*) rolüyle sınırlandırıldı. Eskinin biraz marjinal, korkutucu ama prestijli seyyar zanaatkârı yerleşik esnafa dönüştü. Artık ondan beklenen, şaşırtıcı eserlerle başları döndürmek değil, para kazanmak için *agora*'ya kullanışlı ürünler getirmekti. Bu anlamda zanaatkâra atfedilen toplumsal işlev, tam anlamıyla *zanaatkârlık* ve *yapım*dan ziyade ticaret ve mübadeleydi.[49] Hemşerilerine ihtiyaç duydukları hizmetleri sağlayan zanaatkârdan şaşırtma veya inovasyon değil, mesleğinin kurallarını uygulayarak işlevini yerine getirmesi bekleniyordu.

Bu koşullar altında, önceden zanaatkâr zekâsının temel özelliği olan feraset, yaratıcılık ve kurnazlık (*mētis*) bekleneceği üzere demirci atölyesini ve kunduracı dükkânını terk etti.[50] Şehir devletleri (*polis*) çağında, kurnazlık (*mētis*) zanaatkâr dışındaki figürlerin hilelerine, numaralarına, çarelerine esin veriyordu. Bunlar her şeye cevabı olan, argümansız kalmayan, bazen de Gorgias gibi kelime sihirbazı rolüne bürünen sofistler[51] ve acayiplikler (*thaumata*) üretme görevini zanaatkârdan devralan Philōn gibi mühendislerdi. Mühendis/mimar (*arkhitektōn*) gibi matematikle ilgilenecek boş vakti olmayan çünkü para kazanması gereken el ustalarına (*kheirotekhnēs*) rutin çalışmadan başka bir şey kalmamıştı.

Bu anlayışa göre zanaatkâr yaptığı işin esasını anlamıyordu. Zanaatının (*tekhnē*) kuralları yapım (*poiēsis*) süreciyle ilgiliydi. Yapmaya uğraştığı ürün (*poiēma*) onu aşıyordu. Yunan düşüncesinde ürün zanaatın özüne yabancıydı. Ev, ayakkabı, flüt ve kalkan gibi ürünlerin hepsi doğal bir ihtiyacı gidermek içindi. Bu

---

47 Bu tür zanaat kavgası (*eris*) *polis*'ler çağında lüks çömlek dekorasyonu gibi estetik ve pragmatik ürünlerde devam etti.

48 Thoukydidēs, 1.5.3-4.

49 Bkz. bu bölüm dn. 6.

50 H. Jeanmaire, *a.g.e.*, s. 24-25'te Platōn'un *Şölen* (*Symposion*), 203d'deki aşk (*erōs*) tasvirinin kurnazlığa (*mētis*) özgü zekâ biçimini açıklamakta nasıl kullanıldığını gösterdi. Erōs (Aşk), Mētis'in oğlu olan babası Ponos'tan (Zahmet) icatlarla sorun çözdüren yaratıcı zekâyı almıştı. Platōn Erōs için şöyle yazıyor: "Yaman avcıdır, hep tuzaklar kurar; fikirlere, buluşlara düşkündür, ömrü kafa yormakla geçer, bilicilikte, büyücülükte eşsizdir." *Şölen* (*Symposion*), 203d [çev. Azra Erhat, İş Bankası Kültür Yayınları 2006]. Görünüşe göre, kurnazlık (*mētis*) Platōn için bir "zanaatkâr meziyeti" değildi çünkü aynı metinde (203a) içine Erōs gibi cinler (*daimones*) kaçtığı için bazı ilahi bilgilere ulaşan ve bilimin özel bilgisine sahip olan "cinli" insanlarla, tek yaptığı el işi olan zanaatkârları birbirinden ayırıyor.

51 Gorgias, *Helenē'ye Övgü* (*Helenēs Egkōmion*).

anlamda ürün tam anlamıyla bir eser değildi.[52] Ürün, doğal gerçeklik gibi verili bir Form'du (*eidos*) ve zanaatkâr tarafından icat edilmemişti. Zanaatkâr onu değiştiremez hatta zanaatkâr vasfıyla teşhis bile edemezdi. Ürünün formunu tanımayı sağlayan bilgi, üreticiye değil kullanıcıya aitti.[53] Zanaatkâr ve zanaatından (*teknē*) üstün bir şey olan Form, kendisini uygulayan emeği yönetip sınırlarını ve araçlarını belirliyordu. Doğadaki gibi, zanaatte de üretim sürecinin tamamı ereksel neden tarafından belirlenmişti. Zanaatkâr, araçları ve zanaat (*tekhnē*) fail nedendi ve halihazırda var olan bir Form'un maddeye uygulanmasında sadece aracı rol oynayabilirlerdi.

Yunan düşüncesi zanaatkârlar konusunda mühendislerde olduğundan çok daha naturalist ve dinamik bir tasavvura sahipti. Descartes'a göre zanaatkârın koymadığı hiçbir şey eserde bulunmaz ve ortaya çıkan aletin formundaki mükemmeliyet üretimden önce tamamen onu üreten zanaatkârın zihnindedir. Yunan düşüncesinde zanaatkâr, ezberlediği usuleri ve teknikleri uygulayan basit bir teknisyendi. Aklının ermediği bir Form'u malzemeye uygulayarak maddeye şekil veriyordu ve ürün üreticiden daha fazla mükemmeliyete sahipti. Yapan insan yaptığı işten daha değersizdi. Kendi yaptığı ürünün altında kalan zanaatkâr doğaya hükmetmiyordu. Form'un gereksinimlerine tabiydi. İşinde rasyonel düşünceye ve girişimciliğe yer yoktu. Aristotelēs'in ifadesiyle, zanaatkârın işlevi ve meziyeti itaat etmekti.[54]

Bu yazıya bana paradoksal gözüken bir olgudan başladım. Sofistlerin zanaat (*tekhnē*) kavramı üstüne kafa yorduğu ve bu kavramın geliştiği dönemde Yunan zanaat düşüncesi yerinde sayıyordu. Günümüzdeki zanaat algısından son derece farklı olduğunu ortaya koyduğumuz Yunan zanaat anlayışı, henüz bizim anladığımız dinamik teknik zekâya sahip değildi, bilimle ilişkisi varla yok arasıydı ve deneysel düşünceden uzaktı. Doğa yasası, fiziksel mekanizma ve teknik düzenek gibi kavramlar geliştirmediği için, ilerlemesini sağlayacak kavramsal çerçeveden mahrumdu. Sadece Hērōn gibi İskenderiyeli mühendislerin çalışmalarında aygıtlar aygıt olarak ele alınıyor ve cihaz yapımı bütünüyle teknik bir konu olarak inceleniyordu. Onlara dek başka konularla ilgilenen teori matematikle ve mantıkla birleşikti.

Özellikle sofistler zanaat anlayışına uzaktı çünkü verdikleri eğitim zanaatkâr faaliyetlerini veya malzemelere şekil verme yollarını içermiyordu.[55] Eylem (*praksis*) olarak tanımladıkları kendi faaliyet alanları zanaatkârın yapım (*poiēsis*) faaliyetinden farklıydı.[56] Yaşam, politika ve insan ilişkilerinde gelişigüzel tesadüfleri ve

52 Yukarıda s. 198 vd.

53 Platōn, *Devlet*, 601c; Aristotelēs, *Politika*, 1282a 17.

54 *Politika*, 1277b29: Komuta akıl (*phronēsis*) sahiplerinindir. Bundan mahrum olan zanaatkâr itaate mahkûmdur.

55 Hippias gibi ideal bir hezarfen (polimat) bile zanaat faaliyetlerini öğretmiyordu. Giydiği tüm ayakkabıları ve kıyafetleri bizzat kendi elleriyle yapmakla övünen Hippias'ın derdi zanaattan ziyade, Köpekçiler/Kelbiyyun (Kynikoi) gibi özyeterlik (*autarkeia*) ilan etmekti.

56 Platōn, *Kharmidēs*, 163b-d; E. Dupréel, *a.g.e.*, s. 133.

kâhinlerin doğaüstü ilminin yerine geçecek insani ve müspet (pozitif) davranış formülleri veriyorlardı. Sofistlerin eylem kuralları ve başarı teknikleri öğrettiği doğru ama MÖ 5. yüzyıl Yunan düşüncesinde eylemek, nesneleri değiştirmek veya doğayı dönüştürmek değil, insanların üstünde hâkimiyet kurmak anlamına geliyordu. Şehir devletlerinde (*polis*) eylem için gerekli araç kelamdı. Bu aracın kullanımında ustalaşmak öteki insanların üstünde iktidar kurmayı sağlıyordu. Sofistlerin insan zanaatı (*tekhnē*) dedikleri şeyle ilgili geliştirdikleri düşünceler onları zanaata değer veren bir anlayışa ya da bir zanaat felsefesine götürmek yerine retorikle birleşerek diyalektiği ve mantığı oluşturdu.

Yunanlardaki teknolojik durgunluk gerçek anlamda bir teknik düşüncenin eksikliğiyle yakından ilişkilidir. Teknolojik ilerlemenin ortaya çıkışı politik, toplumsal ve ekonomik düzenlerin dönüşümünde olduğu gibi yeni zihinsel yapıların da gelişmesini gerektirir. Teknik düşünce engellerinden kurtulduğunda gerçekten de oluşacaktır. Makineler yaparken kendi entelektüel aygıtlarını da oluşturacaktır.

V

SURETTEN TASVİRE

14

Görünmez Olanın Tasviri ve Psikolojik Bir Kategori Olarak Suret: *Kolossos* Örneği[1]

Antik Yunan'da görünmez alana ait olan öte dünyanın bazı güçlerinin nasıl görünür bir biçime aktarıldıklarını bir örnek üzerinden ele almak istiyorum.

Bu kutsal güçlerin doğası temsil şekilleriyle yakından ilişkilidir. Bütün sembol sistemlerinde olduğu gibi dinsel sembolizmde de insan düşüncesi bu temsil şekilleri üzerinden –ve onlar aracılığıyla– nesnelerini inşa eder.

Ele alacağım temsil şekli antik Yunanca "heykel" anlamında kullanılan kelimelerden biri olan *kolossos*. Bu kelime sonradan yalnızca devasa heykeller için kullanılsa da başta tüm ebatlardaki heykelleri kastediyordu. E. Benveniste'in gösterdiği gibi[2] antik Yunancada heykel anlamına gelen kelimeler büyük çeşitlilik ve değişkenlik gösteriyor. Hellen-öncesi bir dilden gelen çok anlamlı bir kelime olan ve Anadolu'daki Kolossai, Kolophon ve Koloura gibi yer isimleriyle bağlantılandırabileceğimiz *kolossos*'un kökü *kol-* "dikilmiş olan" ve "yerleştirilmiş olan" anlamlarını korumuştu.[3]

Uzuvların vücuda sonradan monte edilmesi ve heykelin kaide üstüne oturtulması gibi açılardan *bretas*'a ve *ksoanon*'a benzeyen *kolossos* bu anlamlarıyla onlardan ayrılıyordu. Sıklıkla hareket ettirilen, geçit törenlerinde taşınıp rahiplerin ve rahibelerin elinde görülebilen ve tabiri caizse "seyyar" putlar olan *bretas*'tan ve *ksoanon*'dan farklı olarak[4] *kolossos*'un temel özelliği sabit ve hareketsiz olma-

---

1 Karşılaştırmalı Psikoloji Araştırmaları Merkezi'nin 12-15 Nisan 1962'de Royaumont'da düzenlediği "Gösterge ve Gösterge Sistemleri" kolokyumunda sunulan tebliğ.

2 E. Benveniste, "Le sens du mot *kolossos* et les noms grecs de la statue", *Revue de philologie*, 1932, s. 118-135. Bkz. P. Chantraine, "Grec *kolossos*", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1930, s. 449-455.

3 Georges Roux, "Qu'est-ce qu'un kolossos?", *Revue des études anciennes*, 1960, s. 5-40.

4 Sparta'da gençler kamçılama törenlerinde Artemis rahibesi Orthia sıfatıyla tapılan Artemis'in *ksoanon*'unu ellerinde taşırdı; Artemis'in bu putu küçük ve hafifti (Pausanias, 3.16.10-11). Kleō adındaki Thētis rahibesinin gizlice Messēnia'dan Sparta'ya kendi üstünde taşıdığı Thētis *ksoanon*'u da

sıydı.[5] *Kolossos* denen heykeller direk-heykel veya menhir-heykel formunda yani dikilmiş ve yere sabitlenmiş hatta gömülmüş taş olarak karşımıza çıkıyor.

Kolossos'lar hakkında günümüze kalan az sayıda metinsel kaynak bazı arkeolojik bulguların ışığında bu putların işlevini ve sembolik değerini anlamamıza yardımcı oluyor.

Midea'da (günümüzde Dendra) MÖ 13. yüzyıla tarihlenen bir anıt mezarda iskelet yerine iki taş blok bulundu.[6] Yatık halde bulunan ve biri ötekinden daha büyük olan bu iki blok kaba bir üslupla dikdörtgen şeklinde yontulmuştu. Biri kadın biri erkek olarak belirlenen iki taşın üst tarafları boynu ve insan kafasını belirtecek şekilde inceliyordu. Ölen kişinin eşyalarıyla birlikte boş mezara gömülen *kolossos* naaşın ikamesi gibiydi yani ölen kişinin yerini almıştı.

İkame uygulaması iyi bildiğimiz bazı inançlarla bağlantılıdır. Dönmemek üzere uzaklara giden veya cesedi bulunamayıp cenazesi yapılamayan kişilerin, daha doğrusu suretlerinin yani ruhlarının (*psykhē*) bu dünyayla ölüler diyarı arasında sonsuza dek dolaştığına inanılırdı. Artık bu dünyaya ait olmayan ama ötekine de henüz gönderilmeyen[7] bu hortlaklar insanları taciz etmelerine yol açan tehlikeli güçlere sahipti.

Kolossos mezarda ikame ettiği ölünün fiziksel görünümünü kopyalayarak onun sağ olduğu yanılsamasını oluşturmak değil, ölüler diyarındaki yaşantısını cisimleştirmek için kullanılıyordu. Faniler dünyası ve ölüler diyarı birbirine gece gündüz gibi zıt iki âlemdi. Ölümle yaşam nasıl madalyonun iki yüzü yani iki suretiyse, *kolossos*'lar da kişilerin temsilinden veya imgesinden ziyade "sureti"ydi.

Bazen yeraltının zifiri karanlığına değil, boş mezarların üstünde aydınlık yerlere de konan *kolossos*'lar gözden uzak, sapa ve metruk yerleri yeraltı tanrılarıyla ilişkilendiriyordu. Phlious'ta Aras'ın ve çocuklarının boş mezarı üstündeki dikilitaş ve Lebadeia'nın balta girmemiş ormanında Agamēdēs Mağarası'ndaki yazısız ve işaretsiz taş da böyleydi. Mağara ağzının (*bothros*) Trophōnios'un toprak tarafından yutulduğu yer olduğuna inanılıyordu. Burada gerçekleştirilen ölü çağırma ritüellerinde taşın üstüne bazı sıvılar dökülüp kara koç kanı akıtıldıktan sonra, ölü kişinin adı üç kez zikredilerek taşın üstünde belirmesi bekleniyordu.[8]

---

büyük ve ağır olamaz (Pausanias, 3.14.4). Samos'taki Hēra *bretas*'ı için de aynı durum söz konusu çünkü her yıl tekrarlanan dini törende Hēra'nın zorla kaçırılması ve dere kıyısında sazlıklarda bulunması canlandırılıyordu (Athēnaios, 15.672 vd.).

5 G. Roux, *a.g.e.*; S. Broc, "L'Hermès d'Hiéron à Delphes et le nom de l'Hermès en grec", *Revue des études grecque*, 1963, s. 39-51.

6 A. W. Persson, *The Royal Tombs at Dendra near Midea*, Lund, 1931, s. 73-108; M. P. Nilsson, *The Minoan-mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1950, s. 600 vd. Özellikle bkz. Ch. Picard, "Le cénotaphe de Midéa et les colosses de Ménélas", *Revue de philologie*, 1933, s. 343-353 ve *Les Religions préhelléniques*, Paris, 1948, s. 269 vd. ile s. 291. Midea'dakine benzeyen dikilitaş-heykeller Thēra'da bir mezarda ve Aççana Höyüğü'nde (Alalakh) sur kapısı yakınlarında bulundu.

7 *İlyada*, XXIII.70 vd.

8 P. Guillon, "La stèle d'Agamédès", *Revue de philologie*, 1936, s. 209-235. Mezartaşı ile *kolossos* arasındaki ilişki için bkz. E. van Hall, *Over den Oorsprong van de Grieksche grafstele*, Amsterdam, 1942. Naaşın kayıp olduğu durumlarda yapılan ve *epiklēsis*'in ritüel değeri, naaşın kayıp

Midea'da ölüyü yeraltındaki ebedi ikametgâhına kapatan ve bu şekilde onu yaşayanlar âleminden ayırma işlevi gören kabaca yontulmuş taş, yüzeye konduğunda ölüyle temas kurmayı sağlıyordu. *Kolossos* aracılığıyla gün ışığına çıkan ölü kendi varlığını yaşayanlara böyle ifşa ediyordu ama bu alışılmadık ve muğlak ifşa aynı zamanda yokluğun alametiydi çünkü taşta zuhur etmek bu dünyadan olmadığını belli etmekti.

Selinous'ta sur dışındaki bir alan bütünüyle öte dünya güçlerine adanmıştı.[9] Alanı çevreleyen duvar Cehennemi (Meilikhios) sıfatıyla Zeus'a adanmıştı[10] ve duvara dayalı duran çok sayıda taş kabaca insan formunda yontulmuştu. Selinous'lular bu alanda erkek ve kadın suretli *kolossos*'ları toprağın içine yerleştirip dikiyor ve ölüler için yemek bırakıyordu. Burada yeraltı tanrılarına yakaran bağlama muskaları[11] da bulundu. Bu muskaları yorumlamak için iki Kyrēnē yazıtına bakabiliriz.

Kyrēnē'deki konuyla ilgili birinci yazıt şehir dışından gelen sığınmacılarla ilgili kutsal yasayı içeriyor.[12] Bu yasaya göre eğer bir sığınmacı kendisini Kyrēnē'ye gönderdiğini iddia ettiği şahıs memleketinde veya şehir dışında ölmüşse ve sığınmacıyı korumasına alan ev sahibi ölen şahsın adını biliyorsa, üst üste üç gün ismini zikretmeli, şahsın adını bilmiyorsa, "kadın veya erkek, ey insan!" demeli, erkek ve kadın olmak üzere ahşaptan veya kilden iki *kolossos* yapıp bunları sofrasına oturtmalı ve her yemekten biraz sunmalıydı. Böylece sığınmacıyı gönderen kişiyle hesaplaşabilir ve onu evinden uzak tutarak ölüler âlemine gitmesini sağlayabilirdi. Sofrada ağırlama ritüeli bittikten sonra *kolossos*'ları ve onlara sunduğu yemekleri balta girmemiş bir ormana götürüp toprağa dikmeliydi.

Konuyla ilgili ikinci yazıt Afrika'da Kyrēnē'yi kuran Thēralı kolonicilerle anakent Thēra'da kalan vatandaşlar arasındaki yükümlülükleri tanımlayan bir yemin metni.[13] Yazıtın tarif ettiği yemin töreninde balmumundan *kolossos*'lar ateşe atılırken şöyle deniyordu: "Yeminini bozan, soyu sopu malı mülküyle eriyip yok olsun!"

---

olduğu durumlarda ölünün adı üç kez söylenerek çağrılması hakkında E. Rohde şöyle yazıyor: "Yabancı topraklarda ölenlerin ruhu çağrılmalıdır; çağrı ritüellere uygun bir şekilde yapılırsa ruhu çağrının peşinden kendisini boş bir mezarın beklediği vatanına dönmeye zorlar..." bkz. Rohde, *Psychè. Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Fransızcadan çev. Auguste Reymond, Paris, 1952, s. 54-55 [*Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan, 2020].

9 Ch. Picard, "Le rituel des suppliants trouvé à Cyrène et le champ des *kolossoi* à Sélinonte", *Revue archéologique*, 11, 1936, s. 206-207.

10 Lebadeia'da Cehennemi (Meilikhios) sıfatıyla Zeus'a adanmış ve koni şeklinde omphalosvari taşların üstüne yerleştirilmiş kaideler (herm) bulundu. Bunlar Selinous'ta toprağa dikili *kolossos*'lara benziyor. Sikyōn'da aynı sıfatla tapılan Zeus kabaca piramit şeklinde yontulmuş bir taşla temsil ediliyordu (Pausanias, 2.9.6). Meilikhios Zeus sembolleri için bkz. Ch. Picard, "Sanctuaires et symboles de Zeus Meilichios", *Revue de l'histoire des religions*, 1943, s. 97-127.

11 Hasımların kısmetini bağlamak için genelde kurşun gibi kalıcı maddeler üstüne yazılıp gömülen tılsımlı beddualara "bağ" (Lat. *defixio*; Yun. *katadesmos*) denir. –ç.n.

12 *Supplementum Epigraphicum Graecum* IX.72; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Supplément, Paris, 1962, no: 115. Çeviri ve şerh için bkz. J. Servais, "Les suppliants dans la loi de Cyrène", *Bulletin de correspondance hellénique*, 1960, s. 112-147.

13 *Supplementum Epigraphicum Graecum* IX.3; F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris, 1954, s. 105 vd.; L. Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *L'Année sociologique*, 3. seri, (1948-1949), Paris s. 65-66.

İki ritüelde de ahiretle fani dünya arasındaki geçiş noktası olan *kolossos*'lar aracılığıyla ölüler bu dünyaya geliyor veya yaşayanlar ölü diyarıyla temasa geçiyordu. Sığınmacılarla ilgili ritüelde misafirperverlik yoluyla ismi bilinmeyen ölü erkek veya kadınla bağ kurulurken –Selinous'taki ölü çağırma ritüellerindeki gibi– üç kez çağrılan ruh (*psykhē*) bu dünyaya geliyor ve kendisini evin içinde sabit kılan *kolossos*'ta zuhur ediyordu. Yemeği paylaştıktan sonra insan eli değmemiş, ölüler diyarının sembolü bakir bir ormanda *kolossos*'u toprağa sabitleyip ölünün varlığından kurtulunuyordu. Buna karşılık, yemin töreniyle ilgili ritüelde zaten hayatta olan insanların yeminlerini bozmaları halinde geri dönüşsüz bir şekilde ölü âlemine gitmesi söz konusuydu. Yaşayanların sureti sayılan *kolossos*'lar aracılığıyla, yemin eden kişiler bizzat kendilerini ateşe atmış oluyorlardı. Yani görünmez âlemde önden eriyip yok olan kendi canlı ve toplumsal varlığıydı.[14]

İki durumda da bir kişinin sureti durumundaki *kolossos* bu özelliğiyle ruhla (*psykhē*) ilişkilendiriliyordu. *Kolossos* uhrevi bir güç olan ruhun (*psykhē*) fanilere zuhur ederken girdiği şekillerden biriydi.

Dolayısıyla yakından ilişkili *kolossos* ve ruh (*psykhē*) kavramları Yunan düşüncesinde hayalet (*eidōlon*) kategorisine giriyordu.[15] Bir tür gölge olarak tahayyül edilen ruh (*psykhē*) ve kabaca yontulmuş bir tür sanem veya ikona olan *kolossos*'un yanı sıra düş (*oneiros*), gölge (*skia*) ve doğaüstü tezahür (*phasma*) gibi varlıklar da bu kategoriye giriyordu.[16] Günümüz zihniyetinde ayrı şeyler olarak düşünsek de arkaik Yunan kültüründe anlamsal olarak birbirine oldukça yakın görülen bu varlıklar, günümüzden farklı bir zihin yapısı gerektiren bir psikoloji kategorisi olan "suret" kavramı altına giriyordu. Tasvirden farklı bir şey olan suret ne "doğal" bir nesneydi ne insanın zihninde yarattığı bir şeydi, ne taklit ne gerçekti, ne yanılsama ne uydurmaydı. Öznenin dışındaki bir gerçeklik olan suret, sıra dışı tezahür şekliyle gündelik nesnelerden ayrılıyordu. Birbiriyle karşıtlık içinde iki anlam seviyesine sahipti. Belirdiği anda bu âlemden olmama özelliği ve erişilmez bir öte âleme ait olma özelliği.

---

14 L. Gernet, *a.g.e.*, s. 66: "Yanma anında yemin eden taraf, kendi 'sureti' tarafından *bağlanmış* oluyordu." Balmumu heykelcikleri ateşe atma töreni MÖ 754 tarihli Aramice vasallık anlaşmasında geçiyor: A. Dupont-Sommer, "Trois stèles araméennes provenant de Sfiré: un traité de vassalité du VIIIe siècle avant J.-C.", *Les Annales archéologiques de Syrie. Revue d'archéologie et d'histoire*, 10, 1960, s. 21-54. Yunanca ve Aramice bu metinler arasındaki ilişkiyi kuran Ch. Picard, "Le rite magique des *eidôla* de cire brûlés, attesté sur trois stèles araméennes de Sfiré", *Revue archéologique*, 1961, s. 85-87.

15 Antik Yunanca *eidos*'un küçültme hali *eidōlon* "şekilcik, görüntücük, suret ve hayalet" anlamındaydı. Fransızca *fantôme* ile *spectre* ve Türkçedeki *fantezi* kelimelerinin kökleri antik Yunanca "tezahür etmek" anlamındaki *phainein* ve Latince "bakmak" anlamındaki *specere* fiillerine gidiyor. –ç.n.

16 T. Zielinski, "De Helenae simulacro", *Eos*, 30, 1927, s. 54-81'de bu durumu başarıyla tespit etti. Diğer *eidōlon* türleri için bkz. E. Monseur, "L'âme pupilline", *Revue de l'histoire des religions*, 1905, s. 1-23; W. Déonna, "L'âme pupilline et quelques monuments figurés", *L'Antiquité classique*, 1957, s. 59-90; J. Bayet, "Idéologie et plastique. L'expression des énergies divines dans le monnayage des Grecs", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (École français de Rome), 1959, s. 65-106.

İlyada'da Patroklos'un ölümünden sonra bedbaht Akhilleus kaybettiği yarenine hasret (*pothos*) içinde gece boyu onun hatırasını düşünür. Nihayet uyuyakaldığında rüya (*oneiros*) gibi önünde beliren Patroklos'un hayaleti (*eidōlon*) uzanmış vaziyetteki Akhilleus'un başının üstünde ayakta durmaktadır ama bu rüya değil gerçekten Patroklos'un ruhudur (*psykhē*). Önünde boyu posuyla, gözleri, sesi, bedeni ve kıyafetleriyle Patroklos'un kendisini gören Akhilleus ona sarılmaya çalıştığında hayaleti (*eidōlon*) ellerinin arasında tutamaz. Yarasa gibi küçük bir çığlık atarak yerin altında kaybolan bir duman oluverir.[17] Yani aldatma, hile ve ayartma (*apatē*) özelliğine sahip hayalet (*eidōlon*) sevilen kişinin hem varlığı hem yokluğuydu. Patroklos'un kendisi olduğu kadar duman, sis, gölge veya kuş uçuşuydu.[18]

Yukarıda değindiğim arkeolojik ve epigrafik kaynaklar *kolossos*'un suret özelliğini ve hem görünür hem görünürün ötesindeki âleme aidiyeti yüzünden muğlak bir varlık olan ruhla (*psykhē*) ilişkisini vurguluyor. Nitekim Aiskhylos'un *Agamemnōn* tragedyası *kolossos*'un psikolojik anlamda suret deneyimiyle ilişkili olduğunu ve dikilitaş-putun dini anlamlarının ardında Yunan düşüncesindeki suret kavramının yattığını gösteriyor. *Agamemnōn*'da koro Helenē'nin Paris'le kaçıp terk ettiği sarayı anlatıyor.[19] Helenē'nin Menelaos'un sarayındaki varlığı en yoğun olarak yokluğunda hissedilmişti ve Menelaos'un ona duyduğu özlem (*pothos*) yüzünden Helenē'nin hayaleti saraya musallat olmuştu. Hayaletin üç suretini *Agamemnōn*'daki koro sırayla ele alıyor. İlk olarak kraliçenin hayalinin (*phasma*) gaipten saraya hükmettiğini belirten koro, daha sonra *kolossos*'lardan bahsediyor. Picard'ın doğru olarak "ikame heykelcikler" diye çevirdiği bu *kolossos*'lar aşk büyülerinde, ölüm çağırma ritüellerinde olduğu gibi, özlenen kişiyi geri getirmek için kullanılırdı.[20] Koro son olarak Menelaos'un uykusunda beliren rüyaları (*oneirophantoi*) anlatıyor. Karısının ikamesi olan tüm bu suretler yalnızca onu daha duyarlı ve Helenē'nin yokluğunu daha dayanılmaz yapıyordu. Helenē'yi gerçek bir kadın yapan hayat ışıltısı ve letafet (*kharis*) bu suretlerde eksikti. Hayal, heykelcik ve rüya suretine bürünen Helenē hayaletleri, Menelaos'a yalnızca bir yanılsama sunuyor ve varmış gibi yaptıktan sonra yok oluyordu. Âşık olunan kadının suretinde, Aphroditē maskesinin altından ele geçmez Persephonē çıkıyordu.[21]

---

17 Homēros, *İlyada*, XXIII.59-107.

18 Ruha (*psykhē*) duman (*kapnos*), gölge (*skia*) ve rüya (*oneiros*) da denirdi.

19 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 410-426.

20 Ch. Picard, "Le cénotaphe de Midéa et les colosses de Ménélas", *Revue de philologie*, 1933, s. 343-354. Bence G. Roux, *a.g.e.*'in *Agamemnōn*'daki bu pasajla ilgili yorumu, suret temasının oldukça belirgin olduğu bağlamı gözden kaçırıyor. Üstelik Helenē Yunanlar açısından suret kavramıyla yakından ilişkiliydi çünkü bildiğimiz üzere bir değil iki Helenē vardı ve Paris'in kaçırıp Troia Savaşı'na yol açtığı, gerçek Helenē değil, Zeus, Hēra veya Prōteus tarafından yaratılmış bir hayaletti (*eidōlon*). Stēsikhoros'a göre gerçek Helenē Mısır'a götürülmüştü: Platōn, *Devlet*, 586b; *Phaidros*, 243a. Başka kaynaklara göreyse Helenē, Kutlular'ın yaşadığı Beyaz Ada'da ebediyen süren bir şölenin keyfini sürüyordu: bkz. V. Pisani, "Elena e l'*eidôlon*", *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, 1928, s. 481 vd.

21 Helenē'nin saraydaki beyhude hayaletlerle tezahür eden yokluğu gibi, yaslı Yunan ailelerinde savaşa gidip dönmeyen evlatların yokluğu beyhude küllerle dolu vazolarda tezahür ediyordu.

Aiskhylos'un metni, Euripidēs'in *Alkēstis* tragedyasında neredeyse Aiskhylos'a öykünerek aynı temayı işlediği mısralarla yorumlanabilir. Kocası Admētos'un sağ kalması karşılığında ölmeye razı olan Alkēstis yeraltı dünyasına inmeye hazırlanırken, kocası onsuz asla huzur bulamayacağına ve başka hiçbir kadına bakmayacağına dair yemin eder. Her gece rüyasında Alkēstis'le birlikte olmaya devam edeceğini söyleyen Admētos karısının bir suretini yaptırıp onunla uyuyacağını söyler. Yanına uzanıp Alkēstis'in ismini söyleyerek bu surete sarılır. Böylece yanında olmadığı halde onu yanındaymış gibi kollarına alabildiğini sanacaktır (*kaiper ouk ekhōn ekhein*).[22]

Bu garip münasebet sırasında Admētos'un ruhu (*psykhē*) yalnızca sıcak değil soğuk (*psykhron*) bir zevk alabilecekti çünkü ruh (*psykhē*) soğuk bir gölgeden başka ne olabilirdi ki?[23]

Admētos'un sözleri Euripidēs'in *Prōtesilaos* tragedyasının temelini oluşturan hikâyeyi hatırlatıyor. Apollōdoros'un versiyonuna göre[24] Troia'da gurbette öldüğü için naaşı memleketine getirilemeyen Prōtesilaos'un gözü yaşlı karısı Laodameia, kocasının suretini (*eidōlon*) yaptırmıştı ve her gece onunla birlikte oluyordu. Laodameia'ya acıyan tanrılar Prōtesilaos'un ruhunu (*psykhē*) bir anlığına karısının yanına gönderdi. Hyginus'un versiyonuna göre[25] kızının gece macerasını basan babası balmumundan sureti ateşe atınca Laodameia da Prōtesilaos'un peşinden öbür âleme gitmek için kendini ateşe atmıştı. Kısacası ölüleri bu dünyaya getiren veya yaşayanları öte dünyaya götüren taş ve balmumu *kolossos*'lar her halükârda iki âlem arasında bağ kuran suretlerdi.

Bu noktada karşımıza bir problem çıkıyor. Şekli ve yeri insan tarafından belirlenen taşlar nasıl olup da rüya figürü ve doğaüstü görüntüler gibi insan kontrolü dışındaki gizemli psişik hadiselere benzetilebilecek bir ikiz suret anlamı yüklenebilir? Kabaca yontulmuş taşlar nasıl olup da bazen görünür âleme bazen görünürün ötesindeki âleme yönelen ikircikli birer suret sayılabilir? Fani dünyadaki yerlerinde basit taşlar olarak değil, tüm garipliğiyle ve korkunçluğuyla ölümün bizatihi kendisi olan *kolossos*'ların fani âlemle arasındaki tezat nereden kaynaklanıyor? Bu soruların cevabı, Yunan evren tahayyülünde gerçekliğin farklı boyutları

Aiskhylos, *Agamemnōn*, 429-435: "Ama savaşçıların çıkıp uzak diyarlara gittikleri evlerin her birinde bunaltıcı bir yas hüküm sürüyor. Bir tek düşünce istila edip acıtıyor yürekleri. Gidenlerin yüzleri akıllarda; ama eve dönen o adamlar değil, urnalar dolusu küller sadece".

22 Euripidēs, *Alkēstis*, 342 vd.

23 Euripidēs, *Alkēstis*, 353-354. Alkēstis'in hayaletine (*eidōlon*) dair bu romantik ve dünyevi hikâye belki de Hellen-öncesi cenaze ayinlerinin izini taşımaktadır. Örneğin şekilsel olarak *kolossos*'lara benzeyen ve öte dünyada –Mısır usulü- "ölünün eşleri" rolünü üstlenecek kadın heykelciklerinin mezara konması (Hērodotos II, 129-132). Ch. Picard, "Les *colossoi* de Dorak (Anatolie du Nord)", *Revue archéologique*, 1960, s. 106-108; E. Dhorme, "Rituel funéraire assyrien", *Revue d'archéologie orientale*, 1941, s. 57-66; M. Rutten, "Idole ou substitut", *Archiv Orientalni*, 1949, s. 307-309; Ch. Desroches-Noblecourt, "*Concubines du mort* et mères de famille au Moyen-Empire", *BIFAO*, 1953, s. 7-47.

24 Apollōdoros, 3.30.

25 Hyginus, *Fabulae*, 104.

arasında kurulan çeşitli ilişkilerin ve karşıtlıkların dindeki temsillerine bakmayı gerektiriyor. Her gösteren gibi, *kolossos*'u da gönderme yaptığı sembolik düzenden ayrı anlamamız mümkün değil. Ölümle ve ölülerle ilişkisini ancak bu zihinsel bağlamda anlayabiliriz.

Bu ilişkiye dair birkaç noktayı vurgulayalım. Yeraltı tanrılarının şahitliğinde yontulmamış bir taşa değerek (yani "taş üstüne") yemin ediliyordu.[26] Ayrıca Persephonē, ölmeden yeraltındaki uhrevi âleme girmeye cüret eden fanilere, bakanı taş eden Gorgōn başı gönderiyordu.[27] Bazı kaynaklar antik Yunan'da ölümün yaşayanların taşlaşması olarak algılandığını gösteriyor. Örneğin Pindaros ölümden "taş ölüm" diye söz ediyor.[28] Yumuşak, sıcak ve hareketli canlı bedenin sessiz, kaskatı ve donuk kadavraya dönüşümü elbette sembolik ilişkileri tetikliyordu. Ama yaşamla ölüm arasındaki düşünsel karşıtlığı oluşturan ve onları farklı âlemler olarak konumlayan unsurları teker teker tespit etmeliyiz.

Fani dünya sesleri, cıvıltısı ve şarkılarıyla sesli bir yerken, ölüm âlemi her şeyden önce sessizlikti. Her tür müziğin yasak olduğu bazı cenaze ritüellerinde rahibelere "suskunlar" unvanı veriliyordu.[29] Hermēs'in canlandırdığı Pandōra'nın ve Hēphaistos'un canlı heykellerinde olduğu gibi, taştan veya kilden yapılmış bir heykele can vermek ona ses (*phonē*) vermekti.[30] Theognis de toprağa gömüldükten sonra "dilsiz taş misali" (*hōste lithos aphthoggos*) olacağını söylüyor.[31] Buna karşılık vurunca tınlayan tunç gibi madenler ve fırında pişince çatlayan çömlekler, dilsiz taşlardan farklı olarak hareketli ve canlı varlıklar olarak algılanıyordu. Taşın soğukluğu ölümünkü gibiydi. Canlı insanın sıcaklığına karşılık ruh (*psykhē*), soğukluğu (*psykhron*) hatırlatıyordu.

Katı, sert ve kuru taşlar nemli, yumuşak ve gençliğinde özsuyu dolu canlıların kurumuş hali gibiydi. Yaşlanmayı bir tür kuruma olarak gören Yunanlar için, gençler özsuyu dolu birer bitki gibi taze ve çiğdi ama zamanla kuruyup kokuşuyorlardı. Hēsykhios lügati "kurular" diye tanımladığı *alibantes* kelimesini ölülerle ve *kolossos*'larla ilişkilendiriyor.[32] Susamış ölüler olan ruhları (*psykhai*) bu dünyaya getirmek için onlara can suyu vermek ve kısa bir an için de olsa, hatırayla ve düşünceyle eski canlılıklarının bir yansıması kılmak lazımdı.

---

26 Pausanias, 8.15.2; Aristotelēs, *Atinalıların Devleti*, 7.1 ve 55.5; L. Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", s. 68.

27 *Odysseia*, XI.634-635. İki yeraltı nehrinin birleştiği noktada Haidēs'in diyarına giriş yapıldığını gösteren işaret de bir taştı (*Odysseia*, X.515).

28 Pindaros, *Pythia Zafer Şarkıları* (*Pythionikai*), 10.75. Taşlara bazen toprak kalıntısı deniyordu; Ovidius, *Başkalaşımlar* (*Metamorphoses*), 1.1350; *Scholies à Apollonius de Rhodes*, 1.1086. Pausanias, 9.16.7; Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 1.82 = Pherekydēs).

29 Atina'daki Semnai kültü ayinlerini sessizce yapmak zorundaydı. Bu kültün rahibelerinin unvanı "suskunlar" (*hēsukhides*), kültün kurucusunun adı "Suskun"du (*Hēsukhos*). *Scholies à Sophocle. Oedipe à Colonne*, 489; J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, 1957 [Cambridge, 1903], s. 243.

30 Hēsiodos, *İşler ve Günler*, 79; *İlyada*, XVIII.419.

31 Theognis, 569.

32 G. Roux, *a.g.e.*; C. Lawson, "*Peri alibantôn*", *Classical Review*, 1926, s. 52-58; G. Pugliese Carratelli, "*Tarchiô*", *Archivio glottologico italiano*, 34, 1954, s. 78-82.

Ama esas tezat zahiri ile batını yani görünür ile görünmez olanlar arasındaydı. Sözcük manası "görünmez" (*aidēs*) olan ölüm diyarı Haidēs'in miğferi (*kynē*) giyene görünmezlik özelliği veriyordu. Ölülerden "gece kuşanmış başlar" diye bahsedilirdi. İkisi de ışıkla bağlantılı görme ve görünür olma yetileri arasındaki karşılıklı ilişki sonucunda, yaşayan bir insanın aydınlıktan karanlığa geçip ortadan kaybolması, kör bir taşa dönüşümü olarak yorumlanıyordu. Işığı yansıtan veya geçiren ve parladığı için canlı sayılan değerli taşların aksine,[33] durgun ve mat bir taş olan ve Aiskhylos'un ifadesiyle "boş gözleriyle"[34] *kolossos* karanlıklar âleminin temsilcisi olarak görülebilir. Görünmez pus veya karanlık gölge gibi olan ruh (*psykhē*) ve görünür olmasına rağmen mat ve kör olan taş arasında, görme-görülme özelliğine sahip canlılığa ve aydınlığa karşıtlıkları üzerinden bir ortaklık mevcuttu.[35]

Taş sabitliğiyle, ruh (*psykhē*) ise ele geçmez hareketliliğiyle, yaşayan insanla karşıtlık içindeydi. Yaşayanlar hareket ettiklerinde, bunu dünyanın yüzeyinde ayakta durarak ve ayak tabanları sürekli yerle temas halinde yapıyorlardı. Alt kısmı toprağın derinliklerine sabitlenen *kolossos* ise hareketsizdi. Hēsykhios lügatindeki *alibantes* maddesinin bazen *abantes* yani "sabitler, yürümeyenler" diye okunduğunu düşünecek olursak, *kolossos*'lar bir anlamda bacaklarını açıp yürüyemeyen varlıklarken, yere değmeden hareket eden ruhlar (*psykhai*) daima hareketli ve yakalanmaz varlıklardı. Zeminle temas halindeki canlı insan yere sabitlenmiş *kolossos* ve yere temas etmeyen ruh arasında orta noktaydı. Bir tarafta tamamen hareketsiz *kolossos*, diğer tarafta mekânın her yerinde hareketli olan ruh (*psykhē*), ortada ise aynı anda yalnızca tek bir noktada bulunabilen ve hareket etmek için yeryüzünün üstünde sırayla farklı noktalara geçmesi gereken canlı insan vardı. Bu hareket spektrumunda *kolossos* ve ruh ortadaki canlı insana kıyasla belli açılar-

---

33 Yunan düşüncesine göre, genç ve güzel kadınlarla erkeklerin bedeninden (özellikle gözlerinden) "letafet" (*kharis*) yayılırdı. Aynı durum işlenmiş mücevher ve takılarla bazı değerli kumaşlar için de söz konusuydu. Değerli taşların parlaklığı, mücevherlerin çeşitli sıvılarda yansıması, kumaşların renkliliği ve yaşam coşkusu uyandıran rengârenk bitki ve hayvan motiflerinin farklı üsluplarda desenleri sayesinde kuyumcu ve dokumacı ürünleri letafet (*kharis*) saçan canlı ışık kaynakları gibi algılanıyordu.

34 Aiskhylos, *Agamemnōn*, 418'deki "gözlerin boşluğu" ifadesine benzer şekilde, Kallimakhos *Pallas'ın Yıkanmasına Dair* (*Eis Loutra tēs Pallados*) ilahisinin 82. mısrasında, fanilerin görmemesi gereken şeyleri gören Tirēsias'ı Tanrıça Athēna kör ettiğinde, "Tirēsias'ın gözlerini gece bürüdü" diyor. Kör olduğu an "dilsiz kalakaldı zira ıstırap dizlerini bağladı ve çaresizlik tuttu sesini" (*esthatē d'aphthoggos, ekollasan gar aniai gōnata, kai phōnan eskhen amēkhania*). Yaşayanlar arasında ölümün imgesi haline gelen bilici Tirēsias bir tür *kolossos*'a dönmüştü. Bu durumun karşılığını ölüler diyarında alan Tirēsias, öte dünyanın bulanık gölgeleri arasında zihnini (*phrenes*) ve aklını (*noos*) muhafaza edebilen tek kişiydi (*Odysseia*, X.493). *Kolossos*'lar gibi kâhinler de aynı anda iki âleme aitti ve "geleceği gören kör" kavramındaki ikircikliğin sebebi bu durumdu.

35 Görünür ve görünmez olan arasındaki diyalektiği sergileyen *İlyada*, II.318-319'da Aulis'te çınar altında adak adayan Yunanlar aniden korkunç bir alamete şahit oluyor. Zeus'un aniden görünür kıldığı bir yılan sunağın üstünden fırlayıp bir kuş yuvasındaki serçe yavrularıyla annelerini yutuyor. "Kronosoğlu görünür yaptığı gibi hemen görünmez kıldı onu/ Zira sık sık taşa çevirirdi onu". Yeraltı hayvanı olan yılanın ölüler âlemiyle ve özellikle ruhlarla (*psykhai*) bağlantısı ortada. Hayvanı bir anlığına görünür kılan Zeus onu taşa çevirerek görünmez kılıyordu.

dan birbirlerine daha yakındı ama iki uç arasındaki ilişki –ikisinin de spektrumun uç noktaları olması yüzünden– yalnızca bu yakınlıktan kaynaklanmıyordu.[36] *Kolossos* ritüellerinde ruhlarla (*psykhai*) kurulan bütünleyici ilişkide görüldüğü gibi, *kolossos* ve ruhun karşıt özellikleri birbirini bütünlüyordu. Taşı toprağa sabitlemekte amaç, aynı anda her yerde ve hiçbir yerde olan yakalaması imkânsız ruhu (*psykhē*) dünyanın belli bir noktasında sabitleyip hareketsiz kılmaktı.

Mezarsız öldüğü için hayaleti (*eidōlon*) sürekli insanları taciz eden Aktaiōn'un hikâyesi bu açıdan önem arz ediyor. Bu duruma bir çare bulmak için halkın danıştığı Delphoi kâhini Aktaiōn'un tunç heykelinin yapılıp hayaletin zuhur ettiği taşa demir zincirlerle bağlanması gerektiğini söyledi. Bu tavsiyeye uyulması üzerine, Aktaiōn'un artık bir yere sabitlenmiş ruhu insanları rahatsız etmeyi bıraktı.[37]

İnsan figürünün artık kaba taşın yerini aldığı bir döneme tarihlenen bu örnek *kolossos*'un başlangıçtaki işlevini ortaya koyuyor. Bu, anormal durumdaki suretleri bir yere çekip sabitlemek ve ölüler diyarıyla faniler âlemi arasında düzgün ilişkiler kurulmasını sağlamaktı. *Kolossos* sabitlik özelliğine sahipti çünkü ritüel yoluyla yere sabitleniyordu. Yani sadece temsili bir gösterenden ibaret değildi. *Kolossos*'un işlevi, hem ölünün gücünü görünür hale getirmek hem kâinattaki düzeni bozmadan ölüyü dünyevi âleme getirmekti. Bu heykel/gösteren, ayinden ayrı tutulamaz çünkü ona yüklenen anlam bütünüyle ritüel yoluyla oluşuyordu.[38] İnsanlar göstereni "eyliyor" ve gösterenin kendisi aktif bir güce sahip oluyordu. Bu anlamda pratik bir değeri olan *kolossos*'ta ölünün temsilini, aktif tezahürünü ve canlılarla ilişkisinin düzenlenişini bir arada görüyoruz.

Son olarak, suret özelliği ve iki zıt âlem arasında aracılık özelliğiyle *kolossos*'ta, bir tür gerilimden ve salınımdan söz edilebilir çünkü bazen görünür olan bazen görünmez olan yanı önemli hale gelir. *Kolossos*'un akıbetini biliyoruz. Taşın ölülerle ilişkisini bir süre sonra unutan Yunanlar onun yalnızca görünür haline odaklanınca boş ve dolu mezarlara konan taş bir hatıradan (*mnēma*) ibaret görülmeye başlandı. Yani sadece ölünün hatırasını yaşayanlara hatırlatan bir gösteren halini aldı. Ama zaman zaman farklı bir tavır da görülür. Ritüel saçıları yapıldıktan, kara koçun boğazı kesildikten ve ritüeli yapanlar ölünün adını üç kez söyledikten sonra mezarın

36 *İlyada*, XVII.434'teki teşbih ruhların (*psykhai*) havada hareketli olmasıyla mezar taşının sabitliği arasında ilişki kuruyor. Akhilleus'un rüzgâr gibi hızlı ve yeraltı âlemine ait görülen atları Patroklos öldüğünde onun yasını tutmak için bir anda duruyor. "Can vermiş bir adamın veya kadının mezarı başına dikilen taş nasıl sabit durursa, onlar da başları yere eğik, yanlarında araba, hareketsiz duruverdi öyle" (ayrıca bkz. 19.405). Tanrı Zephyros ve *harpyia* Podargē'nin (Çevik Ayaklı) çocukları olan bu atlar, iz bırakmadan fanileri ortadan kaldıran tanrısal güçlerdi (E. Rohde, *a.g.e.*, s. 59-60). Yere değmeden dörtnala hareket eden bu görünmez ve yakalanmaz rüzgâr güçleri bir yerde durup sabitlendiğinde benzetildikleri mezar taşı sanki onların hareketsiz versiyonuydu.

37 Pausanias, 9.38.5.

38 Gösteren olarak heykel ile ayin arasındaki bu ayrılmaz bağ Midea *kolossos*'larında açıkça görülebilir. Dikdörtgen şeklindeki iki taşın üstünde, aynı yüzeye kazınmış kap şeklinde boşluklar var. Bu boşluklar ölülere yemek (büyük ihtimalle *panspermia* yani "tohum karışımı") vermek içindi yani "putlar" aynı zamanda birer sunaktı.

üstünde gerçekten de ölünün suretinin belirdiği görülüyordu.[39] Toprağa gömülü ham bir taşın çevresinde şekillenen vahşi dekorun içinde fanilerin gözünde *kolossos* figürüyle tecelli eden, bir yeraltı gücüydü. Belki de burada, *kolossos*'u da çok aşan dini gösterenlerin temel özellikleriyle ilgili bir meseleyle karşı karşıyayız. Dini gösteren insan düşüncesinin basit bir aracı değildir. Tek hedefi, insanların zihninde gönderme yaptığı kutsal gücü çağrıştırmak değildir; bu güçlerle hakiki bir iletişim kurmayı ve varlıklarını insan dünyasına gerçekten dahil etmeyi de amaçlar. Ama ilahi olanla bu köprü kurma isteği, aynı zamanda tanrısal alanla insani alan arasındaki mesafeyi vurgulamayı ve kutsallıkla (kaçınılmaz olarak yetersiz) kutsallık tezahürleri arasındaki kıyaslanamazlığı ortaya koymayı gerekli kılar. Bu açıdan, dini gösterenlerin temel özelliği olan gerilime iyi bir örnek teşkil eden *kolossos*, pratik ve kullanım işlevleri sayesinde uhrevi âlemle gerçek bir temas kurmak ve o âlemin mevcudiyetini bu dünyada ortaya koymak isterken, bir yandan da canlılar için ölümün erişilmez, gizemli oluşunu ve bambaşkalığını vurgular.

39 Aiskhylos, *Farslar* (*Persai*), 659'da Pers Kraliçesi, Şah Darayavauş'un ayinle çağrılan gölgesinin "mezarının çatısının üstünde" belirdiğini söylüyor.

15
Görünmez Olanı Görünür Kılmaktan Dış Görünüşün Taklidine[1]

Yunan Örneği

Tasvirlerin belli zamanlarda ve yerlerde aldıkları şekillerle yetinmeyip imgesel işlevlerini anlamak ve tasvir kavramının bir medeniyetteki toplumsal ve zihinsel statüsünü incelemek için antik Yunan çok iyi bir örnektir.

Bu durumun tarihsel sebeplerine değinecek olursak, Karanlık Çağlar denen dönemde yani yaklaşık MÖ 12. ve 8. yüzyıllar arasında bildiğimiz kadarıyla antik Yunan toplumu yazı teknolojisini, tasviri ve simgesel temsili kullanmadı. Antik Yunanca *graphein* fiili yazmak, çizmek ve resmetmek anlamlarına geliyordu.

Doğu üsluplarından esinlenen tasvir repertuarı yani simge yelpazesi ve seramik, kabartma ve rond-bos gibi uygulamalarda plastik dil, MÖ 8. yüzyılın sonlarına doğru adeta sıfırdan gelişti.

Dolayısıyla bu alanda da simgenin antik Yunan'daki doğumundan veya en azından rönesansından bahsetmek mümkün.

Pierre Demargne'a göre antik Yunan'ın imgesel olanı yeniden keşfi Karanlık Çağlar'ın çoraklığına kıyasla o kadar katı yaşanmıştı ki bir tür "yoktan yaratma" durumu söz konusuydu.

Ayrıca antik Yunan'da bizim heykel dediğimiz şeye tekabül eden kelimeleri inceleyen Benveniste bu kelimelerin anlam bakımından geniş, değişken ve belirsiz olduğunu ortaya koydu. Yani bizim anladığımız anlamda heykelin antik Yunanca bir karşılığı yoktu. Benveniste'e göre "Batı'nın plastik sanatlar alanındaki geleneğini ve modellerini oluşturan Yunan halkı simgesel tasvir kavramının kendisini başkalarından almak zorunda kalmıştı."

---

1 *Image et signification*. Rencontres de l'École du Louvre, Paris, La Documentation française, 1983, s. 25-37.

Dahası heykel türü nesneler için Yunancada kullanılan kelimelerin analizi, Benveniste'in "simgesel tasvir kavramı" dediği şeyin, karmaşık ve bariz bir kavram olmayıp farklı dönemlerde çeşitli belirsizlikler içerdiğini gösteriyor. Farklı medeniyetlerde değişik yollarla tanımlanan ve zorlukla gelişen simgesel tasvir çok anlamlı ve değişken olduğu için, tarihsel bir kategori olarak düşünülebilir.

Antik Yunan'da "kutsal put" diyebileceğimiz nesneler için 15 civarında kelime kullanılıyordu. Göktaşı (*baitylos*), "sırıklar" (*dokana*), sütun (*kiōn*) ve kaide (*herma*) gibi belirsiz biçimli (anikonik) putlar, *gorgōn*, *sphigks* (sfenks) ve *harpyia* gibi canavar/hayvan biçimli (teriomorfik) putlar ve Arkaik Dönem'de küçük, ahşap, kaba ve uzuvları sonradan eklenen *bretas*, *ksoanon* ve *palladion*, büyük ve yekpare *kouros*'larla *korē*'ler ve MÖ 5. yüzyıl itibariyle *hedos*, *agalma*, *eikōn* ve *mimēma* denen büyük boyutlu kült heykeller gibi insan biçimli (antropomorfik) putları tarif eden pek çok kelime vardı. Ama *eikōn* ve *mimēma* dışında bu kelimelerin hiçbiri benzerlik, tasvir ve simgeleme gibi fikirleri yansıtmıyor.

Dolayısıyla erken arkaik Yunan medeniyeti mecburen plastik sanat terimleri üretmenin ötesinde, tanrıların kiplerini simgesel düzlemde gerçek hale getiren putlardan yola çıkıp gerçek varlıkların dış görünüşünü -mış gibi yapıp taklit eden eser/düzenek anlamında tasvir kavramına ulaşmıştı.

MÖ 5. yüzyıldan 4. yüzyıla geçerken Ksenophōn'un kabaca ifade ettiği ve Platōn'un oldukça sistemli olarak geliştirdiği taklit (*mimēsis*) kuramları, Yunan kültüründe görünmez olanı görünür kılma fikrinden dış görünüşün taklidi fikrine dönüşümün tamamlandığına işaret eder. Bu dönemde simgesel tasvir kendine has özellikleri olan ayrı bir kategori olarak ortaya çıkmıştı. Bir yandan da simgesel tasvirin temelini oluşturan ve insana dair daha genel bir olgu olan taklit (*mimēsis*) kavramıyla bağlantısını sürdürüyordu.

Önceden sembol, uhrevi âleme ait, yani görünmesi imkânsız varlıkları dünyevi âlemde somutlaştıran, var edip görünür kılan bir şeyken, artık usta taklitçilerin elinden çıkan tasvir halini almıştı. Teknik ustalık ve yanılsama gerektiren taklit süreci, genel olarak "kurmaca" kategorisine yani bizim sanat dediğimiz kategoriye giriyordu. Artık tasvir dini gerçeklikler alanına olduğu kadar hatta ondan daha fazla, figüratif illüzyonizm alanına aitti.

Arkaik Put: Ksoanon

Peki, tasvir kavramı görünüşün ötesinde gerçekliği olmayan, kandırmaya dayalı taklit eserler üreten insani yaratıcılıkla ilişkilendirilmeden önce hangi statüdeydi? Nasıl bir işlevi vardı? Simgelediği ya da çağrıştırdığı şeyle tasvir arasındaki ilişki nasıl algılanıyordu?

Burada konunun detayına girmeyip yalnızca heykellere ve tanrıların heykel olarak temsil edilişine odaklanacağım. Ölülerin rond-bos, kabartma, resimli ve yazılı mezar taşı gibi yöntemlerle temsiline kısaca değineceğim.

Tanrıların temsili, ölülerin temsili.

İki durumda da görünmez âleme ait ve dünyevi olmayan varlıkların belli bir şekle ve yere konarak görünür kılınması söz konusu. Görünmezi görünür kılmak ve uhrevi varlıklara bu dünyada bir yer ayarlamak. Temsil baştan itibaren paradoksal bir boyuta sahip çünkü yokluğu varlığa dahil etmeye ve buraya yabancı bir ötekiyi kendi dünyamıza getirmeye çalışıyor. Tasvirin farklı tezahürlerinin hepsindeki ortak nokta bu zorluktu yani varlıkta yokluğu hatırlatma ve uzağı yakın kılma zorluğu.

Tanrılardan başlayalım.

Genel olarak, hikâye anlatıcılığına dayanan mitolojinin ve çeşitli eylemlerin düzenlenişi olan ritüeller dışında, temsil olgusu tüm dinlerin üçüncü bir özelliğini oluşturuyor. Ama dini temsilin tek amacı insan biçimli heykellerde "temsil ettiği" ve diğer heykel biçimlerinde farklı sembolik formlarda "hatırlattığı" tanrısal gücü bakan kişinin zihninde uyandırmaktan ibaret değil ve çok daha büyük amaçlara hizmet ediyor.

Dini temsiller farklı yöntemlerle temsil ettikleri tanrıyla gerçek anlamda bir iletişim ve temas kurmayı, gerekli ritüeller vasıtasıyla tanrıyı burada ve şu anda mevcut kılmayı, onu insanların tasarrufuna açmayı hedefliyor.

Ama putlar temsil yoluyla tanrısal âlemle köprü kurmaya çalışırken bir yandan da fani âlemle ilahi âlem arasındaki mesafeyi ve temsil ettiği kutsal güçle onu temsil eden kusurlu nesne arasındaki kıyaslanamazlığı da mecburen vurgulamış oluyordu. Öte dünyayla gerçek bir temas kurmak, onu burada mevcut kılmak ve bu şekilde tanrısal olanın parçası olurken bir yandan da tanrısal olanın ulaşılamazlığını, gizemini ve başkalığını vurgulamak arasında, dinsel düşüncedeki bütün temsiliyet formlarının mecbur kıldığı bir gerilim söz konusu.

Şimdi bu genel duruma bir örnek vermek için antik Yunan'da bir kutsal put türü olan *ksoanon*'u ele alacağım.

Pausanias'ın çok defa "falanca tapınaktaki *ksoanon*" diye bahsettiği bu put türü, yakın anlamlı *bretas*'tan farklı olarak Hint-Avrupa kökenli "oymak, kazımak" anlamındaki *kseō* fiilinden geliyor yani ahşap işçiliğine ait bir terim. *Ksoanon* ilkel yapım yöntemleriyle kabaca şekil verilmiş, dikey pozisyonlu olarak bahsedilen ahşap puta verilen addı.

Ksoanon'ların bu "ilkelliği" görenlere gariplik hissi veriyordu ki Pausanias da bu putları "kabuğu soyulmamış" (*alopos*) ve "garip" (*ksenos*) diye niteliyor.

İlkellik ve gariplikle doğrudan ilişkili üçüncü bir özellik Pausanias tarafından ilave ediliyor: *Ksoanon*'ların kafa karıştırıcılığında ve kabalığında "ilahi bir şey" (*theion ti*) vardı.

Tanrılara yönelik ritüellerde çoğunlukla büyük rolü olan ve tanrıları gelenekselleşen formda temsil etmese de doğrudan tanrıyla ilişkilendirilen arkaik *ksonaon*'lar günümüz anlayışına göre birer tasvir değildi. Kökenleri ve işlevleri açısından tam anlamıyla tasvirden bahsetmemizi sağlayan eşiği aşmamışlardı.

Köken açısından: En meşhur *ksoanon*'lar ölümsüz bir zanaatkârın elinden çıkanlardı. İster bir tanrı tarafından sevgili kullarından birine armağan edilmiş, ister gökten düşmüş, ister deniz kıyısına vurmuş olsun, hiçbiri insan elinden çıkmamıştı.

Form açısından: Formdan söz edilebilirse –zira basit bir tahta parçası da put sayılabiliyordu– malzeme formdan daha fazla simgesel değer yüklenebiliyordu. Örneğin tanrılar belli bir ağaç türünü veya spesifik bir ağacın kendisini seçebiliyor ve onunla özel bir işbirliği kurabiliyordu.

İşlev açısından: Putun işlevi görülmek değildi ve ona bakmak insanı delirtirdi. Çoğunlukla bir kutunun içinde tutulan ve halkın girmesi yasak yerlerde korunan putlar, bir tasvirin görünürlüğü anlamında görünür olmamakla birlikte, yüzüne bile bakılamayan tanrılar kadar da görünmez değildi. Bir tür sakla-göster oyununa tabi olan *ksoanon* "sır tutulma" ve "ifşa olma" uçları arasında gidip geliyordu. Tasviri "görmek" her defasında "saklamak" eylemiyle bağlantılı gerçekleşiyordu ve bu durum puta belli kişilere, belli zamanlara ve koşullara has bir tür imtiyaz özelliği yüklüyordu. Putu görmek hem özel bir dinsel vasfa sahip olmaktı hem bu değerli vasfın onaylanmasıydı. Mysterion kültlerinde olduğu gibi, görü inisiyasyon, erginlenme değeri taşıyordu. Bir başka ifadeyle, bir tanrının putunu temaşa etmek gizemli ve korkutucu bir gerçekliğin sırlarının ifşası gibiydi. Görünür olan, bir tasvir tarafından taklit edilecek hakikat değil, hakikatı oluşturan görünmez varlığın değerli ve riskli ifşasıydı.

Temsil ve Ritüel

Sakla-göster oyunundan ibaret olmayıp üstünde yapılan ritüellerin ayrılmaz parçası olan putlar, giydirilip soyuluyor, ritüelle yıkanıyor, yıkanması için bir ırmağa veya denize götürülüyor, kumaşlar ve örtüler puta veriliyordu. Dışarda gezdirildikten sonra içeriye getiriliyor ve sembolik bağlar olan yün iplikle veya altın zincirlerle sabitleniyordu. Putların hareketli olduğuna inanılıyordu. Ayakları olmasa da, bacakları vücuduna yapıştırılmış da olsa, her an kaçmaya hazır oldukları ve başka bir yere gidip oranın müdavimi olacakları ve bu şekilde o yere kendisine ait imtiyazları ve güçleri vereceği düşünülüyordu.

Bir plastik temsil olarak *ksoanon*'ları ritüelden ayrı düşünmek imkânsız. Putlar gösterilmek, saklanmak, gezdirilmek, sabitlenmek, giydirilmek, soyulmak ve yıkanmak *için* yapılıyordu. Putların tanrısal güç ve eylemi temsil edebilmek için ritüele ihtiyacı vardı. Sabit ve hareketsiz şekilleri itibarıyla, hareket ettirilip gezdirilmeleri dışında kendiliğinden hareketleri mümkün değildi ama bu şekilde tanrıların hareketini sembolize ediyorlardı. *Ksoanon* etrafında düzenlenen dini ritüeller onunla beraber kendi içinde tutarlı bir sembol sistemi oluştururken, bu sistemin parçası olan heykeller/gösterenler ile ritüeller arasında karşılıklı ilişkiler kuruluyordu. *Ksoanon*'ların etkililiği bütünüyle bu sistem içerisinde anlam kazanan bir meseleydi. Etrafında yapılan merasimler yoluyla tanrının gücünü görünür kılan put, tanrıyı bir figür aracılığıyla mekânın bir noktasında sabitlemekten ziyade, ritüel süresince tanrısal etkinliği temsil ediyordu.

Heykel formunun dışına çıkmayan put, ritüel esnasında tam bağımsız olamıyordu ama kazık, direk, sütun ve kaide gibi nesnelerden de farklıydı. Sembolik bir

bağ ile *ksoanon*'u zincirlemekle bir direği veya sütunu yere sabitlemek aynı şey değildi. Yünden veya bitkilerden yapılan bir iple veya daha doğrudan bir sembolizmi olan altın zincirlerle bacakları bağlanan put her an kaçıp gidebilecek hareketli bir varlığın tasviriydi. Ritüeller bu tasviri yere sabitleyip mekânda dini gücü olan bir merkez oluşturmaktan ziyade, tılsımlı güçleri olan bir sembolün topluluk için daimi muhafazasını teyit ediyordu. Toprakta belli bir noktaya sabit olmayan ve tanrıyı o noktaya yerleştirmeyen put, bilakis konumundan bağımsız olarak kendisini elinde bulundurana belli imtiyazlar ve güçler sağlıyordu. Tanrıyla kurulmasına imkân verdiği "bireysel" ilişki kral hanedanlarında veya dini görevler üstlenen soylu ailelerde (*genē*) miras yoluyla gelecek kuşaklara aktarılıyordu. Sahip olunabilen bir nesne olması putun hareketlilik özelliğiyle beraber geliyordu ve en azından daha eski devirlerde bir evde gizlice tutulabilmesini sağlıyordu. Kralın veya rahibin ikametgâhı olan bu ev, her halükârda kamusal değil bireysel bir yerdi. Yunan şehir devletleri (*polis*) ortaya çıktıktan sonra, kamusal ve kolektif yerler olan tapınaklar putlara ev sahipliği yaparken de en eski *ksoanon*'ların belli evlerle veya hanedanlarla bağlantısı sürdürüldü. Atina'da Tanrıça Athēna'nın *ksoanon*'u Erektheus'un evinde, Thēbai'da Dionysos'un *ksoanon*'u Kadmos'un sarayında Semelē'nin odasında (*thalamos*) tutuluyordu. Klasik Dönem'de bile bazı putların tapınaklarda değil evlerde gizlenmesi âdeti devam etti. Görev süreleri boyunca putu kendi evlerinde tutan rahipler bu şekilde tanrıyla bireysel bir ilişki kuruyorlardı. Yani put bir tür icazet işlevine de sahipti. Bu açıdan şeklinin farklı oranlarda insan biçimli olup olmaması önemsizdi. Sahibine belli dini nitelikler sağlayan bazı nesnelerle *ksoanon*'lar arasında bu anlamda net bir ayrım yoktu.

Temsil ve Sembolik Nesneler

Bu tür kutsal nesnelerin (*sakra*) işlevi tanrısal bir "formu" kamuya sunmaktan ziyade tanrının seçtiği imtiyazlı kişilere belli güçler temin etmekti. Sembol, soyut anlamda tanrının kendisini temsil etmiyordu ve tanrının doğasını fanilere öğretmek gibi bir amacı yoktu. Bireyler tarafından kullanıldığı şekliyle tanrısal gücü ifade ediyordu ve toplumsal prestij unsuru olarak diğer insanların üstünde etki sahibi olmayı sağlıyordu.

Agamemnōn'un asası birbiriyle yakından ilişkili iki özelliğe yani tanrısal sembollere ve icazet özelliklerine sahipti. Etkililik vasfıyla mecliste sessizliği sağlayan, kararlara yaptırım gücü veren ve kralı Zeus soyundan kılan bu asa elde taşınıyor, nesilden nesile aktarılıyor ve bir anlamda iktidarın cisimleşmiş hali sayılıyordu. *Ksoanon* gibi ilahi bir nesneydi. Hēphaistos'un ürettiği asa Zeus'tan sonra Hermēs, Pelops, Atreus ve Thyestēs'ten geçerek Agamemnōn'a kadar gelmişti. Tıpkı *ksoanon* gibi bir tanrının putu olarak da kullanılabilen asaya Khairōneia'daki bir Zeus kültünde ibadet edilmekle beraber, kadim tılsımlı güçlerini de muhafaza eden asa sahibine belli güç ve imtiyazlar sağlıyordu. Her sene yeni bir rahip bu tanrısal sembole sahip oluyor ve her gün adak adamak için asayı evinde tutuyor-

du. Khairōneia'daki Zeus rahibi için asanın gördüğü görevi Panamara'daki [günümüzde Bağyaka] Zeus rahibi için bir taç, Atina'daki Erektheion rahipleri için üç uçlu mızrak ve Argos'taki hanedan için bir kalkan veya bir *ksoanon* görüyordu. Argos'ta Pallas sıfatıyla Athēna'nın yıkandığı ayinde tanrıçanın *ksoanon*'u tek başına değil, Diomēdēs'in kalkanıyla taşınıyordu. Tanrısal güçlerin ve onları temsil eden sembollerin tam olarak kamusallaşmadığı bir toplumda put ve sembolik nesne aynı işlevi üstlenebiliyor ve birbirine denk görülebiliyordu.

Ksoanon ile kutsal nesneler (*sakra*) arasındaki bu benzerliği vurgulayan iki öykü, antik Yunan toplumsal tarihinde önemli bir dönüm noktası olan şahsi kültten kamusal külte geçişi daha iyi anlamamızı sağlıyor. Önceden bir icazet aracı ve kısmen gizli bir aile tılsımı sayılan put bu geçişle birlikte *polis* tanrılarının görülmek amacıyla yapılan kişileştirilmemiş tasvirine dönüştü. Hērodotos'un aktardığı ilk öyküye göre Gela'da iç kargaşa yaşanan bir dönemde hizipçi bir grup Gelalı, bir tepeyi üs belleyip şehrin kalanını tehdit etmişti. Bunun üzerine Tēlinēs adında bir Gelalı üstünde sadece bazı kutsal nesnelerle (*sakra*) silahsız olarak isyancılarla yüzleşmeye karar verdi. Bu nesneler sayesinde hizipçi Gelalıları önüne katıp isyanı durdurdu ve şehre döndürüp barış ve huzur ortamını tesis etti. Bu başarısı karşılığında tek talebi Yeraltı Tanrıçaları rahipliğinin (*hierophantēs*) ailesine tahsisiydi. İsyanı bastırırken kullandığı kutsal nesneler zaten bu tanrıçaların kültüne aitti. Bu noktadan itibaren söz konusu kültün bireysellikten çıkıp kamusal hale geldiğini ve Gela *polis*'inin resmi kültü olduğunu söyleyebilir miyiz? Hērodotos bu kutsal eşyaların Tēlinēs'e verildiğini mi yoksa onları bir şekilde kendisinin mi temin ettiğini bilmediğini söylüyor. Ama Pindaros'un ikinci *Pythia Zafer Şarkısı*'na (*Pythionikai*, 2) *skholion* düşen kişiye göre bu kült Gela'nın kuruluşu sırasında Tēlinēs'in ataları tarafından Triopion'dan (günümüzde Datça civarı) aile kültü olarak getirilmiş ve sonradan Gela'da şehir kültü haline gelmişti. İkinci öyküde de isyan ve silah yerine kutsal nesneler (*sakra*) kullanarak isyanı yatıştırma teması söz konusu ve benzer şekilde bir aileye ait politik ve dini açıdan değerli tılsımlar bir tür uzlaşma sonunda şehir devletindeki yeni toplumsal düzende kamusal kült halini alıyor. Argos'taki Athēna *ksoanon*'uyla ilgili bu ikinci öyküyü Kallimakhos'tan öğreniyoruz. Buna göre yukarıda bahsettiğimiz törende Diomēdēs'in kalkanını taşıma âdeti Athēna'nın "favori" rahibi Eumēdēs tarafından başlatılmıştı. Bir halk isyanı sırasında Tēlinēs'le aynı yöntemi kullanan Eumēdēs, kaçarken yanına tanrıçanın kutsal ikonası olan *palladion*'u ve kuşkusuz Diomēdēs'in (krallık alameti sayılan) kalkanını almıştı. Kendini korumaları için bunları sarp bir tepeye yerleştiren Eumēdēs ölümden kurtuldu. Kallimakhos hikâyenin devamını anlatmasa da tahmin edebiliriz. Eumēdēs muhtemelen kamusal ayinler başlatmış ve bu şekilde tanrıçanın himayesinde olduğu için kendi kullandığı imkânları tüm şehrin kullanımına açmıştı. Ama kamusal kült halini alan şahsi kutsal nesnelerin değeri halka dağıtılırken bir yandan dönüşüm geçiriyordu. Bir ailenin veya sınırlı bir kesimin imtiyazı olmaktan çıkan put kısmen gizli tılsım özelliğini yitirerek tasvirlere has bir anlama ve yapıya kavuştu. Bu açıdan baktığımızda, tapınak ve kamu kültle-

rinin ortaya çıkışı yalnızca toplumsal tarihteki bir dönüm noktası yani *polis*'in ortaya çıkışıyla ilgili değil, tanrısal sembolizasyonun temelden değişimi ve yeni bir tanrı temsil şeklinin gelişimiyle ilgiliydi.

Tasvir, Tapınak, Toplum

Antik Yunan tapınakları inananların buluştuğu bir ibadethane olmanın ötesinde tanrıların oturduğu evler olarak görülüyordu. Tanrının oturduğu tapınak bu özelliğiyle şahsi değil kamusal bir evdi. İnsan evi (*oikos*) gibi dışa kapalı olmak yerine, kamuya dönük olan tanrı evi dışa açıktı. İnsan sarayında freskler odaların içini süslerken, tapınaklarda dış cephenin üstüne yerleştirilen friz heykelleri ancak dışarıdan görülebiliyordu. Artık tanrı tüm *polis*'in sayılıyordu. Yunan şehir devletlerinde Akropolis'lerden inip şehrin alçak kısmına yerleşen insanlar kendi evlerinden ayrı tuttukları tanrı evini Akropolis'e inşa ediyorlardı. Tanrının kendisi kamusal olduğu için tapınağın içerisi de dışı gibi kamusaldı. Evinde kaldıkları kişinin imtiyazı olmaktan çıkan tanrılar artık mevcudiyetlerini herkese doğrudan görünür şekillerde sergiliyordu. Tüm *polis*'in bakışları altındaki tanrı görülen bir varlık, bir formdu.

Büyük boyutlu kült heykellerinin gelişimi yalnızca tapınak bağlamında anlamlı olabilirdi. *Polis* tarafından inşa edilen tapınak hem tanrı evi hem kamusal mekân olarak iki özelliğe sahipti. Tapınağa tanrının meskeni anlamında *naos*'un veya tanrının mevki anlamında *hedos* deniyordu. *Hedos* kelimesi aynı zamanda büyük kült heykellerinden bahsederken de kullanılıyordu. Tanrı kendi tasviri vasıtasıyla evinde ikamet edebiliyordu. Tapınak ve heykel birbirinin eşi gibiydi. İlki tanrının heykelini içine koymak için, ikincisi tanrının kendi evindeki mevcudiyetini dışarıdan görünür kılmak için yapılıyordu.

Tapınak gibi tasvir kavramı da bu dönemde bütünüyle kamusal bir özellik kazandı. Artık temel özelliği algılanmak olan heykellerin dış görünüşleri dışında bir gerçeklikleri ve görülmek dışında herhangi bir ayinsel işlevleri yoktu. Artık gezdirilmeyen ve tapınağın tanrı evi olması için içeride kalan heykeller yalnızca formlarıyla bir şey ifade ediyordu ve giydirilmeye, geçit alayında taşınmaya veya yıkanmaya ihtiyaçları yoktu... Heykelden beklenen etkin bir güç olarak bu dünyada iş görmesi değil, yalnızca bakanların gözüne etki etmesi ve tanrının görünmez mevcudiyetini görünür kılarak ziyaretçilere tanrısallık hakkında bir ders vermesiydi. Artık heykel yeni anlamda bir "temsil"di. Ayinlerden azade ve *polis*'in kamusal bakışı altında tanrı sembolleri tanrının "tasviri"ne dönüşmüştü.

Beden Figürü

Tasvir kavramının bu şekilde belirginleşmesi insan bedeninin keşfi ve insan formunun aşama aşama fethine paralel yaşandı. Bununla ne kastettiğimi açıklayayım. Söz konusu olan tabii ki benliğin dayandığı organik ve fizyolojik bir ger-

çeklik olarak insan bedeni değildi. Dini sembollerin insan bedenine yönelip onu temsillerde kullanmasının sebebi insan bedeninde tanrısal özellikler görmesiydi. Dolayısıyla şöyle bir soru karşımıza çıkıyor. *Ksoanon*'larda insan formu o kadar önemli değilken ve detaylı şekilde temsil edilmiyorken, tanrıları herkesin gözünün önündeki görünür bir formda temsil etmek isteyen büyük kült heykelleri neden sistematik olarak sadece insan biçiminde (antropomorfik) yapıldı?

Jean Cuisenier klasik Yunan dinindeki insan biçimli tanrı tasvirlerine dair Hegel'in yorumunu hatırlatıyor. Ama "insan biçimli" derken ne kastettiğimizi açıkça ifade etmemiz lazım. Yunanların tanrılarını insan formunda düşünüp temsil ettiğini mi söylüyoruz? Bence tam tersi geçerliydi yani Yunanlar insan bedenini (özellikle de genç bedeni) tanrısal olanın bir tasviri veya yansıması olarak görüyordu.

Atletizm egzersizleri insan bedenine bu anlamın yüklenmesine büyük oranda katkı sunmuş olmalı. Çıplaklık zaten önemli bir olguydu: Antik Yunan'daki ilk erkek heykelleri stadyumda ve güreşhanedeki atletler gibi çıplaktı. Ama esas önemli olan, atletizm turnuvalarının aynı anda hem gösteri hem dini bayram özelliğine sahip olmasıydı. Bu turnuvalar farklı şehir devletlerini bir araya getiren ve birbirine karşı rekabete sokan tabiri caizse bir tür milli gösteriydi. Spor müsabakaları *polis* dininin ve tüm Yunan devletlerinin ortak (Panhellenik) dininin oluşmasına katkı sunuyordu ama müsabakanın (*agōn*) başlangıçtaki ayin işlevi elbette unutulmuştu. Zafer, hâlâ zorlu sınavlar olarak görülen müsabakaların galiplerini tam anlamıyla *kutsuyordu* ve onlara dini bir itibar kazandırıyordu. Pindaros'taki gibi, bir tür ayin sayabileceğimiz spor müsabakasında elde edilen galibiyet kahramanların ve tanrıların maceralarını çağrıştırıyordu ve onların devamı gibiydi. Spor müsabakasını kazanmak insanı tanrıların katına çıkarıyordu. Müsabaka (*agōn*) sırasında kazananın sergilediği ve kamu nazarında sporcunun çıplak bedeninde cisimleşen gençlik, kuvvet, çeviklik, atiklik, kıvraklık ve güzellik gibi fiziksel özellikler ciddi anlamda dini değerlerdi.

Bununla birlikte müsabakalarda yalnızca fiziksel özellikler sınanmıyordu. Bedenin başka özellikleri de dinen kamu nazarına sunuluyordu. *Apollōn'a Homēroscu İlahi*'ye göre (*Hymnos eis Apollōna*) Dēlos'ta İyonyalılar boks, dans ve şarkı söyleme müsabakaları düzenlerken "onlara rastlayan biri, ölümsüz olduklarını sanacak ve asla yaşlanmadıklarını düşünecektir zira hepsinin letafetini görecekti." İnsan bedeninin güzelliğinden yayılan letafet (*kharis*) adeta bir aynadaki yansıma gibi tanrısal bir değer sergiliyordu ve bu canavarca kutsallığın tam tersiydi. Mermere, tunca veya altına şekil vererek elde edilen parlak ve ışık saçan insan tasvirlerinde de letafet (*kharis*) görülüyordu.

Gorgōn'un dehşet, kaos ve ölüm güçlerini sembolize eden korkunç yüz ifadesine karşılık, geleneksel olarak maskenin ağız kısmının insan gülüşü olarak tasvir edilmesi tanrıların insan bedenine ödünç verdiği letafetin (*kharis*) yansımasıydı. Aphroditē'ye "gülümser" denmesi misali, Kutlular'ın (*makares*) doğası gençliğinin baharında insan bedeninde ifade buluyordu.

Lesbos'taki Kallisteia (Nefaset) bayramında yapılan kamuya açık güzellik müsabakası beden güzelliğinin dini değerini yansıtıyordu. Müsabakada seçilen en güzel yedi genç kadın Yedi Mousa'lar olarak koro oluşturuyordu. Bayramın düzenlendiği şehirde Yedi Mousa'ya adanmış bir kült de vardı. Segestalılar Hērodotos'a göre zamanın en yakışıklı Yunan'ı olan olimpiyat şampiyonu Krotōnlu Philippos'un ölümünden sonra güzelliğine hürmeten ona bir kahraman kültü adamıştı. Başka sporcuların da kuvvetlerine ve bedenlerine hürmeten aynı durum söz konusuydu.

Bizim fiziksel olarak nitelediğimiz özellikler antik Yunan din anlayışında insanı aşan "değerler" ve ilahi kaynaklı "güçler" olarak algılanabiliyordu. Bunlar, kesin olan tek şeyin fanilik olduğu insan hayatında belirsiz ve tehlikeli özelliklerdi. Tanrılar ise bu özellikleri kendi doğalarına içkin bir şekilde daima tam olarak taşıyabiliyordu.

Kouros ve *korē* heykellerinde tasvir edilen insan bedenlerinin endamı, gülüşü, güzelliği ve ima edilen hareket şekli, yaşam güçlerinin ifadesiydi. İnsan biçimli heykellerin sabit kıldığı tanrı tasviri, "daima genç" kalan ölümsüz Kutlular'ınkiyle aynıydı. Varoluşu tamamen saf ve arı olan Kutlular çöküş, bozuluş ve ölüme bütünüyle yabancıydı.

Ölü Figürü

Burada karşımıza başka bir soru çıkıyor. İnsan biçimli arkaik heykellerin ifade ettiği "değerler" tam anlamıyla sadece tanrılara mahsussa ve bu değerler fanilerin bedeninde tecessüm ettiğinde esas güçlerinin ancak güçsüz bir yansıması olabiliyorsa, demek ki adak olarak sunulmuş bir *kouros* heykeli hem tanrının kendisini hem spor galibiyetiyle veya başka tür bir kutsanmayla tanrının yansıdığı "tanrılara denk" bir insanı gösteriyor olabilirdi. Buraya kadar tamam. Soru şu ki heykel formundaki veya mezar taşına oyulmuş *kouros*'lar aynı zamanda cenazeyle ilgili bir işlev yüklenerek ölüleri nasıl temsil edebiliyordu? Arkaik Dönem'de ölüm tasvirleri ile "güzel ölüm" (*kalos thanatos*) kavramı arasındaki bağlantıyı çok sayıda makalede ve çalışmada uzunca ele aldım. Gençliğinin baharında savaş meydanında can veren savaşçılar ebedi şana kavuşuyorlardı ve hatıraları gelecek nesillerin hafızasında hep taze kalan bu savaşçıların isimleri, başarıları, kariyeri, "âlâ adam" (*agathos anēr*) olarak mükemmelliği ve güzel ölümle sonuçlanan kahramanca sonunu hep yaşıyordu. Daha önce bu konuyu detaylı olarak ele aldığım için şimdi kısaca değineceğim.

MÖ 7. yüzyılın sonuna kadar Attika'da yaygın kullanılan mezar taşı Homēros destanlarındakine benzer bir üsluba sahipti. Mezar yerini belli eden ve köşeleri az çok belirginleştirilmiş mezar taşlarının sabitliği, kalıcılığı ve hareketsizliği ölen kişiyi anma işlevine sahipti. Ölenin külleri toprağa gömüldüğü için, yokluğuna rağmen insan hafızasında kaldığı ve kalacağı vurgulanıyordu. MÖ 6. yüzyılda hem *polis* hem aristokrasi bağlamında farklı tasvir üslupları benimseyen mezar

taşları ve mezar *kouros*'ları geliştirildi. Artık ölü, yazısız ve tasvirsiz bir taşla değil, taşın daimi olarak oraya sabitlediği bedensel açıdan güzel bir formla ve taşın üstüne ölen kişinin adının kazınmasıyla anılıyordu. Herkesin beğendiği, Homēros'un ve Tyrtaios'un ifadesiyle ölümün bile yakıştığı (çünkü ona "her şey yakışır"dı) genç ve kahraman savaşçıların bedensel formunu ölümün sabitlemesi gibiydi bu durum.

Mezar taşının üstündeki tasvir veya *kouros* heykeli canlı kişinin olduğu, yaptığı ve kazandığı şeylerin "yerine" geçiyordu. "Yerine" (*anti*) kelimesi bir yandan tasvirin gerçek kişinin yerini aldığını, onun "dengi olduğu"nu, onunla aynı şeyleri yaptığını, aynı güzelliğe ve değerlere sahip olduğunu ima ediyordu. Örneğin Ampharetē'nin MÖ 5. yüzyılın sonuna tarihlenen mezar taşında şöyle yazıyor: "Burada yanımda yatan, kızımın sevgili oğlu, sağ iken dizimde tuttuğum ve beraber güneşe baktığım. Şimdi ikimiz de ölüyüz ve ben hâlâ onu tutuyorum." Diğer yandan tasvirler ve heykeller tam aksi durumu da hatırlatıyordu ve ölümle beraber insanın eskisinden farklı bir oluş biçimine geçip dünyevi âlemden kaybolduğunu bildiriyordu. Amorgos'taki MÖ 5. yüzyıla tarihlenen bir mezar taşında şöyle yazıyor: "Paros mermerinden [yapıldım ve] buraya bir kadının yerine (*anti gynaikos*) kondum. Bittē'nin anısına, matem annesine". Buradaki "bir kadının yerine" ifadesinin türevleri, ikame edilen kişinin tamamen kendine ait biricik kıymeti üzerinden tanımlandığını gösteriyor. Örneğin kocası genç Dionysia'nın anıt mezarını "gençliği ve güzelliği yerine", Aspasia'nın kocası "örnek alınası" (*esthlē*) karısının anıt mezarını (*mnēma*) "asil karakteri yerine" ve Kleoboulos oğlu Ksenophantos'un mezarını (*sēma*) "fazilet ve irfanı yerine" yaptırmıştı.

Ölüyü temsil eden tasvirlerin güzelliği, ölen kişinin güzelliğini –ikisi aynı şeymiş gibi– devam ettiriyor. *Pfalz Seçkisi*'ndeki (*Anthologia Palatina*) bir mezar epigramı "Genç bir bakireyken koydu annen seni bu mermer mezara, seninle aynı boyda ve aynı güzellikteki bu mezara, ey Thersis" diyor. Atina'da bir genç erkeğin mezar taşı, yoldan geçenlere mezardaki oğlanın bu kadar yakışıklı olduğu halde ölmesine (*hōs kalos ōn ethane*) hayıflanmalarını salık veriyor. Ölümün dondurduğu genç güzelliği sönüp gitmiyordu çünkü mezarın üstündeki anıt gelecek nesillerin görebileceği şekilde sabitti. MÖ 6. yüzyılın ortalarında Phaidimos'un yaptığı bir *korē* heykelindeki yazıt şöyle: "[Babam] bana, kızı Philē'ye, seyri güzel bu mezarı (*sēma*) dikti". MÖ 6. yüzyılın sonunda Thasos'ta Leōretē'nin mezar taşında "Babası bu güzel anıtı (*mnēma*) dikti çünkü onu sağ görmek artık mümkün değil" yazıyor.

Psikolojik olarak tasvirlerin asıl kişiyi taklit eden bir replika anlamı kazanması ve bakanlara gerçekliğin bir illüzyonunu sunması ancak insan temsili bu dini değerleri cisimleştirmeyi bırakıp reprodüksiyonu yapılması gereken bir model olarak algılanmaya başlayınca mümkün oldu. Heykel tekniklerindeki gelişim heykeltıraşları bu istikamete yönlendiriyordu ama plastik sanatlarda ortaya çıkan yeni dil yerleşik temsil kavramının sorgulanmasına yol açtı. İnsan bedenine has bir form anlayışı geliştiren heykel sanatı tanrıların temsil ediliş biçimlerinde

krize yol açtı. Eski tanrısal sembollere nostalji duyulan, geleneksel tanrı tasvirlerine bağlılık sergilenen ve insan biçimli tanrı temsillerine karşı çekinceler ortaya koyan Platōn'un metinlerinde heykel sanatındaki gelişmelere yönelik şüpheyi görmek mümkün. Tasvir kavramı, görünmez ve uhrevi olanı cisimleştirmeyi bırakıp görünür olanın taklidi halini alırken endişelere ve eleştirilere de yol açmıştı.

Tasvir kavramının Batı'daki akıbetine dair hatırlayalım ki MS 3. yüzyılda Plōtinos'la beraber, tasvir görünür olanın taklidi olarak değil, plastik sanatların yanı sıra felsefeden ve teolojiden gelen yorumların da etkisiyle, "özün ifadesi" olarak düşünülmeye başlandı. Böylece yine görünmez olanı temsil etmeye başlayan tasvir kavramı uzun süre böyle algılanmayı sürdürecekti.

VI

ANTİK YUNAN DİNİNDE BİREY KAVRAMI

16
Antik Yunan Dininde Birey Kavramının Boyutları[1]

Yunan panteonundaki tanrılara "birey-tanrılar" (Fr. *dieux personnels*) denmesine pek itiraz edilmiyor.[2] Ama bu ifade antik Yunan'da günümüzdeki gibi bir birey anlayışı olduğunu ve dinsel deneyimin tamamen veya kısmen birey etrafında şekillendiğini varsayıyor. Antik Yunan dininin temel özelliklerinden biri, uhrevi varlıklara belirgin bir bireysellik ve insani boyut atfetmesiydi. Ama bu varlıklar "birey" miydi? Yunan inançlarında bu varlıklarla inananları birbirine bağlayan ilişkiler "bireysel" ilişkiler miydi? Yunanlara göre ilahi varlıkların oluşturduğu topluluk, her biri kendi ilahi varoluşu üzerinden tanımlanan, iç dünyası olan, eylemde bulunan ve eylemlerin hedefi olan kendine has bireylerden mi oluşuyordu? Kısacası doğaüstü güçlerin kişiselleşmesinin ve insanileşmesinin psikolojik bir kategori olarak birey kavramıyla ilişkisini incelememiz ve antik Yunan dininin benlik ve iç dünya kavramlarının hangi boyutlarını tanımlayıp hangi boyutlarını yok saydığını anlamamız gerekiyor.

Kamusal kültler ve *polis* dini bağlamında bu soruların cevapları aşikâr çünkü bu bağlamda dinsel yaşam toplumsal ve politik yaşamın parçasıydı ve onların bir boyutunu oluşturuyordu. Devlet memurluğu ile rahiplik arasında farktan ziyade denklik vardı. Rahiplik bir memurluktu. Her devlet memurluğunun dini bir boyutu mevcuttu. Tanrılarla *polis* arasında ve dinsel erdemlerle vatandaşlık faziletleri arasında kopukluk bulunmuyordu. Tanrılara karşı işlenen dindışılık/imansızlık (*asebeia*) suçu topluma karşı işlenen bir suç olarak da görülüyordu. Bu bağlamda, bireyler ancak bir topluluğun parçası olarak tanrılarla ilişkileniyorlardı. Dini

---

1 29 Eylül-3 Ekim 1960'ta Royaumont'daki Karşılaştırmalı Psikolojik Araştırmalar Merkezi'nde düzenlenen "Birey Kavramının Problemleri" kolokyumunda sunulan tebliğ.

2 Usener'in *persönliche Götter* (Alm.) kavramını Erman Gören Türkçeye "kişileş(tiril)miş tanrılar" olarak çeviriyor. Gören'in çevirisinin uygun olduğunu düşünmekle birlikte Vernant'ın *birey* (Fr. *personne*) kavramını tekillik-çoğulluk karşıtlığı üzerinden tarihselleştirdiğini vurgulamak adına bu çeviride "birey" ve "birey-tanrı" ifadelerini tercih ettim. Bkz. Erman Gören, *Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat*, (Dergâh 2015), s. 100-112. –ç.n.

görevliler toplumu temsilen toplum adına, toplum içinde ve toplum için çalışıyorlardı. Daima toplum aracılığıyla gerçekleşen tanrı-kul ilişkisi iki birey arasında gelişen değil, tanrıyla bir ev, şehir, meslek veya bölgeye ait insan topluluğunu birbirine bağlayan bir ilişkiydi. Evindeki sunaktan, şehrinin tapınaklarından ve memleket toprağından kovulan bireyler tanrısal âlemden kopmuş oluyordu. Böyle bireyler toplumsal ve dini özelliklerden yoksundu ve varoluşları tanınmıyordu. Birey olarak yeniden kabul görmek için tek yapabilecekleri, başkalarının sunağına sığınmak, onların ocağını paylaşmak ve bu şekilde dahil olduğu yeni topluluğun kültünde ibadet ederek tanrısal âlemle bağlantı kurmaktı.

Polis dininin bu iyi bilinen özellikleri üstünde çok durmamıza gerek yok. Ama Yunan dini deneyimi bundan ibaret değildi. Dionysosçulukta ifade bulan dinsel deneyim, bireylerin doğal ve toplumsal düzene uymalarını sağlayan devlet kültlerinin toplumsal boyutuna tam tersi ve onu tamamlayan bir özellik gösteriyor. Dionysosçuluğun *polis*'in kurumsal yapısında kendine yer bulamayanlar arasındaki yaygınlığı önemli. Öncelikle ve tercihen kadınlara yani *polis* yönetiminden dışlananlara ait görülen Dionysosçulukta kadınlar Bakkhē vasfıyla başat role sahipti.[3] Bu rolleri, erkeklerle eşit şekilde devlet yönetiminden dışlanmışlıklarını ve *polis*'te kendilerine biçilen aşağı konumu tersine çeviriyordu. Benzer şekilde dışlanan köleler de Dionysosçulukta kendilerine yer bulmuştu.[4] Dionysosçu orjilere katılan mümin gruplarına Thiasos'lar ve Orgeōn'lar denmesi, eskiden kırsal *dēmos*'larda yaşayanların ahi teşkilatlarına (*phratria*)[5] girebilmek için şehirdeki soylu ailelere (*genē*) karşı girdikleri kıyasıya rekabetin anısını yaşatıyordu.[6] Kısacası Dionysosçu dinsel akım öteden beri müesses nizamın dışında bırakılan ve marjinalleştirilen kişilere bir grupsal aidiyet sunmuştu. Dionysos'un Azat Eden (Eleutherios) ve Kurtarıcı (Lysios) gibi sıfatları dinsellikle toplumsallığın özgürlük arzusunda bir araya geldiğini gösteriyordu. Dionysosçuluk Klasik Dönem'de devlet kontrolüne geçtikten sonra bile inananlara resmi kültlerin tam tersi bir dinsel deneyim sunmaya devam etti. Parçası oldukları toplumsal düzeni kutsayan değil insanları düzenin baskılarından özgürleştiren bir dinsel deneyimdi bu. Günlük yaşamın baskısından ve mecburiyetlerinden kaçma imkânı sunan Dionysosçu ayinler insan-tanrı, doğa-doğaüstü ve insan-hayvan-bitki gibi ayrımları tamamen ortadan kaldırarak

---

3 En azından Dionysosçuluğun önemli formlarından biri olan Deli Kadınlar'ın (*mainades*) ayinlerinde durum böyleydi: H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, s. 158 vd.; L. Gernet, "Dionysos et la religion dionysiaque. Éléments hérités et traits originaux", *Revue des études grecques*, 1953, s. 377-395, özellikle s. 383: "*Mainas*'lık kadınlara hastır."

4 L. Gernet ve A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932, s. 124.

5 Sözcük anlamı "biraderlik/ihvan" olan *phratria* dernekleri antik Yunan'da budun (*ethnos*), soy (*genos*), kabile (*phylē*), oymak (*trittys*), mahalle (*dēmos*) ve kulüp (*hetaireia*) gibi kimlik ve statü ifade eden gruplardandı. Bu grup biçimleri zamana ve mekâna bağlı olarak farklı anlamlar, isimler ve ilişkilenmeler sergiledikleri için Türkçede anakronistik olmayan karşılıkları yok. *Phratria*'yı ahi teşkilatı diye çevirmemin sebebi Ahi Evran'ın kurduğu teşkilatla benzerliği değil, "ahi"nin olası etimolojilerinden birinin "kardeş" anlamında olmasıdır. –ç.n.

6 Gernet ve Boulanger, *a.g.e.*, s. 123. Orgeōn'lar için bkz. W. S. Ferguson, "The attic Orgeones", *The Harvard Theological Review*, 37, 1944, s. 61-140.

mevcut dünya düzeninin kategorizasyonlarını ve sınırlarını yok etme isteğine hitap ediyordu. Varlıkların hadlerini bilmeleri için kendilerine hâkim olmaları anlamında "sağduyu" (*sōphrosynē*) meziyetini öğütleyen resmi kültlere karşılık, bir tür delilik ve coşkunluk kültürü olan Dionysosçulukta Tanrı Dionysos'un hâkim olduğu mecnun insanlarda ortaya çıkan ilahi delilik (*mania*), devlet dini açısından kutsal (*hieron*) sayılan düzenden özgürleşmeyi sağlıyordu. Vecd (*ekstasis*) ve cezbe (*enthousiasmos*) deneyimi kurulu düzenin dini değerden yoksun bir illüzyon olduğunu görmeyi sağlıyordu. Dionysosçulukta inananın tanrıyla temas etmekteki amacı, caiz (*hosios*) kavramının alanına giren ve kutsal olandan bütünüyle arınmayı öngören bir tür ermişlikti.[7]

Dionysos'la birleşmek kesinlikle bireysel bir komünyon/paylaşım halini almıyordu çünkü bu birleşme inziva, tefekkür, dua ve iç ses yoluyla tanrıyla kurulan bir diyalog değildi. Thiasos denen grupta ve bu grup vasıtasıyla dans, zıplama, şarkı, bağırıp çağırma ve insanın yabani doğanın ortasında koşturması gibi şekiller alan toplu çıldırma haliyle gerçekleşiyordu. Söz konusu olan mecnunluktu, komünyon değil.[8]

Coşkunluk halindeyken aniden üstünde hâkimiyet kurduğu insanları kendinden geçirip onları "süren" Tanrı Dionysos kontrol ondayken dahi garip ve anlaşılmazdı. Büyü ve illüzyon değil bozgun, sapıtma ve cezbe tanrısı olarak Dionysos asla durduğunu zannettiğiniz yerde durmuyor ve olduğunu zannettiğiniz şey olmuyordu. Yunan tanrıları içinde gerçek anlamda erişilmez ve tanımlanamaz olan ve hiçbir forma sığmayan tek tanrı oydu. Çünkü doğanın, kökten Öteki olanın insanın iç dünyasında cisimleşmiş haliydi.[9]

Dolayısıyla tanrıyla kul arasında "bireysel" bir ilişki arıyorsak bunu Dionysosçulukta bulmak mümkün değil. Buna karşılık Gizem Kültleri bu konuda bize daha fazla imkân sunabilir. Gizem tarikatları toplumsal değil ruhani gruplar oluşturdukları için dinsel yaşamın bireyselleşebileceği mecralardı. İnsanların toplumsal statülerinden bağımsız olarak tamamen kendi iradeleri ve özverileriyle katıldıkları bu tarikatlar insanlara bireysel düzlemde sesleniyor, onlara istisnai dinsel imtiyazlar sağlıyor ve ortalama insan kaderinden daha iyi bir ahiret deneyimi vaat ediyordu. Nitekim Gizem Kültleri'nin işleyişinde tanrıyla komünyon/paylaşımın önemli rol oynaması şaşırtıcı hiç değil. Yine de bu komünyonu ifade eden sembol-

---

7 L. Gernet ve A. Boulanger, *a.g.e.*, s. 125. Kutsallıkla ilgili antik Yunanca kelimeler ve *hieros*'un anlamları için bkz. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Cenevre, 1958. Kutsal (*hieros*) karşıtı caiz (*hosios*) kavramının "tanrıların izniyle kutsallıktan arınmış, özgür, mubah, dünyevi" anlamları için bkz. H. Jeanmaire, "Le substantif *Hosia* dans le vocabulaire religieux et sa signification comme terme technique", *Revue des études grecques*, 1954, s. 66-83. Caiz (*hosios*) kelimesinin Dionysos rahipleri olan Bakkhē'ler için kullanımı ve tarikatlar bağlamında "kutsallıktan arınmış", "caiz" değil, "kutsanmış, mübarek" gibi anlamlar kazanması hakkında bkz. J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, 4. Baskı, New York, s. 503 vd. Kutsaldan (*hieros*) arınmak yukarı doğru yani tanrısal olanla özdeşleşerek veya aşağı doğru yani dünyevileşerek mümkündü.

8 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*3, University of California Press, 1963, s. 135 vd.

9 L. Gernet, "Dionysos et la religion dionysiaque", *Revue des études grecques*, 1953, s. 393.

ler iki birey arasındaki ruhani bir yakınlıktan ve sevgiden ziyade, inisiyasyondan geçen müritlerin tanrının eşi, oğlu veya evlatlığı gibi algılandığı sosyal veya ailevi bir tablo çiziyordu. Bu geleneksel terimlerle ifade edilenin aslında insanın iç dünyasına ait bir bağ olduğuna inanmak zor. Tanrıyla kurulan evlatlık, çocukluk ve partnerlik gibi ilişkiler "kraliyet" efsanelerinde bir hanedanın belli bir tanrıyla arasındaki özel ilişki sayesinde ölümsüzlük gibi kutsal hakları olmasını ve kendilerine dinsel güç ve imtiyazlar vermesini meşrulaştırmaya yarıyor. Bu ilahi "kayırma" soylu ailelerin (*genē*) ayrıcalığıydı. Eleusis'teki Gizem Kültleri'nin idaresinin Eumolposoğulları (*Eumolpidai*) ve Kēryksoğulları (*Kērykes*) gibi ailelerin elinde olması da bu yüzdendi. İşte Gizem Kültleri'nin halka açtığı ve tabana yaydığı önceden ruhban aristokrasisinin imtiyazı sayılan faaliyetlerdi. Zaten inisiyasyon sürecinde ruhani egzersizler veya insanın içsel varoluşunu dönüştürmeyi hedefleyen inziva teknikleri yoktu. Bunların yerine otomatik diyebileceğimiz formüller, ritüeller ve gösteriler söz konusuydu. Şüphesiz Gizem Kült katılımcılarının, önlerinde canlandırılan tanrısal dramla bireysel bir ilişki kurması bekleniyordu ve kaynaklarda sırayla gerilim, endişe, özgürleşme ve rahatlama hallerinden geçen katılımcıların sarsıldığı belirtiliyor.[10] Ama inisiyasyon süreci ruhani dinlerdeki gibi tutarlı, bütünsel ve uzun süreli bir eğitim veya doktrin içermiyordu. Ruhun doğasını ve özelliklerini tanımlamakla ilgilenmeyen Gizem Kültleri de Dionysosçuluk gibi insan ruhuna alaka göstermiyordu.[11] Ruh (*psykhē*) doktrini belli ruhsal tekniklerle ilişkili olarak başka bağlamlarda ortaya çıkacaktı.

Böylece olumsuz bir sonuca ulaşmış oluyoruz. Yine de konuyu daha iyi anlamak için Euripidēs'in *Hippolytos* tragedyası gibi somut durumlarla daha çok ilgilenen edebi kaynakları incelemeliyiz.[12] Genç Hippolytos'un kendini özel olarak sadece Artemis'e adaması tanrıçanın da karşılıksız bırakmadığı bireysel bir sevgiyi içeriyordu. Aralarında sevgi (*philia*), ortaklık (*homilia*) ve *syneinai* fiiliyle ifade edilen bir birliktelik vardı. Artemis de diğer tanrılar gibi görünmez olsa da Hippolytos'un yakınında duruyor ve onunla konuşuyordu. Ama Euripidēs bu ilişkinin sıradışı ve garip olduğunun altını çizerek Hippolytos'a Artemis'e olan yakınlığının kendine has olduğunu söyletiyor: "Faniler arasında yalnız ben haizim yanında bulunma ve seninle konuşma imtiyazını".[13] Thēseus'un Orpheus müritlerinin garipliklerine benzetmekten çekinmediği[14] bu tehlikeli imtiyaz, Yunan düşüncesinde kibirli sayılıp

10 Ploutarkhos'tan akt. Stobaios, *Seçki* (*Anthologia*), 4.107.

11 L. Gernet, "L'anthropologie dans la religion grecque", *Anthropologie religieuse*, Supplément à *Numen*, c. 2, 1955, s. 52: "Dionysosçuluğun veya Eleusis Gizem Kültleri'nin bile ruhla ilgilenmemesi şaşırtıcıdır." Ayrıca bkz. Gernet ve Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, s. 287: "Gizem Kültleri düşüncesi, Homēros'ta gördüğümüz ve modern döneme dek etkisi süren ruhsal yazgı yorumunun yani en ilkel 'gayrişahsi' kavramları devam ettiren bir anlayışın hâkimiyetine giremeyecek kadar dardı".

12 Bkz. A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Sather Classical Lectures, 26, Berkeley ve Los Angeles, 1954; A. Bonnard, *La Tragédie et l'homme*, Neuchâtel, 1951, s. 153-187.

13 Euripidēs, *Hippolytos*, 84.

14 *A.g.e.*, 953-954.

hoş karşılanmayan bir davranış tarzını hatırlatıyordu. Hippolytos temiz, arı olmak istiyordu ama aklındaki insani değil tanrısal bir temizlikti. İnsan doğasını kısmen reddedebileceğini zanneden, tepeden bakan, fazla gerilimli bir meziyet söz konusuydu.[15] *Hippolytos* tragedyasının 1080. mısrasında Thēseus'un söyledikleri Hippolytos'un dinsel gayesiyle olağan Yunan dindarlığı arasındaki çatışmayı iyi ifade ediyor ki Yunan dini Hippolytos'unki gibi dini isteklere yabancı değildi ama yaygın din anlayışı bu isteklerin gerçekleşebileceğini reddettiği için, bunlar tarikatlarda tatmin ediliyor veya felsefeye aktarılıyordu. 1080. mısrada oğlu Hippolytos'un davranış şeklinin (*askēsis*) dinden çıkmak olduğunu söyleyerek onu suçlayan Thēseus'a göre gerçek iman (anne babaya hürmet etmek gibi) geleneksel değerler sistemine itaatti. Hippolytos'un bakış açısından tanrıyla yakınlaşmasını sağlayan inziva hali, babası Thēseus'un açısından aşırı ve zorlama bir davranıştı ve esas derdi "kendine tapmak"tı (*sauton sebein*). Hippolytos'un dine yaklaşımındaki "bireysel" özellik Thēseus açısından kaçınılmaz olarak kibir (*hybris*) içeriyordu. Nitekim Hippolytos kendisine ibadet etmediği için gücenen Aphroditē'nin garezi yüzünden tanrısal gazap onun bu kibrini cezalandırdı.[16] Hippolytos Artemis'e ne kadar yakınlık duyduğunu iddia ederse etsin, bu tragedyanın mesajı son tahlilde tanrılarla insanlar arasındaki mesafenin korunması gerektiğiydi. Hippolytos yaralı ve kanlar içinde taşınırken önünde Haidēs kapılarının açıldığını gördüğünde, aniden Artemis yanında beliriyor ve kendisini tanıyan genç adam onunla son kez sevgi dolu ve tutkulu bir şekilde konuşuyor: "Ey tanrıça, görüyor musun nasıl da sefil bir haldeyim?" Tanrıça "Görüyorum ama gözlerime mubah değil (*ou themis*) yaş dökmek" diye cevap veriyor.[17] Fanilerin çektikleri sıkıntılar yüzünden tanrıların gözyaşı dökmesi kâinatın düzenine uygun değildi. Gözlerini can çekişen biriyle veya bir kadavrayla kirletmesi mubah olmayan Artemis ölmekte olan genç adamı kısa süre sonra bırakıp gidiyor.[18] Yani Hippolytos'un yanı başında tanrısal bir varlığa en çok ihtiyaç duyduğu anda Artemis çekip gidiyor ve oldukça insani gerçeklikler olan sıkıntı, hastalık ve ölüm gibi şeylerin olmadığı tanrısal âleme çekiliyor. Tanrıçayla Hippolytos arasında bir yakınlık veya komünyon/paylaşım varsa bile, Hippolytos'un insan oluşunun ve bireysel yazgısının ötesine geçmiyordu. Son nefesini duyan ve o an geldiğinde başını tutan Artemis değil pişmanlık içindeki ve af dilenen Thēseus'tu.[19]

---

15 Hippolytos'un kendi üstünlüğüne hatta mükemmeliyetine dair iddialı ve sert sözleri için bkz. *a.g.e.*, 654 vd., 995-1007-1365. Gençlerin ideal meziyeti sayılan ve Hippolytos'ta cisimleşen utanç (*aidōs*) onda had safhaya çıkarak tersine, yani küstahlığa (*semnon*) dönüşmüştü.

16 Bkz. *A.g.e.*, 19-21'den itibaren Aphroditē'nin söyledikleri ve 730-731'de Hippolytos'u kaybetmek pahasına kendisini öldürdüğü kısım.

17 *A.g.e.*, 1396.

18 *A.g.e.*, 1437 vd.

19 Yunan tragedyasındaki temalardan biri, ölümün karşısında ve daha genel olarak insan varoluşunu tanımlayan yokluğun karşısında duyulan yalnızlık hissiydi. Hatalarında, denemelerinde ve ölümün eşiğindeyken insan, "ıstırap"la hiçbir alakası olmayan ve tanım itibariyle eksiksiz varlıklar olan tanrıların bakışını üstünde hissediyordu. Bu yüzden insan kaderi daima iki karşıt perspektiften görülebilirdi: İnsan perspektifinden bir dram olarak ve tanrı perspektifinden uzaklardaki anlamsız bir gösteri olarak.

Hipploytos örneği ayrıcalıklıydı: Bir Yunan tanrısıyla veya tanrıçasıyla kulu arasında doğrudan bir bağ kurulması, dolaysız bir sevginin mümkün olduğunu gösteriyordu. Ama bu durumda dahi, insan ile tanrı arasındaki ilişki birey kavramının bazı temel boyutlarını baştan yok sayan bir çerçevedeydi. Bu yüzden "birey-tanrılar" ifadesinin Arkaik ve Klasik dönemlerde ne ifade ettiğini sorgulamalıyız. Henüz insan öznelliği ile doğa güçleri arasında ayrım yapılmayan ve insanın iç dünyasıyla ruhsal yaşantısı gibi kavramların gelişmediği bir dönemde[20] ortaya çıkan Yunan tanrıları birey değil bir tür güç olarak algılanıyordu. Dinsel düşünce evrendeki doğaüstü güçleri tasnif etmek için her gücün kendine ait bir etki alanı, eylem tarzını ve sınırları olduğunu varsayıyordu ve bunların arasındaki ilişkilere hiyerarşi, eşitlik, zıtlık ve bütünleyicilik gibi özellikler atfederek karmaşık bir düzen tahayyül ediyordu. Ama tanrıların bireysel olan ve olmayan boyutlarıyla ilgilenmiyordu.[21] Tanrılar belirsiz ve isimsiz güçler değil ismi, kütüğü, sınırları, özellikleri ve tipik maceraları belli figürler olmakla beraber, günümüzdeki anlamda "birey" olarak anlaşılmalarını sağlayacak öznellikten, ontolojik birlikten, bağımsız varoluştan ve eylemsellikten yoksunlardı. Tanrılar/güçler gerçek anlamda bireysel varoluşa sahip değillerdi çünkü sadece ilahi düzendeki diğer varlıklarla ilişkileri üzerinden var olabiliyorlardı ve bu ilişkiler ağı içinde bazen tekil değil (sayıca belli veya sınırsız olan) çoğul formlara girebiliyorlardı. Bireyin çoğul olamayacağını varsayan günümüz bakış açısından birbirini dışlayan tekillik ve çoğulluk kavramları Yunan dinsel düşüncesine göre aynı tanrıda bir araya gelebiliyordu.[22] Sıklıkla belirtildiği gibi antik Yunanlar belli bir tanrısal güçten bahsederken aynı cümle içinde tekil-çoğul arasında rahatça gidip gelebiliyordu.[23] Örneğin tekil olarak tanrıça Kharis'ten veya aralarında ayrım yapmaksızın tanrısal bir çoğulluk olarak Kharis'lerden veya farklı ada sahip ve belli oranda özneleşen üç tanrıdan oluşan bir grup olarak Kharis'lerden bahsedilebiliyordu. En fazla bireyleştirilen Zeus ve Hēra gibi tanrılarda bile tevhit miktarı iki veya üç Zeus ve Hēra'dan

---

20 Şu çalışmaları hatırlatmak yeterli: B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*², Hamburg, 1955; R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*2, Cambridge, 1951; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums*², Münih, 1962; Rammoux, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris, 1959. İlham verici bir çalışma için bkz. L. Graz, "L'Iliade et la personne", *Esprit*, Eylül 1960, s. 1390-1403.

21 Örneğin tanrıların özgürlüğü ve hür iradeleri sorunsallaştırılmıyordu. Bir tanrının herhangi bir eylemini sınırlandıran tek şey diğer tanrıların ona dışarıdan dayattığı sınırlardı ve tanrılar birbirlerinin etki alanlarına riayet etmeye mecburdu. Bir tanrının özgürlüğü gücünün yettiği yere kadardı yani diğer tanrılara karşı "tahakküm" kurabildiği alanda. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929'da (İngilizce çev. *The Homeric Gods*, Londra, 1954, s. 236) işaret edildiği üzere Yunan tanrıları için kendi istekleri, duyguları ve kaderi olan bir egodan bahsetmek mümkün değil.

22 A.-J. Festugière, "Remarques sur les dieux grecs", *La Vie intellectuelle*, 1932, s. 385: "Yunan düşüncesinin tanrı (*theos*) ve tanrılar (*theoi*) arasında hiçbir zaman ayrım yapmamış olması çok önemli bir olgudur."

23 G. François, *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMÔN dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957.

konuşmayı imkânsız kılacak seviyede değildi.[24] Duruma göre aynı tanrı/güç tekil veya çoğul olarak, tek boyutlu veya çok boyutlu düşünülebiliyordu. Muhtelif doğaüstü güçlerden oluşan tanrılar âleminin tümü için Yunanca tanım edatı (harf-i tarif) olan *ho*'yla birlikte *tanrı* (*ho theos*) dendiğinde tektanrıcı bir düşünce ifade edilmiyordu. Mitolojik metinlerde tekilliği öne çıkarılan Zeus'a farklı kültlerde farklı sıfatlarla tapılıyordu ve bu sıfatların farklı dini anlamları olduğu halde hepsi bir anlamda Zeus'a aitti.[25] Bu paradoksal durumun sebebi, tanrıların bireysel bir varoluştan ziyade belli bir gücün farklı davranış tarzlarını ve hallerini ifade etmesiydi. Tekil-çoğul ve somut-soyut ayrımları tanrılar için söz konusu değildi.[26] Tanrıça Aphroditē hem herhangi *bir* güzellikti hem tanım edatıyla (harf-i tarif) güzelliğin kendisi, günümüz ifadesiyle güzelliğin özüydü yani güzel olan her şeydeki güzelliği mevcut eden ve şeyleri güzel kılan güçtü. Rohde'ye göre Yunan tanrılarında bireysel bütünlük değil tanrısal özün bütünlüğü söz konusuydu. Schmidt şöyle yazarken haklıydı: "Yunan doğanlar ve hissedenler, doğaüstü varlıklarda vahdet ile kesret arasında net bir ayrım kurmazdı ve bireyde bütünlük olmaksızın rahatça eylemde bütünlük tasavvur edebilirdi".[27]

Tanrıların bireyselliği gibi insan biçimliliği (antropomorfizm) de bizi yanıltmamalıdır çünkü insan biçimliliğin de keskin sınırları vardır.[28] Tanrısal güçler birbirinden ayrışmamış evrensel, toplumsal ve insani boyutları daima kendilerinde bir araya getiriyorlardı. Yunan düşüncesine göre Zeus misafirperverlik, sığınmacı himayesi, anlaşma, yemin ve evlilik gibi iktidar ilişkilerinin devreye girdiği çeşitli hâkimiyet türlerinin yanı sıra gökyüzü, ışık, yıldırım, yağmur, zirveler ve bazı ağaçlarla da ilişkilendiriliyordu. Bizim açımızdan birbirinden oldukça farklı olan bu varlıklar, Yunan dinsel düşüncesinin kâinatı düzenlediği sistemde aynı tanrının/gücün farklı boyutlarını ifade ettikleri için birbirleriyle ilişkiliydi. Zeus'un insan biçimli tasvirleri bu temel gerçeği değiştirmiyor çünkü tanrı tasvirleri belirli şekil-

---

24 Aynı tanrısal gücün hem bir hem üç olması Yunan düşüncesinde sıkıntı yaratmıyordu. Hıristiyanlıktaki teslis tartışmalarının sertliği düşünüldüğünde tanrı kavramının çok büyük oranda değiştiği görülebilir.

25 Bu durumun belki de en iyi örneği Delphoi kâhini emrettiği için Kral (Basileus) sıfatıyla Zeus'a adak adayıp sefer boyu onun koruyuculuğuna sığınan Ksenophōn'dur (*Anabasis*, 3.1.6-12; 6.1.22). Kendisini korumak için birkaç kez rüyasına giren Kral sıfatlı Zeus'a adaklar adamaya devam eden ve başka zamanlarda Kurtarıcı (Sotēr) sıfatıyla Zeus'a adak adayan Ksenophōn'un tanrının bu iki sıfatıyla takdirini kazanması, daha sonra Cehennemi (Meilikhios) sıfatıyla gazabına uğrayıp tüm parasını kaybetmesine engel olmadı. Diasia Bayramı'nda yurt dışında olduğu için Cehennemi (Meilikhios) Zeus'a kurban kesmeyi unutmuştu. Zeus Kral sıfatıyla otorite ve iktidar meseleleriyle, Kurtarıcı sıfatıyla savaş tehlikeleriyle ilgilenirken, Cehennemi sıfatıyla mali işlerle ilgileniyordu (7.8.1-7). Bazı kültlerde tanrıların sıfat olarak diğer tanrıların "özel" ismini alması da bu bağlamda büyük önem taşıyor. Örneğin Zeus sıfatıyla Haidēs'e ve Hēra sıfatıyla Aphroditē'ye tapıldığını biliyoruz.

26 P. Chantraine, "Réflexions sur les noms des dieux helléniques", *Antiquité classique*, 1953, s. 65-78.

27 E. Rohde, *Die Religion der Griechen* (*Kleine Schriften II*, Tübingen-Leipzig, 1901, s. 320); L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, I, Berlin, 1882, s. 52; akt. G. François, *a.g.e.*, s. 11 ve 14.

28 J. Rudhardt, *a.g.e.*, s. 80 vd.

lerde ve bağlamlarda yorumlanması gereken dinsel sembollerdi yani put tanrının replikası veya reprodüksiyonu değildi. Tanrılar tanım itibariyle, tezahür ettikleri ve tapınaklarda cisimleştikleri formların daima ötesinde olan, bu formlara sığmayan görünmez varlıklardı. Belirsiz, insan ve hayvan biçimli kült sembolleriyle tanrılar arasındaki ilişki insan bedeni ile benliği arasındaki ilişkiye hiçbir şekilde benzetilemez. Antik Yunan'daki büyük boyutlu kült heykelleri insan biçimliydi ama her şeyden önce *kouros* ve *korē* üslubunda olan bu heykeller tanrısal veya insani belli bir özneyi değil "genç erkek" ve "genç kadın" gibi bir tiplemeyi tasvir ediyordu ve belli bir kişiden ziyade genel anlamda insanın bedensel formuna dayanıyordu. Bu bakış açısında bireyin vücut bulmuş hali olarak görülmeyen beden benlikle ilişkili bir şeyden ziyade güzellik, letafet (*kharis*), nur, gençlik, sıhhat, kuvvet, canlılık, hareket vs. gibi tanrıların alanına giren dini niteliklerin yansımasıydı. Nur saçtığı düşünülen genç insan bedeni bu tanrı özelliklerini diğer her şeyden daha çok yansıtıyordu. Dolayısıyla antik Yunan'da insan biçimli tanrı tasvirlerine ilişkin meseleler esas itibariyle bireyselliğin dışında kalıyordu.

Antik Yunan'da tanrılar dışında hürmet edilen doğaüstü varlıklar da vardı, ilk sırada da ölüler yer alıyordu. Ölü kültleri katiyen birey olarak ölüyle ilgili değildi ve insanın ölüm sonrası birey olarak devamlılığından ziyade aile ve şehir devletinin aynı topluluk olarak devamını sağlıyordu.[29] Ölüler öte dünyada yüzlerini ve kendilerine has özelliklerini yitirerek karman çorman bir ölüler yığını içinde eriyip gidiyordu. İçindekilerin dünyevi kimliklerini yansıtmayan bu ölüler yığını yaşamın tersi ve yaşamla ilişkili bir oluş biçimiydi. Yaşamın periyodik olarak kendine malzeme sağlayıp geri koyduğu bir tür enerji deposuydu. Ölü kültlerinin kısıtlı anlamda sahip olduğu ölümsüzlük anlayışı gayrişahsi bir ölümsüzlük öngörüyordu. Nitekim Hēsiodos Haidēs'teki ölüleri "isimsizler" (*nōnymnoi*) diye karakterize ediyor.[30]

Kahraman kültlerine baktığımızda bunların Klasik Dönem'de ölülerden ve tanrılardan farklı tanımlanmış bir dinsel kategori olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Ölülerden farklı olarak öte dünyada isimlerini ve formlarını muhafaza edebilen ve isimsiz ölüler yığınından ayrı bireyler olarak öne çıkan kahramanlar,[31] tanrılardan farklı olarak, yaşarken insan oldukları halde ölünce kutsal varlıklara dönüşüp kısmen tanrısal statü kazanıyorlardı. "Ayrı", istisnai ve insandan öte bireyler olsalar da yine de mecburen insan varoluşunun iniş çıkışlarına, çetin sınavlarına, sınırlamalarına tabiydiler ve ölüm acısı yaşıyorlardı. Cesaret gösterdikleri ve tamamladıkları kahramanlıklar insani kaderlerini belirliyordu. Kahramanın

29 L. Gernet ve A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, s. 287: "Sōkratēs'in herkesin ölümsüz bir ruhu olduğuna dair *Devlet*'te öne sürdüğü iddia eğitimli bir Atinalı'nın gözünde tuhaf bir yenilikten ibarettir." Ayrıca bkz. J. Rudhardt, *a.g.e.*, s. 113 ve 125.

30 Hēsiodos, *İşler ve Günler*, 154.

31 Bu ayrımı net olarak ifade eden Hēsiodos'un insan soyları mitinde isimsiz ölüler ve kahramanlar arasındaki zıtlık onları bir kavram çifti olarak görmeyi mümkün kılıyor. Ölüler gece, sessizlik ve nisyan âleminde yok olurken, aydınlık ve şöhret âlemine ait kahramanlar ozanların sesinden tekrar tekrar anlatılıyor ve hatıraları ebediyen muhafaza ediliyordu.

başardıkları, insan eyleminin tüm meziyetlerini ve tüm risklerini kendinde toplamaktadır; bir anlamda, emsal eylemdir: yaratan, başlatan, inisiye eden eylem (medeniyet getiren, mucit kahraman, şehir veya bir soy kuran kahraman, iniye eden, erginleyen kahraman). Kritik anlarda savaş döndüren ve yıkım tehdidi altındaki düzeni yeniden tesis eden, canavarla dövüş gibi davranışlar kahramanlıktı. Yatağında ters akıp kaynağına varan bir dere misali, kendi sınırlarını tanımayan, sıradan insanların tabi olduğu yasakları delen, insan varoluşunu aşıp tanrısal güce ulaşan –dini kurallara meydan okuma, öte dünyayı ziyaret ve ölümü yenme gibi– davranışlar da kahramanlıktı.

Yunan düşüncesi "kahraman" kavramıyla insan davranışının evrendeki yerine dair çeşitli problemleri ifade ediyordu. Antik Yunan'da doğan bir edebiyat biçimi olarak tragedya, kısa süre içinde yok olmadan sergilediği gelişiminde, insanın karar anındaki durumunu ve eylemlerin sonuçlarıyla yüzleşme mecburiyetini anlatmak için kahraman efsanelerini kullandı. Mitolojiyle ve kült pratikleriyle aynı kahraman anlatılarından beslendiği halde onlardan farklı bir derdi olan tragedya, efsaneleri kendi amaçları doğrultusunda değiştirdi. Yunan tarihinin bu aşamasında tragedyanın derdi insanlığın kendisini sorgulamaktı. İnsanın kader karşısındaki konumu, başı sonu insan ömrünü aşan olaylarla ilgili sorumluluklarını, kararlarını meşrulaştıran bütün değerlerin muğlaklığı ve buna rağmen karar verme mecburiyeti tragedyanın sorgulamalarına konu oldu. Gelgelelim tragedyanın alanına girmeyip buradaki konumuz olan Yunan dini sınırları içinde kaldığımızda kahramanlıklar bambaşka şekillerde karşımıza çıkıyor. Kahraman kültlerinde kahramanların bireysel özellikleri zayıftı veya hiç yoktu. Örneğin Marathōn şehitlerine adanan kültte kahramanlar isimsizdi. Mezarlarının bulunduğu ve koruduklarına inanılan toprağın adıyla yani Marathōn kahramanları diye biliniyorlardı.[32] Birey olarak belli birinin zikredilmediği çok sayıda kahraman kültü vardı ve kahramanlar kendilerine atfedilen belli bir işlevden ibaret algılanıyorlardı.[33] Yunan dinindeki işlev-tanrılar kategorisini inceleyen Usener çelişkili şekilde bu kategorinin örneklerini en çok kahramanlar arasında tespit etmişti.[34] Kahraman olarak tıp, kapıcılık, aşçılık, sineklik, anahtarlık, öğün, fasulye, safran, suyla şarabı karıştırma, buğday öğütme, sınır savunma, çatı koruma, at korkutma vs.

---

32 L. Gernet ve A. Boulanger, *a.g.e.*, s. 255.

33 P. Foucart, *Le Culte des héros en Grèce*, Paris, 1918, s. 22 vd.; M. Delcourt, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942, s. 62 vd.

34 H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896. "Belirli/tek etkinlikten sorumlu" tanrılar (Alm. *Sondergötter*) olarak Yunan kahramanları için bkz. s. 247-273. [Schelling gibi insanın baştan itibaren tektanrıcı olduğunu göstermek için düşünsel/spekülatif yöntemler kullananlara karşı filolojik/bilimsel yöntemi savunan Usener birey-tanrılardan önceki bir inanç aşaması olarak "belirli"/tek etkinlikten sorumlu (ama henüz bireyleşmemiş) tanrılardan bahsediyor. Bkz. Michael Konaris, *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain* (Oxford 2015), s. 182-185; Erman Gören, *Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat*, (Dergâh 2015), s. 100-112. –ç.n.]

Mitolojik anlatılar kahramanları az çok tutarlılığı olan bir hikâyenin öznesi haline getirerek onlara kısmen birey derinliği verse de bu anlatılar kahramanlardan ziyade kahramanlıkları kutlama derdindeydi. Mitolojide olaylara fail olarak kahramanın bakış açısından asla bakılmıyor ve eylemlerinden kaynaklanan sorunları kahramanın nasıl değerlendirdiğiyle ilgilenilmiyordu. Kahramanın, eylemlerinin sırayla gerçekleşeceği bir zaman dizgesini kafasında kurup planlaması ve buna göre hazırlıklar yapıp öngörülerde bulunması gerekmiyordu. Kahramanlıklar gerçekleşirken bunların belli bir sıra izleyip izlemediği anlaşılmıyordu. Her macera kendi içinde kapalı bir birim oluşturuyordu ve önceki ya da sonraki maceralarla ilişkilendirilmiyordu. Mükerrer unsurlara rağmen eski bir maceranın yeni versiyonu olarak ya da gelecekteki bir maceraya hazırlık olarak görülmüyorlardı.[35] Kahramanlar hiçbir macerayı tamamlama veya hak etme mecburiyetleri olmadığı halde belli bir başarının faili olarak görülebiliyordu çünkü kahramanlığın temel özelliği keyfiyetti.[36] Kahramanın eylemlerinin kaynağı ve başarılarının sebebi içsel değil dışsaldı. İmkânsız şeyler yapmasının sebebi kahraman olması değil, kahraman olmasının sebebi imkânsız şeyler yapmasıydı. Kahramanlık bireysel bir meziyetin fiiliyata dökülmesi değil, tanrısal lütfun işareti ve doğaüstü yardımın tezahürü olarak görülüyordu. Mitolojideki kahramanlar irade ve sorumluluk sahibi, davranışlarının failiyle ve akıbetiyle yüzleşen özneler değildi. Mitolojik anlatılar kadim inisiyasyon ritüellerinin kalıntılarını taşıyan ve belli dinsel niteliklerle toplumsal imtiyazlar kazanmayı sağlayan örnek insan davranışlarına tekabül eden macera türlerini tasnif ediyordu. Kahraman mitlerinin ortak teması, belli koşullar altında insanlar âleminden tanrılar âlemine geçme imkânının ve kahramanlık sınavında insanın kendi içindeki tanrısal unsurun tezahürüydü. Tarihsel çağlardaki kahramanlaştırma vakaları bu bağlamda büyük önem taşıyor. Bunlarda daima bir tanrı/güç tarafından ziyaret edilen birey kutsallaşıyor ve bu tanrısal güç çoğunlukla kahramanın fiziksel özellikleri, yaşam koşulları veya ölüm şeklinde tezahür ediyordu. Kahramanlaştırılma sebepleri olağanüstü yakışıklılık, uzun boy, insanüstü güç, büyük suçlar işleme, iz bırakmadan kaybolma ve öldükten sonra hayalete atfedilen suçlar gibi birey kavramıyla en ufak alakası olmayan durumlardı.

Bu incelemenin sonucunda sadece bir eksiklik, kusur tespiti yapmakla mı yetineceğiz? Böyle bir yaklaşım Yunan dininin -bazı açılardan anlamsız gelse de- bi-

35 Örneğin Hērakles'in "işleri". Kahramanın davranışları arasında daha karmaşık ve sistematik ilişkiler kuran Perseus mitinde kahramanın önce Graia'lardan (Yaşlı Kadınlar) Nympha diyarının sırrını elde etmesi, başarılı olmak için Nympha'lardan büyülü aletler alması, Athēna'nın yardımıyla Medousa'yı öldürmesi ve sağ kalan iki Gorgōn'dan kaçması gerekiyor. Ama bu serideki her aşama aslında aynı inisiyasyon sınavına tekabül eden aynı mitsel temanın yani görülmeden görme/uyanık rakip karşısından görünmez olma temasının tekrarından ibaret. Perseus ölüm saçan bakışına bakmadan Medousa'yı öldürmeli, büyülü görünmezlik aletleri kullanarak Gorgōn'lardan kaçmalı ve ortak kullandıkları tek bir gözleri olan Graia'lar elden ele geçirirken bu gözü çalıp onları şaşırtmalıydı.

36 L. Gernet, "L'anthropologie dans la religion grecque", *a.g.e.*, s. 53.

rey kavramının ve bu kavramın batılı insandaki tarihinin kökeninde belirleyici rol oynamış bütün bir veçhesini gözden kaçırmak olur. MÖ 6. ve 5. yüzyılın arasında resmi dinin çeperindeki tarikatlarda yeni bir ruh kavramı gelişerek felsefi düşüncede çığır açar ve Louis Gernet'nin ifadesiyle insanlığa yepyeni yükselme imkânları sunar.[37] Bu anlayışa göre insan ruhu dünyevi âleme yabancı, tanrısal olanla ilişkili ve öte dünyadan bu dünyaya sürgüne gelmiş bir varlıktı. Tam anlamda iç dünyaya ait bir deneyimin oluşması için öncelikle insanın içindeki gizemli ve doğaüstü bir güç olarak *daimōn*-ruhun keşfedilmesi gerekiyordu. Maguşlar önceden vurgulandığı üzere felsefi düşüncenin doğumunda rol oynayan kendine has şahsiyetlerdi ve *daimōn*-ruha hükmetmelerini sağlayan bir güce sahip olduklarını iddia ederlerdi. Belki beden teknikleriyle ilişkili olan nefes tutma, ruhani yoğunlaşma temrinleri ve züht uygulamalarıyla, her bireyde dağınık halde mevcut bulunan ruhsal güçleri bir araya getirip birleştirdiklerini ileri sürüyorlardı. Bu şekilde yoğunlaştırdıkları ve merkezini bulmasını sağladıkları ruhlarını kendi istekleriyle bedenlerinden ayırabiliyorlardı. Ruhları sahip oldukları tanrısal doğayı keşfetmek üzere bir anlığına da olsa gerçek memleketini ziyaret ediyor ve sonra yeniden bedensel sınırlamalara dönüyordu.[38] Bu yaklaşımda ruh (*psykhē*) Homēros'un anladığı şekliyle son nefesini veren insandan çıkan belirsiz sis tarzı rahatsız ve etkisiz bir hayalet değil, hayattayken bedenin içinde olan, insanın üzerinde kontrol sağlayabileceği ve gelişiminden, arınmasından ve özgürleşmesinden sorumlu olduğu bir güç olarak görülüyordu. İnsanın özne olarak kendini denk kılmaya çalıştığı *daimōn* türü bir varlık olan ruh (*psykhē*) beden dışında kendi kendine var olabilen gerçek bir nesnenin, bir *suretin* tutarlılığına sahipti ama aynı zamanda insanın durmaksızın kendine katı bir ruhsal disiplin dayatarak fethetmesi ve derinleştirmesi gereken yeni bir insanlık unsuruydu, insanın kendisinin bir parçasıydı. Aynı anda hem nesnel dış gerçeklik hem içsel öznel deneyim olarak görülmesiyle birlikte ruh (*psykhē*) kavramı iç dünya kavramının şekil almasını ve bir nesne olarak ortaya çıkmasını ilk kez sağlamış oldu. Böylece daha sonra benlik yapılarının arka arkaya gelişmesini tetikleyen bir başlangıç noktası teşkil etti.[39]

Birey kategorisinin dinsel bir menşei olmasının Yunan medeniyetinde iki neticesi olacaktır. Birincisi, ruhun kendi varoluşunu ve nesnelliğini elde etmesi bedene karşıt konumlandırılmasıyla ve bedenden ayrı bir şey olarak görülmesiyle oldu. İç dünyanın keşfi ruh-beden ikiliğini baştan varsayarak gerçekleşirken, ruh bedenin zıtı olarak tanımlandı ve beden ruhun zincirlendiği bir hapishane veya gömül-

37 *A.g.e.*, s. 58.

38 Yoga gibi ruhsal yoğunlaşma egzersizleri ve bu egzersizlerin Pythagorasçılık benzeri felsefe tarikatlarındaki hafıza egzersizleriyle ilişkisi hakkında bkz. yukarıda s. 78 ve 91. M. Detienne, *La Notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, s. 69-85.

39 Öznenin bu kendi kendini fethi ve dış dünyadan farklı bir şey olarak içsel deneyimin aşamalı gelişimi lirik şiir, ahlak, tragedya, tıp ve felsefe gibi farklı mecralar yoluyla gerçekleşti. Ruhun (*psykhē*) ve diğer psikolojik terimlerin Yunan düşüncesinin farklı kısımlarındaki işlevi ve anlamsal evrimi hakkında harika bir çalışma için bkz. T. B. L. Webster, "Some psychological terms in Greek tragedy", *Journal of Hellenic Studies*, 1957, s. 149-154.

düğü bir mezar gibi tahayyül edildi. Böylece baştan itibaren insan bedeni bireyin dışında bırakıldı ve öznenin bireyselliğiyle ilişkilendirilmedi.[40]

İkincisi, tanrısal bir varlık olduğu düşünülen ruh insani öznelerin kendine has durumunu ifade edemiyor ve hedefi itibariyle bireyselin ötesine geçip onu aşıyordu. Bu açıdan ruhun cin (*daimōn*) kategorisine sokulması mühimdir çünkü paradoksal olarak cinler tanrısallığın en az bireyselleşmiş, en az "kişiselleştirilmiş" kısmıydı. Nitekim Aristotelēs'e göre doğa (*physis*) tanrısal değil cinliydi (*daimōn* türü).[41] Yunan düşüncesine göre öznenin iç dünyasını tanımlayan şey, doğanın tamamını canlandıran ve hareket ettiren bu gizemli güçle bağlantılıydı. Bu aşamasında birey kavramı birbirini ikame edemeyen eşsiz varlıklar olarak tekil şahısları veya doğanın geri kalanından ayrı bir varlık olarak insanı değil, tekillik ile tümellik arasındaki bir kesişim noktası arayışıyla ilgiliydi. Resmi dinlere ve onların temsil ettiği yaklaşıma en karşı olan akımlarda bile insan bireyini kendisini aşan bir düzenin içine yerleştirme çabasını net olarak görüyoruz. Özne kutsanan toplum düzenine doğrudan dahil olmayıp bu düzenden kaçmaya çalıştığında amaç öznelliğini kendine has bir değer olarak beyan etmek değil, tanrısal olanla mümkün olduğunca özdeşleşerek bir başka yoldan düzene geri dönmekti.

40 Bu yüzden daha sonra bedeni geri kazanmak, benlikle ilişkisini kurmak ve bireyi aynı anda kendi somut tekilliği ve insan tümelliği üzerinde kurmak gerekecekti.

41 Aristotelēs, *Uykuda Kehanet Üzerine* (*Peri tēs kat'Hypnon Mantikēs*), 463b12-15.

VII

MİTOLOJİDEN RASYONALİTEYE

17

Arkaik Yunan'da Pozitif (Müspet) Düşüncenin Ortaya Çıkışı[1]

Rasyonel düşüncenin kütüğü belli. Doğum yeri ve tarihi biliniyor. Anadolu'daki Yunan şehirlerinde MÖ 6. yüzyılda doğa hakkında yeni ve tümüyle pozitif (müspet) bir düşünce şekli ortaya çıkmıştı. "O gün bugündür bilim İyonyalı filozofların açtığı yolu takip etti" diyen Burnet'in temsil ettiği dönemin hâkim görüşüne göre[2] antik Yunan'da felsefenin doğumu bilimsel düşüncenin hatta salt düşüncenin başlangıcıydı ve *logos* ilk kez Milētos ekolü sayesinde mitolojiden bağımsızlaşmış, deyim yerindeyse *logos*'un gözü açılmıştı. Yani felsefenin başlangıcı bir tür düşünsel değişiklikten veya zihinsel dönüşümden ziyade mutlak aydınlanmaydı çünkü tin keşfedilmişti.[3] Dolayısıyla yaygın görüşe göre rasyonel düşüncenin kökenlerini aramak beyhudeydi zira hakiki düşünce tarih dışı olduğu için kendisinin dışında bir kaynaktan neşet edemez. Tarih yalnızca tinin gelişiminde ortaya çıkan çeşitli engelleri, hataları ve yanılsamaları açıklayabilir, tinin doğumunu değil. İnsanlar Yunan "mucizesi" derken, zamandan bağımsız Us'un zamanın belli bir noktasında İyonya felsefesinde arz-ı endam ettiğini kastediyor. *Logos*'un ortaya çıkışını tarihin akışı içinde radikal bir kopuş olarak algılayan bu görüşe göre felsefe kendini yoktan var ederek heybesiz bir yolcu misali, yanında geçmişe ve geldiği yere dair hiçbir şey taşımadan dünyaya gelmişti. O mutlak bir başlangıçtı.

Burnet'e göre Yunanlar "olağanüstü zekâları ve gözlemle akılcılığı birleştirmeleri sayesinde felsefeyi icat etti".[4] Bu yaklaşımda *logos*'un kader icabı ete kemiğe

---

1 *Annales, ESC*, 1957, s. 183-206'da "Du mythe à la raison: la formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque" başlığıyla yayımlandı.

2 *Early Greek Philosophy*3, Londra, 1920.

3 Tarihsel bir perspektife sahip olmakla beraber B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1955'te de bu yaklaşımı bulmak mümkün.

4 *A.g.e.*, s. 10. Clémence Ramnoux, "Les interprétations modernes d'Anaximandre", *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1954, s. 232-252: Burnet'e göre tinsel anlamda bir nevi Marathōn Savaşı'na tekabül eden İyonya fiziği Avrupa'yı Doğu'nun dinci düşüncesinden kurtarmıştır.

büründüğü antik Yunan toplumu diğer toplumlardan üstündür ve bu tanrı vergisi üstünlük Yunan düşüncesinin devamı olarak görülen Batı düşüncesinin tamamına sirayet edecektir.

1

Fakat Batı'nın rasyonalite tekeli son elli yılda ciddi anlamda sekteye uğradı. Çağdaş fiziğin ve bilimin krizi klasik mantığın –değişmez, nihai zannedilen- temellerini sarsarken, Hint ve Çin gibi tinsel açıdan bizimkinden farklı büyük medeniyetlerle kurulan temas geleneksel hümanizmi altüst etti. Artık Batı'nın *kendi* düşünce biçimini yegâne düşünce biçimi olarak görmesi veya Yunan felsefesinin şafağıyla tinin doğuşunu bir tutması mümkün değil. Bugün rasyonel düşünce kendi ilkelerini sorgulayıp geleceğinden kaygı duyarken, köklerine dönüyor; kendini konumlandırmak, tarihsel olarak kendini anlamak için geçmişini sorguluyor.

1912 ve 1952 seneleri bu çaba açısından önemlidir. 1912'de Cornford dinsel düşünceyle rasyonel bilginin başlangıcı arasındaki bağı ilk kez belirlemeyi denediği *From Religion to Philosophy*'yi yayınladı.[5] Aynı konuya yaşamının sonlarında geri dönecekti. Ölümünden 9 yıl sonra 1952'de yayımlanan *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*'ta derlenen yazıları erken Yunan felsefesinin mitsel ve ritüelistik köklerini tespit ediyordu.

Burnet'in aksine Cornford İyonya "fiziği"nin günümüzde bilim dediğimiz şeyle hiçbir alakası olmadığını öne sürdü ve hiçbir şekilde deneysellik içermeyip doğanın akılcı gözleminden kaynaklanmadığını vurguladı. Ona göre İyonya fiziği Yunan dininin geliştirdiği temsil sistemini daha soyut ve laik bir formata aktarmıştı ve ilk filozofların evrenin oluşumuna dair görüşleri kozmogoni mitlerinin uzantılarıydı. Benzer bir soruya yanıt veriyorlardı: Kaostan düzenli bir dünya nasıl çıkabilmişti? Kullandıkları kavramsal malzeme de benzerdi: İyonyalıların "element"lerinin arkasında mitolojideki kadim tanrıların figürleri seziliyordu. Filozoflar evrendeki elementleri "doğa" olarak algılamaya başladığında arka plandaki birey-tanrılar devre dışı kaldığı halde elementler aktif, hareketli ve ebedi tanrısal güçler olma özelliklerini sürdürdü. Zeus'a "esirî" gökyüzünü (ateş), Haidēs'e "puslu" gölgeleri (hava), Poseidōn'a denizi ve üçüne birden insanların yaşadığı Gaia'yı (toprak) pay eden Homēros[6] evreni tanrıların hak ve nüfuz alanları olarak düzenlerken, İyonyalı filozoflar evreni bölgelere ayırıyor ve mevsimleri birbirini dengede tutan zıt güçler arasında bölüştürüyordu.

Söz konusu olan yüzeysel bir benzerlik değildi. Cornford'un ayrıntılarıyla gösterdiği üzere, Hēsiodos gibi bir şairin yazdığı *Theogonia*'yla Anaksimandros'un felsefesi arasında ciddi yapısal benzerlikler bulunuyordu.[7] Anaksimandros'un

5 Francis M. Cornford, *Dinden Felsefeye - Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, çev. Özgüç Orhan, Albaraka, 2020.

6 Homēros, *İlyada*, XV.189-194.

7 *Principium Sapientiae*, Oxford, 1952, s. 159-224. Aynı bağlantı için bkz. G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society II, The First Philosophers*, Londra, 1955, s. 140-172.

sonradan natüralizme ulaştıracağı kavramsal çerçeve *Theogonia*'nın Zeus methiyesinde mevcuttu. Aslında evrensel düzenin kuruluşu miti aynı şiirde iki farklı soyutlama seviyesine tekabül eden iki versiyonla anlatılıyordu.

Theogonia'da mitin bir versiyonu[8] ilahi karakterlerin maceralarına odaklanıyor ve Zeus'un evren hâkimiyeti için bin naralı ejder Typhōn'a karşı savaşını konu alıyor. Typhōn'un Zeus tarafından öldürülmesinin ardından gökyüzüyle yeryüzü arasında esen rüzgârlar, hercümerç ve kaos gücü canavarın ölüsünden doğuyor. Diğer tanrıların ısrarıyla iktidara geçip tanrılar kralı olan Zeus evrendeki belli imtiyazları ve hakları aralarında pay ediyor. Babil'de her nisan kutlanan yeni yıl kraliyet şenliğinde ilk modeli bulunan ritüel dramaya çok yakın ve aslında onun yansıması olan bir mit söz konusudur.[9] Her yıl mevsim döngüsünün sonunda Babil kralının iktidarını teyit etmesi gerekiyordu çünkü dünyanın başa döndüğü bu noktada iktidar sorgulanır hale geliyordu.[10] Ritüellerde kral-ejder savaşıyla canlandırılan kralın sınanması ve zaferi evrensel, mevsimsel ve toplumsal düzenin yeniden kuruluşunu temsil ediyordu.

Kâinatın ve halkının merkezi sayılan Babil kralı, Tanrı Marduk'un *Enūma Eliš*'te anlatılan kahramanlığını her yıl sembolik olarak tekrarlıyor ve yaradılış bayramının dördüncü günü *Enūma Eliš* ilahisi söyleniyordu. İlahide tanrılar kralı ilan edilen Marduk'un kargaşa ve hercümerci, kaosu temsil eden dişi canavar Tiamat'ı öldürüşü ve bunu yapmak için canavarın içindeki rüzgârlardan yardım alışı anlatılıyor. Midye gibi ortadan ayırdığı Tiamat'ın yarısını yukarı fırlatıp orada sabitleyerek gökyüzünü oluşturan Marduk seneyi, ayları, yıldızların konumlarını ve hareketlerini ve insanları yaratıp evrendeki her varlığın etki alanını ve kaderini belirliyor. Babil'lilerin mitoloji ve dini ayinler yoluyla ifade ettiği düşünce biçiminde insanlar, evren ve tanrılar arasında henüz net ayrımlar yapılmıyordu. Tanrısal güç kralın şahsında yoğunlaşmıştı. Evrenin düzeni ve mevsim döngüsü kralın amelleri arasındaydı ve hükümdarlık işleviyle ilgili görülüyordu. Doğa ve toplum birbirine karışmış durumdaydı.

Buna karşılık *Theogonia*'da evrenin yaratılışını mitolojik imgelerden yoksun bir şekilde anlatan diğer versiyondaki[11] karakterlerin isimleri o kadar şeffaf ki

---

8 Hēsiodos, *Theogonia*, 820-871.

9 Cornford'un notlarını gözden geçirip kitap olarak basan Guthrie'nin de belirttiği gibi Hēsiodos'un *Theogonia*'sındaki kozmolojik mitlerle Babil mitolojisi-ritüelleri arasındaki bağlantı, Hititçe bir metin olan *Kumarbi* destanının yakın tarihli yayını tarafından desteklendi; bu metin Yunan ve Babil versiyonları arasındaki bağlantıyı teşkil ediyor (*Principium Sapientiae*, *a.g.e.* s. 249, dn. 1). Sonradan Byblos'lu Philōn'da izlerini gördüğümüz bir Fenike versiyonu Thomson'a göre mitin aktarımında aracı rol oynamıştı: *A.g.e.*, s. 141 ve 153.

10 Bu ritüel Babil'de her yıl 11 gün sürerdi. Ay yılının sonuna 11 gün eklendiğinde güneş yılıyla denk gelmesi sağlandığı için mevsim geçiş tarihleri kesin olarak bilinebiliyor ve tarımsal faaliyetler önceden planlanıp doğru zamanlarda uygulanabiliyordu. "Sene dışı" 11 günün takvime eklenme zamanı olarak tarla işlerinin başlangıcından önce gelen ilkbahar ekinoksu seçilmişti. Hükümdarlık işlevi, tarımın gelişimi, güneş ve ay-güneş takvimlerinin icadı sayesinde mevsim kontrolü gibi konular arasında ilginç bağlantılar için bkz. Thomson, *a.g.e.*, s. 105-130.

11 *Theogonia*, 116 vd.

kâinatın kuruluşu "doğal" bir süreç olarak gözüküyor. Hēsiodos'un bu pasajdaki anlatısına göre başlangıçta Khaos vardı yani dipsiz ve karanlık boşluk, her şeyin birbirine karışmış halde bulunduğu *hava* boşluğu. Khaos kelimesi yarık (*khasma*), esnemek ve açılmak (*khainō*, *khaskō*, *khasmōmai*) gibi kelimelerle etimolojik açıdan ilişkili. Nitekim Khaos'un ağız gibi açılmasıyla ışık (*aithēr*) ve gündüz gecenin ardından içeri girdi ve Gaia (Yeryüzü) ile Ouranos'un (Gökyüzü) arası aydınlandığında bu ikisi artık birbirinden ayrılmış oldu. Pontos'un (Deniz) da Gaia'dan doğmasıyla dünya meydana gelmiş oldu. Hēsiodos tüm bu doğumların Erōs (Aşk) olmadan yani birleşme değil ayrışma yoluyla gerçekleştiğini vurguluyor.[12] Kadın erkek gibi karşıt unsurları birleştiren Erōs henüz sürece dahil olmadığı için evrenin oluşumu (*genesis*) önceden birbirine karışık halde olan unsurların ayrışmasıyla gerçekleşti (Gaia Ouranos ve Pontos'u doğurdu).

Evrenin oluşumu mitinin bu versiyonunda sonradan tüm İyonya fiziğinin temelini oluşturan düşünce yapısını görmek mümkün. Cornford'a göre bu yapı şöyleydi: 1) Başta hiçbir şeyin birbirinden ayrışmadığı bir karmaşa hali. 2) Sıcak-soğuk ve kuru-ıslak karşıtlıklarının ayrışma yoluyla ilksel birlikten doğması ve bu karşıtlıkların mekânda ateş gök, soğuk deniz, kuru toprak ve ıslak deniz olmak üzere dört ayrı bölge oluşturması. 3) Karşıtların birliği ve birbirleriyle etkileşime girmeleri sonucunda, sırayla her bir unsurun diğerlerine hükmettiği ve sonsuza dek yinelenen döngünün gökcisimlerinde, mevsimlerde ve bitki, hayvan veya insan fark etmeden tüm canlıların doğup ölmesinde kendini ortaya koyması.[13]

İyonyalı filozofların bu düşünce yapısını dayandırdıkları temel fikirler olan ilksel birlikten ayrışma, karşıtların ezeli çatışması/birleşmesi ve ebedi döngü İyonya kozmolojisinin temelini oluşturan mitolojik düşünceyi ortaya koyuyor.[14] Filozof-

---

12 *A.g.e.*, 132. Cornford, *a.g.e.*, s. 194 vd.; Thomson, *a.g.e.*, s. 151.

13 Yıl dört mevsimden, evren ise dört bölgeden oluşuyordu. Yaz sıcağa, kış soğuğa, ilkbahar kuruya ve sonbahar nemliye tekabül ediyordu. Mevsim döngüsü sırasında her "güç" bir dönem için de olsa diğerlerine hükmediyor ama zamanın düzeninden ötürü daha sonra "haksız saldırısı"nın cezasını çekmeye ve hâkimiyeti kendi karşıtına bırakmaya mecburdu (Anaksimandros, fr. 1). Karşıt güçlerin sırayla çoğalıp azaldığı bu döngünün bir noktasında periyodik olarak yılbaşı geliyordu. İnsan bedeni de mevsimleri takip ederek sırayla birbirine hükmeden dört hılttan oluşuyordu: bkz. Hippokratēs, *İnsanın Doğası Üzerine* (*Peri Physios Anthrōpoi*), 7; Cornford, *a.g.e.*, s. 168 vd.; Thomson, *a.g.e.*, s. 126.

14 Hērakleitos'un savaş (*polemos*) ve Empedoklēs'in ihtilaf (*neikos*) diye ifade ettiği karşıtların çatışması Anaksimandros'ta karşıtların birbirine karşı yaptığı haksızlık (*adikia*) olarak geçiyor. Hēsiodos'un aşk (*erōs*) ve Empedoklēs'in sevgi (*philia*) diye bahsettiği karşıtların birbirini çekimi ve birliği Anaksimandros'ta birbirinden ayrışan dört element arasındaki etkileşim olarak ifade ediliyor. Güneşin sıcaklığı topraktaki nemli alüvyon tabakasını kuruttuğunda ortaya çıkan ilk canlıları meydana getiren bu etkileşimdi. Thomson'a göre (*a.g.e.*, s. 45, 91 ve 126) karşıtlık ve bütünleyicilik mantığına dayalı bu düşünce biçimi en eski toplum yapısı bağlamında yani iki karşıt klanın dış evlilik (ekzogami) yoluyla aynı kabilede birleşmesi bağlamında yorumlanmalı. Thomson'a göre kabile karşıtların birliğiydi.

Cornford döngü kavramının Milētoslu filozoflardaki devamlılığını da ortaya koyuyor. Yıl gibi evren de başa yani ilksel birliğe dönüyordu. Düzenli ve ayrışmış evrenin sadece başlangıcı değil sonu da "sınırsız olan"dı (*apeiron*). Her şeyin geldiği ve döndüğü ezeli, ebedi, sonsuz kaynak olarak *arkhē*'ydi. Sınırsız olan zamanda ve mekândaki "döngü"ydü.

ların evreni açıklamak için bir sistem icat etmesine gerek kalmamıştı çünkü bu sistemi hazır bulmuşlardı. Cornford'un çalışması felsefenin ve rasyonel düşüncenin kökenlerine ilişkin bir dönüm noktası oldu. Yunan mucizesi kuramı, İyonya fiziğini Us'un beklenmedik ve mutlak tezahürü olarak sunduğu için Cornford'un bu kuramla mücadele etmesi gerekti. Bu yüzden temel derdi felsefi ve dini düşünce biçimleri arasındaki tarihsel devamlılığı tespit etmek olan Cornford bu ikisi arasındaki ortak noktalara o kadar çok vurgu yaptı ki filozofların mitolojiyle aynı şeyleri farklı bir üslupla söylemekle yetindiği izlenimini verdi. Bugün mitolojiyle felsefe arasındaki ilişki Cornford sayesinde iyi bilindiği için temel mesele mecburen farklı bir şekil aldı. Amaç artık felsefede yalnızca eski unsurları değil gerçekten yeni olan özellikleri yani felsefenin felsefe olarak ortaya çıkması için onu mitolojiden neyin ayırdığını tespit etmek. Erken Yunan felsefesinin ortaya koyduğu zihinsel dönüşümü tanımlamamız ve bu dönüşümün temel özelliklerini, etkisini, sınırlarını ve tarihsel koşullarını anlamamız gerekiyor.

Meselenin bu boyutundan habersiz olmayan Cornford'un ömrü son kitabını tamamlamaya yetseydi belki konunun bu tarafına daha ayrıntılı eğilecekti. "Mit felsefede 'rasyonelleşti'"[15] yazdığında ne kastettiğine bakalım. Birincisi, mitler açıkça formüle edilmiş problemler olarak ifade edildi. Mit bir problemin çözümü değil, bir anlatıydı. Kralın veya tanrının ritüellerde imlenen düzen sağlayıcı davranışlar dizisini anlatıyordu. Yani problem daha ifade edilemeden çözülmüş oluyordu. Ama Yunan şehir devletleriyle (*polis*) beraber yeni politik formlar ortaya çıktıktan sonra eski kraliyet ritüelinden geriye yalnızca anlamı unutulmuş bazı izler kalmıştı.[16] Düzen yaratıcı ve zaman başlatıcı kralın hatırası unutulmuştu.[17] Kralın ejder karşısındaki zaferiyle sembolleştirilen mitolojik kahramanlığı ile kozmik hadiselerin düzeni arasındaki ilişki artık kurulmuyordu. Doğanın düzeni ve yağmur, rüzgâr, fırtına ve yıldırım gibi atmosfer olayları hükmetme işlevinden bağımsızlaşınca, öteden beri ifade buldukları mitolojik dilde anlaşılmaz hale geldiler ve artık tartışmaya açık "sorular" olarak görülmeye başladılar. Erken Yunan felsefesinin konusu, artık problem formunda ifade edilen "evrendeki düzen nasıl oluştu?" ve "gökcisimleri neden böyle hareket ediyor?" gibi sorulardı.

---

15 F. M. Cornford, *a.g.e.*, s. 187-188.

16 G. Thomson'ın kitabındaki en ilginç kısımlardan biri antik Yunan'da ay yılıyla güneş yılını çakıştırmakta kullanılan "sekiz yıl" (*oktaetēris*) döngüsü ve eski krallık biçimleri arasında kurduğu ilişkidir [MÖ 432'de Atina'da 19 yıllık Metōn döngüsüne geçilmeden önce dokuz yılda bir güneş ve ay yılının çakışması için takvime gerekli sayıda gün ekleniyordu ve olimpiyat dönemleri bu şekilde hesaplanıyordu. Antikçağ'da sayılar, parmakla sayarken olduğu gibi, dahili değil harici sayılıyordu, örn. 10-6=5. –ç.n.]. Minōs dokuz yılda bir Zeus oyuğunda hükümdarlığını yeniletiyordu ve Sparta rasatçıları (*ephoros*'ları) dokuz yılda bir krallarının iktidarını teyit etmek için yıldızları gözlemliyordu. Yine dokuz yılda bir kutlanan Thēbai'daki Daphnephoria (Defne Taşıma) Bayramı ve Delphoi'daki Septērion Ayini Nilsson'ın tahmininden çok daha eskiye giden takvim kullanımıyla hükümdarlık arasında bağlantı kuruyordu.

17 Bu kral türünün izleri Homēros, *Odysseia*, XIX.109'da görülebilir. Ama Salmōneus efsanesinde zamanın başlatıcısı büyücü-kral figürü artık yalnızca tanrıların insan kibrini (*hybris*) cezalandırmasına dair bir kıssanın konusuydu.

Böylece zamanın efendisi olarak görülen büyücü-kraldan görevi devralan filozof eskiden krala atfedilen icraatın teorisini yapmaya başladı.[18]

Daha Hēsiodos'ta hükümdarlık işleviyle kozmik düzenin birbirinden ayrıştığını görüyoruz. Zeus'un tanrılar kralı unvanı için Typhōn'la savaşması evrenin doğumuyla ilgili (kozmogonik) anlamını yitirmişti. Typhōn'un ölü bedeninden doğan rüzgârlarla Tiamat'ın içinden çıkarak göğü yerden ayıran rüzgârları ilişkilendirmek için Cornford gibi bir bilginin uzmanlığı gerekiyor. Öte yandan Hēsiodos'un anlattığı şekliyle evrenin doğuşu, ritüelle alakasız, doğal bir süreç olarak öne çıkıyor. Gelgelelim bu kavramsal ayrıştırma çabasına rağmen Hēsiodos'un düşünce biçimi mitolojik özelliğini korudu. Somut olarak gökyüzü, yeryüzü ve denize tekabül eden Ouranos, Gaia ve Pontos fiziksel gerçeklikler olmalarının yanı sıra insanlara benzer davranışlarda bulunan tanrısal güçlerdi aynı zamanda. Mitolojinin mantığı bu muğlaklığa dayanıyordu. İki bağlamda birden çalışan mitolojik düşünce aynı olayı –örneğin yeryüzü ve suların ayrışmasını– aynı anda hem görünür dünyadaki doğal bir olay olarak hem kadim zamanlardaki ilahi bir doğum olarak ele alabiliyordu. Buna karşılık, Cornford'un Jaeger'i takip ederek ifade ettiği gibi,[19] Milētoslu filozofların düşüncesinde Ōkeanos ve Gaia insan biçimli bütün özelliklerini yitirip sadece su ve toprak olarak görülmeye başlandı. Bu şekilde ifade ettiğimizde durumu biraz basitleştirmiş oluyoruz. Milētosluların elementleri Gaia gibi mitolojik karakterler olmamakla birlikte, toprak gibi somut gerçeklikler de değildi. Ebediyen aktif olan, aynı anda hem doğal hem tanrısal "güçlerdi" bunlar. Milētosluların esas zihinsel yeniliği bunları kesin ve soyut güçler olarak anlamalarıydı. Her biri belli bir fiziksel etkiye sahipti ve bu etkinin kendisi genel ve soyut bir nitelikti. Toprak ve ateş kelimeleriyle veya onların yerine kuru ve sıcak niteliklerini koyan Milētoslular bu sıfatları tanım edatı (harf-i tarif) *to* ile isimleştirip nesnelleştiriyordu.[20] Örneğin sıcak (*thermos, -ē, -on*) sıfatının başına *to* getirerek sıcaklık (*to thermon*) kavramını kullandıklarında tamamen "ısıtma" eylemiyle tanımlanmış ve "güç" kullanmak için Hēphaistos gibi mitolojik muadillere muhtaç olmayan bir gerçeklikten söz ediyorlardı. Bu yaklaşımda evreni ortaya çıkaran ve hareket ettiren güçler birbiriyle aynı düzlemdeydi ve yağmurun toprağı ıslatmasıyla ateşin ıslak bir kıyafeti kurutmasında gündelik olarak etkilerini gördüğümüz süreçlerle aynı çalışma şekline sahiplerdi. Bu şekilde varlığın kökenine ilişkin kadim süreçler gizemlerini yitirerek gündelik yaşamın bilindik sıradanlığına kavuştu. İyonyalıların "tanrı dolu" dünyası tamamen doğal bir dünyaydı aynı zamanda.

---

18 Bazen filozoflarda icraatte bulunuyordu. Örneğin Empedoklēs rüzgâr durdurma ve yağmuru kuraklığa dönüştürme sanatlarına vakıftı. L. Gernet, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, 183, 1945, s. 9.

19 W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, s. 20-21; F. M. Cornford, *a.g.e.*, s. 259. Cornford'un kullandığı Gaia örneği o kadar iyi değil zira Aristotelēs'in sebepleriyle açıkladığı üzere Milētoslu filozofların fizik anlayışında toprak elementi önemli role sahip değildi (*Metafizik*, A, 8, 989 vd.). Ayrıca bir tanrı olarak Gaia'ya nadiren insan biçimli özellikler atfediliyordu.

20 B. Snell, *a.g.e.*, s. 299 vd.

İyonyalıların düşünce devrimi öyle kapsamlı ve ileriydi ki daha sonraki felsefe akımları bu düşünce devrimini geriye götürdükleri izlenimini veriyor. "Fizikçiler"in düşüncesinde ispatçılık (Fr. *positivité*) insanlar ve tanrılar da dahil varlığın bütününü tek hamlede kuşatmıştı. Artık Doğa (*physis*) olmayan hiçbir şey gerçek sayılmıyordu.[21] Mitolojik arka planından koparılan bu doğa kavramının kendisi bir problem haline gelerek rasyonel tartışmanın konusu oldu. Doğa (*physis*) yaşam ve hareket gücüydü. *Phuein* fiilinin mahsul vermek ve doğurmak anlamları, *genesis*'in yaratılış ve doğum anlamları gibi iç içe geçtiği oranda varlıkların oluşumunu açıklama çabası mitolojideki cinsel ilişki tasvirlerini temel alıyordu.[22] Bir şeyi anlamak onun anne ve babasını tespit etmek ve soyağacını çıkarmaktı. Ama İyonyalı filozofların soyut kavramlara dönüştürdüğü doğal elementler insanlar gibi evlilik ve cinsellik yoluyla birleşemezdi. Bu anlamda sadece dili değil içeriği de değişen kozmoloji artık bir doğum silsilesi anlatmak yerine varlığı oluşturan temel ilkeleri tanımlamakla ilgileniyordu. Felsefenin ortaya çıkışından önce kozmoloji bir tür tarih anlatısıyken, artık gerçekliğin derin yapısını ortaya koyan bir sisteme dönüşmüştü. Kevn/oluşum (*genesis*) problemi değişimin ardında daima sabit ve aynı kalana yönelik bir araştırma halini aldı. Aynı zamanda doğa (*physis*) kavramının tabi tutulduğu eleştirel süzgeç içindeki tüm mitolojik unsurları aşamalı olarak süzdü. Evrendeki değişimleri açıklamak için hayvan veya bitki gelişiminden ziyade gittikçe daha zanaatkârane modeller üretildi. İnsan kendi ürettiği şeyleri daha iyi ve farklı şekilde anlıyordu. Makinelerin hareketi, yaşamsal dinamizmin ürettiği değişikliklerle değil, makinedeki maddenin kalıcı yapısıyla açıklanıyordu.[23] Mitolojide niteliksel olarak birbirine zıt unsurlar arasındaki "çatışma" sonucu varlıklar ortaya çıkarken, Anaksimenēs'te bu çatışma artık yalnızca niceliksel farkları olan unsurların mekanik ayrışması olarak görülmeye başlandı. Doğanın (*physis*) alanı ölçülüp sınırları tespit ediliyordu. Bir tür mekanizma olarak düşünülen evren kendisini hareket ettiren tanrısal unsuru ilk fizikçilerde peyderpey yitirdi. Böylece hareketin kaynağı da bir problem halini aldı. Anaksagoras'ın akıl (*nous*) kavramındaki gibi, doğal olanın dışında ve onunla zıtlık halinde konumlandırılan tanrısallık doğayı dışarıdan yönetip düzenliyordu.[24]

---

21 İnsan ruhu elementlerden oluşan bir doğa parçasıydı. Doğanın temeli ve daimi dokusu olan tanrısallık, formların durmadan üstünde şekillenip yok olduğu bir halı gibiydi.

22 F. M. Cornford, *a.g.e.*, s. 180-181.

23 Teknik bir modele başvurmak tek başına zihinsel bir dönüşüme işaret etmek zorunda değildir. Teknikle ilgili imgeler rasyonel düşüncede olduğu gibi mitolojide de mevcuttur. Bağlama, dokuma, eğirme, kalıp alma, tekerlek ve denge gibi konulara mitolojide verilen önemi hatırlamamız yeterli olur. Gelgelelim mitolojik düşüncede teknik modeller bir faaliyet türünü veya failin işlevini belirtmeye yarıyordu: Örneğin, kadınların yün eğirmesi ve kâhyaların tartması gibi tanrılar da varlıkların kaderini eğirip tartıyordu. Rasyonel düşüncede teknik imge yeni, yapısal ve edilgen bir işlev kazandı, artık failin yaptığı işlemi tanımlamayı değil mekanizmaların çalışma şeklini anlamayı sağlıyordu; Snell, *The Discovery of the Mind*, s. 215 ve devamında Homēros'un yeri geldiğinde kullandığı teknik kıyaslama ile örneğin Empedoklēs'in bundan çıkardığı sonuç arasındaki farkı vurguluyor. Empedoklēs artık canlı ve aktif bir tezahürden değil, bir nesnenin kalıcı özelliklerinden ve yapısından bahsediyordu.

24 W. Jaeger, *a.g.e.*, s. 160 vd.

İyonya fiziği bu noktada farklı hatta çoğu açıdan zıt bir düşünce akımıyla birleşiyor.[25] Yeni doğan felsefenin bu iki akımı karşıtlıkları içinde birbirlerini öyle tamamlıyor gibi görünüyorlar ki, İyonya fiziğinin söz konusu karşıt akıma omuz verdiği bile söylenebilir. *Magna Graecia*'daki (*Megalē Hellas*) yani İtalya'nın Yunan şehirlerindeki filozoflar insan ruhunun bedenden ayrı ve onunla karşıtlık içinde olduğunu ve tanrıların doğayı yönettiği gibi ruhun da bedeni yönettiğini düşünüyorlardı ve artık doğanın (*physis*) birliğinden ziyade, dini ve felsefi deneyimlerin ikisini de yaşayabilen insanın ikiliğine vurgu yapıyorlardı. Onlara göre mekânın ötesinde var olan insan ruhu maddenin hareketine tekabül etmeyen bir eylem tarzına yani düşünce denen şeye sahipti.[26] İlahi varlıklarla ilişkili gördükleri ruh belli durumlarda tanrısallığı tanıyıp onunla bir olarak zamandan ve değişimden azade bir varoluş şekli kazanabiliyordu.

İtalya'daki Yunan filozoflara göre doğanın ardındaki görünmez zeminde ondan daha hakiki ama gizli ve batını bir gerçeklik bulunuyordu ve filozofun ruhunun vahyettiği bu gerçeklik doğanın (*physis*) tam tersiydi. Böylece rasyonel düşünce daha emekleme aşamasındayken mitolojiye geri dönmüş gibi gözüküyor.[27] Fakat bu yalnızca görünüşte böyledir. Aslında mitolojik bir düşünce yapısının bu şekilde yeniden değerlendirilmesi bu felsefe akımını başlangıç noktasına geri getirmek yerine oradan daha da uzağa götürmüştü. Doğayı (*physis*) ikiye bölmenin sonucunda gerçekliğin katmanları arasında yaptıkları bu ayrım rasyonel düşüncenin ilk koşulu olan doğa/tanrı/insan ayrımını daha da belirginleştirmişti. Mitolojik düşünce muğlaklaştırdığı varlık katmanlarının iç içe geçmelerini sağlarken, felsefi düşünce karışıklığı engellemek adına katmanları çoğaltmıştı. Felsefe sayesinde birbirinden iyice ayrışan insan, doğa ve tanrı kavramları birbirlerine kıyasla tanımlanarak geliştiriliyordu.

Buna karşılık felsefe "doğa"yı önemsizleştirip yüzeysel bir tezahüre indirgedi çünkü artık doğanın (*physis*) oluşumu mitolojideki kevn (*genesis*) vasıtasıyla anlaşılır olma özelliğini yitirmişti. Felsefenin doğanın gerisinde ulaşmak ve görünür kılmak istediği gerçeklik, mitolojik doğaüstü kavramından bambaşka bir

---

25 P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*², Paris, 1949, bu iki düşünce akımının Yunan dininde ve kültüründeki iki karşıt eğilime tekabül ettiğini ve aralarındaki çatışmanın felsefenin gelişmesini sağlayan itici güç olduğunu ortaya koydu.

26 B. Snell antik Yunan şiirinde ruh kavramının keşfini, tamamen tinsel boyutlarını oluşturan içsellik, yoğunluk ve öznellik özellikleriyle birlikte takip etti. Düşüncenin "derinliği" fikri Snell'e göre bir yenilikti çünkü Homēros "derin fikirli" (*bathymētēs, batyphrōn*) değil "fikri bol" (*polymētis, polyphrōn*) gibi ifadeler kullanıyordu. Entelektüel ve ruhsal olguların (duygu, düşünce, bilgi) "derinliği" mefhumu, Hērakleitos gibi filozoflardan evvel Arkaik Dönem Yunan şiirinde şekillendi (*a.g.e.*, s. 36-37).

27 Yunan dinsel düşüncesinin temelindeki görünür/görünürün ötesinde olan (*phaneral adēla*) ayrımı felsefeye, bilime ve (görünür/görünmez mülkler olarak) hukuğa taşındı. P.-M. Schuhl, "Adèla", *Homo, Études philosophiques I, Annals publiés par la faculté des lettres de Toulouse*, 1953, s. 86-94; L. Gernet, "Choses visibles et choses invisibles", *Revue philosophique*, 1956, s. 79-87.

gerçekliğe tekabül ediyordu.[28] *Logos* şeklinde nesneleşen bu gerçeklik rasyonel düşüncenin özdeşliği ve salt soyutlanmasıydı. İyonyalı filozoflar yeni ortaya çıkan ispat gereksinimini doğa (*physis*) kavramında, Parmenidēs gibi filozoflarsa yeni ortaya çıkan anlaşılırlık gereksinimini mutlak ve kendiyle özdeş Varlık kavramında uç seviyeye götürmüştü. İkisi de mitolojiden kopuş anlamına gelmekle beraber birbiriyle çelişen bu iki gereksinim yani ispat ve anlaşılırlık gereksinimleri arasında bölünen rasyonel düşünce farklı sistemler arasında ürettiği diyalektik yoluyla Yunan felsefe tarihini meydana getirdi.

Dolayısıyla felsefenin doğuşu iki büyük zihinsel değişimle örtüşüyordu: Birincisi, her tür doğaüstü varlığı ve mitolojinin fiziksel olaylarla tanrısal failler arasında zımnen kurduğu özdeşliği reddeden müspet düşünce. İkincisi, değişim gücünü mitolojinin atfettiği somutluktan mahrum bırakan ve kadim zıtların birliği imgesinin yerine özdeşlik ilkesinin kategorik formülasyonunu geçiren soyut düşünce.

Cornford MÖ 6. yüzyıl Yunan düşüncesindeki bu iki devrimi mümkün kılan koşulları açıklamıyor ama Cornford'un başta andığım iki yayını arasında geçen yarım yüzyılda basılan iki kitap bu meseleye eğiliyor. Schuhl'un *Essai sur la formation de la pensée grecque* (*Yunan Düşüncesinin Oluşumu Üzerine Deneme*) kitabı, Milētosluların müspet felsefesini incelemeden önce, MÖ 6. yüzyıldan önce meydana gelen toplumsal ve politik dönüşümlerin büyüklüğünü vurgularken para, takvim ve alfabe gibi teknolojilerin zihinleri özgürleştirme gücüne ve denizcilikle ticaretin Yunan düşüncesine kazandırdığı yeni ve pratik boyuta dikkat çekiyor.[29] Farrington'ın *Greek Science* (*Yunan Bilimi*) kitabı ise ilk İyonyalı filozofların rasyonalizmini Anadolu'nun zengin Yunan şehirlerindeki teknolojik ilerlemelere bağlıyor.[30] Farrington'a göre kadim insan biçimci (antropomorfik) düşünce modellerinin yerine mekanik ve araçsal bir evren yorumu geçiren İyonya felsefesi dönemin toplumsal yaşamında teknolojinin kazandığı önemi yansıtıyordu. Farrington'ın tezine karşı kuvvetli bir itiraz öne süren Thomson'a göreyse, teknolojik anlamda hiçbir icadı ve inovasyonu olmayan antik Yunan bu açıdan Doğu medeniyetine bağımlı olduğu ve onu hiçbir zaman aşmadığı için rasyonel düşünceyle teknolojik gelişme arasında bağlantı kurulamaz zira Doğu tüm teknolojik gelişkinliğine karşın mitolojiyi bırakıp rasyonel felsefe geliştirememişti.[31] Dolayısıyla teknolojiden başka faktörlere bakmak gerektiğini vurgulayan Thomson doğru olarak bu faktörleri iki genel kategoride tasnif ediyor. Birincisi, Doğu tipi monarşinin Antik Yunan'daki yokluğu ve çok erken bir dönemden itibaren başka yönetim biçimleri tarafından ikamesi. İkincisi, paranın icadıyla beraber parasal

---

28 Mitleri hakikat olarak gören ve doğru bilginin konusunu kevn (*genesis*) olarak tanımlayan Yunan dininde mitler ezeli ve ebedi Varlık'ın temsiliydi. Rasyonel düşünce bu durumu tersine döndürerek bilimin kesinliği karşısında mitleri iman (*pistis*) ve ihtimal alanında konumladı. Felsefenin mitolojik modellere uyum sağlarken birden fazla gerçeklik modeli ve temsili varsayması mitolojiyi değersizleştirip bir tasvir türüne indirgedi. Özellikle bkz. Platōn, *Timaios*, 29 vd.

29 P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 151-175.

30 B. Farringon, *Greek Science*, c. 1, Londra, 1944, s. 36 vd.

31 Thomson, *a.g.e.*, s. 171-172.

(merkantil) ekonominin ortaya çıkması ve nesneleri niteliksel çeşitliliğinden (kullanım değeri) mahrum bırakarak birbiri yerine geçebilen soyut değerli metalara (değişim değeri) indirgeyen tüccar sınıfının arz-ı endam etmesi. Gelgelelim dinsel düşüncenin rasyonel düşünceye dönüşümünün gerçekleştiği somut koşulları iyice anlamak istiyorsak bakışlarımızı bir başka yöne doğru da çevirmemiz şart. İyonya fiziği bizi felsefenin başlangıçtaki içeriği konusunda aydınlattı; kozmogonik mitlerin felsefeye nasıl taşındığını, önceden ihtisas ve tatbiki krala ait olan fenomenlerin "teorisi"nin nasıl yapıldığını gösterdi. Rasyonel düşüncenin diğer önemli akımı, İtalya ikametgâhlı Büyük Yunanistan felsefesi ise bizzat filozofun köklerini, bir insan tiplemesi olarak öncüllerini tespit etmemizi sağlayacak.

2

Rohde Antik Yunan düşünce tarihinin şafağında yer alan bir dizi tuhaf şahsiyete dikkat çekiyordu.[32] Esrik/ekstatik bilici ve kötü ruh kovucu sınıfına giren ve kadim "bilge" tiplemesine tekabül eden bu yarı-efsanevi şahsiyetlerden bazıları ilk felsefe tarikatının kurucusu efsanevi Pythagoras'la yakından ilişkilendiriliyordu. Pythagorasçılar yaşam tarzı, arayış ve ruhani üstünlükleri açısından sıradan insanlardan oldukça farklı görülen, tam anlamda "tanrısal adamlar"dı. Nitekim bazen tanrı olduklarını iddia ediyorlardı.

Halliday "umumi çalışan" (*dēmiourgos*) kâhin kategorisindeki kadim meczup (*enthousiastēs*) tipini daha önce ele almıştı.[33] Tebliğci peygamber, ozan, müzisyen, şarkıcı, dansçı, tabip, ruh kovucu ve şifacı tiplerinden izler taşıyan bu kâhinler rahiplerden çok farklıydı ve çoğunlukla krallara karşıt konumlandırılıyorlardı. Bu kâhin tiplemesi Aristeas, Abaris, Hermotimos, Epimenidēs ve Pherekydēs'in parçası olduğu geleneği anlamlandırmamızı sağlıyor. Bunların hepsi gaipten haber verme gücüne dayanan kâhin, ozan ve bilge işlevlerini kendinde birleştirmişti.[34] Kâhinler, ozanlar ve bilgeler duyularla algılanan dış görünüşlerin ötesine geçmelerini sağlayan olağanüstü bir görme yetisine ve fanilerin normalde erişimi olmayan bir âlemin kapılarını açan bir tür altıncı hisse sahipti.

Kâhin görünmez olanı gören kişiydi. Zamanda ve mekânda kendisinden uzakta konumlanan nesnelerle ve olaylarla doğrudan temas kurup onlar hakkında bilgi ediniyordu. Kâhinlerden "her şeyi, geçmişi, geçmekte olanı, geleceği" bilen diye bahsediliyordu.[35] Bu ritüelvari tanım kâhinler kadar esinli ozanlara da uygundu, gerçi ozanlar daha ziyade geçmişin keşfiyle ilgileniyorlardı.[36] Eğlemeyi değil eğit-

32 Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau: Mohr, 1894 [*Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan 2020].

33 W. R. Halliday, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, Londra, 1913.

34 Cornford, *a.g.e.*, s. 80 vd.

35 *İlyada*, I.70; Cornford, *a.g.e.*, s. 73 vd.

36 Hēsiodos, *Theogonia*, 32 ve 38'de bu tanımdaki ifadenin aynısı geçiyor. Öte yandan kehanet ilkesel olarak gelecek kadar geçmişle de ilgileniyordu. Epimenidēs gibi ruh kovucu kâhinler bilicilik yeteneklerini sadece meçhul geçmiş olaylara yöneltiyorlardı (Aristotelēs, *Rhētorikē*, 3.17, 1418a24).

meyi hedefleyen ciddi şiirlerde, tanrısal esin sayesinde ozanın gördüğü geçmişe ait şeyler Homēros'taki gibi isim kataloglarından ve insanlar âlemindeki hadiselerden ziyade, Hēsiodos'taki gibi tanrı soykütükleri, evrenin oluşumu ve insanlığın doğuşu gibi konularda hakikate dayalı "menşe" anlatılarıydı.[37] Zamanın derinlerindeki batını şeyleri ifşa eden ozanlar ilahi, dua ve kehanet formlarını kullanarak derin hakikati açığa çıkarıyorlardı ama bu hakikat hem dini gizem hem bilgelik doktrini olarak çift karakterliydi. İlk filozofların anlattıklarında bu ikircikliğin devam etmesi kaçınılmazdı çünkü filozoflar da görünenin ardındaki avama kapalı gizli gerçekliği anlatıyorlardı. Parmenidēs'inki kadar soyut bir doktrinin bile manzum formunda ifade edilmesi felsefenin başta taşıdığı bu dini tebliğ özelliğinden kaynaklanıyor.[38] Bu aşamada henüz kâhinden ve ozandan tam ayrışmamış bilgeler başlangıçta onlar gibi görünmez olanı görme ve gösterme gücüne sahip olağanüstü varlıklar olarak tanımlanıyorlardı. Kendine özgü yaklaşımı, ruhsal faaliyetinin mahiyetini ve araştırma konusunu tanımlamak isteyen filozoflar mezheplerin ve tarikatların dini terminolojisine müracaat ediyorlardı. Kendini seçilmiş bir kişi olarak ve tanrı lütfundan nasiplenen "ilahi bir adam" (*theios anēr*) olarak sunan filozof, gizem kültlerindeki tarik misali bir arayış yoluyla uhrevi âleme mistik bir seyahat yapıyorlardı ve bu seyahatin sonunda inisiyasyonun son merhalesine tekabül eden şehadete (*epopteia*) ulaşıyorlardı.[39] "Akılsızlar" güruhunu geride bırakan filozof inisiyasyon sürecini tamamlamış az sayıda mürşidin bulunduğu "görmüş olanlar" (*hoi eidotes*) ve "bilenler" (*sophoi*) arasına katılıyordu. Gizem kültlerindeki inisiyasyon sürecinin merhaleleri Pythagoras tarikatında üyelerin ulaştığı mertebeye göre oluşturulan hiyerarşiye denkti.[40] Benzer şekilde Hērakleitos insanlığı kelamı (*logos*) idrak edenler, ilk kez duyan ama hâlâ idrak edememiş olanlar ve henüz duymamış olanlar diye üçe ayıran bir hiyerarşi kuruyor. Bunlardan ilki gizemcilik kültlerinde şehadet (*epopteia*) mertebesine çıkanlara, ikincisi daha gönül gözü açılmamış "gözü perdeli" (*myēsis*)[41] mertebesindeki yeni müritlere ve üçüncüsü "bağlanmamışlar"a (*amyētoi*) tekabül ediyor.[42]

Esinli ozanlardaki kehanetsel görüye destek veren Mousa'ların annesi tanrıça Mnēmosynē (Hafıza) ozanların kendi anılarını hatırlamalarını ve unutulmuş geçmiş olayların sırasını görmelerini değil, kâhinlere yaptığı gibi, değişmez ve daimi

37 Hēsiodos, *Theogonia*, 43 vd.; Cornford, *a.g.e.*, s. 77.

38 L. Gernet, *Les Origines de la philosophie*, s. 2.

39 Parmenidēs ile gizem tarikatlar arasındaki ortak jargonlar, imgeler ve düşünce temaları için bkz. L. Gernet, *a.g.e.*, s. 2-6; G. Thomson, *a.g.e.*, s. 280 vd.

40 L. Gernet, *a.g.e.*, s. 4 hiyerarşideki en üst mertebeye tekabül eden ve âlim (Lat. *doctus*), kâmil (Lat. *perfectus*) ve arif (Lat. *sapiens*) diye üçe ayrılan mübarek (Lat. *beatus*; Yun. *eudaimōn*) kavramının dinsel anlamını vurguluyor. Ayrıca bkz. Cornford, *a.g.e.*, s. 110.

41 Fransızca *mystère* ve Türkçe mistik gibi kelimeler antik Yunanca "kapamak" anlamındaki *myō* fiiliyle muhtemelen bağlantılı olan (bkz. *The Cambridge Greek Lexicon*, 2021) "inisiyasyona katılmak" anlamındaki *myeō* fiilinden türeyen *mystēs* ve *mystēria* gibi kelimelerden geliyor. Detayları iyi bilinmeyen gizem kültlerindeki bir aşamanın adı olan *myēsis*'te katılımcıların gözleri bağlı ve/ya dudakları kapalıydı yani ayinleri dışarıda anlatmaları yasaktı. –ç.n.

42 Hērakleitos, fr. 1; Cornford, *a.g.e.*, s. 113; G. Thomson, *a.g.e.*, s. 274.

hakikata bakmalarını sağlıyordu. Zamanın normal akışında insanlara asgari kısmı görünüp hemen gizlenen "varlığın künhü"ne varmalarına imkân tanıyordu. Hakikati ifşa etme işlevi olarak hafıza, bizim anladığımız anlamda zamanı taramak değil, zamandan çıkmaktı ve felsefede "hatırlama" (*anamnēsis*) kavramında karşılık bulacaktı.[43] Platōn'un bu kavramı yorumlayışına göre hatırlama yoluyla ezeli hakikatler teşhis edilebilir ve ruhun bedenden bağımsız olduğu bir seyahatte bu hakikatler tefekkür edilebilirdi. Platon'da, bu spesifik hafıza anlayışı ile Homēros'tan İyonyalı düşünürlere kadarki Hellen ruh anlayışlarından net bir şekilde kopan yeni bir ölümsüzlük doktrini arasındaki bağ tamamen gün ışığına çıkarılıyor.

Yunan felsefesindeki gizemci akımı orijinal kılan bu yenilik Rohde'ye göre, esrime uygulamalarıyla ruhlara bedenden ayrılıp ilahi âlemle bir olma deneyimini sunduğu varsayılan Dionysosçulukla açıklanabilir.[44] Ama Dionysosçuluktaki esrime (vecd) hali, toplu delirme ve bir tanrının aniden insanı ele geçirmesi edilgen olarak maruz kalınan gayrişahsi bir haldir. Kendi içinde ve kendisi aracılığıyla bedenden kurtulma ve öte dünyaya seyahat etme içkin gücüne sahip bireysel bir ruh kavramı ise bambaşka bir şeydir.[45] Kökleri Dionysosçu kültte aranamayacak bu ruh anlayışının kaynağı filozofların öncülleri olan ve efsanelere geçmiş kişilikleri ve tavırlarıyla Kuzey Asya medeniyetlerindeki şamanları andıran tabip-kâhinlerin (*iatromantis*'ler) uygulamalarında tespit edilebilir.[46] Toplum açısından olağandışı bireyler olan bilgelerin yaşam tarzında çölde veya mağaralarda inzivaya çekilme, vejetaryenlik, sıkı oruç, cinsellikten uzak durma, sessiz kalma gibi unsurlar vardı. Kendi istekleriyle ruhlarını bedenlerinden ayırıp yeniden bedenlerine döndürmelerini sağlayan olağanüstü bir güce sahiplerdi. Ruhlarıyla yeraltı dünyasına inebiliyor, astral seyahate çıkabiliyor ve mekânda dolaşmaları sayesinde, bir tür kataleptik uykuya yattıkları yerden fersahlarca ötede belirebiliyorlardı. Abaris'in her yere taşıdığı altın ok, uçabilme yetisi ve yemek yememe gibi unsurlar antik Yunan bilgelerinin Şamanizmle benzerliğini ortaya koyuyor. Bu özel dinsel iklim içinde ilk bilgelerin öğretileriyle açıkça ilişkili bir "tecessüm" (*metensōmatōsis*) kuramı geliştirildi. Bu kuram ölümden sonra yaşamın yeniden başladığı döngüler varsayan kadim öğre-

43 Gernet, *a.g.e.*, s. 7; Cornford, *a.g.e.*, s. 45-61 ile 76 vd.

44 Rohde, *a.g.e.*, s. 278-279.

45 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951, s. 140 ve devamında bu fark ciddi şekilde vurgulanıyor.

46 Rohde, *a.g.e.*, s. 283'te bu ilişkiden üstünkörü olarak bahsediyor. Yunan Şamanizmi tezi K. Meuli, "Scythica", *Hermes*, 1935, s. 121-177'de ele alınıyor. Ayrıca bkz. Gernet, *a.g.e.*, s. 8; Dodds, *a.g.e.*, "The Greek Shamans and the Origin of Puritanism" başlıklı bölüm; Cornford, *a.g.e.*, "Şamanizm" bölümü. N. Kershaw Chadwick, *Poetry and Prophecy*, Cambridge, 1942, s. 12'deki görüşü kabul eden Cornford antik Yunan'ı kuzeyde Cermenler ve batıda Keltler üzerinden Kuzey Asya Şamanizminin kehanet sistemiyle ilişkilendiren ara halkanın Trakya olduğu kanaatindedir. Meuli ve Dodds Trakya'ya ek olarak Yunanların Karadeniz'deki koloniler yoluyla İskitlerle kurduğu temasa işaret ediyor. Bu bağlamda Aristeas, Abaris ve Hermotimos gibi maguşların Kuzeyli kökleri ve Hyperboreios (Şimali) halkıyla ilişkileri önem kazanıyor. Epimenidēs Giritli olsa da naaşının dövmeli olduğu belirtiliyor ve Hērodotos'a göre (5.6.3) Trakya soyluları vücutlarına dövme yaptırıyorlardı. Ayrıca Hyperboreios (Şimali) mitlerinde Girit önemli yere sahipti. Bence Şamanizmden ziyade yoga tarzı tekniklerle bağlantı kurmamız gerekiyor.

tinin devamı niteliğindeydi ama bu maguş tarzı şahsiyetler elinde reenkarnasyon fikri daha spesifik bir anlam kazandı. Zorlu bir inzivanın sonunda ruhunu kontrol edebilen ve bu sayede öte dünyaya seyahat edebilen bilgeler yeni tür bireysel bir ölümsüzlük kazanmıştı. Bilgenin insanlar arasında bir tanrı olmasını sağlayan, ruhsal sıkılaştırma ve yoğunlaşma öğretisiyle, normalde bedenin her yerine dağılmış durumda olan ruhunu belli bir noktaya toplayabilmesiydi ki Gernet bu öğretiyle nefes kontrolü teknikleri arasındaki bağlantıyı vurgulamıştı.[47] Bir yerde yoğunlaşan ruh bedeni terk edebiliyor ve geçici olarak hapsolduğu hayatın sınırlarından kaçarak bütün geçmiş hayatlarını hatırlıyordu. Empedoklês'in Pythagoras hakkındaki sözleri Pythagorasçı tarikatta uygulanan "hafıza egzersizleri"ni anlamamıza yardım ediyor: "O, ruhunun güçlerini gererek 10-20 insan hayatına sığacak şeyleri kolayca kavrayabilirdi."[48] Ruhu kontrol etme, beden dışına çıkma ve eski yaşamları hatırlayarak zamanı kesintiye uğratma uygulamaları birlikte "Yunan Şamanizmi" diye adlandırabileceğimiz ve antik Pythagorasçılıkta açıkça görülen durumu oluşturuyor.

Ama ilk filozof artık bir şaman değildi. Şamanlar sırlarını kendilerine saklarken, işi eğitim vermek ve ekol kurmak olan filozoflar bu sırları müritlerine göstermeyi vaat ediyorlardı. Şamanizmde bilgi olağanüstü bireylere ait görülürken, felsefede bir filozofun ekolüne dahil olmayı talep eden tüm talebelere sunuluyordu. Felsefede ortaya çıkan bu yeniliğin bariz sonucu olarak, önceden sır olarak görülen şeyler yaygınlaşarak herkese açık bir öğreti halini alırken, bir tanrı adamının reenkarnasyonu olduğuna inanan şamanın bireysel deneyimi, bir reenkarnasyon kuramı olarak tüm insanlara genel hale geldi.

Dolayısıyla filozofların maguşlardan[49] ayrı figürler olarak ortaya çıkmasını sağlayan tarihsel dönüşüm, dinsel sırların ifşa edilmesi ve önceden az sayıda kişinin imtiyazı olarak görülen yasak bilgilerin kamuya açılmasıydı. Aynı tarihsel dönüşümü, MÖ 8. ve 7. yüzyıllar arasında Yunan şehir devleti (*polis*) dediğimiz politik sistemin doğuşunu hazırlayan büyük toplumsal sarsıntılarda ve dinsel galeyanlarda da görüyoruz. Önceden hanedanların ve asilzadelerin iktidarlarını dayandırdığı dinsel imtiyazların bu dönemde yaygınlaştığını, popülerleştiğini ve bazen devletle tamamen bütünleştiğini görüyoruz. Kadim rahip aileleri sahip oldukları kutsal bilgiyi ve ilahi varlıklara ilişkin becerilerini tüm *polis*'e açarken, saraylarda veya rahiplerin evlerinde saklanan putlar (*ksoana*) ve tılsımlar kamu binaları olan tapınaklara taşınarak esas amacı *polis* tarafından görülmek olan tasvirlere dönüştü. Eskiden soyluların (*eupatrides*) imtiyazı olan yasal kararnameler (*themistes*), yazıtlar yoluyla kamunun erişimine açıldı. Kamuya kapalı kültler dev-

47 Gernet, *a.g.e.*, s. 8. Ernst Bickel, *Homerischer Seclenglaube*, Berlin, 1925, ruh ve nefes arasındaki kadim ilişkiye dikkat çekiyor. Ayrıca bkz. R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*², Cambridge, 1951.

48 Gernet, *a.g.e.*, s. 8.

49 Pehlevî dilinde "magu" büyü demekti, eski İran'da tabiat üstü güçleri kullanabildiğine inanılan rahipler sınıfına da maguş denilmekteydi –ed.n.

let dini tarafından massedilip kamusal hale getirilirken, bir yandan da resmi dine uzak konumlanan güçlü şahsiyetler etrafında yeni dinsel gruplar ortaya çıktı. Toplumsal statüden ve menşeden bağımsız herkese açık olan bu *thiasos*'lar, tarikatlar ve gizem kültleri eskiden soylulara ait kutsal hakikatlere erişim sunuyordu. Bunlar farklı bağlamlarda ve farklı koşullar altında ortaya çıkan Orpheusçuluk tarzı dini oluşumlar, gizem kültleri ve Pythagorasçılık gibi bir bilgenin etrafında toplanan tarikatlar olsalar da hepsi, aristokratik dinsel gelenekleri yaygınlaştırmaya ve ifşa etmeye yönelik aynı büyük toplumsal hareketin parçasıydı.

Bu hareketin parçası olarak onun bitiş noktasında ortaya çıkan felsefe sadece onu mantıki sonucuna götürebilirdi çünkü tarikatlar ve gizem kültleri popülerliklerine rağmen tanım itibariyle dışa kapalı gizli gruplar olarak kaldı. Felsefenin erken dönemiyle belli öğretisel ortaklıklara rağmen gizem kültlerinde ifşa edilenler, tartışmaya kapalı imtiyaz özelliğini sürdürdü. Buna karşılık felsefe geliştikçe içine doğduğu tarikat çerçevesini kırarak öğrettiği bilgileri bir grup veya tarikatla sınırlı tutmadı. Filozoflar söz ve yazı yoluyla *polis*'lerinin tamamına ve bütün *polis*'lere hitap ediyorlardı. Anlattıkları herkese açıktı. "Gizem"i agoranın ortasına taşıyarak kamusal müzakereye ve ihtilafa açmışlardı. Diyalektik argümanlar doğaüstü esinin yerini aldı.[50]

Bu genel yorumlar spesifik tespitlerle destekleniyor. Thomson'ın belirttiği gibi,[51] Milētos fiziğinin kurucuları Thalēs ve Anaksimandros Fenike kökenli Thēbai rahip-kralları olan Kadmeiosoğullarına dayanan soylu rahip ailesi Thēlidai ile akrabalık ilişkisine sahipti. Dolayısıyla ilk filozofların astronomi ve kozmoloji alanındaki çalışmaları doğu kökenli bir dinsel geleneğin *polis*'te kamuya açılması olabilir.

Bu konuda Hērakleitos örneği oldukça ilginç. Düzensiz ve çelişkili bir üslupla yazan Hērakleitos'un yaptığı kelime oyunları ve kasıtlı kullandığı bilmece tarzı ifadeler gizem kültlerinde, özellikle de Eleusis'teki ayinlerde zikredilen formülleri çağrıştırıyor. Nitekim Atina kralı Kodros'un oğlu ve İyonların göçüne önderlik edip Ephesos'u kuran Androklos Hērakleitos'un atasıydı. Hērakleitos kardeşi lehine kendini geri çekmeseydi, Ephesos kralı olacaktı. Mensubu olduğu hanedan erguvani giysi, kraliyet asası ve Eleusis'li (Eleusinia) sıfatıyla Dēmētēr rahipliği imtiyazını muhafaza etmişti. Bununla birlikte, Hērakleitos'un anlaşılması zor yazılarında ifşa ettiği kelam (*logos*) Eleusis'te zikredilenlerin (*legomena*) ve Orpheusçuluktaki kutsal sözlerin (*hieroi logoi*) devamıysa bile artık şahsi değil müşterekti. Ona göre "devletin (*polis*) yasaya (*nomos*)" dayanması gibi herkes müşterek olana dayanmalıydı.[52]

---

50 Gernet, *a.g.e.*, s. 4: "Pythagorasçıların 'gizemleri'nin olmadığı doğru ama felsefe onlar için tam da bir tür gizeme tekabül ediyordu." Müzakere, fikirlerin çarpışması ve karşıt argümanlara cevap bulma ihtiyacı gibi unsurlar felsefenin kendine özgü bir düşünce sahası olarak ortaya çıkmasını sağladı. Doğrudan bir polemiğe katılmayan filozoflar bile öncülleri ve çağdaşları tarafından formüle edilmiş problemler üzerine kafa yoruyorlardı. Sökratēs'in Atina agorasında herkesle cesaret, adalet, dinsel meziyet vs. gibi konularda tartışmaya girmesi rasyonel ahlak düşüncesinin başlangıcı oldu.

51 G. Thomson, "From Religion to Philosophy", *Journal of Hellenic Studies*, 1953, 73, s. 77-84 (tekrar basım: *The First Philosophers*, s. 131-137).

52 Hērakleitos, fr. 114: "Akla uygun konuşmak isteyenler, yasasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana sıkıca sarılmalıdır" [çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı 2005].

3

Felsefenin doğuşuyla vatandaşlığın doğuşu arasında tespit ettiğimiz ilişki şaşırtıcı değildir. Yunan şehir devletleri rasyonel düşüncenin zihinsel düzlemde gerçekleştirdiği doğa-toplum ayrımını toplumsal biçimler düzleminde hayata geçirdi. *Polis*'le beraber kozmik düzenden bağımsızlaşan politik düzen ateşli tartışmalara ve kaygılı arayışlara konu olan bir beşeri kurum şeklinde algılanmaya başladı. Teorik düzlemde kalmayan ve karşıt grupların birbirine şiddet uygulamasıyla sonuçlanabilen bu tartışmalara felsefe tanım itibariyle müdahildi. Filozoflar "bilgelikleri" sayesinde merkantil ekonominin ortaya çıkışıyla tetiklenen sorunlara çözüm sunma becerisine sahip görülüyorlardı. Kaybedilen toplumsal dengenin yeniden kurulması ve hizipler arasında bölünen devletlerin birlik bütünlüğünün ve istikrarının sağlanması için filozofların yeni politik dengeleri tanımlaması isteniyordu. Antik Yunan'ın ilk yasa ve politik sistem örnekleri bilgelere atfedilmişti. Doğayla toplumun birbirine karıştığı anlarda düzeni yeniden kuran büyücü-kralların görevi bu anlamda filozoflara geçti. Ama felsefe kozmoloji teorilerinde olduğu gibi politika teorisinde de önemli zihinsel dönüşümlere yol açacaktı. Kavramsal olarak birbirinden ayrışmaları sayesinde doğayla toplum daha müspet (pozitif) ve soyut yaklaşımlara konu olabildi. İnsan yapımı olarak görülen toplum düzeni, *physis* olarak görülen doğadaki düzen gibi rasyonel düşüncenin alanına girdi. Rasyonel toplum düzeni fikri rakip hiziplerin aşırı taleplerine "sınır" çekmek için ölçü (*metron*) kavramını kullanan Solōn'da ve karşıt tarafları yeni bir toplumsal ittifakta birleştirmek için sayısal uyum (*homonoia*) kavramını kullanan Pythagorasçılarda görülebilir.[53] Önceden toplumdaki karşıt gruplar kâinatın temel güçleri olan "elementler"e benzetiliyordu ve toplumsal düzenin sağlanması karşıt gruplar arasında hakların ve imtiyazların uygun şekilde paylaşımı, taksimi ve tahsisiyle (*nomos*) ilgili bir süreç olarak görülüyordu. Ancak MÖ 6. yüzyıl itibariyle toplumsal düzen fikri yasalar önünde eşitlik öngören ve vatandaşları devletin eşit unsurları olarak tanımlayan soyut *isonomia* kavramına evrildi.[54]

Felsefenin mitolojiden doğması ve filozofların maguşlardan çıkması gibi, şehir devleti de eski toplumsal örgütlenmeden hareketle oluştu: Onu yok ederken aynı zamanda çerçevesini de korudu; kabile örgütlenmesini müspet (pozitif) ve soyut

---

53 Thomson, *a.g.e.*, s. 228 vd.

54 L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, s. 6 ve 26'da Hirzel'in *Themis, Dike, und Verwandtes* kitabına atıfta bulunuyor. E. Laroche, *Histoire de la racine* nem- *en grec ancien*, Paris, 1949'da *nomos* kelimesinin önceleri *kosmos*'a (düzen, adil paylaşım) oldukça yakın dini anlamlara sahip olduğunu ortaya koydu. Atina'da Peisistratos rejiminden sonra demokratik *isonomia* idealiyle arasında benzerlik kurulan *nomos*, şehir devletinin kanunları anlamında *thesmos* yerine kullanılmaya başlandı. Yasa (*nomos*), önünde mutlak veya göreceli eşitlik olmasından bağımsız paylaşım kavramıyla bağlantısını sürdürdü. *Nomos*'un yasa anlamına kıyasla yaygınlığı azalan diğer kullanımı Hērodotos gibi yazarlarda karşımıza çıkan ve normatif anlam taşımayan âdet ve töre anlamıydı. Filozoflar –özellikle de sofistler– yasa ile âdet arasındaki bu anlam kaymasından faydalandı (Türkçe namus kelimesi Yunanca *nomos*'tan geliyor. –ç.n.).

bir düşünceyi gerektiren bir biçime taşıdı. Örneğin Kleisthenēs'in politik reformları Atina vatandaşlarının dört yerine on Attika kabilesine üye olmalarını sağladı.[55] Aristotelēs'in dört mevsime tekabül ettiğini söylediği ve İyon geleneğine dayanan dört kabilenin yerine geçen Kleisthenēsçi sistem insanların mensup olacağı aşireti coğrafi konuma dayandırarak bir anlamda tesadüfi kıldı ve bu şekilde sistemin kimliksel/kabileyle ilgili sorunlara değil politik sorunlara odaklanmasını sağladı. On kabilenin her birinde üç oymak (*trittys*) ve her oymakta onlarca mahalle (*dēmos*) bulunuyordu. Bu yeni politik sistemin birimleri olan oymaklar ve mahalleler soy (*genos*) ve ahilikteki (*phratria*) gibi varsayımsal bir kan bağına değil ikametgâha dayanıyordu. Soy ve ahilik Kleisthenēs'ten sonra varlıklarını sürdürmelerine rağmen devlet düzeninin temeli olan kabile sisteminin çeperine itildi. On kabilenin hepsinde bir tane Attika'nın kıyı bölgelerinden, bir tane iç kısmından ve bir tane şehirden (*asty*) olmak üzere üç oymak vardı. Bu bilinçli alaşım sayesinde kabile, şehir devletinin çeşitli nüfus gruplarının ve faaliyetlerinin politik birliğini, Aristoteles'in deyimiyle "karışımı"nı gerçekleştirdi.[56] Kleisthenēsçi idari sistemin temelindeki insan eseri bu yeni kabile düzeninin yanı sıra idari takvimde de insan eliyle düzenleme yapıldı. İnsan yapımı olmadığı düşünülen dini takvimin ay yılına göre düzenlenmesi sürdürülürken, idari takvim her kabilenin yürütme süresine denk düşen 36 veya 37 günden oluşan on aya bölündü. Eski sistemdeki 400'ler meclisinin üye sayısı kabile başına 50 kişi düşecek şekilde 500'e çıktı ve her kabile sırayla bir idari ay boyunca Atina'nın yürütme kurulunu oluşturdu.

Kleisthenēs'in idari reformlarındaki tutarlılık ve netlik Yunan şehir devletlerindeki yeni düşünce yapısına ve felsefenin doğuşuyla mitolojiden rasyonaliteye geçişin özelliklerine uyuyor. Ay yılından bağımsız bir idari takvimle toplumun ihtiyaçlarını gözetmek ve kabile sayısını *kosmos*'un mevsim sayısından bağımsız kılmak toplumla doğa arasındaki ayrışmayı varsayan ve güçlendiren olgular. Toplumu evrenin ilahi düzeniyle uyumlu hale getirmekten ziyade belli politik hedeflere ulaşmayı gözeten bu reformlar yeni müspet (pozitif) düşüncenin izlerini taşıyor ve her yönüyle belli soyutlama çabalarının ürünü olarak karşımıza çıkıyor: İdari birimler kan bağından ziyade sınırları iyi tanımlanmış coğrafi bölgelere dayandırıldı; toplumsal sorumluluk, küme ve zaman paylaşımı kozmik/mevsimsel değil insan tercihi sayılarla matematiksel bir temele oturtuldu. Devlet bundan böyle imtiyazlı şahıs, faaliyet veya aileler üzerinden değil kimlik, statü ve meslek fark etmeksizin bütün vatandaşların eşit üyesi olduğu bir bütün olarak tanımlanacaktı. *Polis* düzeninde toplumsal bağlar bireysel ve ailevi bağlardan soyutlama yoluyla ayrıştırılarak eşitlik ve denklik temeline oturtuldu.

Bu tür zihinsel değişimlerin sadece felsefenin alanından ibaret olduğu yanılsaması tarih dışı bir Us'un açıklanamaz yükselişi fikrine yol açıyor. Ama felsefedekine benzer zihinsel dönüşümleri tespit ettiğimiz tek alan politik sistem de

55 Thomson, *a.g.e.*, s. 224 vd.

56 *Athēnalıların Devleti*, 21.3 [İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, çev. Ari Çokona].

değil. Hukukta ve sanattaki gelişimler bir yana, paranın ekonomik bir olgu olarak gelişiminde de rasyonel düşüncenin doğuşuyla bağlantılar söz konusudur. Gernet'nin antik Yunan'da para öncesi sembollerin mitolojideki değer kavramıyla ilişkisi üzerine çalışması bu açıdan önemlidir.[57] Gernet'nin ortaya koyduğu üzere lüks eşya sektörünün ürettiği vazo, mücevher, tripot ve elbise gibi ziynet eşyaları (*agalmata*) soylular arası ticaret formunda bir tür mübadele rolü oynuyordu ve menkul kıymetler bu şekilde el değiştiriyordu. Ama mübadeleyi henüz ayrı bir kategori olarak tanımlayan bu para öncesi sistem gerçek anlamda ekonomik bir düşünüşle nesnelere dair müspet (pozitif) bir anlayış ortaya koyamazdı çünkü değerli eşyaların kıymeti, sahip oldukları düşünülen doğaüstü özelliklerden kaynaklanıyordu. Aynı zenginlik sembolizmini kullanan ziynet eşyaları (*agalmata*) kutsal güçler, toplumsal prestij ve vasallık transfer ediyordu. Bunların hediye ve takas yollu dolaşımı insanları etkileyip dini güçleri harekete geçirirken, bir yandan da mülkiyetin el değiştirmesini sağlıyordu.

Esas anlamıyla para yani sikkelerin üstüne darp edilmiş yazılar ve işaretler yoluyla değeri devlet tarafından garantilenen para, MÖ 7. yüzyılda ortaya çıkan bir Yunan icadıydı[58] ve pek çok bağlamda devrimci rol oynadı. Kendisini üreten süreci hızlandırıp Yunan ekonomisinde cari tüketim ürünlerinin bir kısmını kapsayan ticaret sektörünün gelişmesini sağlarken, toprak ve sürü cinsinden ifade edilen servetten radikal anlamda farklı bir zenginleşme türü ve Yunan şehir devletlerinin yeni düzeninin şekillenişinde büyük rol oynayan yeni bir zengin sınıfı yarattı. Paranın psikolojik ve ahlaki anlamda yol açtığı şok Solōn'un ve Theognis'in şiirlerinde görülen kuvvetli bir etkiye yol açtı.[59] Dünyayı paranın döndürdüğü ve insanın doğası gereği sınırsız zenginlik arzuladığı fikirleri geleneksel fazilet (*aretē*) anlayışının temelden sorgulanmasına yol açtı. Esas anlamıyla para Doğu'daki gibi dolaşım ve muhafaza kolaylığından ötürü her tür meta takasında kullanılan maden külçelerinden farklı olarak toplumsal statü sembolüne dönüştü. Değer kavramıyla eş tutulmaya ve genel anlamda bir değer ölçme şekli olarak görülmeye başladı. Darphanede üzerine işaret basılan sikkelerin yaygınlaşması müspet (pozitif), niceliksel ve soyut özellikteki yeni değer kavramının gelişimini sağladı.

Bu zihinsel dönüşümün boyutlarını anlamak için antik Yunan'da parayla ilgili iki uç duruma bakmak yeterli. "Faiz" anlamında kullanılan *tokos* kelimesi "doğurmak, üremek" anlamındaki *tek-* kökünden türetilmişti yani anaparaya eklenen faiz doğa (*physis*) düzeninde mevsimsel üreyen hayvan sürülerine benzetiliyordu.[60] Öte yandan Aristotelēs'e göre faizle ve tefecilikle paradan para kazanmak

57 L. Gernet, "La Notion mythique de la valeur en Grèce", *Journal de Psychologie*, 1948, s. 415-462.

58 Hērodotos, 1.94'e göre ilk sikkeleri Lidya kralları bastı. Bkz. P.-M. Schuhl, *a.g.e.*, s. 157-58; Thomson, *a.g.e.*, s. 194.

59 Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, s. 21 vd.; Thomson, *a.g.e.*, s. 195.

60 L. Gernet, "Le temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de Psychologie*, 1956, s. 401'de Aristophanēs, *Bulutlar* (*Nephelai*), 1659'u temel alarak faiz ödemesinin ay dönümlerinde yapılması gerektiğini belirtiyor.

en bariz doğadışılık örneğiydi çünkü mübadele amacıyla insanların yarattığı para esasında farklı niteliksel değere sahip metalar arasında yapay bir karşılaştırma kıstasıydı. Tümüyle insan yapımı rasyonellik formu parayı *polis* formunun bile ötesine geçirip *nomos*'un şahikası yapıyordu.

En önemli felsefi kavramlar olan varlık, öz ve tözle –doğrudan para değilse bile– paranın piyasada mübadele edilen somut ürünlere alım satım işleminde verdiği soyut meta formu arasında ilişki kuran Thomson kadar ileri gitmeli miyiz peki?[61] Aristotelēs'inki gibi bir kuramsal yaklaşım bence kavramları bir bağlamdan diğerine fazla mekanik şekilde taşımaya karşı ikaz niteliğindedir.[62]

Aristotelēs'te doğal veya yapay herhangi bir varlığın esas değerini belirleyen kullanım değeri yani ereksel nedeniydi. Ticari değer gerçek varlıktan (*ousia*) değil toplumsal bir illüzyondan kaynaklanıyordu.[63] Yalnızca Protagoras gibi bir sofist nesnelerin gerçek varlığıyla insan düşüncesinin nesnelere para vasıtasıyla atfettiği akdi değere aynı şey muamalesi yapabilirdi. "İnsan her şeyin ölçüdüsür" diyen Protagoras'ın göreceliği salt *nomos*'tan yani insan âdetinden ibaret bir şey olan paranın her şeyin ölçüsü olduğu fikrinin tercümesiydi. Ama burası çok önemli: Pythagoras'ın ve Parmenidēs'in felsefelerini devam ettiren Platōn'a göre sofistler kendilerini ticari faaliyette bulunan satıcılar gibi gördükleri halde aslında yoklukla uğraşan insanları temsil ediyorlardı.[64]

Felsefede varlık ve öz anlamlarında kullanılan *ousia* kelimesi aynı zamanda mal varlığı ve servet anlamlarına geliyor. Ama Gernet'nin gösterdiği gibi bu bağlantı yalnızca felsefi problemlerle hukuki ve ekonomik meselelerin ne kadar büyük karşıtlık içinde olduğunu vurguluyor.[65] Ekonomik anlamda *ousia*'nın ilk anlamı her şeyden önce *klēros*'tu yani miras yoluyla aktarılan ve istimlak edilemeyen aile arazisi. Bu arazi bir anlamda ailelerin cisimleşmiş varlığı gibi olan bir tür görünür mülkiyetti (*ousia phanera*). Genel kullanımdaki anlam ikiliğine göre görünür mülkiyetin tam tersi türdeki mal varlıkları görünmez mülkiyetti (*ousia aphanēs*) ve borç senet gibi şeylerin yanı sıra bazen nakit para için de görünmez mülkiyet deniyordu. Bu iki mülkiyet türü farklı seviyelerde anlamlandırılıyordu. Arazi mevcut, görünür, sabit ve daimiydi, tek başına bir gerçekliği vardı ve

---

61 Thomson, *a.g.e.*, s. 297, 300 ve 315. Parmenidēs hakkında Thomson şöyle yazıyor: "Nitelikten arınmış salt varlıktan ibaret evreni, metalarda cisimleşen soyut emeğin zihinsel yansımasıydı. Benzer şekilde, nitelikten arınmış salt akıl kavramı da değerin para formunu yansıtan bir fetiş kavramdı."

62 Çeşitli ürün biçimlerinin ve zihinsel aktivitelerin özelliklerine dair bkz. I. Meyerson, "Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit", *Journal de Psychologie*, 1948, s 28 vd.; "Problèmes d'histoire psychologiques des oeuvres", *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954, I, s. 207 vd.

63 Marx Klasik Antikite'de kullanım değerinin başat kıstas olduğunu belirtiyordu. Thomson'ın Marksist bakış açısı bence anakronizme düşüyor çünkü sadece özgür ve ücretli emek metaya dönüştüğünde "emek ürünlerinin meta biçimini alması genelleşir" (*Kapital*,c. 1, Yordam, s. 172) ve emek soyut emek halini alır (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 70).

64 Gernet, "Choses visibles et choses invisibles", *Revue philosophique*, 1956, s. 85.

65 *A.g.e.*, s. 79-87.

"eder"i duygusal ve dini nitelikteydi. Bu toplumsal düşüncede varlık ve değer görünür şeylerdi. Buna karşılık görünmez ve soyut şeyler bütünüyle insani bir tür yanılsama hatta kargaşa çağrıştırıyordu. Ama *ousia* kavramını görünür âlemin tersi olarak niteleyen felsefe gerçeklik, daimilik ve mevcudiyeti görünmez olana atfederken, görünür olanı yüzeysel görünüşe indirgeyerek gerçekliğin (*ousia*) zıttı olarak konumlandırdı.

Ta khrēmata ifadesi ticaretteki ve para kullanımındaki soyutlama çabasını ortaya koyuyor. Bu ifade hem eşya hem genel anlamda gerçeklik hem de başta nakit para olmak üzere mal mülk için kullanılıyordu. Aristotelēs'e göre "değeri parayla ölçülen her şeye mal (*khrēmata*) denir".[66] Varlıkları doğa (*physis*) olarak görme yönündeki kadim anlayış niteliksel ve dinamikti. Paranın bu kavramın yerine geçirdiğini gördüğümüz yeni anlayış, varlıkları meta gören soyut, niceliksel ve iktisadi bir kavramdı. İki konuda dikkatli olmamız lazım. Birincisi kronoloji. Rasyonel ticaret anlayışına yönelik kaynağımız MÖ 4. yüzyıla tarihleniyor yani felsefenin başladığı dönemlere değil. Dolayısıyla rasyonel ticaret anlayışı Pythagoras, Hērakleitos ve Parmenidēs'ten ziyade bazı sofistlerin görüşlerini anlamamıza yardımcı olabilir.[67] İkincisi, felsefede geçerliliğini sürdüren dini bir ifade kullanacak olursak, mallar (*khrēmata*) yeryüzüne yani bu dünyaya aitken, filozoflar açısından hakikatin kendisi olan *ousia* bu dünyadan farklı bir şeydi. Ne doğada ne parasal soyutlamada konumlanabilen *ousia* dinsel düşüncenin ifşa ettiği görünmez âlemin devamıydı. Para doğadan (*physis*) daha az varoluşa sahipken, *ousia* doğadan (*physis*) daha fazla varoluşa sahip daimi ve mutlak hakikatti.

Son tahlilde felsefenin para teknolojisinden aldığı rasyonel ve pozitif (müspet) düşünme şeklini dinden aldığı ezeli ve gözle görülmez varlık kavramına uyguladığını söylemek fazla indirgeyici olur. Parmenidēs'in varlık kavramı sadece ticari değer kavramının felsefedeki yansımasından veya para soyutlamasının hakikatin alanına basitçe taşınmasından ibaret değildi. Onun varlık kavramı Vahdet'ti. Varlığın temel özelliklerinden olan bu tekilliği, varlığı duyularla algılanan gerçeklik gibi paranın da karşısında konumlandırıyordu.

İyonya felsefesinde gerçeklik hâlâ bize verili somut çokluğuyla, "var olanlar" (*ta onta*) diye çoğul ifade ediliyordu. Jaeger'in de belirttiği gibi fizikçilerin temelini aradıkları şey fiilen mevcut olan doğal gerçekliklerdi.[68] Kökeni ve ilkesi ne olursa olsun, varlık onlar için çokluğun görünür formuydu. İlk kez Parmenidēs İyonyalıların aksine varlığı "var olan" (*to on*) diye tekil ifade etti. Artık münferit varlıklar değil tümel ve biricik Varlık'ın tamamı söz konusuydu. Çoğuldan

66 *Nikomakhos'a Etik* (*Ēthika Nikomakheia*), 4.1119b26; Gernet, *a.g.e.*, s. 82.

67 Hērakleitos, fr. 90 [çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı 2005]: "Her şey ateşle takas olur, ateş de her şeyle; tıpkı altın ile malların ve mallar ile altının takas edilmesi gibi". Bence bu fragmanın rasyonel ticaret anlayışına girdiği söylenemez. Bkz. Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959, s. 404-405.

68 Jaeger, *a.g.e.*, 2. Bölüm, s. 197 dn. 2.

tekil ifade biçimine geçiş yeni bir varlık kavramının ortaya çıktığını ve duyularla tecrübe edilen çeşitli varlıklar yerine akılla (*logos*) idrak edilen varlığın önem kazandığını gösteriyor. Çelişmezlik ilkesine sahip akıl (*logos*) bu ilkenin gereklerine uygun şekilde kendini dilde ifade ediyordu. Parmenidēs'in çoğulluk, farklılaşma ve değişme gibi özellikleri olmayan Varlık kavramı salt akılla kavranabilirdi ve duyularla algılanan gerçekliğin sürekli değişiminin aksine mutlak ve değişmezdi. Öte yandan Parmenidēs'in anlayışına göre Varlık paranın temsil ettiği gerçekliğin de tersi özellikteydi çünkü doğa gibi çoğul olmasının yanı sıra para ilkesel olarak sınırsız çoğalma imkânını da ima ediyordu. Parmenidēs düşüncesinde Varlık değişmez olduğu gibi "nakdi" de değildi.

Paradan veya ticaretten kaynaklanmayan felsefi varlık kavramı Yunan şehir devletlerinin ortaya çıktığı dönemin toplumsal ve politik düşüncesinde görülen birlik, bütünlük ve istikrar arayışının ifadesiydi. Orpheusçuluk gibi dini akımlarda da aynı arayış söz konusu. Ama Vahdet'e ve Ayni'ye dair felsefi arayış kadim "Kaostan nasıl düzen çıkar?" sorusunu farklı türde meseleler olan "Doğada değişmez olan nedir? Gerçekliğin temeli nedir? Bu temel/ilke nasıl erişilir olur ve ifade edilir?" gibi çetrefil sorulara dönüştürdü. İyonyalı fizikçilerin mitolojiden aldığı kevn/oluşum (*genesis*), aşk, nefret ve karşıtların birliği/çatışması gibi kavramlar Varlık'ın mutlak temelini dünyevi bir dille ifade etmek isteyen felsefi arayışın ihtiyaçlarına cevap vermiyordu. Parmenidēs'in öğretisi duyularla algılanan dünyadaki (yani İyonyalıların *physis* ve *genesis* dünyasındaki) değişimle mantıksal ilkeler arasında çelişki olduğunu beyan ediyordu. Bu süreçte büyük rol oynayan matematiksel düşünce ispat yöntemini kullanmasıyla ve ele aldığı nesnelerin kusursuzluğuyla örnek teşkil etti. Sayıları uzay/mekâna uygulamayı denerken matematikte birlik-çokluk ve özdeşlik-farklılık problemiyle karşılaşan matematikçiler titizlikle bu problemi mantık içerisinde formüle etti. Matematikten alınan esinle hareket ve çokluk kavramları irrasyonel kavramlar olarak görülerek önerme ve nitelik kavramlarına ilişkin kuramsal zorluklar açıkça ortaya kondu. Böylece kendilerini ifade ettikleri dilin tesadüfi biçimlerinden bağımsızlaşan filozoflar bu biçimleri ilk kez eleştirel çözümlemeye tabi tuttular. Parmenidēs'e göre avamın kullandığı şekliyle kelimelerin (*epea*) ötesinde kelama (*logos*) içkin bir ussallık vardı ve bu ussallığın ezeli temeli çelişmezlik ilkesiydi: Varlık olandır, Yokluk olmayandır.[69] Kategorik olarak rasyonel düşüncenin temelini oluşturan bu yeni ilke kadim mitolojik mantıktan kopuşun teyidiydi. Bununla birlikte felsefi düşünce baltayla kesilmiş gibi fiziksel gerçeklikten de koptu çünkü felsefenin kavramsallıştırdığı şekliyle akılla idrak edilebilecek tek şey mutlak ve kendiyle özdeş Varlık'tı. Parmenidēs'ten sonra Yunan felsefesinin temel derdi çelişmezlik ilkesini daha kesin ve ayrıntılı şekilde tanımlayarak kelamın rasyonel evreniyle duyularla algılanan doğal dünya arasındaki bağı yeniden tesis etmek olacaktı.[70]

---

69 Parmenidēs: Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*[7] *I*, s. 238, 7 vd. ile s. 239, 6 vd. Parmenidēs'te kelimeler ile kelam (*logos*) arasındaki ilişki için bkz. Schuhl, *a.g.e.*, s. 283, 290'da dn. 3.

70 *A.g.e.*, s. 293 vd.

Böylece felsefenin doğuşuyla birlikte yeni Yunan düşüncesini karakterize eden iki özellik tespit etmiş olduk. Birincisi evrendeki fenomenleri açıklarken "doğaüstü" ve "mucizevi" kavramları kullanmanın reddiyesi. İkincisi çokdeğerliliğe ve muğlaklığa izin veren mitolojik mantıktan kopuşla beraber kelamda iç tutarlılık bulmak amacıyla kavramların özenli tanımı, gerçekliğin seviyeleri arasında net ayrımların tespiti ve özdeşlik ilkesine riayet. Rasyonalitenin ilk biçimine tekabül eden bu yeni düşünce unsurları bir mucize veya Us'un ilahi doğumu değildi. Cornford'un gösterdiği gibi felsefenin doğuşu tarihsel bir süreçti ve geçmiş öncüllerle devamlılık ve devamsızlık gösteren özelliklere sahipti. Görebildiğim kadarıyla bu zihinsel dönüşüm MÖ 7. ve 6. yüzyıllar arası antik Yunan toplumlarında ortaya çıkan yeni *polis* kurumları, hukukla ekonomideki değişimlerin ve paranın kullanımı gibi kapsamlı değişikliklerin parçasıydı. Ama felsefenin doğuşunun bu süreçlerin parçası olması, onların yansıması olduğu anlamına gelmiyor. Daha genel arayışların parçası olsa bile felsefenin formüle ettiği Varlığın doğası ve Varlık-düşünce ilişkisi gibi problemler bütünüyle felsefeye aitti. Felsefenin bu problemlerin çözümü amacıyla kendi kavramsal çerçevesini ve kendine özgü rasyonalitesini geliştirmesi gerekti. Bu amaca yönelik çabalarında duyusal gerçekliğe, doğa olaylarının gözlemine ve deneyime nadiren başvuran felsefe esas itibariyle deney kavramına yabancı kaldı. Yunan felsefesinin rasyonalitesi olgularla ve olguları teorik anlamda sistemleştirmekle ilgilenen modern bilimin deneysel rasyonalitesi gibi değildi henüz. Yunan felsefesi kendi matematiğini inşa ederek duyusal gerçekliğin ilk formel ifadesini ortaya koysa da bu matematiği fiziksel gerçekliğin incelemesinde kullanmayı denemedi. Matematikle fizik ve aritmetikle deneyim arasında henüz bir ilişki kurulmamıştı ve matematik mantığın bir parçası olarak kaldı.[71] Yunan düşüncesine göre doğa "yaklaşıklığın" alanına giriyordu yani kesin ölçümler ve ispatlar doğaya uygulanamazdı[72] ve doğada görülmesi mümkün olmayan rasyonalite dile içkin bir şeydi. Bu rasyonalite nesnelerin değil insanlar ınüstünde etki gösteren ve dili araç olarak kullanan avukatlık, öğretmenlik, hatiplik ve siyasetçilik gibi zanaatların çözümlemesinde ortaya çıkıyordu.[73] Sınırları ve yenilikleri açısından *polis*'in kardeşi olan Yunan rasyonalitesi doğayı değiştirmek değil insanları etkilemek için müspet (pozitif), metodik ve iyi düşünülmüş yollar arayan bir rasyonaliteydi.

---

71 A. Reymond, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*[2], Paris, 1955'te L. Brunschvicg'in önsözü, s. VI-VII. Platön'un İdealar-Sayılar kuramı matematikle mantığın birleşmesini ortaya koyuyor. A. Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique*, Paris, 1937, s. 152'de J. Stenzel'in bir yorumuna dayanan yaklaşıma göre İdealar-Sayılar aritmetik sistemdeki birimleri düzenleyip yerlerini tayin eden ve İdealar arasındaki aşamalı ayrışmanın seviyelerini belirten ilkelerdi: "*Sofist* (*Sophistēs*) diyaloğundaki İdealar düzeni sayıları oluşturan düzenle aynı türdendir."

72 A. Koyré, "Du monde de l'*à-peu-près* à l'univers de la précision", *Critique*, 1948, s. 806-883.

73 Retorikten ve sofistlikten mantığa geçiş konusunda bkz. J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956, s. 181-239. Karşıt argüman üretme egzersizleri hitabet alanında "ortak temalar" oluşturarak ve argüman yapılarını ispat, kıyas ve aritmetik açısından değerlendirerek salt akla dayanan bir bilgi türü olarak mantığın ortaya çıkmasını sağladı.

18
Felsefenin Kökenleri[1]

Felsefe nerede başlar? Bu soruya iki şekilde yaklaşmak mümkün: Birincisi, felsefenin sınırlarının nerede olduğuna ve bu sınır bölgesinde onu felsefe olmayanın veya henüz felsefeleşmemiş düşünceden ayıranın ne olduğuna odaklanarak. İkincisi, felsefenin ilk nerede ortaya çıktığına ve neden başka bir yerde değil de burada çıktığına bakarak. İlkinde soru bir mahiyet sorusu olarak alınırken, diğerinde soru köken sorusuna dönüşüyor. İki yaklaşımı birbirinden ayırmak mümkün değil. Gerçi biraz düz ve basit bir mantıkla ikinci sorunun ilkinin cevabını varsaydığı çünkü felsefenin doğum yerini ve tarihini ararken felsefenin ne olduğunu bilmek ve önümüze çıkan gayrifelsefi düşünceleri ayıklayabilmek gerektiği düşünülebilir. Öte yandan ebedi bir özü varmışçasına felsefeyi her tür bağlamın dışında tanımlamak imkânsız çünkü felsefenin ne olduğunu anlayabilmek için ortaya çıktığı koşulları irdelemek ve tarihsel gelişim çizgisini izlemek gerekiyor. Felsefe antik Yunan kültüründe yeni sorular sorarak ve bu soruları cevaplamak için gerekli zihinsel araçlar geliştirerek yeni bir düşünce alanı açtı, daha önce var olmayan bir bilgi sahası meydana getirdi ve bu bilgi sahasının boyutlarını sistematik olarak keşfetmek için kendi kendini oluşturdu. Felsefe pratiğinin ve filozof tipinin ortaya çıkıp kendilerine özgü statüler edinmesi, Yunan şehir devletlerindeki politik ve dini görevlerden toplumsal ve düşünsel anlamda farklı bir faaliyet türü olarak ayrışması ve geçirdiği tüm değişimlere rağmen kökleriyle ilişkisini koparmayan bir düşünce geleneğinin başlangıcı, o zamana dek bilinmeyen bir rasyonalite biçiminin ve söylem tarzının gelişimi sayesinde mümkün oldu.

Her şey İyonyalıların zengin ve müreffeh koloniler kurduğu Anadolu kıyılarında MÖ 6. yüzyılın başında, Milētos'ta başladı. Elli yılda üç düşünür Thalēs, Anaksimandros ve Anaksimenēs birbirini izledi. Üçünün ilgilendiği problem türleri ve yaklaşımları o kadar benzerdi ki Antikçağ'dan itibaren aynı düşünce okulunun

1 *Philosopher. Les interrogations contemporaines* (der. Christian Delacampagne ve Robert Maggiori), Paris, Fayard, 1982, s. 463-471.

mensupları olarak görüldüler. Milētos ekolünü "Yunan mucizesi"nin gelişini müjdeleyen bir alamet gibi yorumlayan bazı modern tarihçilere göre üç Milētoslu'nun çalışmalarında Us tecelli etmişti. Gökten zembille inen Us ilk kez Milētos'ta tarih sahnesine çıkarak o zamana kadar gözü bağlı insanlığı aydınlatmış ve o zamandan beri bilimsel ilerlemenin temeli olmuştu. John Burnet "O gün bugündür bilim İyonyalı filozofların açtığı yolu takip etti" diye yazdı.[2]

Gerçekten böyle mi oldu peki? Milētoslular kelimenin gerçek anlamıyla filozof muydular? Günümüze çok az sayıda fragman kalan çalışmaları ne anlamda geçmişten kopuş teşkil ediyordu? "Felsefe yapmak" dediğimiz yeni düşünce ve araştırma biçimini Milētoslulara atfetmemize yol açan yeni yaklaşımları tam olarak neydi? Bu soruların cevabı kolay değil. Ama bu çetrefil meselelerle yüzleşmeden felsefenin kökenleri hakkında çok boyutlu bir anlayışa ulaşılamaz.

Kelimelerden başlayalım. MÖ 6. yüzyılda "felsefe" ve "filozof" sözcükleri henüz ortada yoktu. Filozof (*philosophos*) kelimesinin bildiğimiz en eski kullanımı MÖ 5. yüzyılın başında yazan Hērakleitos'a atfedilen bir fragmanda geçiyor. Esasen meşruiyetini Platōn ve Aristotelēs tarafından kullanılmasına borçlu olan bu iki kelime onların elinde ayrıntılı, teknik ve bazen de polemiksel bir anlam kazandı. Bir düşünürün "filozof" olma iddiası öncülleriyle kurduğu bağlantı kadar hatta bu bağlantıdan daha fazla, öncüllerinden kendini ayırt etmesi demekti. Filozof kendisini doğanın tetkikiyle (*historia tēs physeōs*) sınırlandıran Milētoslular gibi "fizikçi" (*physiologos*) *değildi.* Filozof MÖ 6. ve 5. yüzyıllarda Thalēs'le denk tutulan yedi bilgeler gibi "bilge" (*sophos*) *değildi.* Filozof MÖ 5. yüzyılda parlayan ve Platōn tarafından gerçek filozofları tersten tanımlamakta kullanılan, evrensellik iddiasındaki ikna ve bilgelik uzmanı sofist (*sophistēs*) *değildi.*

Fizikçi (*physiologos*), bilge (*sophos*), sofist (*sophistēs*) ve –Platōn'un söylediklerini hesaba katarsak–[3] masalcı (*mythologos*) gibi unvanların kullanımı bize şunu gösteriyor: Platōn'un Akadēmia'sı ve Aristotelēs'in Lykeion'u gibi filozof yetiştiren ekollerde kurumsallaşan felsefe açısından bakıldığında, bilge Thalēs Milētos tetkiklerini başlatsa da felsefenin yeni düşünce mecrasına adım atmamıştı. Öte yandan filozoflarla geçmiş düşünürler arasındaki farklar fazlaca vurgulansa da geçmişle bağ kurulmaya devam ediliyordu. "Önceki dönemler"den bahsederken "eskiler"in "materyalizmi"ni eleştiren Aristotelēs haklı olarak Thalēs'i "bu tür felsefenin kurucusu" diye nitelendiriyor.[4]

Önemli klasik Yunan filozofları olarak görülüp görülmeyecekleri ve nasıl vasıflandırılacakları belirsiz olan Milētosluların düşünce tarihindeki konumu problemli.

Felsefenin kökenlerine sundukları katkıyı tam olarak anlamak için Milētosluların Arkaik Dönem Yunan kültüründeki yerlerini inceleyelim. Bütünüyle sözlü olan bu kültürde eğitim yazılı metinler okuyarak değil, nesilden nesile aktarılan ve müzik eşliğinde terennüm edilen manzum eserler dinleyerek yapılıyordu. Mevcut

2 J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 3. Baskı, Londra, 1920.

3 *Sofist* (*Sophistēs*), 242c-d.

4 Aristotelēs, *Metafizik*, 983b20.

bilgi dağarcığı toplumsal hafıza ve ansiklopedi vazifesi gören uzun destanlarda ve mitolojik anlatılarda muhafaza ediliyordu. İnsanlık, geçmiş, kadim kahramanların amelleri, tanrılar, tanrı soyları, soykütükler, kâinatın mevcut durumuna ve kökenlerine dair bilinebilecek her şey bu destanlardaydı. Milētosluların çalışmaları bu anlamda kökten bir değişikliğe yol açtı. Ozan, şair veya hikâyeci olmayan Milētoslu düşünürler kendilerini nesirle ifade ediyorlardı. Yazdıkları metinler geleneğe uygun şekilde betimleyici bir anlatı sunmak yerine bazı doğa olaylarına ve evrenin düzenine dair açıklayıcı kuramlardı. Sözlü ifadeden yazılı ifadeye, manzum şarkıdan nesre ve betimlemeden açıklamaya geçiş yepyeni türde bir araştırma anlayışına tekabül ediyor. Bu anlayışı yeni kılan konusunun doğa (*physis*) olması ve bütünüyle müspet (pozitif) bir düşünce biçimi kullanmasıydı.

Başta Hēsiodos'un *Theogonia*'sı olmak üzere eski mitolojik anlatılar evrenin kaostan doğuşunu, evrendeki farklı kısımların birbirinden ayrışma sürecini ve mevcut yapısının nasıl kurulduğunu anlatsalar da mitolojide evrenin oluşumu soykütüksel bir biçimde ele alınıyordu. Yani tanrı soylarının oluşumunu izleyen evrenin oluşumu farklı tanrı kuşakları arasında birleşmeye ve çatışmaya yol açan doğumlar, evlilikler ve entrikalarla ilgili bir süreçti. Tanrıça Gaia (Yer) kendi içinden Ouranos'u (Gök) ve Pontos'u (Deniz) doğurduktan sonra kendi doğurduğu Ouranos'la birleşmesinden göğün ilk efendileri olan Titanları doğurdu. Kendi babalarına isyan eden Titanlara da daha sonra kendi çocukları olan Olympos tanrıları isyan etti. Titanları deviren Olympos tanrıları aralarındaki en genç tanrı olan Zeus'u kâinatın yeni hükümdarı ilan etti ve nihai evrensel düzeni kurma görevini ona verdi.

Bu dramatik tahayyülün Milētoslularda bulunmayışı farklı bir anlama şeklinin ortaya çıktığını gösterir. Evrendeki bir fenomeni açıklamak artık onun ebeveynini ve nesebini tespit etmek anlamına gelmiyordu. Yeni anlaşılırlık kıstasına göre doğadaki varlıkların belli bir düzen içinde gözükmelerinin sebebi, girdiği savaşları kazanan tanrılar kralının –insan krallarının kendi krallıkları içindeki imtiyaz, hak ve bölgeleri paylaştırması gibi– günün birinde kâinattaki diğer tanrısal güçlere bir düzen dayatması olamazdı. Evrendeki düzenin anlaşılır olması için, doğaya içkin ve evrenin başlangıcından itibaren işleyişini belirleyen bir yasa olarak düşünülmesi gerekiyordu. Mitolojinin evrenin oluşumunu anlatma şekli, tanrısal güçler arasında hiyerarşik bir düzen kuran ve bu düzeni muhafaza eden tanrılar kralı şerefine şarkılar söylemekti. Buna karşılık Milētoslular evreni oluşturan çeşitli elementler arasında adaletli bir denge kuran ve nesnelerin görünüşteki akışkanlığının gerisinde duran mutlak ilkeleri arıyorlardı. Doğru, mitolojiden bazı asli temaları değiştirmeden almışlardı. Örneğin evrenin içinden çıktığı başlangıç halini varlıkların birbirinden henüz ayrışmadığı kaotik bir durum olarak görüyorlardı ve aralarından Thalēs "her şey tanrı dolu" diyordu. Yine de açıklayıcı modellerinde hiçbir doğaüstü varlığa yer vermeyen Milētos'lulara göre doğa müspet (pozitif) bir şeydi ve gerçekliğin tamamına tekabül ediyordu. Temeli ve sebebi, gündelik olarak gözlemleyebildiğimiz doğanın (*physis*) içinde olmayan hiçbir şey yoktu, olmamıştı ve olmayacaktı. Eski tanrıların yerine tüm kalıcılığıyla ve tezahür çeşitliliğiyle do-

ğanın gücü geçmişti. Hayat gücüyle ve düzen ilkesiyle önceden tanrılara atfedilen tüm özelliklere sahipti.

1) Doğanın müspet (pozitif), tümel ve soyut algılandığı bir araştırma sahası oluşturuldu. Su, hava, sınırsız olan (*apeiron*), deprem, yıldırım, tutulma vs. soyut kavramlar olarak tanım edatı (harf-i tarif) ile ifade edilmeye başlandı. 2) Kâinattaki düzen, tanrılar kralının hükmüne (*basileia*) ve iktidarına değil, evreni oluşturan elementler arasında eşitlikçi bir düzen kurarak hiçbir elementin ötekiler üstünde mutlak hâkimiyet kurmamasını sağlayan doğaya içkin bir adalet (*dikē*) yasasına ve paylaşım (*nomos*) kuralına dayandırıldı. 3) Bir olay örgüsünü aşama aşama takip etmekten ziyade olayların yaşanma şeklini mekânsal olarak ifade eden ve dünyayı temsil eden bir nazariye (*theoria*) yani bakış açısı önerilerek geometri öne çıktı. Milētos fiziğinin getirdiği yenilikler olan bu üç durum MÖ 6. yüzyılda tarihüstü Us'un beklenmedik bir anda tecelli etmesiyle ortaya çıkmadı. Bilakis üçü de Miken krallıklarının çöküşünün ardından *polis*'in gelişimine yol açan, antik Yunan toplumlarındaki kapsamlı değişikliklere sıkıca bağlıydı. Thalēs'le çağdaş Atinalı ozan ve yasa yapıcı Solōn arasındaki benzerlikler bu açıdan önem taşıyor. İkisi de antik Yunan düşüncesine göre insanlar arasında ilk kez ortaya çıkan bilgelik (*sophia*) türünü temsil eden yedi bilgelerden sayılıyordu. Bu bilgelik tamamen ahlaki ve politik meselelerle ilgiliydi. Bilgelerin tarif ettiği yeni toplumsal düzen mutlak kral otoritesi veya imtiyazlı bir azınlık yerine, herkes için eşit derecede geçerli olan yazılı, ortak ve kamusal yasaları geçiriyordu. MÖ 6. yüzyılda Solōn'dan Kleisthenēs'e gelen süreçte *polis* dairesel bir şekil aldı. Şehrin orta noktasındaki *agora*'da bir araya gelen eşit vatandaşlar sırayla hükmeden ve hükmedilen oluyor ve bu şekilde dairesel kent mekânını oluşturan simetrik noktaların tümünde zamansal bir sırayla geçici olarak bulunuyordu. Anaksimandros'un fiziksel evrene yansıttığı "yasa önünde eşitlik" (*isonomia*) fikri bu eşitlikçi toplumsal düzenden kaynağını almıştı. Önceki kozmogoni kuramları kadim kraliyet ayinlerine dayanan iktidar mitlerini temel alırken, Milētoslu fizikçilerin geliştirdiği evren tahayyülü müspet (pozitif) olmasıyla, eşitlikçi düzen fikriyle ve geometrik çerçevesiyle *polis*'in kurum biçimleriyle ve zihin yapılarıyla yakından ilişkiliydi.

Platōn'un *Theaitētos* diyaloğunda Sōkratēs "felsefenin şaşırmak (*thaumazein*) dışında bir kökeni yoktur" diyor.[5] Şaşırma eylemi Milētosçu araştırma biçiminin mitolojiyi devirmesine tekabül ettiği için Milētosluları felsefenin çıkış noktasına yerleştiriyor. Mitolojide şaşırtıcı şeylerin (*thaumata*) yol açtığı hayret bu şeylerin içinde doğaüstü bir gücün mevcudiyetine işaret ediyordu. Buna karşılık Milētoslular için bir olayın garipliği tanrısallığını değil, bir problem olarak görülmesi gerektiğini gösteriyordu. Sıradışı şeyler artık cezbetmek yerine insan aklını harekete geçiriyordu. Şaşırma eylemi suskun bir hayranlıktan araştırmaya ve sorgulamaya dönüşmüştü. Şaşırtıcı şey (*thauma*) araştırmanın sonucunda doğanın olağan

5 Platōn, *Theaitētos*, 155d. Bkz. Aristotelēs, *Metafizik*, 982b13: "İlk düşünürleri felsefi spekülasyonlar yapmaya iten şaşkınlıklarıydı."

akışına dahil edildiğinden, problemin çözümünün dahiyaneliği dışında şaşırtıcı bir şey kalmıyordu. Bu yaklaşım değişikliğinin önemli sonuçları oldu. Açıklayıcı söylemlerin açıklama amacını gerçekleştirmek için yalnızca iyi anlaşılmalarını sağlayan üslup ve kelimelerle ifade edilmeleri değil, kamunun tamamına açılmaları ve *polis* yasalarının kamusal yazıtlarda sergilenerek her vatandaşın eşit derecede katılımına açıldığı gibi halkın nazarına *sunulmaları* gerekiyordu. Fizikçinin gizli olmaktan çıkıp müzakareye açılan nazariyesi (*theoria*) kamu önünde kendini meşrulaştırmalı ve iddialarını temellendirip eleştirilere ve itirazlara karşılık vermeliydi. Yunan şehir devletlerinde politikanın kuralları olan özgür tartışma ortamı ve karşıt argümanların çarpışması artık düşüncenin kuralları haline gelmişti. Gizem kültlerine katılan bir grup müridin imtiyazında kalan dinsel vahiyden ve herkesin sorgulamadan benimsediği resmi dine ait inanışlardan farklı olarak yeni bir hakikat biçimi şekillenmişti. Bu, herkesin erişimine açık olan ve doğruluk kıstaslarını kendini ispat gücüne dayandıran bir hakikatti.

Fakat Milētosluların açtığı yol hedeflediklerinden farklı bir yere yöneldi. Onların ardından ve onlardan koparak gelişen düşünce biçiminin amaçları ve ihtiyaçları Milētosluların teşebbüsünün ötesine geçti. Akıl (*logos*) mahkemesinde iddialarını ispat etmeye çağrılan fizikçilerin bütün araştırmalarının temelini oluşturan kavramsal çerçeve yani doğa, oluşum, değişim ve tekillikle sabitlikten çoğullukla hareketin çıkışı gibi fikirler bu mahkemede illüzyon olarak nitelendi ve tutarsızlıkla suçlandı. MÖ 5. yüzyılın başında peyda olan ve Milētosluların görüşlerini mantıken devam ettirip onlarla çelişen düşünce akımları, Milētoslulara "payanda olma"ya geldi ve adeta felsefenin dayandığı kemerin ikinci ayağını oluşturdu. Böylece İyonya fizikçilerinin salt müspetçiliğinin karşısına mutlak ve kusursuz anlaşılırlık ülküsü geçti. İnsanların doğa hakkındaki söyleminin kadim mitolojik anlatılarda olduğu gibi içeriden kırılıp çökmemesi için[6] tanrıların kapı dışarı edilmesi yetmemişti. Akıl yürütme kendi nezdinde bütünüyle şeffaf hale gelmeli, en ufak bir tutarsızlık içermemeli ve her tür iç çelişkiden muaf olmalıydı. İspatı doğrulayan şey formel ayrıntıları, her kısmının özdeş olması ve mümkün olan en uç çıkarımlarla bile çelişmemesiydi; son tahlilde doğaya dair düzmece kanıtlar üreten, değişken, belirsiz, göreceli ve çelişkili empirik bilgiler değil.

Çıkarımsal anlamda birbirini gerekli kılacak kadar sıkı bir mantık ilişkisine sahip önermeler zinciri arayışı MÖ 5. yüzyılda farklı boyutlar kazandı. Bu arayışı uç noktaya ilk götüren Parmenidēs varlık kavramının temellerini tavizsiz bir yaklaşımla belirledi. Mantık kuralları herhangi bir kevn/oluşum (*genesis*) neticesinde çoğul varlıklar ortaya çıkabileceği fikrinin bir illüzyon olduğunu gösterdi. Varlık oluşumu dışlıyordu. O halde varlık nereden ortaya çıkmış olabilirdi? Şayet kendi kendinden çıktıysa kevn/oluşum söz konusu değildi. Şayet yokluktan çıktıysa çelişkili sonuçlara varılıyordu. Varlığın oluştuğu söylenemez ve düşünülemezdi. Varlığın sadece "var olduğu" söylenebilir ve düşünülebilirdi. Duyularla ispatlana-

6 Platōn, *Philēbos*, 14a: "Önermemiz (*logos*) bir mit (*mythos*) gibi imha oldu ve akıldışılığa (*alogia*) başvurmadan kendimizi buradan kurtarmamız mümkün değil sanki."

mayan bu önerme, ancak karşıt önermenin mantıken imkânsız olduğu gösterilerek, dolaylı ama kesin olarak ispatlanıyordu. Duyusal âlemde görünüşte hareket, değişim ve zaman-mekânsal dağılım varmış gibi gözüktüğü halde durum böyleydi. İçindeki ispatsal düzen gereği düşüncenin tek ve esas nesnesi *logos*'tu yani akılla anlaşılır olan.

Milētosluların geometrik eğilimi yüzünden şekilleri çalışmaya ağırlık veren Yunan matematiğindeki ilerlemeler kesin olarak akıl yoluyla ispatlanabilen şeyler arayışına emsal niteliğinde bir somutluk ve kesinlik sağladı. Eukleidēs'in *Geometrinin İlkeleri*'nde sunduğu şekliyle zorunluluk özelliğine sahip geometri Yunan düşüncesine emsal teşkil ediyordu. Bu düşünce biçimi kısıtlı sayıda postulattan ve aksiyomdan tümdengelim yoluyla tam ve kesin olarak elde edilen bir grup önerme şeklini alabiliyordu çünkü somut gerçeklerle ve hatta geometrinin ispat yoluyla gösterdiği şekillerle değil, kendi tanımladığı salt kavramlarla ilgileniyordu. Bu kavramlardaki ideallik yani Maurice Caveing'in ifadesiyle kusursuzluk, nesnellik ve salt akıl yoluyla kavranılabilirlik duyusal âlemle ilişkisiz olmalarına bağlıydı.

Böylece doğanın gerisinde ve fenomenlerin arkasında görünmez bir âlem ortaya çıktı. Filozofların amacı bu daha gerçek, gizli ve saklanmış hakikate ulaşmak ve tefekkürünün konusu kılmaktı. Görünür olana karşı görünmez olanı, illüzyona karşı sahici olanı, değişime karşı mutlak olanı ve belirsizliğe karşı kesinliği savunan felsefe bu şekilde kendi meşrebince dinsel düşüncenin yerine geçmiş oldu. Daha önce din doğanın temelini doğaüstü ve görünmez âlemdeki kutsal güçlere atfettiğinde tanrılarla insanlar, ölümsüzlerle faniler ve varlığın doluluğuyla değişken, beyhude ve fenomenal bir oluşun sınırlamaları arasında kesin ayrımlar çiziyordu. Bununla birlikte görünenin ötesine geçerek, görüngülerle çelişen ama onların temelini de oluşturan saklı hakikatlere ulaşma konusundaki ortak arzusunda bile felsefe dinden farklı konumdaydı. Filozofların erişme ve ifşa etme imtiyazına kavuştuğu hakikatler görünmez âlemin içinde halktan saklanmış ve gizlenmiş olduğu ve bu hakikatin inisiyasyon süreçlerine benzer şekilde filozof tarafından öğrencilerine öğretildiği doğrudur. Ama felsefe gizemleri herkesin gözünün önüne koydu ve onları ifade edilemez şeylerden herkesin önünde tartışılabilecek şeylere dönüştürdü. Gizem artık özgür diyalog, argümanlara dayandırılan tartışma veya ders formatında, evrensel paylaşıma açık bir bilgi halini aldı. Bu anlamda filozofların bağlandığı sahici varlık mitolojideki doğaüstü kavramının hem mirasçısı hem onun tersiydi. *Logos*'un konusu rasyonalitenin kendisi, tümdengelime yön veren düzen ve doğru bilginin şartı olan özdeşlik ilkesiydi. Milētoslu fizikçiler müspetlik (pozitiflik) ilkesini doğa (*physis*) kavramında mutlak sonucuna götürürken, Parmenidēs ve Elea okulundaki halefleri anlaşılabilirlik ilkesini tek, değişmez, özdeş *varlık* kavramında mutlak noktaya taşıdılar. Rasyonel düşünce bazı açılardan bir çift oluşturan, bazı açılardan birbiriyle çatışan ama her halükârda mitolojiden kesin kopuşa işaret eden bu iki ilke arasında yani Yunan felsefe tarihinin itici gücü olan bu diyalektik içinde sistemden sisteme atlayacaktı.

DİZİN

Abaris 274, 276
Aetius 151, 152
Agatharkhidēs 198
Aiētēs (Kral) 13
Aipytos 61
Aiskhylos 13-15, 59, 60, 120, 121, 180, 182, 184, 185, 196, 231, 232, 234, 236
Adak Taşıyıcılar (Khoēphoroi) 110
Agamemnōn 110, 120, 231, 234
Ateşi Taşıyan Promētheus (Promētheus Pyrphoros) 185
Eumenides 107, 121
Persai 59, 60, 237
Promētheus 13
Serbest Bırakılmış Promētheus (Promētheus Lyomenos) 185
Yediler Thēbai'a Karşı 14, 15
Zincire Vurulmuş Promētheus (Promētheus Desmōtēs) 184, 185, 196
Aithalidēs 77
Akhaia 130
Alkamiōn 167
Alkmaiōn (Krotōnlu) 79, 159
Amorgos 246
Anaksagoras 152, 153, 155, 271
Anaksimandros 136-143, 146, 147, 151-153, 155, 157-159, 167-169, 171, 266, 268, 278, 287, 290
Anaksimenēs 136, 140, 146, 151, 154-158, 271, 287
Androklos 278
Antēnōr 169
Antiphōn 198
Apollodōros
Bibliothēkē 67
Apollōnios 13, 126
Aratos 20
Tezahürat 20
Argos 242
Aristagoras (Milētoslu) 169
Aristeas 274, 276
Aristophanēs, 103, 142, 156, 281
Bulutlar (Nephelai) 68, 156, 281
Kuşlar (Ornithes) 142
Servet (Ploutos) 190
Aristotelēs 78, 85, 86, 93, 107, 114, 123, 147, 148, 151-154, 158, 159, 165, 168, 170, 172, 173, 190, 194-201, 205-207, 210-212, 215, 216, 218, 219, 262, 270, 280-283, 288
Atinalıların Devleti 190
Fizik 79, 153
Gökyüzü Üzerine 74
Mēkhanika 212, 215, 216
Metafizik 151, 211
Nefs Üzerine (Peri Pneumatos) 78
Politika 194, 197-199, 201, 205, 206, 210
Retorik'teki (Rhētorikē) 215
Ruh Üzerine (Peri Psykhēs) 78
Arkadia 61, 97, 98
Arkhelaos 155, 156, 160
Arkhimēdes 212, 217-219
Arkhytas 171, 172, 184, 212
Artemidōros 102, 119, 123
Rüya Tabirleri (Oneirokritika) 102, 119
Atina 61, 67, 120, 123, 126, 130, 161, 163-170, 173, 179, 183, 190, 194, 233, 241, 242, 279
Attika 165, 166, 190, 245, 280
Aymard, A. 188

Bağyaka (bkz. Panamara)
Barbu, Zevedei xiii, xv, xvi
Tarihsel Psikoloji Problemleri xiii, xv
Benveniste, E. 227, 237, 238
Bourgey, L. 217
Brunschvicg, L. 285
Burnet, John 265, 266, 288

Caveing, Maurice 292
Cornford, F. M., 266-270, 273, 276, 285
From Religion to Philosophy 266
Principium sapientiae - The Origins of Greek Philosophical Thought 68, 266
Cuisenier, Jean 244
Curtius, E. 179

Defradas, Jean 23-27, 35-39, 42-44, 46, 47
Hēsiodos'un Soylar Miti: Bir Değerlendirme Denemesi 23
Delcourt, Marie 61, 118
Dēlos 244

Delphoi 119, 166
Demargne, Pierre 237
Dēmokritos 199
Demonaks 168
Dēmosthenēs
Lakritos'a Karşı (Pros tēn Lakritou Paragraphēn) 148
Dendra (bkz. Midea)
Deroy, Louis 105, 132
Descartes, René 199, 222
Detienne, Marcel x, xi, 88
Diels, Hermann 154, 217
Diodoros 179
Diogenēs (Apollonialı) 156
Diogenēs Laertios 78, 140, 151, 154, 155
Dodds, E. R. 276
Dōdōna 63
Drachmann, A. G. 218
Duchemin, Jacqueline
Pindare poète et prophète 68
Dumézil, Georges 10, 19, 50, 180, 184, 194
Jupiter, Mars, Quirinus 19
Dupréel, E. 192

Empedoklēs 76, 77, 82, 83, 91, 93-96, 268, 270, 271, 277
Doğa Üzerine (Peri Physeōs) 94
Katharmoi (Arınmalar) 77, 95, 96
Enūma Eliš 267
Ephesos 278
Epikharmos 90, 98
Epimenidēs 78, 91, 114, 274, 276
Erekhtheus 61
Espinas 199
Espinas, Alfred 210
Les Origines de la technologie 210
Eukleidēs 217, 292
Geometrinin İlkeleri 217, 292
Eupalinos 211
Euripidēs 59, 60, 67, 102, 115, 128, 132, 156, 232, 254
Alkēstis 59, 60, 232
Bakhai 67
Hippolytos 254, 255
Iōn 128
Phaethōn 132
Prōtesilaos 232
Rhēsos 59
Troialı Kadınlar (Trōiades) 156

Farnell, Lewis Richard 67
Cults of the Greek States 67
Farrington, B. 273
Greek Science 273
Finley, M. 164
Forbes, R. J. 210
A History of Technology 210

Gela 242
Gennep, A. Van
La question d'Homère 69
Gernet, Louis ix, 20, 68, 77, 79, 108, 119, 123, 164, 194, 220, 261, 275, 277, 281, 282
Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce 20
Girit 116
Glotz, G. 128, 162, 165
Goldschmidt, Victor x, 4, 5, 19, 27, 44-47, 49, 50, 52-55, 58-61, 63, 64, 81
Questions Platoniciennes 49
Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie 50
Theologia 49, 53
Gorgias 221
Gören, Erman 251
Groningen, B. A. Van 42
Hésiode et Persès 20
La composition littéraire archaïque grecque 42
Guthrie, W. K. C. 267
Güzelçamlı (Kuşadası) 167

Halbwachs, Maurice 43, 83
Halliday, W. R. 274
Harrison, J. 109
Prolegomena to the Study of Greek Religion 109
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 244
Hērakleitos 84, 98, 133, 268, 272, 275, 278, 283, 288
Hermotimos 274, 276
Hērodotos 97, 143, 146, 166-168, 193, 211, 242, 245, 276, 279
Hērōn 212, 214, 215, 217, 218, 222
Kaldıraç (Baroulkos) 212, 214, 217
Pneumatika 218
Hēsiodos ix, xiv, xv, 3-12, 14-17, 19-29, 31-47, 49-64, 67, 69-73, 96, 102, 122, 125, 137, 139, 146, 149, 157, 159, 180-183, 185, 188-191, 193, 196, 258, 266-268, 270, 274, 275, 289
İşler ve Günler 3, 14, 23, 27-29, 32, 37, 41, 44, 53, 58, 63, 67, 125, 181, 188, 189
Theogonia 5, 9, 12, 25, 27, 28, 32, 37, 38, 42, 53, 59, 67, 72, 96, 97, 149, 266, 267, 274, 289

Hindistan 51, 116
Hippasos 169
Hippias 85, 222
Hippodamos (Milētoslu) 142, 143, 170-172, 174
Hippokratēs (Khioslu) 170
Geometrinin İlkeleri (Stoikheia) 170
Hippokratēs
Doğalar Üstüne (Peri Physōn) 157
Perhiz Üzerine (Peri Diaites) 119
Hippolytos 147, 150, 153-157, 160
Tüm Sapkınlıkların Reddiyesi (Kata Pasōn Haireseōn Elegkhos) 147, 153-155
Homēros xv, 4, 20, 43, 46, 47, 57, 61-64, 67, 69, 70, 72, 73, 80, 83, 90, 105, 137, 141, 146, 149, 151, 152, 194, 209, 211, 220, 246, 261, 266, 269, 271, 275, 276
İlyada 13, 61, 62, 67, 69, 80, 103, 124, 231, 234, 235
Odysseia 57, 61, 109, 124, 141, 149, 269
Hoplodamos 13
Hyginus 232

Iamblikhos 78, 89, 90
Ilion 61
Ilos 61
Isokratēs 59

İasōn 13
İtalya 92, 272, 274

Jaeger, W. 270, 283
Jeanmaire, Henri, 188, 189
Couroi et Courètes 20
Jones, Alexander 136
Journal de Psychologie x, 67, 68
Jousse, Marcel 70

Kadim Tıp Üzerine (Peri Arkhaiēs lētrikēs) 148
Kadmos 13
Kahn, Charles H. 145-147, 153
Kallimakhos 12, 234, 242
Kerameikos 179
Khairōneia 129, 241, 242
King, Helen 55
Hesiod and Hippocrates: The Myth of the Five Ages and the Origin of Medicine 55
Kleisthenēs 161-176, 280, 290
Klēmēs (İskenderiyeli) 94
Kırkyama 94
Klēomenes 169
Kolkhis 13
Koyré, A. 214
Kranz, Walther 154
Fragmente der Vorsokratiker 154
Kronion Dağı 9
Krotōn 172
Ksenophanēs 137, 151, 157
Ksenophōn 107, 120, 122, 124, 188, 191-193, 197, 198, 204, 238, 257
Ev İdaresi 122, 191, 198
Kyros'un Eğitimi (Kyrou Paideia) 192, 197
Spartalıların Devleti 18
Ktēsibios 212
Kuhn, A. 179
Kylōn 166
Kyrēnē 229

Lautman, A. 285
Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique 285
Lebadeia 60, 72, 73
Lesbos 245
Lévêque, P. 161, 162, 164-172, 176
Lipari (Aiolides) 168
Lissarrague, François xi
Loggos
Daphnis ve Khloē 128
Lykourgos 168

Maiandrios 143, 146, 159, 167
Mantineia 119
Marx, Karl 197, 203, 204, 205, 282
Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı 203, 205
Kapital 197, 204, 205
Mazon, Paul 24, 32, 42, 44, 53, 58
Melissos 152
Menandros 190, 192
Çiftçi (Geōrgos) 190
Meton 142, 143
Meuli, K. 276
Meyer, Eduard 6
Meyerson, Ignace ix, xiii, 26, 67, 217
Midea 228, 229, 235
Milētos 142, 167, 169
Mumford, L. 211

Nagy, Gregory 59, 62, 63
Nōnakris 97
Nubia 198

Olympia 9, 119
Orgogozo, J. 105, 124
Ossendrijver, Mathieu 136

Panamara 242
Panionion 167
Parmenidēs 152, 169, 273, 275, 282-284, 291
Parōn 79, 93
Parry, Milman 70
L'épithète traditionnelle dans Homère 69
Les formules et la métrique d'Homère 69
Patrai 130
Pausanias 67, 72, 88, 94, 97, 98, 119, 239
Peisistratos 166
Pentathlos 168
Peppmüller, Rudolf Heinrich 59
Periklēs 169, 182
Persēs 3, 4, 21, 29, 33, 39-42, 53, 57
Phaidimos 246
Phares 130
Pheidias 101, 102, 169
Pheneos 97
Pherekydēs xv, 79, 140, 274
Philolaos 119
Philōn 212, 217, 218, 221, 267
Pindaros 76, 90, 102, 109, 115, 242, 244
Olympia Zafer Şarkıları (Olympionikai) 109
Pythia Zafer Şarkısı'na (Pythionikai, 2) 242
Platōn 5, 9, 24, 32, 44, 47, 64, 74, 75, 77, 78, 82-84, 87, 92, 94, 95, 97, 98, 102, 120, 122, 128, 129, 132, 133, 160, 170-176, 182-185, 188, 194-200, 206, 211, 219-221, 238, 247, 276, 285, 288, 290, 291
Devlet (Politeia) 9, 51, 75, 87, 92, 95, 97, 98, 132, 183, 195, 198-200, 258
Devlet Adamı (Politikos) 5, 6, 44, 211
Gorgias 75, 93, 94
Kharmidēs 188
Kratylos 47, 64, 133
Kritias 170
Phaidōn 78, 84, 92
Phaidros 92, 102, 120
Philēbos 291
Prōtagoras 182
Sophistēs 199
Şölen (Symposion) 221
Theaitētos 128, 290
Timaios 74, 79, 95, 98, 170
Yasalar 32, 170, 175, 176, 199
Plinius 193
Tetkik-i Tabiat (Naturalis Historia) 193
Plōtinos 247
Ploutarkhos 47, 64, 67, 68, 90, 91, 95, 98, 113, 129, 194, 217, 219
Çocukların Eğitimi Üzerine (Peri Paidōn Agōgēs) 90
Delphoi'daki E'ye Dair 98
Gecikmiş İlahi İntikamlara Dair 95
Kâhinlerin Mazide Kalması Üzerine (Peri tōn Ekleloipothōn Khrēstēriōn) 76
Kleomenēs 67
Markellos'un Hayatı (Markellos) 217
Moralia 47, 64
Numa'nın Hayatı (Nomas) 194
Rōmylos 76
Thēseus 67
Yunan İzahatı (Aitia Ellēnika) 68
Polykrates 143, 146
Porphyrios 92, 115
Markella'ya Mektup (Pros Markellan) 78
Prodikos 193
Proklos 74, 95, 98
Protagoras 195, 196, 198, 282
Pythagoras 77, 89, 90, 92, 93, 98, 152, 172, 274, 277, 282, 283

Ramnoux, Clémence
Revue des études grecques 49
Revue européenne des sciences sociales 55
Reymond, Arnold 217, 285
Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine 285
Robert, Ferdinand 70
Homère 70
Robin, L. 83, 87, 77
Rohde, Erwin 4, 7, 36, 46, 229, 257, 274, 276
Roma 51
Romilly, J. De 26, 217, 285
Histoire et raison chez Thucydide 285
Rudhardt, Jean 55
Rzach, Alois 59

Samos 146, 211, 228
Schachermeyr, F. 195
Schaerer, René 72
Schmidt, L. 257
Schuhl, P.-M. 210, 213, 217, 272, 273
Essai sur la formation de la pensée grecque 272, 273
Sealey, Raphael 70
Séchan, L. 179, 180, 185
Le Mythe de Prométhée 179
Selinous 229, 230
Sēmōnidēs 80, 125
Severyns, A.
Homère - Le poète et son oeuvre 69
Sikyon 119
Simōnidēs 85

Simplikios 74, 153, 154, 159
Snell, Bruno 80, 271, 272
Die Entdeckung des Geistes 265
The Discovery of the Mind 271
Sōkratēs 83, 88, 93, 258
Solmsen, Friedrich 6
Solōn 171, 172, 190, 279, 281, 290
Sophoklēs 13, 44, 108, 120
Ēlektra 108-111, 120
Sparta 67, 116, 120, 129, 169, 174, 227
Stenzel, J. 285
Stobaios 78
Stokes, M. C. 158

Taras 170
Tēnos 145
Teōs 168
Thalēs 136, 140, 146, 150-152, 154, 155, 167, 168, 171, 278, 287-290
Thasos 246
Thēbai 12, 13, 62
Theognis 281
Thomson, G. 266, 268, 269, 273, 282
Thoukydides 26, 27, 88, 164, 217
Trakya 276
Triopion 242
Troia 61, 62, 70
Trophōnios Mağarası 72
Tyrtaios 246

Usener, Hermann Karl 251, 259

Vendryes, J. 69
Choix d'études linguistiques et celtiques 69
Vernant, Jean-Pierre
Aspects mythiques de la mémoire en Grèce 43
Dinler, Tarih, Uslar x, xi
Entretiens sur les notions de Genèse et de Structure 25
Eski Yunan'da Mit ve Toplum x
Eski Yunan'da Mit ve Tragedya x
Yunan Diyarında Kurban Mutfağı x
Yunan Düşüncesinin Kökenleri 167
Vian, Francis 10, 12, 13, 19
Vidal-Naquet, Pierre ix, x, 161, 162, 164-172, 176
Clisthène l'Athénien (Atinalı Kleisthenēs) 161
Vlastos, Gregory 145

Walcot, Peter 49, 52
Webster, T. B. L. 70
West, M. L. 59
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 180
Will, Édouard 20

Yunanistan 61, 190, 194

Zēnōn (Elealı) 217

"İncelemelerim antik Yunan uzmanlarının ve Antikçağ tarihçilerinin uzmanlık alanına giren kaynaklara odaklansa da değişik bir perspektif benimsiyor. Mit, ritüel ve görsel temsiller gibi dinsel olguları, felsefeyi, bilimi, sanatı, toplumsal kurumları, teknolojiyi ve ekonomiyi, insanlar tarafından düzenli bir zihinsel faaliyetin ifadesi olarak yaratılmış yapıtlar diye yorumladım. Bu yapıtlar aracılığıyla insanı, üreticisi ve ürünü olduğu toplumsal ve kültürel bağlamdan ayıramayacağımız antik Yunan insanını anlamaya çalışıyoruz."

Antik Yunan uygarlığı alanında yaptığı çalışmalarla çığır açan Jean-Pierre Vernant, Türkçeye ilk kez çevrilen *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce* adlı bu eserinde, tarihsel psikoloji yöntemini uygulayarak kadim bir uygarlığın düşünce tarihinin izini sürüyor.

Kurucu mitlerden mitolojik kahramanlara, şehir devletlerine geçişten bunun zihniyet dünyasına yansımalarına, zanaat dünyasından emeğe yüklenen değerlere, okuyucuyu çok boyutlu bir yolculuğa çıkaran Vernant, mitolojik düşünceden rasyonaliteye geçiş konusuna da ışık tutuyor.

Jean-Pierre Vernant (1914-2007), Fransız tarihçi ve antropolog. Ignace Meyerson'un tarihsel psikoloji ve Claude Lévi-Strauss'un yapısal antropoloji metotlarından etkilenmiş, kendi eserleriyle de antik Yunan çalışmaları alanında çığır açmış, Pierre Vidal-Naquet ile birlikte sonraki Klasik Çağ çalışmalarını etkileyen bir iz bırakmıştır. Türkçeye çevrilmiş başlıca eserleri: *Evren, Tanrılar, İnsanlar* (2001); *Yunan Düşüncesinin Kaynakları* (2002); *Pandora* (2011); *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya* (2012); *Eski Yunan'da Mit ve Toplum* (2015); *Eski Yunan'da Mit ve Din* (2016); *Yunan Diyarında Kurban Mutfağı* (2020).

THG
0740687
UHF
0740687 UHF

Kapak resmi: Soldan sağa Zeus, Hermes, Epimetheus ve Pandora figürlerinin yer aldığı krater, Louvre Müzesi.

9 786254 292880