JEAN-PIERRE VERNANT



ESKİ YUNAN'DA MİT VE TOPLUM

ALFA | MİTOLOJİ

Eski Yunan'da Mit ve Toplum
© 2015, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Mythe et Societe en Grece Ancienne
© 1974, 2004, Editions LA DÉCOUVERTE, Paris, France

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Zuhal Turan

ISBN 978-605-171-550-6
1. Basım: Eylül 2017

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

JEAN-PIERRE VERNANT



ESKİ YUNAN'DA MİT VE TOPLUM

Çeviren
MEHMET EMİN ÖZCAN

ALFA | MİTOLOJİ

İÇİNDEKİLER

Giriş, **7**

Sınıf Savaşımı, **13**

Şehir-Devletleri Savaşı, **36**

Evlilik, **68**

Mö Altı ile İkinci Yüzyıl Arasında Çin ve Yunanistan'da Toplumsal Tarih ve Düşüncelerin Evrimi, **99**

I. Çin 99
II. Eski Yunan 108

Tanrılar Toplumu, **123**

Temiz ile Kirli, **144**

Hayvanlar ile Tanrılar Arasında Adonis'in Bahçelerinden Kokulu Bitkiler Mitine, **168**

Hesiodos'ta Prometheus Miti, **212**

I Birinci Düzey: Anlatının Biçimsel Çözümlemesi 213

I. Etkenler 213
II. Eylemler (İşlevler ya da Performanslar) 214
III. Olay Örgüsü 215
IV. İki Versiyonun Karşılaştırması: Anlatının Mantığı 220
II İkinci Düzey: Anlamsal İçeriklerin Çözümlenmesi ... 224
III Üçüncü Düzey: Toplumsal-Kültürel Bağlam 228

Mitin Nedenleri, **233**

I Mythos ile Logos 234
A. Söz ile Yazı 235
B. Mitten Tarih ve Felsefeye 239
C. Mit Biçimleri ile Düzeyleri 243
D. Mitler ve Mitoloji 247
E. Anlam Yokluğu ile Alegori Arasında Mit 251
F. Yunan Mitolojisi ve Batı Düşüncesi 256
II Bir Mitler Bilimine Doğru 259
A. Mit ile Dil: Karşılaştırmalı Mitoloji Ekolü 261
B. Mit ile Toplumsal Evrim: İngiliz Antropoloji Ekolü 262
C. Mit ile Edebiyat Tarihi: Tarihsel Filoloji 264
D. Mit Üzerine Araştırmaların Düşünsel Ufku 268
III Günümüzde Mit 270
A. Simgecilik ile İşlevselcilik 271
B. Yeni Yaklaşım: Mauss'tan Dumézil'e 278
C. Lévi-Strauss'un Yapısalcılığı 284
IV Mit Okumaları ile Sorunları 291

Dizin, **301**

GİRİŞ

Mit ve Düşünce'nin ardından *Mit ve Tragedya*, şimdi de *Mit ve Toplum* başlığı altında, devamı henüz yayınlanmamış bir inceleme dizisi sunuyoruz sizlere. Okuyucunun mitin mit olmayan kavramlarla üç kez bir arada kullanılmasını sorgulama hakkı vardır; çünkü Fransızcada "ve" bağlacı birden çok anlam taşımakta, basit bir yan yana getirme işlevinin yanında birliği ya da karşıtlığı gösterebilmektedir.

Mit ve Düşünce'yi yazarken Henri Delacroix'nın güzel kitaplarından birini, gençliğimde yayımladığı, *Dil ve Düşünce* adını verdiği kitabı düşünüyordum. Delacroix kitapta dilde düşüncenin varolageldiğini, dilin düşünce olduğunu, düşüncenin bir dil ötesini içerdiğini ve kendi dilsel anlatımının hep ötesine geçtiğini gösteriyordu. O zamanlar bir araya getirdiğim metinler [*Mit ve Düşünce*], benzer biçimde ikili bir okumaya elverişli gibi görünüyordu, çünkü bir yandan mitlere özgü düşünsel düsturları ayırt etmeye; bellek, zaman, Hermes, Hestia gibi

mitlerin düşünsel yanlarını toparlamaya çalışıyor, ama aynı zamanda uzaklıkları, kopmaları belirtmek, Yunan düşüncesinin tarihsel gelişimi içinde mit dilinden nasıl ayrıldığını göstermek istiyordum. *Mit ve Tragedya*'da da sorun çok farklı değildi. Pierre Vidal-Naquet ve ben, beşinci yüzyıl Atina'sında efsane geleneği ile yeni düşünce biçimleri, özellikle hukuksal, siyasal düşünce biçimleri arasında beliren etkileşimleri gün ışığına çıkarmayı öneriyorduk. Tragedya yazarlarının yapıtları, ünlü efsane izleklerini alıp bunları tragedyaya özgü gereklilikler doğrultusunda işleyen, içinde mitin hem yer aldığı hem de tartışıldığı bir edebiyat türündeki bu karşılaşmayı, bu sürekli gerilimi, metinlerin can alıcı noktasında yakalayabileceğimiz ayrıcalıklı bir alan oluşturuyor gibiydi. Mit ile tragedya arasındaki ilişkilerin belirsiz, karmaşık niteliğine saygı duyma isteğimiz kuşkusuz çalışmalarımızı yönlendiren ikili yöntemle ilgiliydi: Düşünce sistemlerini belirlemek üzere yapıtların, metinlerin yapısal çözümlemesi *ile bir sistemin içindeki değişimleri, yenilikleri*, yapısal düzeltmeleri açıklayabilecek tek yol olan tarihsel soruşturmayı birleştirmiştik.

Peki bu üçüncü kitap konusunda ne söylenebilir? Bu üçüncü kitapta belki de mit ile toplum arasında daha gevşek, daha rastlantısal, daha az anlamlı bir bağ görülebilir. Bu kez Yunan toplumu ile kurumlarını konu alan birkaç inceleme ve mitle ilgili başka birkaçını bir araya getirmekten öteye gitmediğimi mi söylemeli? Gerçekten de kitabım, sınıf savaşımı, savaş, evlilik konularını ele alan üç makaleyle başlamakta; kokulu bitkilere dair mitler, Prometheus miti ile bugün bir antikçağ bilgininin önündeki mit sorunları konularında genel saptamalarla bitmektedir. Araştırmalarım sırasında şu ya da bu

izleği seçerken koşulların, dileklerin, çeşitli fırsatların payını göz ardı edecek değilim elbette. Ancak yakından bakıldığında başka birçok yerde olduğu gibi burada da rastlantının parmağı olduğunu, bir yapıtın dolambaçlar içindeki ilerleyişinin bir iç zorunluluğa da boyun eğdiğini sanıyorum. Dikkatli okuyucunun, bu çeşitli incelemeleri bir araya getiren, aynı zamanda da bu kitabı bundan önce yazılmış olan kitaplarla birleştiren çizginin izini sürmesinin çok zor olmayacağı kanısındayım.

Böylece birkaç kısa açıklamayla yetineceğim. İlk makalem Marksizm içindeki bir tartışmanın çerçevesine girmektedir. Kadim Yunan'a uygulanan köleci üretim biçimi, sınıf savaşımı kavramlarının geçerliliğini tartışırken, metinlere geri dönüp, Marx'ın tarihsel gerçeklikler ile farklı toplumsal oluşum türlerinin kendine özgülüğü konusundaki keskin kavrama yetisini teslim etmek niyetinde değildim yalnızca. Toplumsal sistemin işleyişinde şehir-devletin kurumlarının, siyasal yaşamının birçok açıdan ağır basan payını vurgulasam da aynı zamanda ekonomik ilişkiler ile gerçekliklerin, eski *polis* ile günümüzdeki kapitalist toplumlar bağlamında aynı işlevlere sahip olmadığını anımsatmak amacındaydım. Ekonomiyle ilgili olguları yerlerine oturtmak için toplumsal etkenler içinde, din ile ekonomi arasında karmaşık bir iç içe geçmenin varlığını gösteren tutumları, davranışları göz önünde bulundurmak gerekir. Bu anlamda bu metnin kaynağına, arka alanına, Gernet'in "La notion mythique de la valeur en Grèce"[1] adlı incelemesini koymak zorundayız.

"Şehir-Devleti Savaşı," *Kadim Yunan'da Savaş Sorunları* adlı bir ortak çalışmaya giriş bölümü olarak yazılmıştı.

---

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

Bu giriş niteliğindeki incelemenin, din adamı ile savaşçı arasında şu ya da bu anlamda kurulabilecek ilişkilere; tarih boyunca farklı biçimlerini izleyebileceğimiz karmaşık, yine de belirsiz etkileşim bağlarına ayrıcalık tanıması bir rastlantı değildir.

Evlilikle, arkaik çağdan klasik çağa kadar geçirdiği dönüşümlerle ilgili çalışmamıza gelince, bunu doğrudan doğruya mitolojik incelemenin ortaya çıkardığı bir sorunu çözmek için yaptık. Marcel Detienne, Adonis dosyasını ele alıp bunu bütün bir kokulu bitkiler mitolojisine doğru genişlettiğinde yeni bir sorunla karşılaşıyordu: Yasal eş ile nikâhsız eşi birbirinden ayıran mitin bize sunduğu tamamen karşıtlıklarla dolu görünüm ve beşinci ile dördüncü yüzyıl Atina'sının çok daha bulanık kurumsal gerçeklikleri arasındaki açık ayrılık nereden ileri geliyor. Bize göre, evlilikle ilgili geleneklerin tarihsel incelenmesi ile Detienne'in bir araya getirdiği mit metinleri derlemesinin yapısal çözümlemesinin sorgulanması, aynı araştırmanın iki yüzünü oluşturmaktadır: Bu ikili yaklaşımın amacı, toplumsal ile mitsel arasındaki karşılıklı etkileri, birbirlerini aydınlatan ancak alışverişleri sırasında kimi kez birbirlerini güçlendiren kimi kez de birbirlerini dengeleyen iki düzlemdeki benzerlikleri ve aynı zamanda da uyuşmazlıkları daha iyi kavramaktır.

Saptamalarımız Yunan tanrılarını iki yönüyle ele alıyor: Öncelikle, insan toplumunun örgütlenmesine farklı oranda bağlı, bu örgütlenmeyle az çok doğrudan ilişkili hiyerarşileri, sıfatları, ayrıcalıklarıyla, bir topluluk olarak; sonra da kendi düşünsel amacına boyun eğen simgesel dil, sınıflandırıcı sistemolarak.

"Temiz ile Kirli"de Moulinier'nin savını tartışırken, bu iki kavramla ilgili olarak, yazarın iyice birbirinden

ayırdığı ruhsal, toplumsal değerlerin yalnızca bu değerler ile dinsel tasarımların tutarlı bütünlüğü arasında kurulacak bağ içinde anlaşılabileceğini göstermek istiyoruz.

Geriye son iki katkımız kalıyor: "Hesiodos'ta Prometheus Miti" ve "Mitin Nedenleri." Adlarının kendilerini yeterince açıkladıklarını, her ikisinin de kitabın çevresinde dönüp dolaştığı temel soruna açıkça göndermede bulunduğunu düşünüyor ve bu nedenle de merkezdeki sorunun altını bir kez daha çiziyoruz: Mit bir toplumda, toplum da mitlerinde hangi sınırlar içinde, hangi biçimler altında belirir? Böyle dile getirildiğinde sorun belki de fazlasıyla basittir. Yayınevinde çıkmasını François Maspero'nun dostluğuna borçlu olduğum yapıtlar dizisinde, başlıklarına karşın yalnızca iki terim arasında ilişki kurulmamaktadır. Başka araştırmacılarla birlikte bu alanı ürkek ve eksik adımlarla açınsamayı deneyen bu araştırma, her biri bir bakıma diğeriyle iç içe geçmiş, bir bakıma diğerlerinden ayrı, özerk olan üç kavramın çizdiği bir üçgen üstüne oturtulmuştur: Mit, düşünce, toplum.

SINIF SAVAŞIMI[1]

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

Aslında Marksistlere göre eski dünya, köleci üretim biçimi gibi ayırt edici özelliğiyle tanımlanabilecek sınıflı bir toplum oluşturmaktadır. Peki, bundan bütün klasik

---

[1] Bu metin *Eirine, Studia Graeca et Latina*'da yayımlandı, IV, 1965, s. 5-19.

[2] Ch. Parain, "Les caractères spécifiques de la lutte des classes dans l'Antiquité classique," *La Pensée*, no: 108, Nisan 1963.

antikçağ tarihinin, iki uzlaşmaz sınıfın, yani köleler ile köle sahiplerinin çarpıştığı bir alan olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna başkaca bir açıklama olmadan varabilir miyiz? Marksist kuram, eğer bu kadar yüzeysel, bu kadar katı, bu kadar diyalektik dışı bir anlatıma indirgenebilmiş olsaydı, tarihçilerin çalışmalarını aydınlatmak için hiç de yeterli olmazdı.

Çünkü öncelikle köleliğin de bir tarihi vardır; toprak sahibi olmanın bazı özel biçimleri temelinde doğup gelişmesi zaman almış, yayılması, önem kazanması, çeşitlenmesi (ailede, tarımda, el sanatlarında, devlet yönetiminde) yerlere ve zamanlara göre farklılıklar göstermiştir. Yani bütün eski klasik toplumlar hiç ayrım gözetmeden köleci olarak adlandırılamaz. Hatta Marx'ın çok sayıda metni, antikçağ uygarlıklarında köleciliğin yayılmasının, antikçağ şehir-devletinin kendine özgü mülkiyet biçimlerini başlatmış, ama sonunda bunları yıkmış olduğunu vurgular. Yine Marx *Kapital*'de şöyle der:

> "Küçük ölçekli tarım ile elsanatlarının bağımsızca yapılması (...) Doğu kökenli ortak mülkiyetin kayboluşundan sonra, köleciliğin üretimi ele geçirmesinden önce doruğuna ulaşmış olan klasik çağ toplumunun ekonomik temelini oluşturur."[3]

Bu yüzden Marksistler köleliği, antikçağın toplumsal ilişkilerine belli bir yerden sonra özgül niteliklerini kazandıran, ama aynı zamanda gelişmesiyle birlikte bu toplumsal ilişkilerin şehir-devleti bağlamında büründüğü ilk biçimleri bile yıkan bir oluşum olarak diyalektik açıdan ele almalıdırlar. Yani Yunan tarihçisi ile Roma tarihçisi

[3] *Le Capital*, I. Kitap, 11. bölüm; 2. cilt, s. 227, Molitor çevirisi, dn. 2.

için bakış açısı ille de aynı olmayacaktır. Bu bakış açısı kadim Yunanla ilgili olarak, henüz az gelişmiş durumda bulunan kölelik, ataerkil niteliğini korurken şehir-devletin kendine özgü yapısı içinde kurulduğu arkaik dönem konusunda başka, ekonomik yaşamın değişik alanlarındaki işçi kölelerin çoğalmasıyla ortaya çıkan yükseliş, sonra çözülme dönemi konusunda da daha başka olacaktır.

Bu ilk açıklamalara Parain'nin gözlemlerini eklememiz gerek: Bu gözlemler, benzersiz yönleriyle ele alınan bir üretim biçiminin özgül niteliğine karşılık gelen temel çelişkiyle tarihin belli bir anında, özel bir tarihsel durumun somut bağlamında hangi toplumsal grupların çatıştığını belirten baş ya da baskın çelişki arasındaki farkı vurgulamaktadır. Ancak bu söz dağarı sorununun arkasında önemli bir sorunun, temel bir sorunun bulunduğunu sanıyorum. Konuyla ilgili birkaç söz söylememe izin verilsin, soruna bir yanıt bulmaktan çok onu daha iyi tanımlamaya, türlü sonuçlarını ayırt etmeye çalışacağım.

Temel çelişki ile başçelişkiden söz etmemizin nedeni, Marksist çözümlemenin her toplumsal oluşumu bir bütünlük olarak görerek burada her birinin kendine özgü yapısı ile etkinliği olan birçok düzey belirlemesidir. Toplumsal bir sistemdeki çelişkiler aynı düzey içinde ya da farklı düzeyler arasında bulunabilir. İşte herkesçe bilinen ünlü Marksist kalıp buna karşılık gelir: Üretici güçler, ekonomik üretim ilişkileri, siyasal-ekonomik düzen, düşünme biçimleri ile ideolojiler. Marx'ın incelediği kapitalist toplumda, toplumsal-siyasal alanda proletaryayı kapitalistlerle karşı karşıya getiren sınıfsal çelişkiler, toplumun derinliklerinde üretim süreçlerinin (üretim güçlerinin) gitgide ortaklaşan niteliğiyle özel kesimde oluşu arasındaki çelişki ile üretim araçlarının mülkiye-

tinin gitgide belli ellerde toplanması (üretim ilişkileri) arasındaki karşıtlığa denk gelmektedir. Tarihin somut varlığını oluşturan toplumsal, siyasal çatışmaların ortaya koyduğu sınıf savaşımları ekonomi siyasetinin soyut biçimde incelenmesiyle, kapitalist üretim biçiminin temel çelişkisi gibi görünmesiyle aynı olmaktadır. Bu nedenle sınıflar ile sınıf savaşımı tanımı, bu insan grupları ile etkinliklerinin bütün olarak ele alındığında birbirini kapsayan çelişkiler içinde, nasıl baştan başa bütün toplumsal gerçeklik düzeylerine kök saldığını göstermek zorundadır. Farklı düzeylerdeki karşıt güçlerin birbiriyle tutarlılığı işçi sınıfının kendi içinde yeni bir toplumu barındırmasını açıklar. Marx'a göre bu sınıfın savaşı, siyasal düzeyde kazandığı zafer, devleti eline geçirmesi toplumsal ilişkiler düzeyinde köklü dönüşümlere, dolayısıyla da üretim güçleri düzeyinde bir atılıma yol açar. Antikçağ dünyasında durumun farklı olduğunu, yalınlığı içinde bu kuramsal taslağın eski toplumlara bu haliyle uygulanmadığını göstermek için köle sınıfının, içinde hiçbir yeni toplumu barındırmadığını belirtmek yeterlidir. Eğer bu sav hiçbir anlam taşımıyor olsaydı, kölelerin siyasal zaferi, ne üretim ilişkilerini ne de mülkiyet biçimlerini tartışma konusu yapardı. Bütün tarihçiler, köle ayaklanmalarının örgütlü bir siyasal ya da askeri savaş (bu savaş şehir-devleti dönemi Yunan'ında yaşanmamıştır) niteliğine büründüğünde bile, gelecek tasarımından yoksun olduğu, toplumsal üretim biçiminin değişmesine yol açmadığı konularında birleşmektedir. Ancak bunların toplumsal bir değişimi sağlayamamalarının nedeni, gün geçtikçe derinleşerek üretim güçleriyle üretim ilişkilerini karşı karşıya getiren, bunlar arasındaki zorunlu uygunluğu işe katan çelişkilerin, köleler ile sahiplerinin

toplumsal, siyasal alandaki çatışmalarında adamakıllı dile getirilmemesidir.

Antikçağda toplumsal gruplar arasındaki çatışmaların karmaşık payını anlayabilmek için, Marksist olsun ya da olmasın, her tarihçinin yapacağı şey, antikçağ ekonomisindeki çeşitli çelişkileri tam olarak tanımlamak; bunları toplumun bütünü içinde bir yerlere koymak, elden geldiğince hiyerarşilerini, antikçağ tarihinin değişik dönemlerinde kazandıkları göreli önemi belirlemek olmalıdır. Marx *polis*in kurulduğu en eski dönemde, temel olarak gördüğü çelişkilerle ilgili birkaç belirlemede bulunmuştu: Ona göre yan yana Yunan-Roma şehir-devleti düzeninin özgüllüğünü oluşturan iki ayrı toprak mülkiyeti biçimi arasındaki çelişki söz konusudur:[4] Ortaklık ilkesi üzerine kurulu toprağın devlet mülkiyeti ile kaynağını bu mülkiyetten alan özel toprak mülkiyeti. Toprak sahibini yurttaş haline getiren, eskiden toprağı işleyen köylüyü de kentli yapan şey işte toprak mülkiyetinin bu ikili konumudur. Toprağa sahip çıkmanın bu iki biçimi arasındaki dengenin ikincinin yararına bozulması –yani özel toprak mülkiyetinin şehir-devleti kurumları çerçevesinde azar azar pekişmesi– köleliğin ve para ekonomisinin gelişmesi için önkoşul olarak belirmektedir. Marx'ın çözümlemesi esas olarak Niebuhr'un Roma tarihi üzerine yaptığı çalışmalara dayanıyordu. Kadim Yunan'daki arkaik ekonomiyi araştıran günümüz tarihçilerinin, Marksizmden her zaman etkilenmemiş olsalar da, kendilerine bunlara benzer sorular sorduklarını da belirtmek gerekir. En son çalışmalarda kadim Yunan dünyasında toprak mülkiyetinin iki ayrı biçimde var olup olmadığı sorgulanmakta-

[4] "Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen," *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, s. 383.

dır:[5] Bir yanda, bireylere değil haneye (*oikos*) ait aile malı, bireylerin kendi başlarına bir alıcıya satarak bu ata mallarını (*patrôa*) ailenin elinden çıkaracak keyfi tasarruf hakları yoktu. Atina gibi şehir-devletlerinde bile toprakların büyük bölümünün (bunlar kuşkusuz kentsel yerleşimin çevresinde bulunan, tam anlamıyla şehir-devleti topraklarını oluşturan topraklardır), özel kişilere değil devleti oluşturan ocaklardan birine bağlı *kleros* niteliği, devredilemez aile malı beşinci yüzyılın sonlarına kadar korunmuş görünmektedir. En azından ilkece el değiştirmeyen bu toprakların yanı sıra, (kimi kez aynı şehir-devleti içinde, ama daha kenar yerlerde bulunan) daha ileri düzeyde bir mülkiyet konusu olan, alım satımı daha kolay yapılan *topraklar bulunmaktadır.*

Ekonominin çoğunlukla tarıma dayalı olduğu, sınıf çatışmalarının toprak mülkiyetiyle ilgili sorunlara kök saldığı bütün antikçağ boyunca toprak mülkiyetinin konumunu, türlü biçimlerini, tarihsel değişimlerini aydınlatacak bir incelemenin gerekli olduğu ortaya çıkıyor. Başlangıçta kent (*astu*), siyasal görevler ile askeri işlevleri ellerinde toplayarak yönetimi tekelinde bulunduran *belli*

---

[5] A. J. V. Fine, "Horoi, Studies in Mortgage, Real security and Land Tenure in Ancient Greece," *Hesperia*, Supl. IX, 1951; L. Gernet, "Horoi," *Studi in Onore di Ugo Enrico Paoli*, 1955, s. 345-353; "Choses visibles et choses invisibles," *Revue Pbilosophique*, 1956, s. 83; G. Thomson, "On Greek Land Tenure," *Studies Robinson*, 2, s. 840-857; N.G.L. Hammond, "Land Tenure in Attica and Solon's seisachtheia," *The Journal of Hellenic Studies*, 81, 1961, s. 76-98; J. Peireka, "Land Tenure and the Development of the Athenian Polis," *Geras. Studies Presented to George Thomson*, Prag, 1963, s. 183-201; D. Asheri, "Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece" *Historia*, 12,1963, s. 1-21.

bir tür toprak sahibinin yaşadığı (Atina'da *Eupatridai*) yer olarak kırsal kesimin (*demoi*) karşıtıdır. Kentsel yerleşim biriminin, tarımdan bütünüyle ayrı, özerk olarak, sanayi ile ticaret etkinliklerine sahne olması daha sonraya (Atina'da, altıncı yüzyıl) rastlamaktadır. Bu konuda Marx şöyle yazacaktır:

> "Klasik antikçağ tarihi şehir-devletinin tarihidir, ama toprak mülkiyeti ile tarıma dayalı şehir-devletlerinin tarihidir."[6]

Aynı metinde şehir-devletinin başlangıcındaki ekonomik yaşamı tanımlayacaktır.

> "Kırsal kesim şehir-devletlerin toprağı sayıldığından şehir-devletinde yoğunlaşma, doğrudan tüketim için çalışan küçük ölçekli tarım; kadınların, kızların yaptığı ev işi niteliğindeki (eğirme, dokuma) el sanatlarını ya da yalnızca birkaç alanda (demircilik ...) özerklik kazanmış el sanatları."[7]

Böylece şehir-devleti belirli bir kara parçasında toprak mülkiyetini elde etme hakkını ayrıcalıklı bir azınlığa (yurttaşlara) veren kurumlar sistemi olarak tanımlanabilir. Bu anlamda *polis*in ekonomik temeli, toprağın işlenmesinin özel bir biçimine dayanmaktadır.

Köleliğin sonraki gelişmeleri, ev ekonomisinden ayrılan el sanatları üretiminin ortaya çıkması, bu tür tarımsal toplumlarda, Marx'ın deyişiyle söylemek gerekirse, bu toplumların boşluklarında beliren her zaman sınırlı

---

[6] *Formen*, s. 382, 23-25. Marx'ın Almanca metninin Fransızca çevirisini, F. Tökei'in bir incelemesinden alıyoruz. Asya tipi üretim biçimi üzerine, Paris Marksist İncelemeler-Araştırmalar Merkezinin katkılarıyla teksir edilmiş belge, s. 9.

[7] *Formen*, s. 370, 24-28; F. Tökei, s. 7.

ticaret kesiminin gelişmesi, paranın dolaşımı, bu yeni çelişkilerin belirip öne çıkmasını gösterir. Bu çelişkiler ancak kente özgü koşullar içinde doğabilirdi. Ancak bunların gelişmesi aynı zamanda, ortaya çıktıkları çerçevenin de sorgulanmasına yol açmıştır. Marx'ın gözünde köleliğin yaygınlaşması, iç ticaretin, deniz ticaretinin genişlemesi, ticaret üretiminin oluşumu, toprak mülkiyetinin belli ellerde toplanması, toprak mülkiyeti biçimleri şehir-devletini şehir-devleti yapan toplumsal, siyasal yapıları darmadağın eder. Gelişme döneminde topluluk, artıdeğeri pazar üretimi için değil, onları birbirine sıkı sıkıya bağlı (askeri, siyasal, dinsel ekinlikler)[8] yurttaşlar, toprak sahipleri kılan topluluğun (hayali ya da gerçek) ortak çıkarları için kullanmakta; topluluk aslında "kendi kendine yeten, özgür köylüler arasındaki eşitliği koruma"ya dayanmaktadır. Böylece kadim Yunan'la ilgili olarak şu saptamayı yapabiliriz: Kölelik yayılıp para dolaşımı bütün Akdeniz yöresini birleştirdiğinde, pazar genişlediğinde –bütün antikçağda mal üretimi yalnızca bazı kesimlerle sınırlı ve bütünü bakımından tarıma dayalı olsa bile[9]– o çağda, yani Hellenleşme çağında, siyasal,

---

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

[9] Antikçağın her döneminde mal üretiminin kısıtlanması (özellikle arkaik çağlarda), bize göre Yunanların toplumsal yaşamında alışverişin değerinin artışını, buna bağlı olarak düşüncelerinde mal kategorisinin etkisini fazlaca abartan belli Marksistlerce bilinmiyor gibidir. Bu nedenle kimi metinleri anımsatmanın yararlı olabileceğini sanıyoruz: "Mal üretimi yalnızca kapitalist üretimde, üretimin olağan, baskın niteliği olarak belirmektedir. (*Le Capital*, 2. cilt, s. 59); Eski Asya, genel olarak antikçağ üretim biçimlerinde ürünün mala dönüşmesi alt düzeyde bir rolü vardır, ama topluluklar çözülmeye doğru yaklaştıkça daha da önem kazanır (a.y., 1. cilt, s. 103); Araş-

ekonomik yaşam artık şehir-devletlerinin geleneksel çerçevesi dışına çıkmaya başladı.

Böylelikle ekonomik yaşamda önemi gittikçe artan sanayi ile ticaretin her zaman az çok şehir-devletinin kıyısında, bir anlamda yurttaş topluluğunu ilgilendirmeyen etkinlikler olarak gelişmesi kolayca anlaşılır. Kendini bütünüyle bu etkinliklere veren, deniz ticaretinin, bankacılı-

---

tırmalarımızı daha da ileri götürür, kendimize bütün ürünlerin ya da ürünlerin birçoğunun mal biçimini hangi koşullarda aldığını sorarsak, bunun bütünüyle özel bir üretim biçimi temelinde, ancak kapitalist üretimde ortaya çıktığını görürüz (a.y., 2. cilt, s. 231). Ürünlerin mal biçiminin, baskın toplumsal biçim olması ancak bu zamandan (kapitalist çağ) sonradır (a.y., 232. sayfa, 1. çıkma). Aristoteles, parayla ölçülen çeşitli nesnelerin kesinlikle ortak ölçüye gelmeyen büyüklükler olduğunu yadsımaz. Aradığı şey malların değişim değeri olarak birimidir; Aristoteles bu birimi Yunan antikçağında bulamazdı (*Contribution à la Critique de l'Économie politique,* Molitor çevirisi, s. 85). Malların değerinin biçiminde, her emeğin ayrım gözetmeden insan emeği cinsinden dolayısıyla da eşit olarak dile getirildiğini Aristoteles'in görmesini engelleyen şey, Yunan toplumunun köle emeğine dayanıyor olması, doğal olarak insanlarla emek güçlerindeki eşitsizliği temel almasıdır. Değerin anlatımının sırrı: insan emeği olduğu sürece bütün emeklerin eşitliğinin, eşdeğerli oluşu ancak insanların eşitliği düşüncesi yaygın bir önyargı katılığına ulaştığında çözülebilmektedir. Ancak bu duamı yalnızca mal biçiminin emek ürününün genel biçimine dönüştüğü, bunun sonucunda da insanların üretici kişiler mal alışverişi yapan kişiler olarak ilişkilerinin baskın toplumsal ilişkiler haline geldiği bir toplumda gerçekleşebilir. Aristoteles'in dehasını, mal değerinin anlatımında bir eşitlik ilişkisini açınsamış olması gösterir, içinde yaşadığı toplumun özel durumu, onun yalnızca bu ilişkinin gerçek içeriğinin ne olduğunu bulmasını engellemiştir." (*Le Capital,* 1. cilt, s. 75) Bkz. *Introduction à une critique de l'Economie politique*, Molitor çevirisi, s. 338, 344, 346.

ğın, mal üretiminin büyük kısmını elinde tutan kişiler esas olarak yurttaş olmayan yerleşik yabancılardır (*métèques*).

> "Eskilerde, diye yazar Marx, zanaatkarlık bir bozulmuşluk olarak görülür (bu azatlıların, yanaşmaların, yabancıların işidir). Emeğin üretkenliğinin gelişimi (tarımın, savaşın boyunduruğundan kurtulmuş evlerin, sokakların, tapınakların yapılması gibi toplumun, tanrısalın hizmetinde) –yani üretim fazlasını yabancılarla, kölelerle değiştokuş etme isteğinden doğma emeğin üretkenliğinin gelişimi üretici çalışma– topluluğun dayandığı, dolayısıyla nesnel bireyin, yani Romalı, Yunan vb olarak bilinen bireyin dayandığı üretim biçimini çözer."[10]

Marx'ın şehir-devletindeki üretim biçimleri arasındaki çatışmalarla ilgili bu kısa açıklamaları, antikçağ ekonomisi konusunda yapılan en yeni araştırma sonuçlarını önceden görür, bunları aydınlatır.[11] Friedrich Oertel ile Richard Laqueur'den sonra Erb de, Yunanların *oikonomia* (sınırlı gereksinimlere yeten elsanatları üretimine karşılık gelen, siyasal bir öz-yeterlilik idealine uygun, kentin üstüne kurulduğu aile temelli tarım ekonomisi) dediği şey ile *khrematistike* (özellikle savaşın dayatmaları sonucu parasal kaynak yaratma ile kentin besin gereksinimlerini karşılama gereğiyle birlikte şehir-devletinin de büyümesini gerekli kılan ekonomi) dediği şey arasındaki karşıtlığın kadim Yunan için itici güç olduğunu vurgulamıştır. Deniz ticaretinin, kredi bankacılığının tüccara, sermaye ile sigorta sağlamanın gelişmesi *khrematistike*'yi

---

[10] *Formen*, s. 394, 24-35; F. Tökei, s. 18.

[11] Bkz. E. Will, "Trois quartes de siècle de recherchers sur l'économie antique," *Annales*, E.S.C, 1954, s. 7-22.

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

Marksistler eğer antikçağın her döneminde sınıf çatışmalarının nasıl somutlaştığını, toplumsal kavgaların hangi ekonomik yapılardan doğduğunu incelemek istiyorlarsa, ekonomi tarihiyle ilgili bu verileri akıllarından çıkarmamalıdır. *Kapital*'in bir dipnotunda[13] Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ne karşı dile getirilen bir itirazı yanıtlamaktadır. Maddi çıkarların yönettiği modern toplumda, toplumsal, siyasal, düşünsel yaşamın gelişmesinin maddi yaşamın üretim biçiminin yönetimi altında olduğu; bunların sonuçta ekonomik yapılardan kaynaklandığının doğru olduğu yazılmıştır. Ancak "Katolikliğin egemenlik sürdüğü" ortaçağda, "siyasetin egemenlik sürdüğü" Atina ya da Roma'da durum aynı değildi. Marx'ın yanıtı konumuz açısından iki bakımdan ilginç görünmektedir. Bir yandan Marx siyasetin antikçağın toplumsal varoluşu üstünde egemenlik sürdüğüne itiraz

---

[12] M. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens*, 500-200 B.C., 1952, s. 77.

[13] *Le Capital*, 1. kitap, 1. bölüm, 1. cilt, s. 106, Molitor çevirisinin 1. dipnotu.

etmeye yeltenmez. Diğer yandan Marx, antikçağda temel karşıtlıkların hangi ekonomik gerçeklikler üstüne kurulu olduğunu bir kez daha en açık biçimde belirtmektedir. Ortaçağın Katoliklik yüzünden artık yaşayamaması gibi antikçağın da siyasetle yaşayamayacağını gösterdikten sonra Marx şunları yazar:

> "Tam tersine, dönemin başat üretim biçimi neden burada siyasetin, orada Katolikliğin *temel rol* oynadığını açıklamaktadır. Örneğin Roma cumhuriyetine ilişkin bir parça tarih bilgisi, bu tarihin gizinin *toprak mülkiyetinin* tarihinde yattığını gösterir." (italikler bize ait)

Arkaik ve klasik Yunanistan'la ilgili olarak –maceraya atılmak istemediğim Hellen ve Roma dönemlerini bir yana bırakırsam– Marx'ın ifadesi, temel çelişkinin belirip geliştiği alanı çok iyi belirler gibidir. Marx gibi ben de toprak mülkiyeti yapılarının söz konusu olduğunu sanıyorum. Parain'in terimlerini kullanırsak, başçelişki, kentin kuruluşundan önce *Eupatridai* türünde, kentte yaşayan, devleti denetleyen, askeri görevleri üstlenen toprak sahipleri sınıfıyla kırsal *demos*u oluşturan rençber köylüleri karşı karşıya getirir. Bunun ardından, sözünü ettiğimiz toplumsal evrimin sonucu olarak başçelişki yer değiştirir; çünkü bu sırada işbölümündeki ilerlemeler sayesinde yeni karşıtlıklar ortaya çıkmıştır.

Bu bakımdan, Atina gibi bir devlet için beşinci yüzyılın ikinci yarısındaki dönüm noktasını vurgulamak gerekmektedir. *Polis* düzeninin dayandığı ekonomik, toplumsal denge, aşağı yukarı bu dönemde tehlikeye düşer. Kaba çizgileriyle antikçağ şehir-devletinin toplumsal yaşamına kendine özgü görünümü verdiğini

söyleyebileceğimiz üç özellik de aynı şekilde etkilenmiştir: İlk olarak kır ile kentin birleşmesi (kentsel yerleşim birimi özel çıkarlar ile ailelerin özel konutlarıyla karşıtlık içinde, yalnızca topluluğun ortak yaşamının yer aldığı bütün *kamu* yapılarının aynı yerde toplanmasıyla kırsal alana kendi bütünlüğünü kazandıran merkezden başka bir şey değildir); ikinci olarak yurttaş ile askerin birleşmesi (bütün yurttaşlara paylaştırılan, özellikle siyasal görevler ile karışıp bütünleşmiş sayılan kişiler için uygun görülen askeri görev); son olarak yurttaşlık ile toprak mülkiyeti arasındaki sıkı bağ. Oysa beşinci yüzyılın sonlarına doğru önemli sonuçlara yol açacak bir dizi değişim de işin içine girmektedir. Köyler savaşlar sırasında yakılıp yıkılmış, kırsal alandaki tarla ile mülkler terk edilmiştir; bu sırada kentte tam anlamıyla bir kent çevresi oluşmuş, hemen ardından da yaşam biçimi, meslekle ilgili etkinlikler, düşünme kalıbı olarak kentsel varoluş eski kırsal geleneklerle çelişkiye başlamıştır. Aynı zamanda savaşın gereklerini karşılamak üzere paralı askerin, meslekten komutanın gereği yeniden belirir. Sonunda da toprak, eskisi gibi devredilmez olmaktan çıkar. Toprak bir zamanlar dışlanmış olduğu para ekonomisi alanına girer. Böylece yurttaş olmayan birine, yaptığı hizmetler karşılığı toprak bağışlanabilmiştir.[14] Anlamlı bir eşzamanlılık da şu: Aynı dönemde ticaret hukuku gelişmiş, bu hukuk deniz ticaretinin ihtiyaçlarını karşılamak için görece bir yenilik olarak diğer bütün Yunan hukuk usullerinin tersine yazılı uygulamayı gerektiren bir sözleşme düşüncesini yerleştirmiştir.[15] Louis Gernet'nin o çok çar-

[14] Bkz. J. Pecirka, a.y., s. 197 vd.

[15] Bkz. L. Gernet, *Droit et société en Grèce ancienne*, Paris 1955;

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

özellikle: "Le droit de la vente et la notion du contrat en Grèce d'après M. Pringsheim" ile "Sur L'obligation contractuelle dans la vente hellenique," s. 201-206

[16] L. Gernet, "Choses visibles et choses invisibles," *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, s. 410.

[17] Bkz. Karl Polanyi'nin araştırması: "Aristotle discovers economy," *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, 1957, s. 44-94.

[18] Antikçağda işgücü bir mal değildir; bir emek pazarı yoktur, ama köle pazarı vardır, bu ise çok farklıdır. "Köle köle sahiplerine iş güçlerini satmaz, tıpkı öküzün kendi gücünü köylüye satmaması gibi. Köle, iş gücü de içinde olmak üzere her şeyiyle sahibine bir seferde satılır. (...)" Bu anlamda köle, öküz ya da

Yunanlarda dördüncü yüzyıl boyunca sınıf savaşımı nasıl olmuştur? Yenilerde Claude Mossé bu konunun, dördüncü yüzyıl Atina'sındaki çeşitli yönlerini, nedenlerini araştırmıştır.[19] Yazar böylesi bir incelemenin bütün güçlüklerini işe yarar bir biçimde ortaya koymuştur. Burada bizim yapabileceğimiz en iyi şey, yazarın sınıfsal ilişkilerine ve bunların klasik *polis*'in dağılma dönemindeki evrimlerine dair çizdiği resme göndermede bulunmaktır.

Gerçi tarihin hiçbir döneminde sınıf savaşımları basit bir biçime bürünmemiştir. Ama Marx, belki de haklı olarak, bu savaşımın eski çağlarda daha karmaşık bir yapıya sahip olduğunu düşünüyordu. Bu karmaşıklığın nedenleri çeşitlidir. Claude Mossé bunlardan bazılarını aydınlatmıştır. Çalışma varsayımı olarak dikkatlerinizi bu açıdan bana temel görünen bir olguya çekmek istiyorum. Dör-

---

araç gibi, üretim etkinliğini gerçekleştirirken, toplumsal alışverişlerin genel sisteminin dışında kalır, tıpkı medeni açıdan toplum dışı olduğu gibi. Kölenin iş gücünün mal sayılmaması bir yana, çalışmasıyla elde ettiği ürün de mal değildir; sözgelişi bu ürün doğrudan sahibi tarafından tüketildiğinde ürünün mal olabilmesi için sahibin ürünü pazarda satmaya karar vermesi gerekir. Ancak bu durumda bile, kölenin emeği mal olmadığı için soyut genellik biçimini alamaz. Ürün malların bütününün dolaşımı çerçevesinde "'genel eşdeğer" değildir: Bu ürün kölenin sahibine özel olarak sunduğu bir "hizmet"tir. Marx'ın *Kapital*'de kullandığı deyimle söylersek "emeğin özel niteliği –genelliği değil, mal üretiminde olduğu gibi soyut niteliği değil– aynı zamanda onun toplumsal biçimidir" (2. cilt, s. 100-101). Marx'ın ortaçağ kulluk hizmetlerine uyguladığı formül, köle işgücü için de bütünüyle geçerlidir. "(Bu hizmetlerde) toplumsal bağı oluşturan şey, bireylerin doğal biçimi altında belirlenen çalışmaları, emeğin genel değil özel niteliğidir" (*Critique de l'Économie*, s. 25-26).

[19] Claude Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962.

düncü yüzyıla doğru şehir-devleti çerçevesi içinde birçok toplumsal kategoriyi karşı karşıya getiren çatışmaları temelsiz ya da yalnızca ideolojik değildir; bunlar bu toplumların ekonomisine kök salar. İnsan grupları, birbirlerini karşı karşıya getiren maddi çıkarları için çatışmaya başlar. Ancak bu maddi çıkarlar doğrudan ya da sırf bireylerin üretim süreçlerindeki yerinden kaynaklanmaz. Bunlar her zaman, *polis* sistemi içinde, başrolü oynayan siyaset yaşamında, bireylerin tuttuğu yerin işlevidir. Başka bir deyişle çeşitli bireylerin ekonomik işlevinin, maddi çıkarları belirlemesi, toplumsal gereksinmeleri biçimlendirmesi; şu ya da bu grupla işbirliği içinde, şu ya da bu gruba karşı yürüttükleri toplumsal, siyasal eylemleri yönlendirmesi, siyasal konum yoluyla olur.

Birkaç basit örnek bunu anlamamıza yetecektir. Her ikisi de, 15 ila 20 kölenin çalıştığı bir imalathanenin başında bulunan ya da deniz ticaretiyle uğraşan ya da büyük paralarla tefecilik yapan bir yerleşik yabancı ile yurttaş arasında ekonomik konum, üretim sürecindeki yerleri açısından hiçbir ayrım yoktur. Ancak bu iki kişiyi aynı sınıfın üyeleri olarak göremeyiz. Aralarında düşmanlıklar, çıkar çatışmaları da içinde olmak üzere uyuşmazlıklar bulunmaktadır. Aslında *polis*in kurumsal sistemi, ayrımsız bütün yurttaşlara, yurttaş olmayanların göz dikemeyecekleri ayrıcalıklar tanımaktadır – bunların kimisi, toprak mülkiyeti hakkı gibi ekonomik ayrıcalıklardır. Her şehir-devletinde yurttaş topluluğunu birbirine yaklaştıran, aralarındaki iç bölünmelere karşın yurttaş olmayanlarla karşıtlık içinde göreceli olarak birleşmiş bir grup haline getiren dayanışma, kuşkusuz ortak çıkarlardan kaynaklanmaktadır; ancak aynı şehir-devletinin yurttaşları arasındaki bu çıkar birliği, yurttaşlarla yurt-

taş olmayanların çıkarları arasındaki bu ayrım, yönetim yapılarının oynadığı arabulucu rolün göz önüne alınmasıyla anlaşılabilir. İkinci bir örnek bu saptamaları açıklamamızı sağlayacaktır.

Claude Mossé dördüncü yüzyılda bile (ve sanırız, önceki dönemler için daha da geçerlidir bu), toprak sahipleri sınıfıyla çatışan bir tüccar, sanayici yurttaş sınıfından söz etmenin hiç doğru olmayacağını göstermiştir. Atina'da tarım ya da zanaatla ilgili işlerinden elde ettikleri ürünlerin bir bölümünü doğrudan satan kişiler dışında, yalnızca aracı olan, tüccardan başka bir niteliği olmayan tüccarlar kategorisi bulunmaktadır; ancak burada daha çok perakende ticaret söz konusudur, bunlar küçük dükkân sahibi ya da agorada tezgâh açan esnaftır. Buna karşılık, Parain'le birlikte köleci girişimciler diyebileceğimiz kişilerin büyük servetlere sahip olduğunu gösteren tanıklıklar, bunların hemen her zaman –işliklere, nakit paraya, alacaklara ek olarak– taşınmaz mal sahibi olduklarını da göstermektedir. Bir toprağa sahip olmanın, yurttaşlık konumu açısından kazandığı önem göz önüne alınırsa, geniş parasal kaynakları olan bir yurttaşın aynı zamanda toprak sahibi olabileceği düşünülemez bir şey değildir. Eğer böyle birinin toprağı yoksa, mutlaka satın alacaktır, çünkü toprakta ayrıcalık ile erdem vardır; yurttaşa nakit paranın sağlayamayacağı bir saygınlık, bir ağırlık, bir konum kazandıran topraktır.

Ayrıca şehir-devleti çerçevesi içinde köleci girişimcinin kazancının büyük bölümünün nereye gittiğine de bakmak gerekir. Antikçağda sanayi anamalı yoktur. Kazanç, işyeri içinde yeni yatırımlara dönüştürülmez. Üretim güçlerinin büyük bölümü kölelerin kol gücüne dayandığı için araç gereç ilkeldir. Bu koşullar içinde giri-

şimcilerin elde ettiği artık değerin büyük bölümü, hazineyi besleyerek, devletin ortak harcamalarını karşılamaya yarayarak dinsel tören kılığında yurttaş topluluğuna geri dönmektedir; bunlar kentsel ve dinsel şenlikler, askerlik harcamaları, kamusal yapıların inşaatıdır. Marx, üretim güçlerinin az geliştiği, mal üretiminin henüz kısıtlı olduğu toplumlarda, paranın daha gelişmiş ekonomilerdekiyle aynı biçimlere ve paya sahip olmadığını göstermiştir. Para dolaşımı yalnızca madene dayandığı sürece, yerel, siyasal özelliğini koruyan para henüz kredi parası[20] ve evrensel para[21] olarak değil, hesap parası ile sikke (dolaşım aracı)[22] olarak kullanıldıkça zenginliğin birikmesi ancak basit dolaşım alanında, bir de köşeye sikke yığma gibi

---

[20] "Kredi parası, toplumsal üretim işlemininkinden daha yüksek bir düzeye ilişkindir, (dolaşımdaki paradan) çok daha başka yasalarla yönlendirilir" (*Contribution à la Critique de l'Économie politique*, s. 170).

[21] "Para olduğu sürece altın ile gümüş, genel mal olarak algılansa da, bunlar evrensel parada, evrensel mala eşdeğer bir varlık biçimine kavuşur. (...) Altın ile gümüş somut emeğin ürünlerinin dolaşımının yeryüzünün her yanına yayılması ölçüsünde genel çalışma zamanının maddesi olarak gerçekleşir. (...) Para evrimleşerek evrensel paraya dönüşür, mal sahibi kozmopolitleşir" (a.y., s. 234-235).

[22] "Hesaplama parası, ayarlı sikke para yerel, siyasal nitelik kazanır, çeşitli dilleri konuşur, çeşitli ulusal üniformalara bürünür. Paranın sikke olarak dolaştığı alan, mal dolaşımı alanının içinde, bir topluluğun sınırları içinde tutulan, mal dünyasının genel dolaşımından ayrılan bir alandır" (*Contribution à la Critique de l'Économie politique*, s. 154). Şehir-devleti paralarının rolü ile dolaşımı için bkz. E. Will, "De l'aspect éthique de l'origine grecque de la monnaie" *Revue historique*, 1954, s. 209-; "Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage," *Revue numismatique*, 1955, s. 5-23; son olarak, C. M. Kraay, "Hoards, small change and the origin of coinage," *The Journal of Hellenic Studies*, 1964, s. 76-91.

çok özel bir biçim altında gerçekleşmektedir: "Bir köşeye yığılan parayı hazine yapan etkinlik bir yandan ardı arkası kesilmeyen satışlarla dolaşımdan para çekilmesi, diğer yandan da basit anlamda saklanması, *biriktirilmesidir*."[23]

Eğer antikçağda herkes hazine yığıyorsa –servet, bugün olduğu gibi bankalarda toplanmayıp, ülke topraklarına dağıtılmış ve yayılmış olduğu için[24]– paranın dolaşımdan böyle sürekli, yaygın biçimde çıkarılıp alınması, Marx'ın alışkın olduğu biçimde, yani hem antropolog hem de iktisatçı olarak çözümlediği bir karşı-hareketle karşılanmaktadır. Marx'a göre iktisat olguları insanlar arasındaki ilişkilerden –sürekli değişim gösteren ilişkilerden– başka bir şey olmadığı için bunların incelenmesi, ekonomik tutumlarla ilgili ayrıcı tipler sistemi diyebileceğimiz şeyle birlikte yapılmalıdır.[25] Parasını gizleyerek, gömerek, sürekli olarak biriktirerek kurtarmak isteyen birikim sahibi kişi, aynı zamanda bunu başkalarına gösterip, herkesin önünde zenginliğini sergilemeye de zorlanan kişidir.[26] İşte bu gösteriş harcamaları ile bireysel lük-

---

[23] *Contribution à la Critique de l'Économie politique*, s. 200. Ayrıca bkz. s. 190 ve 202, burada Marx hazine yığmanın, "değişim değeri henüz bütün üretim ilişkilerini kaplamadığı" ölçüde bir rol oynadığını belirtir.

[24] "Dolaşımın yalnızca metal parayla yapıldığı ya da henüz az gelişmiş üretim evresinde bulunan ülkelerde, hazineler alabildiğince dağınıktır, ülkenin her yerine yayılmıştır. Oysa gelişmiş burjuva ülkelerinde banka birikimlerinde toplanmıştır" (a.y., s. 207-8).

[25] "Birikimcinin parayı dolaşım dışı tutarak elde ettiğini sandığı değerin ölümsüz yaşamını (biriktirme saplantısı için kullanılan *sozein* Yunanların ayırt edici bir deyimidir) daha usta olan kapitalist dolaşıma hep yeni paralar sürerek elde eder." *Le Capital*, 1. cilt, s. 207.

[26] "(...) servet sahibi servetini saklasa da, kendini güvenlik içinde duyumsadığı her yerde bir *zengin adam* olarak görünme eğili-

sün ilke olarak yasak edildiği şehir-devletinde yurttaşlar topluluğu yararına eliaçık bağışlarla paranın büyük kısmı dolaşıma yeniden sokulur. Kamu hazinesinden herkese açık hukuksal, siyasal işlere para ayrılması, dahası en yoksul kesim için kimi para bağışlarının yapılmasıyla üretim fazlasının bir bölümü yurttaş kitleleri arasında paylaşılmaktadır.

Böylece Parain'in yazısında ve Claude Mossé'nin de kitabında, yurttaşlar arasındaki sınıf savaşımını zenginlerle yoksulları karşı karşıya getiren bir çatışma olarak tanıtması anlaşılabilir. Bu ifade ilk bakışta şaşkınlık yaratabilir: Marksist düşünceden pek esinlenmişe benzememektedir. Bir sınıfa ait olmak zenginliğe ya da gelir düzeyine değil, üretim ilişkilerindeki yere bağlıdır. Bir Marksist nasıl olup bir zenginler sınıfından bir yoksullar sınıfından söz edebilir? Sonuç olarak bu deyiş çağdaş toplumlara uygulanamaz görünse de, yurttaşlar arasında çatışmanın temelde aynı sorun çevresinde, yani üretim fazlasının, şehir-devleti kurumları aracılığıyla kimin yararına paylaşılacağı sorununun çevresinde düğümlenmesi, Yunan şehir-devletinin çöküşü sırasında ortaya çıkan durumu tam olarak açıklayan tek formüldür. Bu sırada ekonomik konumları farklılaşan yurttaşlar kitlesi iki düşman kampa ayrılmıştır; hiçbir şeye sahip olmadıklarından ya da çok az şeye sahip olduklarından, zenginleri olabildiğince vergilendirmek için yönetim kurumlarını kullanmak isteyenler ile bu duruma –servetlerinin kaynağı ne olursa olsun– direnmekte kararlı olan varlıklılar.

Bu genel görünüm içinde, köleler ile onların özgür efendileri arasındaki karşıtlığı nereye yerleştirmek ge-

mindedir. (...) Kendini ve evini (altınla) donatır." *Contribution*, s. 203.

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

Bu bakımdan, Marx'ın çok önem verdiği bir tanık olan Aristoteles'in deyişi gibi bir deyişin ne anlama geldiği konusunu düşünmemiz gerekmektedir. Aristoteles köleyi canlı bir araç olarak görür. Çünkü Yunan'ın gözünde insanın insanlığı onun toplumsal niteliğinden ayrılamaz; insan siyasal bir varlık olarak, yurttaş olarak toplumsaldır. Köle, şehir-devletinin dışında olduğu için toplumun, dolasıyla insanlığın dışındadır. Kölenin basit bir canlı araca indirgenmiş bu imgesiyle, gerçek tarih içinde toplumsal grup olarak oynadığı küçük rol arasında diyalektik bir bağ bulunur. Klasik şehir-devleti sistemi, ekonomik yapıları ve kurumları ile düşünce biçimleri içinde yaşayıp gittiği sürece, köleler hiçbir yerde etkin birleşik bir toplumsal güç; olayların gidişini çıkarlarına, isteklerine uygun olarak yönlendirmek amacıyla tarih sahnesine

çıkan, dayanışma içinde bir insanlar grubu oluşturamayacaktır. Üstelik kölelerden oluşan şehir-devletinin, kimi kez tasarladığımız gibi türdeş bir grup oluşturmadığını da biliyoruz. Birçok engeli beraberinde getiren etnik kökenlerin farklılığı, dilsel çeşitlilik dışında, gerçek çalışma ile yaşam koşulları, görünüşte hukuksal konumun özdeşliği ardında, önemli ayrımları ele vermektedir. Yeni komedyanın sahneye koyduğu ya da efendisinin yerine, efendisinin adına bir zanaat işletmesini yöneten bir köle ile Laurion madenlerinde zincire vurulmuş, acı çeken köleler arasında ortak olan ne vardır? Bir rençber köle ile zengin bir ailedeki lala ya da devlet yönetiminde çalışan bir görevli arasında ortak olan ne vardır?

Bu, köleler ile efendileri arasındaki karşıtlığın antikçağ toplumlarının evriminde önemli bir payı olmaması mı demektir? Kesinlikle değil. Ancak bu karşıtlık, toplumsal-siyasal yapılar düzeyinde yapılan yoğun bir savaşım biçimine bürünmemiştir. Bireysel başkaldırı tutumlarıyla kendini gösterir bu karşıtlık; kimi kez de dış koşullar, savaşın kaypaklıkları izin verdiği zaman, toplu firar eylemleriyle; ancak bu durumda söz konusu olan, toplumsal durumu, üyesi olduklarını hissettikleri bir grubun yararına değiştirmek değil, kölelikten kurtulmaktır. Aslında karşıtlığın belirmesi ile canalıcı bir rol oynaması başka bir düzlemdedir kölelerin –toplumsal grup olarak, bütün olarak– efendilerine karşı direnişe geçmesi, kölelerin, kadim Yunan'ın teknik, ekonomik bağlamında tam olarak temelini oluşturdukları üretici güçler düzeyinde açığa çıkar. Bu düzlemde köleler ile efendilerinin karşıtlığı, köle işgücünün kullanılması yaygınlaşınca, köleci üretim sisteminin temel çelişkisi niteliğine bürünecektir. Aslında teknik ilerlemenin genel olarak askıya alındığı

ya da en azından adamakıllı engellendiği bu sistemde, üretim güçlerini geliştirmenin tek yolunun köleliğin yaygınlaştırılması olduğu görülüyor. Ancak öte yandan kölelerin efendileriyle çelişkileri, direnişleri, belirli işlerin yapılması konusunda gösterdikleri kaçınılmaz isteksizlik bu ilerlemeyi engeller, verimliliğin gittikçe azalmasını gerektirir; oysa üretici güçlerin niteliği düzleminde, köle sayısının arttırılması toplumsal dengeyi tehlikeye düşürmeden, sonsuza dek sürüp gidemez. Bu nedenle, belli bir aşamadan sonra köleler ile onları kullanan kişiler arasındaki karşıtlık, Parain'in de dediği gibi başçelişki olarak ortaya çıkmamış olsa da sistemin temel çelişkisine dönüşmüştür diyebiliriz.

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

ŞEHİR-DEVLETLERİ SAVAŞI[1]

Klasik çağ Yunanları için savaş doğaldır. Küçük şehir-devletleri halinde örgütlendikleri, birbirlerinin bağımsızlığını kıskanıp kendi üstünlüklerini kabul ettirme derdinde oldukları için onlara göre savaş, devletler arası ilişkileri yöneten rekabetin olağan bir yansımasıdır; böylece barış, daha doğrusu ateşkes, her zaman yeniden başlayan çatışmaların örgüsü içinde ölü zaman olarak değerlendirilir.

Üstelik şehir-devletlerini birbirine düşüren didişme ruhu, insanlar arası ilişkilerin tümünde, doğaya varıncaya kadar işbaşında olan engin gücün yalnızca bir yönüdür. Yunanlar, bireyler, aileler ile devletler arasında, yarışmaya dayalı oyunlarda, mahkemelerde, meclis tartışmalarında, savaş alanlarında –*Polemos, Eris, Neikos*– gibi çeşitli adlar altında, Hesiodos'un dünyanın kökeninde var olduğunu söylediği, Herakleitos'un da bütün evrenin babası, kralı olarak selam durduğu o çarpışma gücünü bulurlar.

---

[1] Bu metin ortak çalışma olan *Problemes de la guerre en Grèce anciene*'de giriş olarak yayımlanmıştır, ed. J. -P. Vernant, Mouton, Paris ile Lahey, 1968.

İnsanın, toplumsal ilişkilerin, doğal güçlerin agonistik olarak kavranmasının kökeninde, yalnızca destanlara özgü kahramanlık ethosu değil, şehir-devletlerinin yaptığı bu "siyasal" savaşın bir anlamda tarih öncesini seçebileceğimiz kurumsal uygulamalar da bulunmaktadır.

*Polis*in çeşitli aile grupları arasındaki ilişkilerde devlet adına hakemlik edip bunları düzenleyeceği bir kurum, hukuksal bir örgütlenme kurulmadıkça, kişisel öcü tam anlamıyla savaştan ayıran kesin sınır belli olmayacaktır. Bir cinayeti, hayvan talanını, kadın kaçırmayı ödetmek için yapılan misillemeyle askeri sefer arasındaki ayrım, araçların çeşitliliğinde, işe koşulan işbirlikçilerin kalabalık oluşundadır; ama toplumsal düzenekler ile ruhsal tutumlar aynıdır. Glotz "savaş nasıl sonsuz bir dizi *kan davasıysa, kan davası* da bir savaştır" der.[2] Bu nedenle savaş, bu bağlamda, henüz devletler arasındaki güç ilişkilerini yöneten kurum olarak değil, aileler arası değiş tokuş biçimlerinin bir yönü, hem bağlaşık hem de karşıt insan grupları arasındaki alışverişin büründüğü biçimlerden biri olarak ortaya çıkar.

Klasik çağda bile varlığını sürdüren kimi sözcükler bu açıdan anlamlıdır. Düşmanın, ἐχθρός'un karşısında, iyelik sıfatı değeriyleLatince *suus*'a yaklaşan dost, φθλος vardır. *Philos* bir birey için öncelikle kendi yakın akrabasıdır;[3] *philia* örneği ise çocukların, ana babanın, kardeşlerin kendilerini bir anlamda birbirleriyle eşdeğer, birbirlerine ait duydukları dar aile çevresinde gerçekleşir.[4]

---

[2] G. Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, s. 92.

[3] Bkz. Aristoteles, *Poetika*, 1453, s. 92.

[4] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1161 b 27-30: "Anababalar çocuklarını severler, çünkü onlarda kendilerini görürler (çünkü

Düşman yabancıdır, ξένος, oysa aynı *ksenos* deyimi evler arası konuk ağırlama bağı kurmak için aile ocağına kabul edilen konuk için de söylenir.[5] Benzer bir anlam belirsizliği δθνεϊος terimi için de geçerlidir. Sözcük akrabalara karşıt olarak yabancıyı adlandırır. Böylece Platon iki tür çatışma ayırt eder: Anlaşmazlık *stasis* ile savaş *polemos*. *Stasis,* akraba ile aynı soydan olanla, οϊχεϊον χαί ξυγγενές ile ilgilidir; *polemos* ise farklı, yabancı olanla, άλλότριον χαί δθνεϊον ile ilgilidir.[6] Ancak δθνεϊος, aynı zamanda, aileler arasında bir bağlaşma ilişkisini de dile getirir. Ko-

---

onlardan doğduklarına göre onlar öteki kendileridir, çünkü onların dışında yaşarlar) ...; kardeşler de birbirini sever, çünkü aynı varlıklardan doğmuşlardır. Onların anababalarıyla aynı ilişki içinde olması, onları da birbirine benzer kılar... Yani onlar bir anlamda ayrı bireyler olarak var olsalar da aynı varlıktır." Daha genel olarak da *philos*'un öteki ben *alter ego* olarak tanımlanması: φίλος άλλος αίτιός; a.y., 1166 a.

5 Bkz. E. Benveniste'in saptamaları, "Don et échange dans le vocabulaire indo-européen," *L'Année sociologique*, 3. dizi, 1951 (1948-1949). Latince *hostis* konusunda s. 13-14 *ksenos*'un karmaşıklığı özellikle *doruksenos* gibi, Plutarkhos'un *Yunan Sorunları*'nın onyedincisine konu olan bir terimde kendini belli eder. Eski zamanlarda Megara insanları henüz tek, aynı şehir-devletini oluşturmuyordu; beş ayrı gruba ayrılmış köylerde yaşıyorlardı, aralarında ήμέρως καί συγγενικώς davranmalarına yol açan savaşlara girişebiliyorlardı. Kim bir tutsak alırsa evine getiriyor, ona tuz ikram ediyor, sofrasına buyur ediyor, evine gitmesi için serbest bırakıyordu. Eski tutsak da kurtulmalığını vermeyi asla ihmal etmiyor, hep onu yenen kişinin *philos*'u olarak kalıyordu. Bu yüzden ona mızrak tutsağı, *dorialotos* değil, *doruxenos*, yani mızrak konuğu deniyordu. W.R. Halliday'ın *Commentary to the Greek Qvestions*'da (Oxford, 1928, s. 98) belirttiği gibi, *doruxenos* Attika tragedyalarında değişik bir anlamda, savaş bağlaşığı anlamında kullanılmıştır.

6 *Politeia,* V, 470 bc; *Mektuplar,* VII, 322 a; ayrıca bkz. İsaios, IV, 18.

casının ailesi içinde Alcestis'in konumunu belirtmek için Euripides'in sık sık kullandığı sözcük budur.[7]

Böylece Ares ile Aphrodite, *Polemos* ile *Philia, Neikos* ile *Harmonia, Eris* ile *Eros;* tanrılar topluluğu yapısı içinde, efsane anlatılarında, düşünürlerin kuramlarında birbirine karşıt, ama birbirine sıkı sıkıya bağlı güç çiftleri olarak, kişisel öç ile kadın değişimi aileler arası ilişkilerin çerçevesi içinde yerine getirildiği sürece, savaş ile evliliğin oluşturduğu birbirini tamamlayan kurumları yöneten çiftler olarak belirir. Kız armağan etme kan bedelinden, *poine*'den kurtulmanın bir yoludur. Evlilik kan davasına son verir, iki düşman grubu özel bir barış antlaşmasıyla, *philotes* ile birleşmiş iki müttefiğe dönüştürür. *Philotes* usulü, iki tarafın törenle ant içmelerine dayanır. *Horkoi, spondai*, o güne kadar birbirine düşman iki grup arasında kurmaca bir akrabalık oluşturur gibidir. Kadın alışverişinin de etkisi aynıdır. Adrastos, Amphiaraos'la barışmak için kızı Eriphyle'yi ona verir, δρχιον ὡς δτε πιστόν.[8] Üstelik *philotes* terimi –klasik çağda hâlâ şehir-devletleri arası bağlaşma antlaşmasını dile getirebiliyordu[9]– tuhaftır, kadınla erkeğin birleşmesini belirtir. *Philotes* Aphrodite'nin yanında dinsel bir güç olarak, tensel alışverişi yönetir.

Savaş tanrısı Ares, oğlunun katili Kadmos'u bağışlayıp ona Afrodit'den doğma kızı Harmonia'yı eş olarak verir. Bütün tanrılar düğüne gelir, armağanlar verir. Tanrıların orada bulunuşu, Thebai kentinin kökeni açıklayan

---

7 *Alcestis,* 532-3,646.

8 Pindaros, *Nemea Övgüleri,* IX, 16-17

9 Bkz. Aristophanes'te, *Lysistrata,* 203, Uluslarası bir antlaşmayı alaya almada kullanılan κύλιξ φιλοτηία, Glotz'un notlarıyla, a.y., s. 157.

bu uzlaşmaya, kozmik bir boyut kazandırır.[10] Ancak birçok açıdan benzerliği bulunan Peleus ile Thetis'in evlenme anlatısında olduğu gibi, Kadmos ile Harmonia'nın düğünü anlatısında anlaşmazlık yaratan armağan (Eriphyle'nin gerdanlığı, Eris'in elması gibi) izleğinin de gösterdiği gibi, savaş evlilikle son bulsa da, evlilik yeniden patlak verecek savaşın kökenindedir de. Yunanlara göre, toplumsal ilişkilerin dokusunda olduğu gibi dünyanın yapısında da, çarpışma güçlerini birleşme güçlerinden yalıtmak olanaksızdır.

Bütün Yunan tarihi boyunca varlığını sürdürecek olan kült uygulamaları, çarpışma ile bağlaşma arasındaki sıkı bağı göstermektedir. Sözde ritüel kavgalarının her zaman savaşla ilgili bir anlamı olmuştur;[11] ama bunların, askerlik alanını aşan kapsamı daha geniş olanları da vardır: Şenlikte bir araya gelmiş grubun kendi birliğini kesinlediği anda bile ritüel kavgalar, dengenin dayandığı gerilimi, dengeyi oluşturan çeşitli ögeler arasındaki yüzleşmeyi dile getirir. Yunan şenlikleri yalnızca katılanlar arasındaki cemaat bağı anlamına gelmez, kavga da başta gelen toplumsal, ruhsal bileşenlerinden biridir. Çelişkiler kimi zaman kadınları ya da erkekleri kendi aralarında, kimi kez nüfusun[12] kadın ile erkek ögelerini, kimi kez de özellikle çocukluktan yetişkinliğe geçip toplumsal

---

[10] Bkz. F. Vian, *Les Origines de Thébes, Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, s. 118.

[11] Sözde kavgalar üzerine bkz. H. Usener, *Archiv für Religionswissenschaft*, 7 (1904) s. 297; *Kleine Schriften*, Leipzig, 1913, IV, s. 132: M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906, s. 402-8 ve 413-7.

[12] Bkz. L. Gernet, *Le Génie grec dans la religion*, Paris 1932, s. 52-54.

birlikle bütünleşen, aynı kuşak içinde bulunan ayrı yaş gruplarını, toprak, kabile, aileye dayalı çeşitli birimleri kavgaya düşürür. Her zaman bütünüyle düzmece olmayan bu kavgalarda –bunlar kimi kez kan dökmeyi gerektirir[13]– savaşta kullanılan silahlardan başka silahlar, çoğunlukla taş, sopa kullanılır. Kültün bağlamına, katılan insanlara, ilgili tanrılara göre, kavgaların bela savucu, arındırıcı bir işlevi; Troizen ile Eleusis'in *litobolia*'larındaki...[14] gibi bir bereket sağlama ya da Platanistas'ta, Enyalios'a bir köpeğin kurban edilmesinden sonra, Spartalı iki delikanlı *moirai*'sının çarpıştığı o silahsız savaşlarda olduğu gibi savaş amacı taşıyabilir.[15] Ancak her durumda, yönelimi ne olursa olsun ritüelin toplumsal bir bütünleşme, tutkunluk yaratma değeri vardır. Grubun dayanışma deneyimini yaşaması, sanki grubun içindeki toplumsal bağlar rekabet oyunun belirlediği aynı çizgilere göre konuluyormuşçasına, kavgalar ile yarışmalar aracılığıyla gerçekleşir. İskender'in ölümünden sonra V.

---

[13] Efes'in *Katagogia* şenlikleri sırasında, karnavallara yaraşır bir sefahat ortamında kavgalar, maskeli adaylar tarafından sopalarla yapılır; kentin bütün meydanları kana bulanırdı. (*Actes de Thimothée*, ed. Usener, Progr. Bonn, 1877, s. 11, 1; Photius, *Bibl.*, Kod. 254). Antakya'da Artemision'un yedisinde tanrıçanın şenliği "yumruk dövüşünden akan kanlarla" son kertesine ulaşırdı; "şehir-devletindeki kabileler, *phulai*'ler kadar savaşçı vardı: Her kabile için bir savaşçı ..." (*Libanius*, I, Artemis, 236 R); bkz. M. P. Nilsson, a.y., s. 417. Kadınlar arasındaki kavga ve kadınlara ilişkin bir Ares'le ilişkili olarak, Argos'un *Hubristica*'sıyla karşılaştırabilir.

[14] Troizen *Litobolia*'sı, Damia ve Auxesia onuruna: Pausanias, II, 32, 2; Eleusis'in *balletus*'u üzerine: *Demeter*'e *Homeros İlahisi*, 265; Hesykhios, madde başı βαλλήτυς; Athennaios, 406d ve 437 c.

[15] Pausanias, III, 14, 8; 20,8.

Philippos'un krallığı sırasında, Makedonya ordusunun kendi kendine karşı ikiye bölündüğü bir bunalım anında, elbirliğiyle temizlenme, birleşme anlamına gelen iki tür ritüel yapılmıştır:[16] Önce, kurban edilip ikiye bölünmüş bir köpeğin kafası ile gövdesi arasından bütün ordu geçit resmi yapar; sonra *regii juvenes duces*, yani kralın iki oğlunun yönetiminde, ordunun iki ayrı kampa bölündüğü yapay bir savaş düzenlenir; Polybios'tan sonra Titus-Livius'un da belirttiği gibi çarpışma gerçek savaşları çağrıştıran bir şiddette olmuştu, yalnızca kılıç yasaktı, iki genç arasındaki rekabet yüzünden koşullar, ritüel kavgaya alışılmışın dışında dramatik bir görümün kazandırsa da, gerçekten de yıllık bir anma töreni, yani Ξανθιχός ayında yapılan Ξανθιχά törenleri söz konusuydu.[17] Atinalıların

[16] Titus-Livius, 40:6; bkz. M. P. Nilsson, a.y., s. 494-5. Livius (40:7) ayinin, bir tür *katharsis* olarak davranan bir oyun formunda rekabete olanak tanımasıyla taşıdığı uzlaştırma ve birleştirme ifadesi olarak önemini vurgulamıştır: Sözde kavga bittiğinde iki düşman grup, alışılageldiği üzere birlikte şölen yapmak (*benigna invitatio*), saldırganlık kalıntılarını dostça şakalarla gidermek için bir araya gelmek zorundaydı (*hilaritas Juvenalis, jocoso dicta*). Ritüelin derin anlamı Demetrios'un saptamasıyla ortaya çıkar: "*Quin comisatum and fratrem imus et iram ejus, si qua ex certamine residet, simplicitate et bilaritate nostra tenimus*?"

[17] Hesykhios, madde başı Ξανθικά; bkz. Souda (=Polybios, XXII, 10, 17), madde başı έναγίζων: "εναγιζουσι σδν ιώ Ξανώ ol Μακεδόνες καί καθαρμόν ποισΟσι σύν ίπποι ώπλισμένοις Doğru biçimi Ξανδικός olan, ilkbahar başında, askeri mevsimin açılışında yer alan bu Makedon ayı için bkz. Jean N. Kalleris, *Les anciens Macédoniens. Étude linguistique et historique*, I, s. 237-8. Plutarkhos'un, *İskender'in Yaşamı*'nda (s. 31) söz ettiği *Ksanthika* ya da *Ksandika* ritüelinin açıkça aynısı. Buradaki olayın da gösterdiği gibi sözde kavganın sınavdan geçme ve kehanetle ilgili bir anlamı vardır. Kavgacıların ayrıldığı iki

her yıl ekim ayında kutladığı düşünülen *Apatouria* şenliğinde anılan Ξάνθος ile Μέλανθος arasındaki savaşla bunu karşılaştırası geliyor insanın. Pierre Vidal-Naquet kaynaklarda geçen *apatouria*ların,[18] yani yetişkinlik çağına gelmiş Atinalı delikanlıların, *phratria*'larının (kabilelerinin) onayını aldıktan sonra babaları tarafından grup üyeliğine kaydedildiği kabile şenliğiyle ilgili bilgileri çok iyi derlemiştir. Ancak göründüğü kadarıyla kabileyle bütünleşme, bir gizlilik döneminin sonunda gerçekleşiyor; bu dönem sırasında delikanlı diğer bütün yaşıtlarıyla birlikte toplumdan koparılıyor sınırdaki "yabanıl" bölgelere gönderiliyor hem savaşçılığa hem de birlik üyeliğine kabul edilme anlamına gelen askeri bir eğitime çekiliyordu.

Delikanlı askerlik ile kamu yaşamına bir bakıma aynı anda adım attığına göre, acaba yeniyetme erkeklerin ritüel kavgaları kadim Yunan'da her zaman, her yerde çifte bir değer hem savaşçının erginlenmesi hem de toplumsal bütünleşme değeri taşımış mıdır? Peki, Louis Gernet ile birlikte,[19] köy çevrelerinde gençlerin, savaştan çok evliliğe yönelik erginlenmelerini başka bir yere mi koymalı? Bu konuyla ilgili iki ayrı noktaya dikkat çekilebilir, ilkin

---

yakadan biri İskender'i, diğeri ise onun düşmanı Darius'u temsil eder gibidir. Hiçbir aldatma olmadan "iyi yanın" kazanması gerekmektedir. Sparta örneklerine benzerlik o kadar çarpıcıdır ki, Platanistas'da delikanlıların kavgası, her biri bir *moira*'yı temsil eden iki yabandomuzunun kavgasıyla başlar. Bu hayvan güreşinin sonucu iki taraftan birinin zaferini muştular.

[18] Bkz. "La Tradition de l'hoplite athénien," *Problèmes de le guerre en Grèce ancienne*, s. 161-181.

[19] L. Gernet, "Frairies antique," *Anthropologie*, s. 21-61 ve özellikle s. 36-45. "Structures sociales et rites d'adolescence dans la Grèce antique," *Revue des Études grecques*, 1944, LVII. cilt, s. 242-8.

değişik zamanlarda, özellikle hoplit (zırhlı, uzun mızraklı piyade) yeniliği çağında, savaş işlevi yeni köylü kesimlerine kadar genişlediğinde eski tarımsal ayinler erginleme ile askeri eğitim amaçlarıyla kullanılıp değiştirilmiştir. Görüldüğü kadarıyla Sparta'da durum budur; burada Artemis *Orthia* kültü, oğlan çocukların kırbaçlanmasıyla, yetişmiş savaşçı yurttaşları ayırmak amacındaki Lakedemonya *agoge*'sinin oluşturduğu bütün o dayanıklılığı ölçme sistemiyle bütünleşmiş görünmektedir. Sparta örneği, bu kentte Artemis *Orthia*'nın yanında, gençliğin efendisi olan, ama savaş alanıyla hiçbir ilgisi olmayan bir Artemis *Korythalia*'nın bulunması dolayısıyla daha da ilginçleşmektedir.[20] İkinci olarak, eğer geçiş ayinleri oğlanlar için savaşçılığa giriş olarak görülüyorsa, bu ayinlerde onlarla birlikte yer alan, çoğunlukla belli bir kapanma döneminden geçen kızlar için ayinin güç sınavları da aile birlikteliğine bir hazırlık anlamı taşır. Yine bu konuda da, iki ayrı kurum arasında hem bağ hem de kutuplaşma ortaya çıkmaktadır. Savaş oğlan çocuğu için neyse evlilik de kız çocuğu için odur: Her ikisi için de bunlar, henüz birbirlerine benzedikleri bir durumdan çıkarak, her ikisinin de gelişimlerini tamamladıklarını belirtir. Böylece evliliği geri çeviren, aynı zamanda "dişilik"inden de vazgeçen bir kız, bir anlamda savaş yakasına geçer, aykırı biçimde bir savaşçıyla eşdeğer duruma gelir. Mit bağlamında Amazon[21] kadın türü kişilerde dinsel düzlemde de Athena gibi tanrıçalarda gözlenen olgu budur. Savaşçı konumları, ebediyen bakirelik yemini etmiş *parthenos* durumlarıyla ilgilidir. Kadının savaş için değil evlilik için

[20] Gençleri yetiştirme tanrısı Artemis Korythalia kültü üzerine, bkz. M.P. Nilsson, a.y., s. 182-9.

[21] Bkz. Diodoros Sikilos, III, 69-70.

yaratılmış olma biçimindeki olağan durumundan sapması, kadına değil erkeğe ayrılmış savaşçılığa kayması gibi savaşla ilgili değerlere, bunlar bir kadın tarafından gösterilince, en yüksek yoğunluğunu kazandırır. Bir bakıma değerler bir cinse özgü, bir cinsle sınırlı olmaktan çıkıp "bütünsel" olur.

Böylelikle aynı yaş grubundan yeniyetmelerin *savaşçı* olarak çarpıştıkları ritüel kavgaları, onları yalnızca aralarında yapacakları evliliği amaçlayan grupların hizmetine koşmakla kalmaz. Ayrıca bunların, bakireliğin denetlendiği bir sınav değeri de vardır: Savaşta yenilen genç kızlar, gerçekten bakire olmadıklarını ortaya koyarlar. Yunan geleneğine göre Athena *Tritogeneia*'nın[22] doğumunun gerçekleştiği yerlerden birinde –Libya'da Tritonis gölü– yılda bir kutlanan bir şenlik sırasında, her zaman kızların en güzeli hoplit silahları kuşanmış, Korinthos tulgası ile Yunan zırhına bürünmüş olarak tanrıçaya saygı duruşunda bulunur. Olgunluk çağına gelmiş genç kuşak için bakire savaşçıyı temsil eden Athena, ritüel gereği bir savaş arabası üstünde gölün çevresini dolaşırdı. Bundan sonra iki kampa ayrılmış *parthenoi* kümesi aralarında taşla sopayla kavgaya başlardı: Yaralanıp ölen kızlara ψευδοπαρθένοι, yani sahte bakire[23] adı verilirdi. Düzmece *parthenoi* böyle bir savaş sınavında kendilerini ele verirse, genç savaşçı erkek de *parthenos* kılığıyla sahici bir savaşçı yaradılışı olduğunu gösterebilir. Kız gibi, kızlar arasında, kız giysileriyle yetiştirilmiş Akhilleus'un du-

---

[22] Aiskhylos, *Eumenides,* 292; Pausanias, I:14, 6; VIII:26,6; IX:33,7; Schol. Apoll.. Rhod., I:109: Diodoros Sikilos, V:72.

[23] Herodotos, IV:180 ve 189, Libya örnekleriyle Athena'nın davranışı arasındaki ilişkiler için bkz. F. Vian, *La Guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistuque,* Paris, 1952, s. 265-79.

rumu budur; mızrağa çılgınca tapan, bu silah üstüne antlar içip, bunlara tanrılardan çok daha fazla değer veren şu öbür savaşçının, Parthenopaios'un durumu da budur: Adı bile genç bir bakire olduğunu anlatmaya yetiyor.[24] Üstelik, her cins için erkek ya da kadın kendine özgü niteliği içinde yerine getirilen erginleme, giysilerin törensel olarak değiştirilmesiyle, diğer cinsin, yani ondan ayrılmakla tamamlayıcısı olacağı diğer cinsin doğasına geçici olarak katılmayı içerebilir. Genç oğlanların savaşçı olmak için erginlenme törenlerinde kadın kılığına bürünmeye başvurulur genellikle, tıpkı Sparta'da yeni evli kızın ilk gece erkek giysileri giymesi gibi.[25]

Savaş ile evliliğin, dinsel düşüncede dile getirilen, kişisel öce bağlı kurumsal uygulamalarda da görür gibi olduğumuz bu biçimde birbirini tamamlaması şehir-devletinin ortaya çıkmasıyla birlikte kaybolur. Bunun nedeni öncelikle, yürürlükteki geleneğe göre, *polis* genellikle yurttaşlarına sunacağı kadınları kendine sakladığı için, evliliklerin aynı şehir-devleti içindeki aileler arasında yapılıyor olmasıdır. Perikles'in bir yasasına göre, yurttaşlık hakkının tanınması için hem babanın hem de ananın Atina doğumlu olması gerekmektedir. Tek bir devlet sınırları içine kapatılmış evlilikle ilgili alışveriş alanı, artık farklı devletler arasında yapılan savaş alanını kapsamamaktadır, ikinci olarak *polis*te aile birlikleri, hem kendilerini aşar hem de kendi düzlemlerinden farklı bir düzlemi

[24] Aiskhylos, *Yediler Thebai'ye Karşı*, 529-44; Euripides, *Fenikeli Kadınlar*; 145-50; 1153-1161.

[25] Plutarkos, *Lykourgos'un Yaşamı*, 15,5. Argos'ta kadın gerdek gecesinde, kocasıyla uyurken takma sakal taktığı söylenir. Kılık değişiklikleri ile anlamları için bkz. Marie Delcourt, *Hermaphrodite: Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris 1958.

tanımlar biçimde topluluğun içinde yeniden gruplandırılmıştır: Yurttaşları birbirine bağlayan siyasal bağların yapısı değişmiş bu bağlar da akrabalık ilişkilerinden başka amaçlar taşır olmuştur. Evlilik, kabul edilen evlenme kuralları çerçevesinde aile başlarının önayak olmasına bırakılan, özel bir iştir. Savaş, devletin özel yetkisindeki bir kamu işidir; savaşa karar vermek, savaşı yürütmek bireylerin, ailelerin, özel grupların işi olamaz. Savaşa giren, ama olduğu gibi, siyasal bir kendilik olarak savaşa giren şehir-devletidir. Siyasal sıfatı şehir-devletinin içerden görünüşü, aile ayrımları ötesinde yurttaşların paylaştığı kamusal yaşam olarak tanımlanabilir. Savaş, yüzünü dışarıya doğru çeviren şehir-devletinin kendisidir; bu kez kendilerinden olmayanla, yabancıyla, yani genel kural olarak başka şehir-devletleriyle çarpışan yurttaş grubunun etkinliğidir.

Şehir-devletinin *hoplit* örneğinde ordu, özel teknikleri, kendine özgü örgütlenme, yönetim biçimleriyle uzmanlaşmış bir kitle oluşturmadığı gibi, savaş da kamu yaşamı dışında başka yetileri, başka eylem kurallarını gerektirecek ayrı bir alan oluşturmaz. Meslekten ordu, yabancı paralı askerler, özel olarak askerlik mesleğiyle uğraşan yurttaş kategorisi yoktur; askeri örgütlenme, kent örgütlenmesinin kesintisiz, tam bir uzantısı görünümündedir. Komutanlık yapan önderler, diğerleri gibi seçilmiş, kendilerinden savaş sanatı konusunda özel bir deneyimi olması beklenmeyen en yüksek kamu görevlileridir. Hoplitlerin yetişmesi, kuşkusuz acemilik dönemini gerektiren bir manevra disiplini ister; ancak bu daha genel bir amaca yönelik bir *paideia* çerçevesi içinde gimnasyumdan başlayarak öğrenilir: Perikles, Atinalıların savaşmak için herhangi bir talime, herhangi bir askeri tekniğe

gereksinim duymadıklarını, su götürmez bir gerçek olarak savunacaktır.[26] Ona göre savaş alanındaki başarı, barışta Atina kentinin saygınlığını sağlayan erdemlere dayanır görünmektedir. Bir savaşa girişmek; savaş seferine çıkmak, askeri sefer planı yapmak gibi kararlar, mecliste toplanan yurttaşlar tarafından, olağan yolla, yani halka açık bir tartışmadan sonra alınır. Düşmanın haber alması, baskın yapma fırsatının yok olmasının önemi yoktur. Sözcüğü bugünkü anlamıyla kullanırsak, Yunanlarda "strateji" sözcüğünün gözümüzde askeri sır[27] kadar önem taşıyan bir kavramı içermemesinin nedeni sözcüğün, antikçağ insanlarının bütün siyasal düşüncesini niteleyen aynı söylem evrenine bağlı olmasıdır. Bu nedenle altı ile beşinci yüzyıldaki şehir-devletleri savaşını, yönetimlerin siyasetlerini başka yollarla sürdürmeleri olarak tanımlamak doğru olacaktır. Savaşçıyla siyasetçinin denkliği tamdır. *Problèmes de la guerre en Grèce ancien*'deki katkılardan çoğu haklı olarak bu konuyu vurgular: Ordu, silah altına alınmış halk meclisidir; savaş durumundaki şehir-devletidir, tıpkı bunun tersine şehir-devletinin bir savaşçılar topluluğu olması, siyasal hakların bütünüyle yalnızca kendi keselerinden hoplit donanımlarını sağlayabilen kişilere ait olması gibi. Savaşla ilgili konuların böyle halk arasında açıkça konuşulabildiğini, demek ki bu konular üzerinde insanların düşünülebildiğini ya da aynı biçimde bunlarla ilgili Thukydides tarzı anlaşılır bir tarihi, olaydan hemen sonra, yazabildiklerini kabul etmek demek; askeri harekâtlara bir söylem mantığı mode-

---

[26] Thukydides, II, 39, 1 ve 4.

[27] Yine dördüncü yüzyılda Taktisyen Aineias'ın *Kuşatma Sanatı*'nda sır yalnızca taktik düzeyde rol oynamaktadır: Bu bir savaş kurnazlığıdır, savaş durumunun genel bir özelliği değildir.

li uygulamak, kentler arasındaki çarpışmaları Meclis'teki hatiplerin çelişkilerine başvurarak açıklamak demektir. Her kesim siyasal oyunlardaki ağırlığını ikna gücünün üstünlüğüyle sağlar. Savaşçılık sınavında silahların gücü, kanıtların gücü yerine kullanılıyorsa, bunun nedeni, bu ikisinin de aynı türden güç olması; birinin Meclis'te dinleyicilerin kafasında yarattığını diğerinin meydanlarda, olaylarda gerçekleştirerek her ikisinin de aynı biçimde bastırmayı, ötekine egemen olmayı amaçlamasıdır. Kanıtlarla iyi desteklenen bir söylev savaşı gereksiz kılabilir; tıpkı Thukydides'te, savaş alanında kazanılmış bir zaferin, ilkin birbirine düşman askeri önderlerin ağzında birbirine karşıt iki söylevle dile gelen tartışmaya son vermesi gibi.[28]

Siyasal *logos* bakımından savaşın bu saydamlığı, *tykhe* saydam olmayan tek öge olarak anlaşıldığı için, çatışma içindeki şehir-devletlerinin düşmanı yok etmek ya da ordusunu bozguna uğratmak gibi bir amaçtan çok turnuvaya benzer kurallı bir yarışmada güç bakımından üstün olduklarını kabul ettirmeye çalışmaları olgusuna da bağlıdır. Seferler genellikle yaz boyu sürüp kıştan önce bittiği için savaş zamanla sınırlıdır. Düşman topraklarında küçük yıpratma manevraları, ürünleri yok etmek için yapılan saldırılar ya da piyade birliklerinin yeterince silahlanmadan yaptıkları kuşatmalar dışında, sonuca götüren savaş seçilmiş bir alanda, ağır silahlar kuşanmış mızraklı piyade alaylarının savaş düzenine girebilecekleri bir *pedion*'da, düzlükte yapılır. Hoplit safları çarpıştığında iki düşman ordu, atılganlıkları, savaşçıların göreli sarsılmazlığı, disiplinleri çarpışan yurttaşlar topluluğunda-

[28] J. De Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956, s. 148-174.

ki *dynamis*'in, yani güç ile tutkunluğun ölçüsünü belirler, ilke olarak düşman kovalanmaz; düşman hattının bozulması, düşmanın ölülerini toplamak istemesi, yenenlerin savaş alanına egemen olması, zafer anıtı dikmesi gereklidir, yeterlidir. Barış antlaşması, savaş alanında bir tarafın diğer tarafa gösterdiği *kratein*'in üstün gücünün benimsetilmesidir kutsanmasıdır yalnızca.

Kuşkusuz tarihçilerin ayrıntılarıyla ele alacakları, ama kuramsal model olarak, şehir-devletleri arasındaki savaşa özgü nitelikleri saptayan, savaşın kendine has özelliklerini ortaya koyan ideal şema budur. Savaş oyununun bu kurallara göre işlemesi için tarihin ancak kısa bir dönem boyunca yerine getirdiği bir dizi koşul gereklidir. Buna karşılık sistemin tutarlılığı, *polis*in toplumsal, düşünsel evreniyle dayanışma içinde oluşu, sisteme örnek bir değer kazandırır; bu savaş örneği, çarpışmalarda hemen hemen her şey, teknikler, toplumsal, kamusal çerçeve, çarpışma amaçları değişmiş olduğunda bile, kafalarda hâlâ canlılığını koruyacaktır.

Bu türden siyasal savaşın önemli bileşenlerinden biri de, mızraklı alay halinde oluşturulmuş ağır silahlı piyadenin savaş aracı olarak nerdeyse rakipsiz üstünlüğüdür. *Problèmes de la guerre en Grèce ancien*'de[29] Marcel Detienne, Paul Courbain'in ortaya çıkardığı arkeolojik verilere dayanarak hoplit reformunun savaş tekniklerinde birdenbire meydana gelen bir dönüşümün ürünü olmadığını; bunun piyade birliklerinin daha önce hiç bilinmeyen bir saf bağlama düzenine göre kullanılmasına da bağlı olmadığını göstermiştir. Bu düzlemde Homeros dünyasıyla tartışma götürmez süreklilikler bulunmaktadır. Buna karşın, Homeros'ta iki ordunun araba sürücüleri-

[29] "La Phalange: Problemes et controverses," s. 119-142.

nin, önde gelenlerinin yaptıkları bir dizi teke tek dövüş ile hoplitlerin savaşına yön veren ortak disiplin arasında çarpıcı bir fark vardır; çünkü askeri reform, kentin toplumsal, siyasal, düşünsel düzlemlerindeki bütün yeniliklerden ayrı ele alınamaz. Burada başka bir ortaklaşa yaşama sistemini, aynı zamanda yeni bir savaş anlayışını başlatan bir kopuştan söz edebiliriz. Şehir-devleti, soyluların askeri ayrıcalıklarını, yurttaş topluluğunu oluşturan küçük toprak sahibi köylülere dağıtarak savaş işlevini yutmuştur; kahramanlık efsanelerinin sıradan yaşamdan ayırarak yücelttiği bu savaş dünyasını kendi siyasal evrenine katmıştır. Böylece savaş etkinlikleri özgül, işlevsel özelliklerini yitirir. İnsan tiplerinden biri olan savaşçı kişiliği kaybolur. Ya da daha belirgin biçimde söylersek bu kişi, savaşçının üstünde topladığı değerlerden kimisini kendine aktarıp el koyan, ama savaşçı kişiliğin kaygı verici yanlarını, diğer birçok mitin yanı sıra Francis Vian'ın[30] incelediği, savaş mitlerinin vurguladığı o *hybris* yanını geri çevirerek savaşçının saygınlık mirasını taşıyan yurttaş kişiliğiyle kaynaşır: Bu yan, kendini bütünüyle savaşa adayan, gözü savaştan başka hiçbir şeyi görmek istemeyen, kendini toplumun dışında gören insanın çılgınlığı ve pervasızlığıdır.

Bununla birlikte şehir-devletinin askeri uygulamalara özel bir konum vermeyi reddetmesi boşunadır; çünkü savaşın da kendine özgü gereklikleri vardır; şiddetin kullanılmasının kendi mantığı vardır. Mızraklı piyade alayları yalnızca belli bir arazi tipine, son derece belirli bir savaş biçimine uyarlanmıştır. Kendi cebinden kendini *hoplit* olarak donatan yurttaş asker uygulaması el altındaki pi-

[30] "La Fonction guerrière dans la mythologie grecque," a.y., s. 53-8.

yade sayısını tehlikeli biçimde sınırlar. Şehir-devletinin sağlayabileceği insan kaynaklarının tümünü seferber etmek için ağır silahlı piyadelerin silah altına alınmasını arttırmak gerekecektir. Ayrıca müdahale alanlarına göre askeri aygıtı çeşitlendirmek gerekecektir: Böylece hafif piyade, atlı, okçu birlikleri kurulacaktır. Özellikle Jean Taillardat'ın[31] gelişimi ile türlerini açıkladığı, Atina gibi bir şehir-devleti için önemi belirleyici olan deniz savaşlarını, savaşla ilgili girişimleri yeni bir açıdan ele almayı zorunlu kılmaktadır. Deniz savaşında alıştırma, deneyim, yaratıcılıkla birlikte tayfanın manevra ustalığı işin içine katılır; ayrıca kadırgacılarla birlikte gemilerin yapılıp donatılmasından sorumlu devletin, tayfaların aylıklarını ödeyen devletin parasal kaynakları da önemlidir. Kuşatma savaşı, kent kuşatma tekniklerindeki gelişmeler yalnızca donanımla, örgütlenmeyle, orduların taktiğiyle ilgili değildir; savunma yaparken şehir-devletinin kırsal kesim ile kentsel birimlere tanıdığı ağırlığa göre değişen, bu yeğlemenin içerdiği toplumsal güçlerin dengesi, iktisat etkinliklerinin yönelimi ile birlikte savaş anlayışının kendisi de işin içine karışır.[32] Uzun surların yapılışı, donanmaya verilen öncelik, adalar ile deniz yollarının denetimi: Denize dönük, canlılığını, gücünü denizden alan Atina tipi kentleşmiş *polis*te, kentlilerin girişim anlayışları, Sparta gibi "karasal" kentlerin askeri gelenekçiliğiyle çelişmektedir; bu durumda savaşın parasal iktisata ilişkin özellikleri daha da belirginleşir; Perikles'in, yalnızca *hoplit* savaşlarını ilgilendirdiğinde bir yana bıraktığı *tekhne*, savaşın diğer alanlarında kendini

[31] A.y., s. 183-102.

[32] Bkz. Y. Garlan, "Fortifications et histoire grecque," a.y., s. 245-260.

gösterir. Böylece her şey teknik olarak ve askeri işlerde gittikçe artan uzmanlaşmaya doğru kaymaktadır. Savaş kendi başına bir etkinlik, kendi içinde amaçları, araçları olan, önderlikte, her düzeyde kendine özgü uzmanları gerektiren bir meslek biçiminde, ayrı bir görev olarak kurulma eğilimine girer. Dördüncü yüzyıldan başlayarak paralı askerler yeniden ortaya çıkar. *Polis*in tarih sahnesinden silinmesinden çok daha önce savaş, sözcüğün tam anlamıyla "politik" olmaktan çıkacaktır.

Aslında savaşın siyasal olması için yalnızca şehir-devletlerinin varlığı yetmez. Şehir-devletlerinin hepsinin ayrıca bağlaşık ya da düşman olmayı seçme özgürlüğüne sahip her birimin, üstünlüğe yönelik yarışta kendi kozunu oynayabileceği örgütlü bir bütün oluşturması gerekir. Savaş çarpıştıkları zaman bile dil, din, gelenek, toplumsal yaşam biçimi, düşünce biçimi açılarından şehir-devletlerini bir toplulukta birleştiren Yunan dünyasında olup bittiği için, çatışmalar bu topluluk içinde belirir. *Ksenos*, uygarlığın gerçekleştirdiği her şeye yabancı olduğu, insanlığın dışında yer aldığı için bir hayvan avlar gibi savaşılan, temeli itibariyle yabancı biri değildir; dahası Yunanlar için bir barbar bile böyle değildir. *Ksenos* toplumsal alışverişte bir taraftır; ona kin duyulduğunda bile, tapındığı tanrıları, gittiği sunakları, sizinle paylaştığı gelenek ile ölçütleri sayesinde size yakındır. Savaştaki şehir-devletleri "rakip"tir; rekabet ancak aynı değerleri tanıyan, kendini aynı ölçütlerle değerlendiren, aynı oyunda yarışmayı kabul eden benzerler arasında olabilir. Burada savaşların yalnızca dinsel yönlerini göz önüne alırsak, Yunanların İbraniler gibi düşman tanrılarını yok etmek istemediklerini; Hititler ya da Romalılar gibi düşmanın dinsel güçlerini kendilerine katmak için onları kendi yanlarına çekme-

diklerini görürüz. Her iki yanın da tanrıları ortak olduğu için, tanrılara, her iki yanın da uymak zorunda olduğu kuralları güvenceye alan hakemler olarak seslenilir. Bu anlamda şehir-devletleri savaşı, kan davasına bağlı aileler arası çarpışmaların bir uzantısıdır. Burada düşmanlık ile dayanışma, çatışma ile anlaşma birbirinden ayrılamaz.

Klasik Yunan'da savaş, hem düşmanın toplumsal, dinsel varlığını yok etmeye yönelik ölümüne dövüşü hem de düşmanı bütünüyle kendine katmaya yönelik fethi dışlayan, düzenli bir yarışma biçimi altında, bir *agon*'dur. Bu savaş, rekabetin birçok açıdan benzer bir izlenceye göre barışçı bir düzlemde işlediği Yunan dünyasının Büyük Oyunlarına benzer. Oyunlara katılanlar, savaşta da çarpışan aynı şehir-devletleri adına karşı karşıya gelirler. Tarafların kimliği, iki kurumun yapı olarak benzer oluşu aynı toplumsal görüngünün birbiri ardına görünen iki yüzü gibidir: Oyunların kutlanması süresince her tür askeri harekat askıya alınmalıdır. Bir grubun içindeki saldırganlığa bir form kazandıran ritüel kavgaları; özel bir yurttaşlar topluluğundaki çeşitli ögeleri birbirleriyle karşıtlaştıran yarışmalar; aynı yarışma içinde bütün Yunan şehir-devletlerini bir araya getiren Büyük Oyunlar son olarak da savaş arasında, kimi kez bunlardan birini ötekine çevirebilecek kadar süreklilik bulunmaktadır.[33] Yunan tarihçilerine bakarsak, bazı şehir-devleti çatışmaları altıncı yüzyılda, başı çekenler arasında yapılan teke tek dövüşle ya da her iki yandan da aynı sayıda vuruşkanın katıldığı seçkin takımlar arasında, ortak bir anlaşmayla düzenlenen turnuvalarla sonuca bağlanabilmiştir.[34] Bu,

[33] Bkz. Angelo Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961.

[34] Herodotos, I, 81; V, 1; Diogenes Laertios, I, 74; Strabon, 357.

"Homeros" çağlarından kalma bir anıdır kuşkusuz, ama savaş yarışmasının hem oyunlarla hem de hukuksal uygulamalarla ya da Louis Gernet'in deyişiyle daha kesin söylersek, hukuk öncesiyle olan yakınlığını da ortaya çıkarır. Böylece çatışma silahların gücünü, arkaik yargıya varma görevinin yalnızca doğaüstü güçlere bırakıldığı ateşle sınava çekilen bir davadaki "kanıt" aracı olarak kullanılır. En arkaik biçimlerini ödünç aldığı hukuksal *agon*'la aynı nitelikteki savaş yarışı, bir mahkeme, şehir-devleti hukukundaki gibi yasalar yoksa, en azından, kutsallığı bulunsun bulunmasın, yetkesini her iki tarafın da kabul ettiği –isterse kutsal olsun– bir yargıcı, yine aynı biçimde boyun eğmeyi kabul ettikleri yargılama usullerini gerekli kılar. Şehir-devletleri onları birbirine düşüren anlaşmazlık konusunda, onları mahkemedeki davacılar ya da davalarını arabulucu önüne getiren aileler gibi tam bakışık konuma yerleştiren bir ortak sisteme bağlıdır. Bunun uluslararası hukukla ilgili bir yönü yoktur elbette: Tanımı gereği hukuk, her kentin iç işidir. Ancak tam olarak medeni hukuka uygulanan aynı *nomoi* deyiminin dile getirdiği Yunan dinsel inançları ile toplumsal gelenekleri, kendi ölçütlerini barışta olduğu kadar savaşta da benimsetecek kadar güçlüdür. Bu açıdan savaş ile barış, birbirine taban tabana karşıt iki durumu, bir önceki hukuk konumundan tam bir kopmaya yol açan düşmanlıkların başlangıcını, gruplar arası ilişkilerde kabul edilen kuralların bir yana bırakılmasını, büsbütün ayrı bir dinsel dünyaya geçişi göstermez. Savaş *anomia,* yani kuralların yokluğu değildir, olamaz da. Tam tersine bütün Yunanların kabul ettiği ölçütler çerçevesinde yapılır; çünkü zaten bu ölçütler, her *polis*te ayrı ayrı olan hukuka değil –Roma'daki gibi, savaşın hukukileştirilmesi de söz

konusu değildir– ortak uygulamalar, değerler ile inançlar bütününe dayanır; bunlar sayesinde Hellas, barış süresince her zaman birbirine az çok rakip, meydan okuyan, ama savaşta da birbiriyle her zaman az çok dayanışma, birleşme içinde çeşitli şehir-devletlerinden kurulmuş benzersiz bir topluluk oluşturur.

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

[35] *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, s. 207-220.

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

Böylelikle Yunan savaşı hem köklü bir tutarlılığı olan bir sistem, hem de zaman ile yer içinde sıkı sıkıya sınırlı, özel koşulara son derece bağımlı, dengesinin uzun sürmesi için aşırı derecede iç gerilimi olan tarihsel bir olgu olarak görünmektedir. Sistem Pierre Lévêque'in görünümünü çizdiği Hellenistik çağı savaş türünü doğurmak üzere dağılır:[37] Sözcük aynıdır; seslenilen tanrılar değişmemiştir; mızraklı piyade birliği hâlâ vardır; Yunanların askeri gelenekleri hâlâ canlıdır; ama artık farklı bir dünyada ortaya çıkan başka bir savaş gerçekliğidir. Hükümdarların hizmetinde, artık apayrı halkları bir araya getiren imparatorlukları düzenlemek ve korumak için işe alınan paralı askerlerden kurulu ordular: Siyasetten tamamen ayrılan savaş, *hoplit*lerin şehir-devletindeki konumunu yitirmiştir. Toplumsal yaşamın bütünü içinde savaş eski zamanlardakinden çok daha başka bir yer tutar.

Antikçağ tarihçilerinin tanıklıklarına, diğer yazılı belgelere bakarak yıkılışını izleyebileceğimiz bu sistem yedinci yüzyıl boyunca nasıl oluşmuştur? Hangi askeri kurum-

[36] A.y., s. 231-243.

[37] A.y., s. 261-287.

lardan doğmuştur? Hangi teknik, toplumsal yenilikler Yunanların en eski geleneklerini altüst etmiş, örneğini belirlemeye çalıştığımız siyasal savaş türünü, savaşçı yurttaş tipini ortaya çıkarmıştır? Bu soruları yanıtlamak için elimizde bulunan kaynaklar dolaylı, eksik gedik, belirsizdir. Şimdi elimizde kimileri Knossos ile Pylos'taki askeri örgütlenmeyi ilgilendiren linear B tabletleri bulunuyor. Ancak bunlar, Miken savaşlarının çeşitli yönlerini aydınlatırken çözdüğü sorunlardan çok daha fazlasını ortaya koymaktadır. Bu tabletler, pek o kadar kesin yargılara varmamızı sağlamasa da, Homeros şiirleri gibi saygın belgelere yeni bir gözle, eleştirel bir gözle bakmaya itiyor. Mikenlerdeki savaşçı evrenle Homeros'un bize görünümünü çizdiği evren arasında bir uyuşma ya da tam bir süreklilik olduğu söylenebilir mi? Aksini varsayarsak, kopmalar nereye yerleştirmeli, iki evren arasındaki uyumsuzlukları büyüklüğünü nasıl belirlemeli? Ortaya çıkan güçlük o denli büyüktür ki yönetsel belgelerle bir destanı karşılaştırırken sakıntısız davranamayız. Homerosçu dünya yalnızca yazınsal yaratı düzeyinde bir bütünlük taşımaktadır. Birbirleriyle az ya da çok bağdaşan çeşitli katmanlardaki farklılıklar kendilerini tarihsel bir çözümlemede gösterir: Öncelikle dilde, ardından –bizi özellikle ilgilendiren alanlarda– orduda, savaş modellerinde, savaşçının toplumsal ve psikolojik konumlarında. Belli bir zaman anlayışına göre kuruluşu, Homerosçu yapıtlar ile Miken dünyası –bu dünya şiirin hem doğrudan nesnesidir hem de bu şiirin, yüzyıllar süren sözlü gelenek dolayısıyla yazarın ayrı düştüğü tarihsel art alanıdır– arasındaki ilişkilere bağlıdır. Miken belgelerinin dökümünü yapan M. Lejeune'den, Homeros tanıklığının düğümü-

nü çözen G. S. Kirk'den daha iyisini yapan yoktur.[38] İki doğrultuda yürütülen bu soruşturmaya arkeolojik bakış açısını da eklemek gerekiyordu: Eski çağlardaki savaşla ilgili elimizde bulunan bütün olgusal veriler, bütün maddi kalıntılar, Paul Courbain'in son derece açık, inandırıcı incelemesinde bir araya getirilmiştir.[39] Ancak bu çetin araştırmaya dördüncü bir kanat eklememiş olsaydık, karşılaştırmanın tamamlanmış olduğunu düşünemezdik. Eski Çin'le ilgili olarak Marcel Granet, bir anlamda efsanenin tarihten daha gerçek olduğunu söyleyebiliyor; Francis Vian, büyük Aka merkezleri çevresinde gelişen, Yunanların anılarında canlılığını yitirmemiş olan savaş mitleri üzerine eğilmeyi akıl ediyordu. Francis Vian, destansı savaşçının görünümünü çıkarırken bu savaşçının yerini kimi kez toplumla bütünleşmiş kimi kez de ortak yaşamın kıyısında kalmış kardeşlik dernekleri içindeki yerini belirlerken; toplumsal düşünce ile ortak tasarımlar düzeyinde, asker sınıfı, bu sınıfın rolü ile özgüllüğü sorunlarıyla karşılaşır.[40]

Marcel Detienne bu dörtlü dosyadaki bütün belgeleri göz önünde bulundurarak canalıcı *hoplit* reformu sorununu ele alıyor: başlangıçta askeri bir seçkin sınıfa özgü görünen yanaşık düzende savaş uygulaması, şehir-devletinin yeni çerçevesi içinde, savaşı baştan aşağı siyasetle bütünleştirmeye, savaşçı kişiliğine yurttaş görünümü kazandırmaya yol açmıştır.[41] Bir anlamda bakışık olan iki

---

38 M. Lejeune, "La civilisation mycéenne et la guerre," *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne...*, s. 31-51; G. S. Kirk, "War and the Warrior in the Homeric Poems," a.y., s. 93-117.

39 A.y., 69-91.

40 A.y., s. 53-68.

41 A.y., s. 119-142.

ayrı inceleme, bu incelemeyi daha da ileri götürür. M. I. Finley Sparta'da *hoplit*lerin ortaya çıkışının, askeri işlevin *laos*tan Eşitlerin topluluğuna aktarılmasını, Lakedaimonya toplumsal sisteminin dördüncü yüzyıl devrimi denebilecek kadar bütüncül ve derin bir yeniden örgütlenmesine nasıl katıldığını göstermektedir. Sistemin ana parçası olan eski erginleme ritüellerini yeni amaçlarla kullanan *agoge* aracılığıyla, Sparta şehir-devletinin bütünü bu biçimde, savaşçının seçimi ile yetiştirilmesine, her düzeyde hem savaşım ile rekabet anlayışına hem de boyun eğme ve disiplin, askeri örgütlenmeye dönüşür. Ancak sürekli olarak gerilim ve eğitim sürecinde tutulan bu ordu dışardan çok içeriye dönüktür; dışarıda fetih aracından çok içerde sürekli tehdit altında bulunan düzeni koruyan dev bir güvenlik gücü aygıtıdır. Bu aygıtın savaşa sokulması, piyade savaşlarındaki üstünlüğünden kaynaklanan başarısı sonunda kendi zararına işleyecek, savaşçı devlet örneğinin yıkımına yol açacaktır.[42]

Bununla birlikte Pierre Vidal-Naquet, dördüncü yüzyıl sonunda Atina askeri örgütlenmesinin görünümünden yola çıkarak, kentsel ağırlıklı demokratik bir devlet içinde aşılan *hoplit* geleneğinin, filozofların kuramsal düşünüşlerinde, uzmanlaşmış askeri işlev ideolojisinin savaş işlevinin evrimi ve şehir-devletinin bunalımı ile ortaya çıkan sorunlara karşılık vermeye çalıştığı bir zamanda, kurumlar içinde nasıl varlığını sürdürüp başka bir bağlama oturduğunu göstermektedir.[43]

Kadim Yunan'da savaşla ilgili soruşturmanın bütünü içinde bir yerlere yerleştirmek için izleklerini anımsat-

[42] A.y., s. 143-160.

[43] A.y., s. 161-181.

tığımız çeşitli katkıların örgüsünü ayrıntılarıyla incelememiz söz konusu olamaz. Bu incelemeler, kısaca özetlenemeyecek kadar zengin, çerçeveleri de bunu gerekli kılmayacak kadar kesin. Biz yalnızca, soruşturmanın bu bölümünde araştırmaya yön veren sorunu birkaç satırla belirtmek istiyoruz.

Söylediğimiz gibi savaş, şehir-devletleri arasındaki ilişkilerde olağan bir durumdur. Ancak bu doğal, gerekli varlık, savaş toplumsal yaşamda, kurumları, uzman kişileri, değerleri, ideolojisi, kendine özgü dini olan ayrı bir alan oluşturmadığı, ama devlet yapılarında dile geldiği biçimiyle grubun ortak yaşamıyla kaynaştığı için aynı zamanda bir yokluk biçimine de bürünür. Savaş yalnızca siyasetin hizmetinde şehir-devletine bağlı değildir artık; savaş siyasetin ta kendisidir; savaş şehir-devletiyle özdeşleşir; çünkü savaşçı kişi yurttaşla örtüşür, grubun ortak işlerini düzenlemede diğerleriyle eşit gücü olan bir siyasal görevli olarak belirir.

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

[44] Burada G. Dumézil'nin çalışmalarını, özellikle bizi ilgilendiren şu çalışmasını anımsatmak gerekiyor: *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* Paris, 1956.

bir ruhsal tutumla, toplumsal bir konumla donanmış birisidir.

Bu açıdan kadim Yunan da kurala uymaktadır. Tanrılar topluluğunda Ares kadar çarpışmaya adanmış bir tanrının bulunması; uzman savaşçılardan oluşan efsanevi kardeşlik birliklerine, Thebai'deki Spartoi ile Orkhomenos'daki Phlegyai'a koşut düşünülmesi gereken Devlerinki gibi ortak mitsel toplulukların egemenliği için yapılan kutsal kavgaların tuttuğu yer; Francis Vian'la birlikte Yunanların Hint-Avrupalılarla savaş işlevinin ideolojisini paylaştıklarını düşünmemizi sağlıyor. Hippodamos'tan sonra Platon da, akropolde ayrı olarak yaşayan, topluluğun "üretici" ögelerinden koparılmış, yalnızca savaşla ilgili etkinliklere kendini adamış bir askeri sınıfı savunduğunda, kuşkusuz siyasal kaygılar ile çağdaş stratejiye uygun düşmektedir; ancak belli bir Sparta imgesiyle uyuşmakla, *hoplit* idealinin ötesinde, bir anlamda karşı olmak üzere, kahramanlık destanlarında canlı kalmış bir savaşçı geleneğini canlandırmaktadır.

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

Miken ordusu bir piyade sınıfının yanı sıra, krala iktisadi, askeri bakımdan bağımlı bir arabalı savaşçı sınıfı içerirdi; araba takımının başı, saraydan tüzük gereği donanım olarak bir araba, iki at, iki zırh takımı alırdı. Elimizdeki belgeler, çeşitli türde engebelerde hafif arabayı sürmede, savaş düzenine geçmede, saldırmada, düşmanı kovalamada, araba üstünde savaşmada, araba yürürken inip binmede epeyce usta olması gereken bu savaşçıla-

rın toplumsal konumunu belirlemeye yetmemektedir. Ancak ikinci bin yılın ortalarında, arabayı askeri amaçla kullanan halklarla karşılaştırırsak aydınlanmış oluruz. *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*'ne konulan bir ekte, Çin (J. Gernet), Mezopotamya (E. Cassin, P. Garelli), Yunanistan'la (M. Detienne) yapılan karşılaştırmanın ögeleri bulunmaktadır.[45] Kullanılan araba modelleri araba takımının kuruluşu ve silahları, savaş taktikleri arasındaki ayrımlar ne olursa olsun, kimi özellikler, arabanın belirleyici bir ürün olduğu toplumları birbirine yaklaştırır. Bunlar, çok sayıda arabanın yapımı, saklanması, onarılması ve paylaştırılmasının gerektirdiği teknik, iktisadi, yönetsel araçları ellerinde bulunduracak kadar aşırı derecede merkezileşmiş güçlü devletlerdir. Arabalı savaşçılar, ordu ile ülke içinde, konumları bu kişilerin askeri işlevlerine sıkı sıkıya bağlı bir soylu sınıfını oluştururlar. Atlara sahip olmak, arabaya binmek, özellikle av ile savaşa yönelmiş bir yaşam biçimini, toplumsal bir seçkinliği gerekli kılar. At, sahip olunması, yetiştirilip eğitilmesi bir azınlığın ayrıcalığı olan soylu, savaşçı bir hayvandır. Araba hem geçit törenleri hem de savaşlar için yapılmış saygın bir nesnedir. Arabayı kullanmak da zor bir öğretimi, bu meslekten kişilerin becerisini gerektirir. Nerede savaşçı bir sınıf varsa orada arabacılık bu sınıfın uzmanlaşmasını sağlamıştır; savaşçı sınıfın olmadığı yerde arabacılık bu sınıfın oluşmasına katkıda bulunmuş olmalıdır. Bu sınıfın egemene uyruk oluşu çeşitli biçimlere bürünmüştür. Ancak kabaca, arabaların kitle halinde savaş aracı olarak kullanılmasının, savaşçı sınıf için saray

[45] *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, a.y., ek. Hititler konusunda Albrecht Goetze'nin incelenmesine başvuracağız, "Warfare in Asia Minor," *Iraq*, XXV. cilt 2, 1963, s. 124-130.

iktisadı ülke yaşamında ağırlığını arttırdığı ölçüde prense her zaman bağımlılık öngördüğü söylenebilir. Bilinen bütün durumlarda arabalar savaşçılara saray tarafından sağlanmıştır; bu da bir garnizonda durağan, sürekli bir orduyu zorunlu kılmamaktadır. Araba çoğunlukla bir bağış konusudur; savaşçıların mezarlarında araba bulunması, savaşçı öldüğünde bile arabanın onun kullanımında olduğunu kanıtlamaktadır. Böylelikle hükümdar tarafından verilen araba, kralın hak sahiplerine tanıdığı ayrıcalığı göstermektedir; ama arabayı alan kişi bunun karşılığında krala hizmet etmekle yükümlüdür. Hitit ordusundaki askerlerin savaştan önce kralın önünde içtikleri ant onları tek yanlı olarak yükümlü kılar; bu ant, savaşçının hem ordunun komutanı hem de krallığın egemeni olan kişi karşısındaki bireysel bağlılıklarını kutsar. Bu nedenle bu ant, Homeros'taki, her iki yanın kendi adına ve *philoi* adına sefer boyunca yükümlülük altına girdiklerine ilişkin ant içerek yapılan *philotes* antlaşmasına açıkça ters düşmektedir. Böylece Akhilleus *İlyada*'nın başlarında, kendi hetairoi'sundan oluşma bütün ordusuyla birlikte girdiği ortaklıktan çekilebilecektir. Diğer değişiklikler, çeşitli savaşçı gruplarını bir orduda birleştiren bu askeri anttaki, *horkos*taki değişikliklere eşlik eder görünmektedir. Artık askeri donatım merkeziyetçi değildir; savaşçılara atlar, arabalar, zırhlar artık bir saray tarafından sağlanmamaktadır. Bunlar *ktemata*dır, yani özel mülktür. Atlar sahiplerinin gururudur. Savaşçı arabalar ile zırhları kendi kullanımına göre kendisi yaptırır. Bu yüzden araba sürücülerinin hükümdara, yani *anaks*a karşı eski iktisadi, askeri eski bağımlılıkları, Miken krallıklarının yıkılışından sonra geçerliliğini yitirmiştir. Eskiden olduğu gibi merkeziyetçi bir devletin boyunduruğu altın-

da bulunmayan savaşçı aristokratın bu çok büyük özerkliği, askeri düzlemde arabanın savaş aracı olarak kullanımının kalkmasına karşılık gelmektedir. Homeros'un çizdiği savaş görünümünde yalnızca düşmana saldırıp onu dağıtmak için arabaların hat biçiminde kullanılması değil, araba giderken ya da dururken savaşçının araba üstünde bireysel olarak çarpışması da dışlanmıştır; araba artık bir savaş silahı değil, hem basit bir ulaşım aracı hem de bir kahramanın savaşçı bir sınıfa ait olduğunu gösteren toplumsal bir üstünlük göstergesidir. Bu seçkin sınıf arabayla dolaşır, bu da elbette onlara daha fazla hareketlilik kazandırır, ama savaşta hep yaya olarak çarpışır. Bu durumda G. S. Kirk'ün ortaya çıkardığı çelişkiyi görmezden gelemeyiz: Arabalar ya Homeros'un belirttiği rolleri oynar; yani görevleri, en azından uzman atlı birliğinin oluşturulmasına kadar savaş önderlerini, arkaik çağda yapıldığı gibi hattın gerisine, *hippeis*e, yani atlarına kadar götürmek olduğu için bu arabalar hatların gerisinde kalmak zorundadır; ya da arabalar Homeros'un anlatısında olduğu gibi hatların önünde yer alır, ama böyle olunca, ya Hititler ya da Asurlular gibi kitle halinde saldırmaları gerekir ya da Çinliler gibi arabalar üstünde savaşırlar ancak arabaların yalnızca savaş alanının bir yerinden başka bir yerine gitmek için –bu durumda düşmandan gelecek saldırılara karşı neredeyse savunmasız kalırlar– kullanılmaması gerekir.

Homeros'un metninde, karmaşık da olsa, gösterilen iki olgunun önemi üzerinde fazla duramayacağız: Bir yandan savaş konusunda uzmanlaşmış, kahramanlık ideallerine sadık bir aristokratın sahip olduğu özel toplumsal konumun simgesi olan arabanın hâlâ varlığını sürdürmesi; diğer yandan da merkeziyetçi bir devletin

kendine özgü askeri kurumu olarak savaş arabasının bütünüyle ortadan silinmesi. Eğer savaşçı aristokratlar yaya olarak savaşıyorsa, Marcel Detienne'in düşündüğü gibi, yanaşık düzende savaş uygulaması bu sınıf içinde doğmuş, gelişmiştir, ilk mızraklı piyade alayı, az sayıda seçkin savaşçıdan bir birlik oluşturup bu savaş uzmanlarına Ares'in işlerinde üstünlük sağlayabilmiştir. Ancak mızraklı alay, savaş töresinde köklü bir değişimi de beraberinde getiriyordu: Bireysel çarpışmanın yerini ortak disiplin; *menos*un, yani savaşçının gözü dönmüşlüğünün yerini, kendini tutma, *sophrosyne* almıştı. Böylelikle yedinci yüzyıl toplumsal kavgaları bağlamında, eski piyade sınıfı (bunlar Homeros'un *kouroi*nin, *aristoi*nin karşıtı olarak gördüğü *demos*un adamları, *laoi agroiotai*dır), arabayla atlarla simgelenen üstünlüklerinin o zamana kadar yalnızca *hippeise* ve *heniokhoi*ya ayrılmış bütün ayrıcalıkları elde etmiştir. Aslında mızraklı alayla birlikte, silah takımı, küçük toprak sahibi köylülerin tıpkı, at sahipleri gibi, masrafını karşılayabilecekleri *hoplit* donanımına indirgenir. Sonuç olarak mızraklı alay savaş alanında, her askerin diğeriyle eşit olduğu bir insan grubu modeli gerçekleştirir. İsotes ideali, *homoiotes* ideali, ayrılmaz parçası olan *isegoria* hakkı, yani askeri mecliste serbestçe konuşma hakkı, önceleri aralarında içtikleri *pistis* antlarıyla karşılıklı olarak birbirine bağlanmış savaşçılar sınıfına aitken, sonraları diğer toplumsal kesimlere, savaşan her kesime, yurttaşların tamamına varıncaya dek genişleyebilmiştir. Yani aristokratların ile savaşçı sınıfın değerleri şehir-devletiyle birlikte yok olmamaktadır; bu değerler özgül niteliklerini yitirip şehir-devleti, bütünüyle aristokrat sınıftan, savaşçı seçkin sınıftan oluştuğu ölçüde silinmişlerdir.

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

Şehir-devletleri çağında siyasetin askeri işlevleri yuttuğunu söylediğimizde siyasetin askeri işlevi yok ettiğini, ama aynı zamanda kurumlarında askeri uygulamalar ile askeri ruhu sürdürdüğünü belirtiyoruz. Claude Mossé'nin tarihten verdiği iki belirgin, çarpıcı örneğin sağladığı gerilim ile titreşim buradan kaynaklanıyor: Bir yandan ordu, şehir-devletinin kendisinden başka bir şey değildir; diğer yandan şehir-devleti de bir savaşçılar birliğinden başka bir şey değildir.[46]

[46] "Le Rôle politigue des armées dans le monde grec à l'époque classique," *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, s. 221-229.

EVLİLİK[1]

Arkaik çağla ilgili bir soruşturmada neden evlilik konusu seçilmiştir? Bu konuyla ilgili araştırma yapmamızın iki nedeni var. Öncelikle şehir-devletinin yükselişiyle, tam olarak altıncı yüzyıl sonunda Atina'da demokratik bir şehir-devletinin kuruluşuyla ortaya çıkan dönüşümlerin büyüklüğünü en iyi evlilik uygulamaları alanında ölçebileceğimizi sanıyoruz. Daha sonra beş ve dördüncü yüzyılda klasik Atina'da işlediği biçimiyle evlilik kurumu, içinden çıktığı, ama birçok özelliğini de taşıdığı tarihsel arka planın değerlendirilmesiyle anlaşılabilir.

Aslında klasik çağdaki Yunan evliliklerinden, sanki hukuksal bir biçimi olan, iyice tanımlanmış bir evlilik kurumu varmış gibi söz ediyoruz. Atina gibi bir şehir-devletinde olayların bu kadar yalınkat olmadığını görmek için hatiplerin metinlerine göz atmak yeterlidir. Yasal eşin konumu –bu eşe eski adıyla δάμαρ denir ya da daha teknik γαμετή γυνή ya da γυνή ἐγγυητή deyimleri kullanılırdı– hiçbiri tek başına tamamıyla tek

[1] *La Parola del passato*, Roma, 1973, s. 51-79'da yayımlandı.

anlamlı, kesin bir ölçüt oluşturmayan birçok etmeni içerir.

Bu çağda evliliğin başlıca ögesi ἐγγύη'dir. Bir erkekle bir kadının birleşmesi olan *engye*'den, bu iki bireyi aşan onlar sayesinde iki aile ocağını, iki "hane"yi birleştiren toplumsal bir sözleşme doğar, *engye* bu iki kişiyi, evliliğe kefil olabilecek tanıkların huzurunda halka açık, törenle yapılan karşılıklı bir anlaşmayla birbirine bağlar. Demosthenes, γνήσιοι'u, yani yasal çocukları "babası, aynı babadan olma erkek kardeşi ya da baba tarafından dedesinin *engye* ile verdiği kadından doğma çocuklar"[2] olarak tanımlayan bir yasadan söz edebilmektedir. Ancak *engye* yasaya dayalı evlilik sözleşmesi olarak değer taşımaz. Evliliğin gerekli bir ögesidir, ama tek başına yeterli koşul değildir. Bu konuda Demosthenes'in babasının bilinen örneğini anımsatmak yeterli olacaktır: Ölmeden önce karısını yeğenlerinden birine, beş yaşındaki kızını da başka birine *engye* olarak söz keser. Bu evliliklerden hiçbiri tamamlanmamıştır; kendi başına *engye* hukuksal sonuç doğurmamaktadır: Her iki durumda da kurulmuş olan bağı geçersiz kılmak ya da koparmak gerekli olmamıştır. Eğer kadının kocasıyla birlikte yaşamasına yol açmıyorsa *engye*'nin hiçbir etkisi yoktur. Aynı belirsizlik, kızın kendi κύριος'u, yani onu evlendirme yetkisi olan akrabası eliyle birine verilmesi için de geçerlidir. Kız verme, yani ἔκδοσις, kadının bir *kyrios*'tan diğerine, yetkili akrabadan kocasına aktarılmasıdır. Bu geçiş mutlak bir nitelik taşımaz; kızın çıkıp geldiği ailesiyle olan ilişkilerini koparıp atmaz; evlilik birlikte yaşama süresince, belirli amaçlar için özellikle çocuk doğurmak için geçerlidir.[3]

---

[2] *Stephanos'a Karşı*, II, 18; *Leokhares'e Karşı*, 19.

[3] H. J. Wolff'un ἐκδιδόναι ya da ἐκδίδοσθαι ile ἀποδοσθαι arasındaki anlam ayrılıkları üzerine gözlemleri için; "Marriage

Solon sonrası bir uygulama olan, klasik çağda kızın *oikos* tarafından eşinin ailesine yerleştirilmiş olduğunu kanıtlayan çeyiz, προίξ, yasallık kanıtıdır. Taşınır mallardan oluşan, çoğunlukla değeri tanıklar önünde belirlenen nakit çeyiz kocaya verilmiştir, ama kıza ait olarak kalır, böylece kız, evlilik süresince geldiği aile ile arasındaki bağı bir anlamda sürdürür. Eğer evlilik bozulursa, hem kız hem de çeyiz, onları vermiş olan kişilere, bu kişiler yoksa onları temsil eden kişiye geri verilir; bir anlamda çeyiz yeni bir evlilik için kızın hesabında kalır.[4]

Bu sistem ilk bakışta adamakıllı katı görünebilir; yasal eş, *engye*'den sonra *kyrios*'u tarafından çeyizle aynı anda kocaya verilen kızdır. *Proiks* iki ev arasındaki bağlanmanın elle tutulur göstergesidir. Tersine eğer kadın kendi gönlünce, *oikos*'unun girişimi olmadan gelip yerleşirse, nikâhsız yaşama söz konusudur. Bu durumda tam olarak evlilik yoktur. Bununla birlikte İsaios'un bir metni, bir kızın, aile açısından üstünde yetkisi olan, kendisine bu iş için verilmesi gereken miktarı önceden belirleyen biri eliyle bir adamın evine παλλακή, nikâhsız yaşaması için yerleştirilebileceğini göstermektedir.[5] Yasal eş ile birlikte yaşanılan kişi arasındaki karşıtlık bu noktada, göründüğü kadarıyla, birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış değildir.

Bundan başka *engye, ekdosis* ile *proiks* de yasal birleşme için yeterli koşulları oluşturmaz. Evlilik öncelikle

---

Law and Family Organisation in Ancient Athens," *Traditio,* II, 1994, s. 48.

4 Çeyiz konusunda, L. Gernet, "Observations sur le mariage en Grèce," *Revue d'histoire du droit français,* 1954 s. 472-3; özellikle L. Gernet'nin Roma Hukuku Enstitüsünde 17 Nisan 1953'te yaptığı konuşmayı izleyen tartışma metni. Bu metnin daktilo edilmiş kopyası, Paris Üniversitesinde, Enstitü arşivindedir.

5 Isaios, III, *Pyrrhos'un Kalıtı,* 39.

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

Yasaya aykırı olan anlamındaki συνοικείν παρά τόν νόμον deyimine karşılık olarak, yasal olarak birlikte oturma anlamını taşıyan κατά τούς νομούς ya da κατά τάν Ιεσμόν[7] deyimlerini kullanabiliriz. Ancak bu *nomos*, Neera'nın evini paylaştığı kişinin *gune*'si olmadığı, onu evine *pallake* olarak aldığı (παλλακήν Εχειν Ενδον)[8] anlamına indirgenmiştir. Bunun hukuksal kanıtını tam olarak bulmak gerekecektir ancak salt ipuçları τεκμήρια yardımıyla ele alabiliriz. Yasal eş ile nikâhsız eş arasında açık bir sınır dahası tam bir karşıtlık belirleme isteğini, bunu yapmanın olanaksızlığını, Demosthenes'in aynı savunmasındaki gözlemlerinden daha iyi belirten hiçbir şey yoktur. Demosthenes "evlilik durumu, çocuk yapmaktan, τό γάρ συνοικεῖν τούτ' εστιν, δς *an paidoihtai*'dan oluşur"[9] demektedir; daha sonra şunu ekler "odalıklar haz için vardır; nikâhsız eş günlük hizmetimiz için,

---

6 *Neera'ya Karşı*, 16-7.

7 A.y., 118 ve 13; Leokhares'e karşı, 49.

8 *Neera'ya Karşı*, 118.

9 A.y., 122.

τής καq' ήμέραν qεραπερας τού σώματος; karılarınız ise yasal çocuk sahibi olmak için, παιδοποιεΐσίαι γνησίως, evle ilgili işlerde sadık koruyucular olarak vardır. Bu tam olarak retorik bir ayrımdır, kurumlar açısından hiçbir şey demek değildir. Odalık ile haz –Demosthenes'in söylemek istediği yeterince anlaşılıyor. Yasal eş ile çocuk doğurma– bu konuda da hiçbir güçlük yok. Peki ya *pallake?* Kendini adayacağı bu qεραπεία τού σώματος'u nasıl anlamak gerekir? Platon *Gorgias*'ta beden eğitimi ile tıbbı adlandırmak için bu deyimi kullanır.[10] Demosthenes deyimi bu anlamda kullanıyor olmasa gerek, üstelik nikâhsız yaşamanın geçerli bir tanımı olmadığı için bu deyimi seçmiş olduğu görülmektir, çünkü bu deyim belirgin bir şey dememektedir. Üstelik hatip, *Aristokrates'e Karşı*'da, bir kimseye "karısı (*damar*), anası, kız kardeşi, kızı ya da özgür çocuk sahibi olmak, έπ' έλευίέροις παισίν, amacıyla aldığı *pallake*'siyle kendi evinde suçüstü yakaladığı'[11] bir adamı öldürme hakkı veren bir Solon ya da Drakon yasasını anar. Bu yasanın metni birçok açımlamaya neden olmuştur. Yasanın üç ögesini ele alacağız. Öncelikle *pallake, damar*'la ile aile reisinin kendi *oikos*'u içinde üstlerinde tam yetkeye sahip olduğu doğrudan akrabası olduğu bütün kadınlarla aynı düzleme konulmuştur. Daha sonra evde παιδοποιείσίαι amaçlı, yani çocuk sahibi olmaya yarayan –biraz önce evlilik durumu böyle açıklanıyordu– *pallake* bulunmaktadır. Gerçi bu çocuklar γνήσιοι değildir ama νοqοι olarak da tanımlanmamışlardır; onlara özgür, έλευqεροι denir. Solon yönetimi altında, *engye* olmayan evliliklerden, yani bugün resmî olmayan birleşme diye-

[10] *Gorgias*, 464 b.

[11] *Aristokrates'e Karşı*, 53; Lysias, I, *Eratosthenes'in Öldürülmesi Üzerine*, 30-1 ile Plutarkhos, *Solon'un Yaşamı*, 23.

bileceğimiz bir evlilikten doğan çocukların, beşinci yüzyılda olduğunun aksine şehir-devletinin dinsel, siyasal yaşamına katılmaları, mirastan yararlanmaları amacıyla onları henüz bütünüyle *ankhisteia*'nın dışında bırakmayan bir konuma sahip oldukları elbette düşünülebilir.[12] 411 ile 403-402 (Euklides'in arkhonluğu sırasında) yıllarındaki Peleponnessos savaşları boyunca kuşkusuz eski duruma dönüldüğünü de belirtmem gerekir. Diogenes Laertios'un, Sokrates'in çifte evliliği konusunda yaptığı gözlemini böyle açıklayabiliriz. Buna göre iki karısı vardı, ikincisi Myrto çeyizsizdi (ἀπροῖκον): Diogenes Laertios "Kimileri onun iki karısı olduğunu söylüyor; çünkü erkek kıtlığı olduğu için bir yurttaşa bir Atinalı kadınla evlenme, başka biriyle de çocuk yapma hakkını, γαμεῖν μέν ἀστήν μίαν, παιδοποιείσίαι δέ καί ἑξ ἑτέρας[13] veren bir emrin olduğu söylenir," demektedir. Bu koşullarda doğan çocukların konumu kuşkusuz Kleisthenes öncesi Atina'sındaki *eleutheroi*'un durumuna benzetilebilir. Babaları diledikleri zaman onların *phratria*'ya yazılmasını isteyebiliyordu; *phratria* da onları benimsemek ya da geri çevirmek hakkına sahipti. Aynı kolaylık, beşinci yüzyılda Perikles'in Aspasia'dan doğma, annesinin ne yasal eş ne de Atinalı olması dolayısıyla iki taraftan da *nothos* olan

---

[12] νόθοι'un δνχιστεῖα'nın dışında tutulması konusunda, bkz. İsaios, VI, *Philoktemon'un Kalıtı* 47; Pseudo-Demosthenes XLIII, *Makartatos'a Karşı*, 51 ile LVII *Eubulides'e Karşı*, 30; Athenaios, 577 b. Olguların yorumu için, H.J. Wolff, a.y., s. 75; W. Erdmann, *Die Ehe im alten Griechenland*, Münih, 1934, s. 363; W. R. Lacey, *The Law of Athens, The Family and Property*. Oxford, 1968, s. 61.

[13] *Filozofların Yaşamları*, 2, 26. J. Pepiu, *Aristote. De la noblesse, Aristote. Fragments et témoignages*, Paris, 1968 s. 116-133, ortak cildi içinde.

oğlu için tanınmıştı. Perikles oğluna kendi adını vererek onu *phratria*'ya kendi oğluymuş gibi tanıtmak hakkına sahip olmuştu.[14] Beşinci yüzyıl Atina'sında tam olarak tanımlanmış bir evlilik kurumu değil değişik türden birleşmeler buluyoruz: Demokratik şehir-devleti bu türlerden birine ağırlık verip diğerlerini dışlamış ancak ayrıcalık tanıdığı türe tam anlamıyla açık bir hukuksal temel kazandıramamış, bu türün yanında, sonuçları kadınlar ile çocuklar için tarihsel koşullara göre değişen farklı birleşme türlerinin var olmasına da izin vermiştir.

Böylece Aristoteles'in, Yunancada erkekle kadının birleşmesini dile getiren ad bulunmadığı, ἀνώνυμος ἡ γυναικός καί ἀνδρός σύζευξις yolundaki gözlemine bütün değerini, bütün toplumsal anlamını vermek gerekiyor.[15] Bu gözlem Emile Benveniste'in, Hint-Avrupa dillerinde evlilik sözcüğünün olmadığını belirten saptamasını aydınlatan bir açıklamadır.[16] Bu dalgalanmalar dahası, çelişkiler karşısında bize düşen geçmişe başvurmaktadır; bu geçmişte tekeşli ya da çokeşli evlilikleri değil çeşitli evlilik uygulamalarını buluruz; bu uygulamalar çeşitli amaçlara, ereklere yönelik olduğundan yan yana var olabilir, çünkü evlilikle ilgili alışveriş düzeneği, büyük soylu aileler arasındaki toplumsal alışveriş çerçevesinde çok esnek, rahat kurallara uymaktadır; bu alışveriş kadın alıp vermenin, dayanışma ya da bağımlılık ilişkileri yaratmak, saygınlık kazanmak ya da bir bağımlılığı pe-

[14] Plutarkhos, *Perikles'in Yaşamı*, s. 37, Kanon'un oğlu Atinalı komutan Timotheus aynı haktan yararlanmış olmalı. Athenaios'a göre, 577 a-b, anası Trakya kökenli, bir odalıktır.

[15] Aristoteles, *Politika*, 13, 2.

[16] E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, 1. cilt, IV. bölüm: L'expression du mariage, s. 239-244.

kiştirmek için bir araç olarak belirdiği bir alışveriştir; bu alışveriş kadınların Louis Gernet'nin toplumsal uygulamada, arkaik dönem Yunan düşünüş biçimindeki önemine değindiği *agalmata*'ya benzeyen değerli bir mal rolü oynadığı bir alışveriştir.[17]

İşte bu açıdan altıncı yüzyıl sonu Atina'sında demokratik bir şehir-devleti çerçevesinde oluşan evlilikle arkaik evlilik arasında bir kopmadan söz edilebilir. Kleisthenes'ten sonra Atina'da evlilik birleşmelerinin büyük egemen aileler arasında güç ilişkileri kurma ya da karşılıklı hizmet amacı yerini, şehir-devletini oluşturan evleri, ocakları sürdürme, yani daha katı evlilik düzenlemeleriyle şehir-devletinin sürekliliğini, nüfusunun sürgit yenilenmesini sağlama amacına bırakır.

Bu türden "yasal" evliliğin üstünlüğünü yerleştiren önlemlerin, bu evliliği daha katı bir hukuksal tabana oturtmaya çalışarak bir anlamda resmileştiren önlemlerin, Solon sonrası çağda ya da Solon çağında alındığı konusunda birleşilmektedir. Resmi evliliğin gerekli koşulu olan *engye* belki de Solon kökenlidir. Aristoteles'in söylediğine göre önceleri kimi yüksek kamu görevleri – bu arada ve belki de haksız olarak komutanların ve atlıların da adını anar– evlenilen kadından, *gamete*'den[18] doğma yasal çocukları olanlara ayrılmıştı. Yasal olmayan bir eşten olma çocuklar aynı biçimde yurttaşlıktan çıkarılmayla karşı karşıya kalmış olsaydı, bu açıklamayı yapması gerekmezdi. Üstelik yine Aristoteles'in belirttiği gibi Peisistratos çağında, Peisistratos'un yandaşı Dağlı-

[17] L. Gernet, "Aspects mythiques de la valeur en Grèce" *Journal de Psychologie*, 1948, s. 415-462, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, s. 93-137.

[18] *Atina Anayasası*, IV, 2.

lar arasında doğumları katıksız olmayan birçok kişi (yani *nothoi*) bulunuyordu;[19] tiranların kovulmasıyla yurttaş kütükleri yeniden gözden geçirildi, çünkü hak etmediği halde siyasal haklardan yararlananlar çok sayıdaydı. Sanki, medeni evlilik sistemi Kleisthenes'ten sonra tam olarak yerleşmiştir. Böylece *nothoi, ankbisteia*'nın dışında kalıyordu; *oikos*'u dışında kalanları artık babaları da *ankhisteia*'yla bütünleştiremiyordu; bu yüzden de dinsel ve siyasal açıdan şehir-devletinin dışında kalıyorlardı;[20] özgür kalıyorlardı; *ksenoi*, yani tam anlamıyla yabancı değillerdi, ama yerleşik yabancıların konumuna benzeyen bir konuma sahiptirler. Daha önceleri, en azından yasal çocuk olmadığında, katılım hakları olduğu düşünülebilir, tıpkı beşinci yüzyıl ortasında Tegea'da olduğu gibi, burada mirasın düzeni şöyleydi: Önce yasal oğullar, sonra yasal kızlar, daha sonra *nothoi* son olarak da yakın akrabalar.[21] Solon zamanında *nothoi oikos*'tan tamamen çıkarılmışsa, Solon'un neden yaşlı akrabalara bakma yükümlülüğünü *nothoi*'lar için kaldırdığı anlaşılamamaktadır,[22] bu durum onların baba yuvasına bağlı olması gerektiği anlamına geliyordu. Kleisthenes'ten sonra, *gyne gamete* ile basit *pallake* arasında, *gnesioi* ile *nothoi* arasındaki kopma daha belirgindir. Bu çifte karşıtlık sistem içinde yerini alır, çünkü *gnesios* olmak için *gyne gamete*'den doğma olmak gerekmektedir. Hans Julius Wolff'un haklı

---

[19] A.y., XIII, s 5. Bkz. H.J. Wolff, a.y., s. 87.

[20] Bkz. Isaios, *Philoktemon'un Kalıtı*, 47, "ἀγχισιεία ἱερών καί δσίων deyimiyle; ayrıca bkz. Pseudo-Demosthenes, *Makartatos'a Karşı* 51: "νόθῳ δέ μηδέ νόθῃ) μή είναι ἀγχισιείαν μήθ' δσίων...."

[21] Dittenberger, *Sylloge* (3. yayını), 1213 B; bkz. H.J. Wolff, a.y., s. 89.

[22] Plutarkhos, *Solon'un Yaşamı*, 22, 4.

olarak savunduğu şey şudur: Bütün bu Attika evlilik sisteminin anahtarı, bu sistemin *nothoi* ile *gnesioi*'lar[23] arasında yarattığı karşıtlıkta bulunmaktadır; çünkü evlilik, şehir-devleti çerçevesi içinde, bir eve yasal bir mirasçı kazandırma, şehir-devletini oluşturan aile ocaklarının hiçbirinin zamanla yok olmaması için babanın "kendine benzer," kendinden olma bir oğulda, γόνῳ γεγονώς[24] devamını sağlama aracıdır, *engye* ile *proiks*'li evliliğe yasal soy zinciri aracılığıyla sahici bir soy sağlama ayrıcalığını vermekle şehir-devleti, art arda kuşaklar boyunca kendisinin biçimi ile yapılarını sürekli tutmaya çalışır.[25]

---

[23] *"Nothoi*nin yasal koşulları, *gnesioi*yla olan karşıtlıkları içinde, bütün bir Atina evlilik sisteminin anahtarı bulunmaktadır," a.y., s. 75.

[24] Bkz. Demosthenes'de, XLIV, *Leokhares'e Karşı*, 49, γνήσιος'un tanımı, ἐγγύη evliliğinden olma, kan bağıyla oğul durumunda bulunan kişi gibidir, γόνῳ γεγονώς.

[25] Klasik çağdaki evlilik, "ideolojisini," özellikle eş ile nikâhsız eş arasındaki çok belirgin karşıtlığı, dinsel uygulama ile tasarımlar içinde bu biçimde açıklamak gerekiyor gibi görünüyor. Bunlardan birincisi üretici işleviyle ele alınıp Demeter'in buğday tarlasına benzetilir. İkincisi *hetaira* ile birlikte Aphrodite'nin yönetimi altında olan, Adonis mitolojisinin gerçek, uzun ömürlü meyveler veremeyeceğini belirttiği kösnül baştan çıkarma alanına bağlanır. Tıpkı toplumsal uygulamada *Pallake*'nin birçok bakımdan belirsiz, çoğunlukla karıştırıldığı odalık ile aslında olmadığı eş arasında salınması, kurumlar düzleminde, son derece ayrı bir konumu olması gibi, aşk hazzı ile yasal evlilik birbirinden çok ayrı kategoriler içinde sınıflandırılmıştır. Bu konuda bkz. Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972. Kitabın girişinde şunları yazmıştık: "Varsayımı şöyle dile getirebiliriz: Dinsel düşünce, evliliğin biricik değerini nasıl onu kösnül ayartmayla tamı tamına karşıtlaştırarak ne denli adamakıllı kutsadıysa, beş ve dördüncü yüzyıllarda nikâhsız eşle yasal eş

Kahramanların efsane dünyasında olduğu gibi Homerosçu dünyada da yasal eş ile nikâhsız eş arasındaki karşıtlığın klasik çağdakinden daha belirgin olduğu sıkça belirtilmiştir. Dilbilimsel kullanım ve efsanevi geçmişin büyük ailelerinin tanıklık ettiği evlilik adetleri bu açıdan son derece anlamlıdır. Eş, yani *alokhos* ya da *kouridie alakhos* kişinin yatağını paylaşması için evine götürdüğü kadındır. Bir kadını eve götürmenin türlü biçimleri vardır. En resmi olanı, karşılığında en azından ilke olarak büyük baş hayvandan, özellikle öküzden oluşma *hedna*'ları vererek aileden almaktır. Bu durumda kız aracılığıyla iki aile arasındaki bağın güçlendiği eşin kendine karşılık olarak verilen sürüyle aynı ölçüde olmak üzere, kızın, armağan karşı armağan ağı içinde bir dolaşım değeri taşıdığı soylu bir evlilik söz konusudur. Ayrıca *hedna*[26] vermeden, olağandışı bir beceri, kızın ailesine yapılan bir hizmet karşılığında ya da kızı elinde silahıyla bir savaşta kazanarak, kaçırarak, korsanlık yaparak da kız alınabilir. Bu şekilde elde edilen kadınlar arasında elbette konum ayrımları vardır, ama bu ayrımlar evlilik biçimine bağlı olduğu kadar, eşlerin erkeğin evinde, yatağını paylaştığı kişi tarafından nasıl karşılandığına, nasıl "onurlandırıldığına" bağlıdır. Agamemnon "evinde tutmak" istediği

arasındaki ayrım, tek bir hukuksal tanımlama olmadığından biraz belirsiz, muğlak kalmıştır."

[26] Bkz. *İlyada*, IX:146 ile 288-90: Agamemnon, Akhilleus'a ona yaptığı haksızlığı telafi etmeyi amaçlayan armağanlara ek olarak, kocanın vermesine gerek kalmadan, kızlarından birini ἀνάεδον olarak verme sözü verir; bu, kız babasının şükran armağanını, μείγια'yı bol bol vermesini engellemez; ayrıca XIII:365: Othryones Priamos'un kızını *hedna*sız ἀνάεδον istiyordu, ama karşılığında büyük bir iş yapma sözü verince Priamos bunu kabul eder.

Khryseis'i, yasal eşi *kouride alakhos*la, *Klytaimnestra*'yla karşılaştırdığında birincisini ikincisine yeğler.[27] Akhilleus savaşta, savaş aracılığıyla tutsak alınan ve sınırlarını açıkça belirlediğimiz kategorileri kullanacak olursak, nikâhsız köle konumundaki Briseis[28] için aynı *alakhos* sözcüğünü kullanır: Oysa Briseis babalarının ona vermiş olduğu kocasını Akhilleus'un kocasını öldürdüğünü bu kahramanın, Patroklos'a göre, onu *kouridie alakhos*'u yapmak ülkesine döner dönmez düğün yapmak niyetinde olduğunu anımsatır.[29] Yan yana odalarda hem karılarıyla birlikte bütün oğullarının hem de verildikleri damatların eşliğinde oraya yerleşmiş çok sayıda kızının bir arada bulunduğu Priamos'un sarayında, Hekabe hiç kuşkusuz seçkin bir yere sahiptir. Kraliçedir. Ama onun tek yasal eş olduğu söylenemez kralın yaşam arkadaşlarından hiçbiri de *pallake* değildir. Priamos'un kadınların en soylusu κρείουοα γυναικών, olarak tanıttığı Leleg kralının kızı Laothoe kuşkusuz nikâhsız eş değildir.[30] Aisyme'den ἐξ Αισόμηqεν Troya'ya gelin geldiği söylenen Kastianeire de öyle değildir.[31] Bu koşullar altında *nothos-gnesios* karşıtlığı saltık bir değere sahip olamaz. Priamos'un piçleri, tıpkı yasal kardeşleri gibi sarayda oturur: Bu kardeşler onların yanında savaşır, çoğunlukla piç, arabacı olarak yasal çocukla birlikte bindiği arabayı sürer. İsos ile Antiphos'un[32] durumu budur; kahramanın başka bir anadan doğduğu için yalnızca yarı piç[33] kardeşi olmasına karşın *adelphos*

[27] *İlyada*, I:114.

[28] *İlyada*, IX:336 ile 340.

[29] *İlyada*, XIX:291·

[30] *İlyada*, XXII:48.

[31] *İlyada*, VIII:302.

[32] *İlyada*, XI:101.

[33] *İlyada*, XVI:737; bkz. ayrıca Π:726-8, XIII:693; XV:332: Oi-

dediği, Hektor'un arabacısı Kebriones'in durumu da böyledir. Üstelik Imbrios, Priamos'un piçi olan Medesikaste'yle evlenmiştir. Akalar Troya'ya saldırdıklarında İlion'a gelmeye zorunlu kalmış, burada yaptığı savaşlarda kendini göstermişti. Piç karısıyla birlikte Priamos'un sarayında bile yaşamış, söylendiğine göre kral onu "kendi oğullarıyla eşit olarak" onurlandırmıştır.[34]

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

Bu bilgiler Eurykleia'nın Laertes karşısındaki ilk bakışta tuhaf gelen durumunu belki de tam olarak değerlendirmemizi sağlamaktadır. Eurykleia, Ops'un kızı,

---

leus'un piç, Aias'ın kardeşi Medon için. Babasının evinde yetişen piç Teukros için *İlyada* VIII, 284; anasının kocasının gözüne girmek için kendi çocuğu gibi büyüttüğü Padaios için bkz. *İlyada*, VI:69-71.

34 *İlyada*, XIII:171.

35 *Odysseia*, IV:3-15.

36 *Odysseia*, XIV:199.

İthake'de ulaklık yapan Pisenon'un torunudur. Daha küçük bir kızken Laertes onu almış, karşılığında sahip olduğu sürüden yirmi öküzü vererek eve getirmiştir. Odysseus'un yalandan kendisinin olduğunu söylediği annesi gibi o da satın alınmış bir köledir, δούλη ὠνητήτή, efendisinin evinde *pallake* olmaya adaydır, ancak onu bir anlamda ikinci eş yapan şey onun kökeni ile onu almak için ödenmesi gereken olağanüstü ederdir. Sarayın kahyası, evde büyüttüğü oğlanın sütannesi olan bu kız, Odysseus'un ana tarafından dedesi Autolykos'tan çocuk için bir ad beğenmesini istemiştir. Laertes "onu yasal eşiyle aynı ölçüde sayar," bununla birlikte karısı hınç duymasın diye için bu kızla yatağını paylaşmaktan kaçınmıştır.[37] Yalnızca kadının rakibi karşısında duyacağı kıskançlıktan mı korkuyordu peki? Yoksa eşinin *kholos*'u hıncı, Laertes'in kendisine eş tuttuğu kadından doğabilecek çocuğun, baba sevgisi konusunda öteki yatağın çocuğuyla rekabete girebileceği duygusunu mu içeriyordu? Aile ruhbilimini ilgilendiren bu konuda Peisistratos'un bir de Alkmaiongillerden Megakles'in kızı öyküsünü anımsatacağız. Peisistratos bu kadını önemli siyasal nedenler yüzünden aldığında, önceki evliliğinden iki yetişkin oğlu bulunmaktaydı. Tiran yeni karısıyla olağan cinsel ilişkiyi geri çevirmişse bunun nedeni ne tuhaf kişilik yapısı ne de eşini aşağılamak istemesidir; bunun nedeni böyle bir birleşmeden doğan çocukların, bu kadar yüksek sınıftan bir kadının çocuklarının, Alkmaiongillerin yararına, ilk evlilikten olma soya, onları tamamen yok etmeyi amaçlamasa da, önyargılı olma, tehlikesidir.[38]

---

[37] *Odysseia*, I:429.

[38] Herodotos I:60; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 14, 4; bkz. L. Gernet, "Mariage de tyrans," *Hommage à Lucien Febvre* (Paris 1954), s. 52-3 = *Anthropologie de la Grèce antique*, s. 358-9.

Yasal olsun piç olsun oğlanların konumu gibi kadınların konumu da büyük ölçüde *time*'ye, yani aile reisinin onlara duyduğu saygıya bağlıdır. Kuşkusuz aile reisi de bu konuda kafasına estiği gibi davranamaz. Aşırı bir *hedna* karşılığında alınabilecek, evliliğin yol açtığı armağan alışverişi yoluyla iki güçlü aile arasında bir ortaklık kuran çok soylu bir aileden gelme bir kadına, satın alınan ya da savaş tutsağı olan bir kıza –bedelini göz önüne almadan– davranıldığı biçimde davranılamaz. Ancak bu açıdan davranış ölçütleri, kuralları olsa da seçim payı daha fazla, davranış yelpazesi, tek bir evlilik kurumu modelinden söz edilemeyecek kadar geniştir. Kadınların konumunun çeşitli oluşu, eşlerin aile reisi gözünde sahip olabilecekleri konumların çoğulluğu, çok esnek bir hiyerarşi oluşturmaktadır; öyle ki bunları o son derece basit tekeşlilik ya da çokeşlilik kategorilerimizden birine yerleştiremeyiz. Louis Gernet, *Mariages de tyrans*'ında efsanevi aristokrasiye özgü bir dizi evlilik uygulaması belirler; bunlar tiran denen, şehir-devletinin biraz kıyısında kalan o olağandışı kişilerde, klasik çağda varlığını sürdürmüş, "olumlu" siyasal amaçlarla başka bir bağlama oturtmuştur. Bu yapıt çok belirgin hukuksal içerik taşımaması koşuluyla çift eşlilik diyebileceğimiz durumları akla, getirmemektedir.[39] Beşinci yüzyılın sonunda Syrakusalı Yaşlı Dionysos'un aynı anda, aynı gün bir Syrakusalı diğeri Locrisli iki kadınla birden evlendiği belirtilmektedir. Yaşlı Dionysos'un yerini Locrisli kadının oğlu alacak, babası bu çocukla Syrakusalı karısından olma kızını evlendirecektir. Peisistratos da, Megakles'in kızıyla birleşmeden önce Atinalı bir kadın bir de Argoslu soylu biri olan Timonossa ile çifte evlilik yapar. Bunlar-

[39] L. Gernet, a.y., s. 344-359.

dan yalnızca Atinalı kadının *gamete*, yani yasal eş olduğu aktarılıyor; ancak kuşkusuz Argos'lu kadın da nikâhsız eş sayılmamış, çocukları da piç sayılmamıştır. Bir hemşeri bir de yabancıyla yapılan her ikisi de aynı ölçüde geçerli, resmi olan bu iki evlilik farklı türlerdendir. İkincisi ana ocağında kalır: Tıpkı anaları gibi çocuklar da ana tarafından dedelerinin evinde kalır; bu çocuklar Atinalı değil Argosludur; bunlardan biri Peisistratos hesabına Pallene'de savaşmaya gelmiş bin kişilik Argos birliğine önderlik eder. Louis Gernet'in belirttiği gibi her iki evlilik aynı ölçüde "soyludur." Farklı kesimlere özgü olmalarından da öte, farklı erdemleri vardır. Destanlarda buna benzer çift evlilikler görülmektedir. Alkmaion, Phegeus'un kızı Arsinoe'yle evlenir; birleşme armağanı hem de simgesi olarak ona ailenin tılsımı olan Harmonia'nın gerdanlığı ile giysisini verir: daha sonra serüvenden serüvene koşarken bulunduğu ülkenin ırmak tanrısının kızı olan Kallirhoe'yle evlenir. Arsinoe'nin aldığı armağanların, güvencelerin aynısını ister ve Alkmaion bir bahane bulup bunları ilk karısından alır.[40] Helena'nın konumu da belirsizlikten uzak değildir. Helena, Priamos, Hekabe, oğulları gelinleri için şu akrabalık terimleri kullanılır: ἑκυρός/ἑκυρά kayınbaba ile kaynana, δαήρ, εἰνατέρες kayın, eltiler; ancak Akhalı kocasının ailesi için de aynı sözcükleri kullanır. Yani Paris'le, Menelaos'la birleşmesi aracılığıyla çifte yasal hısımlık ağı içine yerleşmiştir. Ksenophon ve Plutarkhos'un aktardığı belirli Lakedaimon adetleri, farklı olsalar da aynı yönelim içindedir.[41] Bir Spartalı, kocanın rızasını alarak yasal olarak evli bulunan bir kadından ço-

[40] Apollodoros, *Kütüphane*, III, 7, 5-6. Gernet, "En azından çift eşli olan bir kahramanı, Alkmaion'u biliyoruz" diye yazar.

[41] Ksenophon, *Lakedaimonya Cumhuriyeti*, I, 7-8; Plutarkhos, *Lykurgos'un Yaşamı*, 15,13.

cuk sahibi olabilir. Bu çocuklar tıpkı *gnesioi* gibi ocağı ile soyunun devamını sağlayacaktır. Bu hanım bu *gyne gamete*, yasal soyunu sürdürdüğü her iki yana da eşit özen gösterir.

Çeyizin klasik çağdaki evlilik sisteminin önemli bir parçası olduğunu görmüştük. Daha eskiden *hedna* karşılığında evlenme uygulamasına oranla *proiks* bir kopuştan daha fazlasını gösterir. *Hedna*'lar koca tarafından kızın babasına verilir, *Proiks* ise kızın babası tarafından kocaya verilir. Zaman zaman bu tür bir kurum olduğunu söylediğimiz "satın alma yoluyla evlilik" deyimi kuşkusuz eleştirilebilir;[42] tam anlamıyla bir satın alma söz konusu değildir, M. Finley'in de açıkça gösterdiği gibi *hedna* iki aile arasındaki karşılıklı yükümler içinde yer alır.[43] Sözcüğün de zaten belli bir teknik değeri vardır: kızın babasının kocaya verdiği armağanlar söz konusu olduğunda bu sözcük genellikle kullanılmaz; bunlara δώρα, μείλια denir. Solon yasalarında bulunan φερνή deyimi de çeyizden başka bir şeyi gösterir; daha çok bugün gelin çeyizi dediğimiz şeye benzer, özellikle pahalı kumaşlardan, değerli giysilerden oluşur. Böylece gösterişle ilgili yasaların, büyük ailelere zenginliklerini sergileme olanağı veren *pherne* lüksünü kısıtlamaya çalıştığı anlaşılıyor. Yasal evliliğin zorunlu ögesi olarak genelleşmiş çeyiz uygulaması köklü bir değişiklik yaratmıştır. Louis Gernet'nin belirt-

---

[42] P. Vidal-Naquet'nin de belirttiği gibi: "Economie et société dans la Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley," *Archives européennes de sociologie*, VI, 1965, s. 119. Bu deyim, Aristoteles'in yetkesine dayandırılırsa bile, *Politika*, II, 1268 b 40: "Eskiden Yunanlar kanlarını alıp satıyorlardı: τάς γυναίκας έωνοῦντο παρ' άλλήλων."

[43] "Marriage, Sale and Gift in the Homeric World," *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, I. dizi, II, 1955, s. 167-194.

tiğine göre bu yenileşme "kendiliğinden, yavaş oluşan bir evrimle değil, bir toplumsal düzenin başka bir düzenin yerini almasıyla" açıklanabilir. Şehir-devletinin kuruluşu bu bakımdan belirleyicidir; "yasa, belli bir evlilik türü, yabancılarla evliliğin yapılabildiği eski soylu evliliklerin aksine şehir-devleti içinde kız alıp vermeyi benimsetir."[44] Atinalıların yabancılarla evlenmesini resmen yasaklayan 451 yılındaki yasa, yalnızca bir durumu yasalaştırır: geçerli uygulama, daha önceleri de aile içi evlenmeye gitgide artan bir eğilimle yönelen yurttaşlar arası evliliktir zaten.

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

---

[44] L. Gernet "Notes de lexicologie juridique" *Mélanges Boisacg* (Brüksel, 1937), s. 396-398; *Observations sur le mariage en Grèce* (tartışma tutanakları, Roma Hukuku Enstitüsü, Paris Üniversitesi).

[45] Herodotos, VI:126-130; bkz. L. Gernet, "Mariages de tyrans," *Anthropologie de la Grèce antique*, s. 367-7.

kusuz böylece kayınbabanın etkisi, ünü, bunları açık açık ortaya seren bu evlilik sayesinde, hem damadına hem de soyuna yansıyacaktır: Herodotos, "Böylece Alkmaionoğulları ünlü oldu" diyerek anlatısını bitirir.[46]

Bir yabancıyla evlilik yapma sistemi bazı kurallara bağlıdır. Bunları belirlemek çok zordur. Bilgiler yarım yamalak, dağınıktır. Yalnızca kimi önerilerde bulunma göze alınabilir. Attika'da eski dönemlerde belirli hısımlık ağları belirmiş olmalı. Plutarkhos, *Theseus'un Yaşamı*'nda, Pallene insanlarının Hagnouslularla evlenmesine izin verilmediğini yazar.[47] Olumsuz durum: iki grup arasında evliliğin olmayışının ya da yasak oluşunun olumlu bir içeriği de vardır; iki ya da daha çok grup arasında kurala bağlı olarak yapılan evlilik ilişkileri. Pallene ile Hagnous birbirine yakındır, ama değişik bucaklara bağlıdır: üçlü ya da dörtlü örgütlenme biçimi ayırt ediliyor. Örneğin Tetrapoleis'in varlığı akla geliyor, tıpkı Oinoe, Probalinthos,

---

[46] Fiilin etken ve edilgen formda kullanımıyla ἐγγύη terimini ilk kez Herodotos'un bu metninde buluyoruz: kızı için babanın söz kesmesi, ἔγγυδν; müstakbel eş için nişanlanmak, ἐγγυῦσθαί. Kleisthenes'in, ἐγγυώ πώῖδα τήν ἐμήν ἈγγαρΙστην νόμοισι Αθηναίων, "Atina yasalarına göre" kızımı nişanlıyorum demesi anlamlıdır. Bu, sözü verdiğini ἐγγνη'nin evlilikle ilgili Solon yasalarında bulunabileceğini varsaymamızı sağlıyor. Bu ise kesin olarak Agariste'nin, Atina'da onunla birlikte γυνή ἐγγυητή olarak yaşaması, çocuklarının Atinalı olması için Megakles'e eş olma sözü verdiğini gösteriyor. Açıklama, bunun başka biçimde de olabileceğini, evlilik yarışmasının sonunda seçilen damadın kayınbabasının evine yerleştiğini (Priamos'un birçok damadı gibi) ya da Peisistratos'un Argos evliliğinde olduğu gibi, kızların analarıyla birlikte ana yanından akrabalarının yanında, Atinalı değil Korinthoslu olarak kaldığını gösteriyor.

[47] *Theseus'un Yaşamı*, 13, 4.

Trikoryhos'un demoslarını Marathon'unkilerle birleştirmesi gibi. Synoikismos'tan sonra bile bu tür gruplaşma büyük bir siyasal, özellikle de dinsel önem taşımıştır. Evlilik uygulamalarında da anlam taşımış olabilir.

Aristokratlar çevresinde kadın alışverişi çok daha açık biçimde tanımlanmıştır. Yine bu konuda da tiran örnekleri aydınlatıcı bilgi sağlayabilir. Beşinci yüzyıl başında Syrakusa'daki Gelon ailesiyle Agrigentum'daki Theron ailesi arasında, her iki anlamda da sıkı bir evlilik ilişkisi kurulmuş, her aile eşlerini diğer aileden seçmiştir.[48] Gelon, Theron'un kızı Damareta'yla evlenir. Gelon ölünce, dul karısının yatağını erkek kardeşi Polyzalos paylaşır, onunla evlenir: Gelon'un diğer kardeşi Hieron, Theron'un yeğenini (kardeşinin kızını) kendine eş olarak alır. Theron da ona kızını verdiği için kayınbabası olduğu, Gelon'un ölümünden sonra Theron'un kardeşine verdiği kadınla evlendiği için damadı olan Polyzalos'un kızıyla evlenir. Buna benzer evlilik ilişkileri bir ara Korinthoslu Kypselidesler ile Miltades'in ait olduğu Atinalı Philaidesler arasında da kurulmuştur.

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

İki ayrı soy arasında düzenli bir alışverişten de söz edilebilir, ancak bu tek yönlüdür (bu da daha geniş bir alışveriş sistemini gerektirir elbette). IV. *Olympiaka*'da Pindaros, özel bir *genos* olan İamides'lerinki için μότρωες

[48] Bkz. L. Gernet "Mariages de tyrans," *Anthropologie de la Grèce antique*, s. 350.

δνδρες deyimini kullanır.[49] Hint-Avrupa ailesinde olmayan μήτρως sözcüğü, babanın kardeşi anlamına gelen πάτρως sözcüğünden türetilmiştir. Sözcük ana tarafından dedeyi ya da ananın erkek kardeşini, dayıyı gösterebilir.[50] Ancak *matroes andres* deyiminde olduğu gibi, baba *genos*'u karşısında, evlilikle ilgili alışverişlerde eş verenlerin özel rolünü oynayan bütün bir soya ilişkin olabilir.[51] Bazı destan ögelerinin bu doğrultuda yorumlanması gerekip gerekmediği sorulacaktır. Erkek kardeşlerin çok sayıda olduğu bir soyun kız kardeşlerin çok olduğu bir soya göz koyduğu ya da evlendiği durumlar da vardır. Böylece Aigyptos'un elli oğlu evlenmek amacıyla Danaos'un elli kızının ardına düşer: Leukipposgillerin durumu da bu biçimde alınmalıdır: Leukippos'un iki kızı vardır; erkek kardeşi olan Tyndaros'un iki oğlu ve yine üçüncü erkek kardeşi olan Aphareus'un de iki oğlu vardır. Tyndarosgiller ile Aphareus'un oğulları, her biri Leukippos'un bir kızıyla evlenebilmek için yarışmaya girer. Tehbai'de Kadmos'un iki oğlu, hayatta kalan iki Spartalı kızla evlenmiş, bu birleşmeden Thebai aristokratları doğmuştur.

Bu tür birleşmelerin çeşitli türleri ne olursa olsun, bu evlilik sistemine ulaşmak için ne kadar geriye gidersek gidelim, bir bunalımla karşılaşırız. Etnologlar, kadın alışverişinin kural olduğu bir sistemde, içevliliğin işleyişte tam bir engelin değilse de en azından bir güçlüğün göstergesi olduğunu gözlemiştir. Efsanede aynı aile içinde, çok yakın akrabaların, erkek kardeşlerle kız kardeşlerin evliliğiyle ilgili çok sayıda tanıklık bu açıdan yorumlan-

---

[49] *Olympiaka,* VI:120 ile 130.

[50] Bkz. Örneğin: Pindaros, *Olymp.* IX:95.

[51] Bu kız veren soyun önemi konusunda bkz. L. Gernet "Mariages de tyrans," *Anthropologie de la Grèce antique*, s. 351 ile 353.

malıdır. Bu konuda, Atina'da Pandion'un oğullarının evliliğini ya da evinde kardeşinin kızını yetiştiren, Salmoneus'un kardeşi Kretheus'un durumunu anımsatmakla yetinelim. Bu konukseverlik karşılıksız değildir: Kretheus, yeğenini eş olarak kendine "ayırır."[52] Bu durumda olan oğullar da vardır, özellikle Pheres ile Amythaon. Amythaon kardeşi Pheres'in kızı Eidomene'yle evlenir. Burada klasik çağda kurallı biçimde *epikleros* adını taşıyan ile kuşkusuz kökeninde aristokrasiye özgü adetlerin bulunduğu bir kurumun mitsel modeliyle karşı karşıyayız. Soylu bir yaşam çerçevesi içinde kadınlar değerli mal olarak ortaya çıkıyorsa, dolaşımları saygınlık ile değer taşıyorsa, onları eşlerle yararlı biçimde birleştirme yolu kalmadığında erkekler onları kendileri için ayırmaktadır.

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

---

[52] Apollodoros, I:9, 8 ve I:9, 11.

[53] A.y., III:14, 18.

[54] *İlyada*, XI:221; diğer örnekler: Okeanos kızı Perseis, Helios'tan Kirke ile Aietes'i doğurur, Aietes anasının kız kardeşi Okeanos kızı İdyia'yla evlenir (a.y.) 352-56. Aristeus ile Kadmos'un kızı Autonoe'nin oğlu Aktaion teyzesi Semele'yle evlenmek ister (Akusilaos, Fr. 33 Jacoby). Bir versiyona göre, anası Auge Laomedon'un bir kızı olan Telephos, aynı kişinin başka bir kızıyla evlenir.

İçevlilik uygulamasının dışında, evlilik alışverişlerinin olağan akışı içinde bunalım durumuna tanıklık eden başka bir âdete de rastlanır. Bu etnologların *svayamvara* adını verdikleri işlemdir: Koca seçimi kızın keyfine bırakılmıştır. Burada yine tarihsel verilerle destan gelenekleri kesişmekte, karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatmaktadırlar. Heredotos, Olympia ile Phytia oyunlarında birinci gelen, aşırı harcamalarıyla ünlü Kallias'ın öyküsünü anlatır bize. Ancak tarihçinin dediği gibi ona duyulan hayranlık özellikle üç kızına gösterdiği davranıştan ötürüdür. Kızlarının hepsine yüklü çeyizler verir ve "her birini evlenmek istediği erkekle evlendirir."[55] Koca seçimini, eşini tek başına belirleyen kıza bırakmak, bir anlamda yarışma yoluyla evlendirme biçimindeki soylu evliliklerine eşdeğerdir, iki izlek destanlarda çoğunlukla birbirinin çifti olarak ya da birbirine bağlı olarak sunulmuştur. Bazı versiyonlara göre Helena Menelaos'a çok sayıda adayın katıldığı bir yarışma, bir at yarışı sonrasında verilmiştir. Euripides'e göre, babası kızın "aşkının gücüyle gönlünü çalacak erkekle evlenmesine izin vermiştir. O ise evlenmemesi gereken kişiyi Menelaos'u seçmiştir."[56] İdas, Apollon'un da göz koyduğu Evenos'un kızı Marpessa'yı kaçırır. Messenia'da erkek ile tanrı, kızla evlenebilmek için dövüşür. Zeus araya girer, kavgayı durdurur, Marpessa'ya hangisiyle evlenmek istediğini sorar. Apollon'un yaşlanınca onu bırakacağından korkan Marpessa, koca olarak ölümlü İdas'ı seçer.[57]

---

[55] Herodotos, XI, 122.

[56] *Iphigenia Aulis*'de, XI, 122.

[57] Apollodoros, I, 7, 9. Bu destan olgularıyla, Diodoros Sikilos'un aktardığı, XVII, 18, Kharondas yasalarından birini, kadına kocasını terk edip seçtiği adamla birlikte yaşama hakkını veren,

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

İçevlilik uygulaması; kimsesiz sürgünün damat olarak kabul edilmesi; kızın kendi kocasını seçmesi bu üç tutum, karının değerli *mal* rolü oynadığı evlilik alışverişi sistemi içinde, kadının konumundaki anlamca bula-

---

ἡπολῦειν τόν δνδρα καί συνοικεῖν φ &ν βούηται, yasasını karşılaştırabiliriz.

[58] Bkz. *İlyada*, VI, 190: Likya kralı, uzak Argos'tan gelen Bellerophontes'i öldürtmeye kalktıktan sonra ona hem kızını verir hem de krallık onurunu onunla paylaşır, ona Likya'nın ortasında geniş bir toprak verir. Onun için bu, genç adamı evlilik yoluyla "elinde tutmak" (192. dize: κατέρυκε) demektir. Aynı biçimde Alkinoos, gemiden iner inmez Odysseus'un Nausikaa'yla evlenmesini önerir, bunu damadının Phaiak ülkesinde kalmasını sağlamak umuduyla μένων yapar; burada kral evi ile zenginliğini onun önüne serecektir. (*Odysseia*, VII, 313, 5).

nıklığı göstermektedir. Yüksek sınıftan bir kadın almak demek, güçlü bağlaşıklarla anlaşma güvencesine sahip olmak, saygınlık kazanmak, çocuklarının, bütün soyunun haklarını arttırmak demektir. Ancak aynı zamanda kadına borçlanmaktır. *Hedna* vererek bu borçtan kurtulmuş olsalar da evlerinde başka bir sınıfı temsil eden birini beslemek, böylece eş ne kadar değerliyse o kadar çok yükümlülüğün altına girmek zorunda kalırlar. Bunun aksine kızını yabancı bir aileye vermek etkinlik ile ün kazanmak, Sikyon'lu Kleisthenes tarzında borçlular ile bağlaşıklar elde etmek demektir, ama aynı zamanda da onu yitirmek, doğuracağı çocuklardan vazgeçmek demektir. Sistemin dengesi bozuktur. Bu denge tehlikeye düştüğünde ya da bozulduğunda, alışveriş düzeni daraldığında ya da tıkandığında insanlar kadınları kendileri için ayırırlar; ya da onları bir yabancıya, "baştan aşağı" toplum dışında olan, bu nedenle de aynı anda hem oğlunuz hem de damadınız olabilecek bir yabancıya verirler; bu ise ilkinin tam tersi gibi görünse de aslında aynı kapıya çıkar; ya da olağan kurallar uyarınca kendi kendine veremeyeceği bir kararı kızın kendine bırakırlar, bu da kızın saygınlığını ve fiyatını arttırır – oyunun dışında yer almanın bir türü de budur.

Kadınla ilgili son konu üzerinde de durmamız gerekiyor. Kadın, yabancı bir *genoma* eş olarak sunulan kız olarak, gruplar arasında birleşme ağları yaratan, –tıpkı düğün nedeniyle alınıp verilen *agalmata*nın yaptığı gibi ya da eşin, kocanın kızı alabilmek için kız babasına vermek zorunda olduğu sürüler gibi– babasına ait olacak, onun soyunu sürdürecek çocukları doğuran ana olarak dolaşımdaki bir mal rolü oynuyorsa, kocasının sahip olduğu tarım toprağıyla aynı değere sahiptir, evlilik kadının işlenecek

tarla rolünde olduğu bir emek değeri taşır.[59] Bu açıdan eş farklı işlevler üstlenir. Kocasının evine, toprağına, ocağına son derece bağlı görünür, en azından onunla oturduğu, evin efendisiyle aynı yatağı paylaştığı sürece. Kadın kocanın ocağını, ocağın özel erdemlerini, özellikle krallık ocağının erdemleri temsil eder; hükümdarın konutuna bütün topraklarını verimli kılacak egemenler sağlama yetkisini veren güçler sanki kralın kraliçeyle uyuduğu evlilik yatağına yerleşmişçesine. Evinin ortasında, yatağında eşiyle birleşerek kralın yerini almak, kadının bir anlamda simgelediği toprak üzerinde kraldan sonra da egemenlik sürmek için gerekli sanları edinmek demektir.

Destanlarda, tragedyalarda dahası tarihte birçok örnek kadının, kocanın gücüyle içli dışlı oluşunu, evlilik aracılığıyla egemenliği sürdürme, aktarma konusunda elinde tuttuğu ayrıcalığı göstermektedir.

Bunlardan biri kutsal dünyada, diğeri insanların dünyasında, Odysseus'un ülkesinde bulunan ikisini ele alacağız. Hera Zeus'un eşi olarak salt yasal birleşmeye arka çıkmaz: tanrılar tanrısının aracılığıyla bir anlamda dolaylı olarak, kocasıyla paylaştığı bu krallık yatağı sayesinde kendinin de bağışlayabileceği egemen güce ortak olmuştur. Paris'in yargısı mitinde her tanrıça, oyunu alabilmek için çobana bir armağan sözü verir. Athena ile Aphrodite çobana, tanrı oldukları için işlevsel güçlerine bağlı malları sayılan haklarını verirler: Athena savaş zaferini, Aphrodite de aşkta baştan çıkarıcılığı.[60] Yalnızca Hera, ger-

---

[59] Kadının evlilik içindeki bu ikili yönü için bkz. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (4. baskı, Paris, 1971), I. cilt, s. 139-141.

[60] Mitin yorumu için bkz. G. Dumézil, *Les Trois Fonctions dans quelques traditions grecques, Éventail de l'histoire vivante* (*Homma-*

çekte sahip olmadığı, ama Zeus'la birleşmesinden sonra paylaştığı şeyi, egemenliği vaadeder. Euripides'in çok açık biçimde dile getirdiği gibi: "Kypris arzuları, Athena mızrağı, Hera egemen Zeus'un krallık yatağıyla övünürdü Ἥρα χε Δ ιός ανακος εύναιοι βαοιλίσιν."[61]

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

---

ge à Lucien Febvre) II, 1954, s. 25-32. *Mythe et Épopée*'de yeniden basılmıştır, I, s. 380-586. G. Dumézil'in sunduğu dosyaya Kollouthos'un kanıtlamasına içerik, biçim olarak yeni parçalar ekleyen *L'enlèvement d'Hélène* adlı metnini ekleyebiliriz.

61 Euripides, *Iphigenia Aulis*'de, 900. Bir yandan Athena ile Aphrodite, diğer yandan da Hera arasındaki düzlem ayrımı üzerine dikkatimizi çeken, evlilik konumuyla egemenlik arasındaki ilişkilerin önemini kavramış olan kişi Elana Cassin'dir.

62 Bkz. W.K. Lacey, "Homeric ϊδνα and Penolope's κύριος," *Journal of Hellenic Studies*, 1966, s. 55-65.

bir yetişkin olmayı kabul etmesini, böyle davranmasını ister. *Agora*'ya çağırmak demek erkek olarak ortaya çıkmak, bundan sonrada da evle ilgili işleri eline almak demektir. Böylece anası gerçekten yeni bir evlilik istiyorsa kendi isteğiyle babası İkaros'un evine dönecek, adaylar da onunla evlenmekte ısrarlılarsa, diğer adayların verdiğinden daha fazla *hedna* verip babasının gözüne girmeleri gerekecektir.[63] Ancak kahraman artık yaşamıyorsa Telemakhos'un olacak olan Odysseus'un eviyle ilişkisini koparacaktır. İşte adayların korktukları şey de budur. Mecliste Telemakhos onları, annesinin İkaros'un evine dönmesinden kuşkulanmakla suçlar;[64] onlar tam tersine sanki Odysseus ölmüş gibi, sanki Telemakhos'un sözü geçmezmiş gibi, Odysseus'un evinde kalmayı seçmişlerdir. Bir araya gelen *damos* önünde verdikleri yanıtta adaylar kendilerini savunur, karşı saldırıya geçer. Yıllardır onları, içlerinden biriyle evlenmeye hazır olduğuna inandırarak atlatan kişi Penelope'dir: oldukları yerde, yanıtını sürekli beklerler. Telemakhos'a gelince, çocukluktan çıkıp kendini erkek olarak gördüğüne göre yapacağı şey bu sorunlarla kendisinin ilgilenmektir. Adayların yaşlı adama *hedna*'yı vermek üzere başvurmalarını istiyorsa, anasını dedesinin evine göndermek, evinden atmak ona düşer.[65] Bu kez de karşı çıkan Telemakhos'tur: anasına baskı yapmak elinden gelmez; bu anası ile hakkı gereği armağanlarla tazminat isteyen İkaros'a zarar vermek olur.[66] Böylece işler çıkmaza girmiştir. Adaylarla başedemeyeceğini düşün-

---

[63] *Odysseia*, I:277-8.

[64] *Odysseia*, II:53.

[65] *Odysseia*, II:114-115 ile 195-197.

[66] *Odysseia*, II:132; bkz. *XX*:313-344.

düğü oğlu için kaygılanarak, ölümü kesin olmayan bir kocanın dönüşünü bekleyen Penelope, bulunduğu yerde umarsızca, bir karara varmadan işleri sürüncemede bırakır. Adaylar ne krallık konağını terk etmeyi ne de Penelope'nin İkaros'un evine kendi isteğiyle dönüp erkin sürekliliği adına temsil ettiği şeyden vazgeçmesini kabul ederler. Telemakhos anasını Odysseus'un ocağına bağlayan bağları koparmaya zorlamak istemez. Ancak genç adam yeni bir öneride bulunur. Babasıyla ilgili belirsizliği, Odysseus'un evinde olduğu kadar (evin reisinin kim olduğu bilinmemektedir, adaylar bu eve sanki kendi evleriymiş gibi postu serebilirler) kimin kral olduğu bilinmeyen ülkenin tamamında da durumu belirsiz, karmaşık kılan belirsizliği ortadan kaldırmak ister. Babasının artık yaşamadığını bilse, Telemakhos onun için bir σήμα yaptıracak anasına da iki çözümden birini seçmesini önerecektir; ya onunla birlikte evde kalacaktır – bu durumda Telemakhos kuşkusuz evin reisi olacaktır– ya da evleneceği kişinin evine gidip yerleşecektir.[67] Eğer evlenecekse Telemakhos onu kendi eliyle evlendirecek, konumu gereği *hedna*'ların karşılığı olarak büyük armağanlar ασπετα δώρα verecektir.[68] Bu çözüm, adayların iki tasarından birine uyar: Telemakhos'un evin efendisi olarak bütün mirasa konacak, adaylarda Penelope'ye *hedna*'lar vererek, Odysseus'un konağında değil kendi evlerinde evlenmek için onun gönlünü çeleceklerdir.[69] Bu, eğer Penelope bu yeni evliliği kabul ederse eski krallık evinde kalmaktan vazgeçebilecek, başka bir aile ocağına yerleşecek demektir. Adaylara içlerinden biri

[67] *Odysseia*, II:223; bkz. XVI, 73.

[68] *Odysseia*, XX:341.

[69] *Odysseia*, XVI:387, 392 ile XX:, 334.

tarafından önerilen ikinci seçenek de, evlilik yatağı aracılığıyla Penelope'yi krallıkla birleştiren bağlara ilişkin benzer sonuçları içermektedir: artık erkek olmuş olan Telemakhos'u öldürmek. Odysseus'un evi mirasçısız kalacaktır. Telemakhos öldüğü için, yeğenler ya da yakın akrabalar olmadığından, ne doğrudan ne de dolaylı yollardan bir mirasçı kalacaktır. Yani ev erkeksiz, "ıssız" kalacaktır. Adayların yapacağı tek şey kilerini, hazinesini Odysseus'un bütün κτήματα'sini eşit olarak paylaşmaktır. Ama evi Penelope'ye kalmalıdır.[70] Seçeceği koca bu krallık konağına gelecek, hem eski kralın dul eşine kocalık edecek hem de kraliçenin seçtiği kişi olarak aralarından çıkıp geldiği kişilere hükümdarlık edecektir.[71]

Bu tasarılardan hiçbiri gerçekleşmeyecektir. Ancak Penelope yarışmayı kendi eline alma kararını alınca, rakiplerin kraliçeyle evlilik dolayısıyla kazanmaya çalıştıkları şey enikonu İthaka üzerindeki egemenliktir. Telemakhos'un da oyuna katılması, adayların hepsine birden karşı koyması, anasının yanında kalması, evinde, krallıkta bir zamanlar babasının tuttuğu yeri alabilecek tek kişi olarak belirmesi içindir.[72] Ne Telemakhos ne de adaylar, kralın rahatça kullandığı, Penelope'yle birlikte evde bıraktığı yayı germeyi başaracaktır. Odysseus'un yoksul bir dilenci kılığına girip kazandığı kavga onu olması gerektiği yere, yani Penelope'nin yatağına,

---

70 *Odysseia*, II: 335-336; VI:384-386; ayrıca bkz. XVII:80.

71 Çok daha başka bir toplumsal tarihsel bağlamda kadın ile evi arasındaki bağı, Gortyn yasalarının şu iki durumu ayırmasında yine çok açık olarak görülmektedir: "Eğer köle özgür kadının evine gidip onunla evlenirse, çocukları köle olmayacaktır, ama özgür kadın kölenin evine gidip eşi olursa, çocukları köle olacaktır" (*Inscr. crét.*, IV:72, col. VI:56; col. VII vd).

72 *Odysseia*, XXI:115-116.

İthaka'nın tahtına yeniden oturtacaktır. Üstelik oku ereğe ulaşmadan önce zaferi çoktan kazanmıştır. Evine dönüp yatak odasını ziyaret ederken, bir zamanlar karısıyla paylaştığı, bir ayağı tıpkı krallık konağının ocağı gibi İthaka'nın toprağına kök salmış yatağın hep aynı yerde olduğunu gördüğünde zaten her şey olup bitmiştir.

MÖ ALTI İLE İKİNCİ YÜZYIL ARASINDA ÇİN VE YUNANİSTAN'DA TOPLUMSAL TARİH VE DÜŞÜNCELERİN EVRİMİ[1]

I. ÇİN

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

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

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

Ancak bir karşılaştırma olanaklı göründüyse, bu, tarihsel evrimlerinin en azından kaba taslak, benzer görünmesinden dolayıdır. Yunanistan'da olduğu gibi Çin'de de soylu bir savaşçı toplumunun çözülüşüne tanık oluyoruz; bu olgu askeri tekniklerdeki bir değişiklikle hızlanmıştır (birinde soylu *hippeis*, yurttaş *hoplit*lere dönüşmüş, diğerinde araba üstündeki soylu savaşçılar köylü piyadelere dönüşmüştür). Bunlara köklü bir düşünüş kalıbı değişimi karşılık gelmektedir: dinin yeri, işlevleri değişir, eylem tarzları daha olumlu görünümler alır; düşünce laikleşir. Bununla birlikte önemli farklılıklar da ortaya çıkar. Beşinci yüzyıldan üçüncü yüzyıla kadar Çin'de kurulan devletler, insanlık tarihinde fazlaca örneği çıkacak bir siyasal oluşuma karşılık gelirken, şehir-devletinin kısacık ömürlü oluşumu son derece olağandışı, özgül bir olay olarak görünür. Öte yandan, Çin'deki toplumsal, siyasal dönüşümler tekniğin ve iktisadın çok hızlı gelişmesiyle, nüfusun birden artışıyla eşzamanlıdır. Bu maddi gelişmeler, nüfusun sürekliliği, doğal engellerin olmayışı tiranlıkların kurulması ile birleşik bir imparatorluğun ortaya çıkmasıyla ilgiliydi belki de.

Ama baştan başlamalıyız. Yaklaşık olarak MÖ onyedinci yüzyılda Sarı nehrin iç bölgesinde, tuncu, atlı arabayı, yazıyı kullandığı bilinen bir uygarlık doğar. Uygar-

lığının merkezleri, başlıca uğraşı dinsel törenler yapma, büyük avlara çıkmak, çapul seferleri düzenlemek olan soylu sınıfın saray ile tapınaklarını barındıran, etrafı çevrili, engebesiz toprak parçalarıdır. Bu merkezler, köylü nüfusun, soylu sınıfın koruması altında, neolitik çağlardaki etkinliklerin aynısını sürdürdüğü tarıma açılmış alanlarda yer almaktadır. Ancak onyedi ile sekizinci yüzyıllarda var olan tunç uygarlığının yayıldığı bölgelerin çoğunu uçsuz bucaksız ormanlar, engin bataklıklarla kaplar. Çok çeşitli yerli topluluklar, Çinlileşme içinde olup hemen hemen her yerde Çin kurumlarıyla ilişki içindedir. Böylece birinci binden başlayarak, Çinliler ile yerliler arasındaki alışverişle kaynaşmayla birlikte özgün kültürler oluşur, ilkel evlerin çok uzağında bulunan kimi kentler, baskın bir yerel rol oynamaya başlar; Çin tarihinin imparatorluğun başkentleri gibi iyi bildiğimiz bir döneminde (sekizinci yüzyıl sonu) krallık başkentleri gibi görünür. Büyük soylu aileler arasında iç çelişkiler çoğalırken gittikçe sertleşen savaşlar, krallık konfederasyonları ile prenslikleri karşı karşıya getirir (yedi-altıncı yüzyıllar). Merkezileşme çabaları bu çağda görülür: bunlar bütün soylu geleneklerle ters düşer, beş ve dördüncü yüzyıllardaki büyük dönüşümleri haber verir.

Öte yandan soylu sınıfın yaşam tarzının iki bin yıllarının sonu ile yedi-altıncı yüzyıllarda yavaş yavaş değiştiği görülmektedir. Toprağın ekime açılması artmıştır, böylece avlaklar, otlaklar küçülmüş; tarım, soylu sınıfın temel gelir kaynağını oluşturmaya başlamıştır. Bu sınıf her zaman savaşçıdır, ama aynı zamanda görgü kuralları ve protokol meseleleriyle uğraşan saray soyluları sınıfıdır.

Savaşçı Krallıklar döneminden (beş-üçüncü yüzyıl) daha eski ögelerle yazılmış olan bir ritüel, *Li ki* (*K'iu li*, I,

1 § 23), ritüellerin henüz belirlenmediği çok eski çağlara göndermeler yapar. Buna göre "erken antikçağ *erdemi* ilk sıraya koyar," yani eli açıklık yarışları, saygınlık uğruna şiddetli çatışmalar; çünkü erdem'in, *tö*'nün anlamı düpedüz budur. İşte, Anyang kazılarında açığa çıkan insanlık türünü düşündüğümüzde apaçık görünenler: düzinelerce hayvan ile insanın kurban edildiği törenler, kült nesnelerinin özellikle tuncun bolluğu, görkemli avlar, içki alemleri: bunlar "ilk sıraya erdemin konulduğu" bir çağın özellikleridir. Ancak *Li ki*, "daha sonra armağanların karşılıklı olmasıyla uğraşıldı, çünkü ritüeller insanlar arası ilişkilerde [dengeye] her şeyin üstünde değer biçer: gelişsiz gidiş, gidişsiz geliş ayinlere ters düşer" diye yazar.

Li ki, törelerdeki bu temel değişikliğe, yarışmacı, bütünsel yükümlülükler sisteminden alışverişlerin inceden inceye düzenlenmesine geçişe tanıklık eden tek metin değildir. Bunları bir yığın yazılı kanıt ile arkeolojik ipucu doğrulamaktadır. Bununla birlikte gerçeklik karmaşıktır, çünkü soylu sınıfın bütün etkinliklerinin *ritüelleştirilmesinin* yanı sıra (ritüellerin sistemleştirilme çabasının kökeninde, Büyük Ova'nın prenslikleri, bunu gerçekleştiren kişilerin de soylu sınıfın erkine yardımcı olan, yazılı geleneğin koruyucuları olan yazmanlar, kahinler, yıllıkçılar, gökbilimciler ile benzerlerinden oluşan küçük grup olduğu sanılmaktadır), ritüelleri esinleyen ölçülülük ruhuna aykırı olarak hâlâ canlılığını koruyan eski davranış biçimleri de vardır: saygınlık ve gösteriş çelişkileri, eliaçıklık yarışları, yazgı üzerine bahse tutuşma. Buna koşut olarak altıncı yüzyılda kimi krallıklarda alınan merkezileştirme önlemleri de (toprak ile maliye reformu, nüfus sayımı, yazılı ceza yasasının yürürlüğe konması) ritüellere zarar verir. Bunların ilkesi, hem ayinlerle bağlantılı

alçakgönüllüğe hem de arkaik zamanlardaki saygınlık çatışmalarını kışkırtan eliaçıklık ruhuna taban tabana karşıt olduğu duyumsanan kaba bir zenginleşme, mal ile gücü tekelinde tutma isteğidir. Bununla birlikte Çin en kesin ilerlemelerini bu yolda gerçekleştirir.

MÖ 221 yılında imparatorluğun birleşmesinden önceki üç yüzyıl boyunca savaşlar, devletle ilgili yapıların oluşturulmasına yol açmış; orduların gücünün, tahıl üretiminin hızla artmasını sağlamıştır. Ordu gücünün büyük bölümünü oluşturacak köylülerden kurulu piyade sınıfının gelişmesinin, yaklaşık MÖ 500'den başlayarak yeni bir tekniğin, yani tarım alanı açmak, büyük sivil, askeri çalışmalar için gerekli araçların büyük miktarda üretilmesini sağlayacak demir dökümü tekniğinin yaygınlaştırılmasının beş, dört ve üçüncü yüzyıl Çin'inde merkezi devletlerin oluşmasında kuşkusuz belirleyici etkileri olmuştur. Bu teknik yenilikler tarihin hızını arttırmış gibidir.

Mızraklı piyadelerden oluşan büyük orduların örgütlenmesi ve eğitimine ilişkin gerekliliklerle, daha yoğun nüfuslu zengin ülkelerin yönetiminin ortaya çıkardığı karmaşık sorunlarla bağlantılı olarak yeni düşünüş tarzları ortaya çıkar. Artık kralların gereksindikleri olağanüstü bilgiler, yerlerini yöneticiler ile uzmanlara bırakır. Ordu düzeninden esinlenmiş bir cezalandırma, ödüllendirme yolu, devletin kullarından daha iyi bir verim almasına yetmektedir. Mühürlü madeni para, ticari sözleşmeler ve nesnel yöntemler gibi yaygınlaşır; yönetimde ilerleme raporları kullanılmaya başlanır. Niceliksel hesaplamaya sıkça başvurulur. Kuşkusuz bütün bunlar, neden Çin'de kendini ortaya koyan havanın, olumlu, akılcı diye nitelendirilebilecek aşırılıkta olmadığını açıklamaktadır. Bununla

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

Farklı krallıklarda değişen oranlarda toplumsal değişimler, dördüncü ve üçüncü yüzyıl insanları, yedinci ve sekizinci yüzyılların Egemenlerin dünyasından çok daha farklı bir dünyada yaşadıklarının ayırdında olsalar da, geçmişten kesin bir kopuşa yol açmamıştır. Bu insanların hepsi geçim ile yönetim sorunlarının, nesnel yönetim yöntemlerine, cezalandırma ile ödüllendirme, hesaplama yöntemine başvurulmasını gerektirdiği konusunda aynı düşüncededir. Egemenler ayakta kalmış olsa da bu egemenlik mitsel yönlerinden sıyrılmış, ortak bir düzen ilkesine dönüşmüştür. Hükümdar komuta etmez: ölçü ile yasa sistemlerini yürürlüğe koymakla yetinir. Egemenlik dinsel içeriğini doğanın düzeniyle bile paylaşır. Gök, eğitimli sınıflar için arkaik zamanlarda olduğu gibi artık bir kutsallık kaynağı değil, kozmos düzeninin anlatımıdır. Tarihi de kullanan bir eleştiri, eski mitleri, toplum ahlakına aykırı, yabancı gelebilecek her şeyden arıtmaya çalışmış, bunları sıradan tarihsel olaylara dönüştürmüş-

tür. Kişisel, yaratıcı bir tanrı yoktur, tarihsel Bilgeler ile kişisel olmayan dinsel güçler vardır. Yedinci yüzyılda yalnızca birer saraya özgü görgü kuralı olan ritüller, amacı bütün toplumun iç düzenini sağlamak olan (yasalar, ahlakçılara göre bu düzeni ancak dışardan, yapay olarak korumayı sağlamaktadır) evrensel tutumlara dönüşür. Örneklerin, eğitimin, kültürün önemi buradan kaynaklanır.

"Çinli filozoflar" dediğimiz kişilerde birbirine karışan akımların çeşitliliğine karşın, Çin dünyasının MÖ beş ile üçüncü yüzyıl arasında yöneldiği düşünce "örgenselci düşünce" diye niteleyebileceğimiz bir düşünce türüdür. Kendine göre rasyoneldir, çünkü bir insan, toplum düzenine, bütün kişileştirilmiş tanrısal güçlerden bağımsız bir kozmik düzene bağlıdır.

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

Mencius (dördüncü yüzyıl sonu ila üçüncü yüzyıl başı), tin ("gönül" anlağın bulunduğu yer) ile duyular ("kulaklar ile gözler") arasında bir ayrım yapar. Ama bunu bildiğimiz karşıtlık terimleriyle yorumlaya kalkarsak hepten yanılırız. İncelediğimizde bu ayrımın başka bir ayrım içerdiğini görürüz: üretim işlevleri ile yönetim işlevleri ayrımı. Mencius aslında birbirini tamamlayan saygınlıklar ve değerler hiyerarşisi ikiliğini belirtmekle yetinmiştir. Aslında Yunan düşüncesine özgü, duyulur dünya ile anlaşılır dünya arasındaki keskin karşıtlık, imparatorluk öncesi Çin yazarlarınca bilinmemektedir. Onların bunu yapay diye tutkuyla reddettiği varsayılmaktadır.

Aynı biçimde bize göre çok önemli olan pozitif ile dinsel ayrımı Çinlileri pek ilgilendirmişe benzemiyor. Aslında bu karşıtlık Yunan dünyasındaki biçimiyle Çin dünyasında ortaya çıkmaz. Çin'in ilk imparatoru MÖ 221 yılında yeni imparatorluğun bütün yönetimini birleştirdiğinde, burada yalnızca yönetsel uygulama gerekleriyle açıklanabilecek pozitif bir eylem görmekten kaçınmak gerekir. Aslında bu güçlü, bize göre rasyonel olmayan düşünce aynı biçimde alttan alta belirir: dünyaya yayılan, dünyayı düzene koyan şey imparatorun kendine özgü dehası, özel erdemidir. Önlemlerin birleştirilmesi ritüelistik ve dinsel yönler de taşımaktadır; bunlar olmadan bu yönetimsel edim temel önemini ve etkisini yitirirdi.

İmparatorluktan 300 yıl öncesinin Çin yazarları, Hakikatin, puslu olmayanın, çelişkili olmayanın araştırılmasına kendilerini vermemişlerdir. Zaten Çin'de, burada yalnızca anımsatmak için anacağımız bir varlık felsefesinin gelişimi, dilsel engellerin mantıksal bir işlenişi vardı. Düşünüşler bambaşka bir doğrultuda gelişmiştir: toplumsal ile kozmik düzenlenişindeki etmenlerin inceden inceye çözümlenmesi doğrultusunda.

Eylemin ancak insan ya da doğa güçlerinin değişmez eğilimlerine uygun olduğu sürece; küçücük bir çabayla büyük sonuçlar alınacak biçimde bu eğilimlerden pay aldığı sürece etkili olabileceği düşüncesi "Çinli düşünürlerce" birçok kez dile getirilmiştir. Dört ile üçüncü yüzyıl Çin düşüncesinin baş izleklerinden biri budur. Böylesi bir bilgeliğin içerdiği toplum ile doğa kavrayışını çok iyi görüyoruz: düzen, ne bir komuta gücünün dışardan el atmasının, ne işlev ve güçlerin otoriter dağılımının, ne de düşman güçler arasındaki bir uzlaşımın dayattığı bir dengenin sonucu olabilir. Tek sözcükle keyfilikten

kaynaklanamaz. Egemenin eylemi, bitkilerin büyümesini gözeten, ama filizlenme, büyüme süreçlerine hiç karışmayan çiftçinin eylemine yakındır. Gök'ün (*t'ien*) buyruklarına uygun olarak davranır, onunla bütünleşir. Düzen ilkesi ancak varlıklarda bulunabilir. Dünyaya içkin olarak bulunabilir.

Etki, örnek, kendiliğinden eğilim, varlık tarzı gibi kavramlar yasa kavramına baskın çıkar. Çinlilerin, Yunan bilimi ile mirasçıların başladığı fizik alanlarına daha fazla ilgi göstermesi bundan ötürüdür. Mıknatıs, yankılanma, gelgit, ses dalgaları, deprem dalgaları gibi görüngülerin incelenmesi ile yorumlanmasını yeğleyip bunlarla uğraşmışlardır. Müzikte değişik perdeli çan örnekleri oluşturacak şaşmaz yöntemlerle, çalgı tınılarıyla özellikle ilgilenirler; oysa Yunanlar gamı geometrik yöntemlerle açıklamışlardır.

Bu denli temel yönelim farklılıklarını nasıl açıklamalı? Bu konuda tarih sanki bize bir ipucu sağlıyor. Çin'de siyasal oluşumun kökten değişmesine, bütün geçmişin sorgulanmasına yol açacak olan *demos* ile aristokrasi arasındaki şiddetli bunalım ya da çatışma olmamıştır, ama genişliğine karşın, rasyonelliğe doğru ilerlemesine karşın orta yola, uyuşmalara elveren bir evrim bulunur. Çin'de, Yunan aklının doğuşu için gerekli ilk adım olan insanlar dünyasıyla tanrılar dünyasının kökten ayrılmasına benzer bir şey gerçekleşmedi. Bu konuda imparatorluk öncesi Çin düşüncesinin, böyle bir ayrımın hem berisinde hem de ötesinde olduğunu söyleyebiliriz: ötesinde, çünkü Yunan tanrıları ile mitlerini Çinliler çocukça uydurmalar diye göreceklerdi (tıpkı daha sonra Hıristiyan mitlerini yargıladıkları gibi): çünkü bu düşünce ritüel dünyayı pozitivist olandan, kozmik olanı da insansaldan

ayırmayla hiç uğraşmadı. Yunan türü bir düşüncenin Çin'de belirebilmesi için çok geçti, çünkü Çinliler tanrısal olanı doğallaştırmış, böylece her tür aşkın düşünce biçimine kapalı kalmışlardı.

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

Jacques Gernet

II. ESKİ YUNAN

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

Aslında Yunan ile Çin arasındaki benzerlikler öylesine çarpıcıdır ki kimi yazarlar, tarihsel gelişim ile düşünüş değişikliklerinde bir tür kesişmenin var olduğuna inanabilmiştir. Kronolojik çerçeve bile karşılaştırmaya özen-

dirir. Özetle, yeni devlet biçimlerinin oluşturulmasına yol açan, toplumsal yaşamdaki altüst oluşlar aşağı yukarı aynı çağlarda ortaya çıkar. Her iki durumda da erkin temelde dinsel ayrıcalıklar üzerine kurulu olduğu, ritüel türde yerine getirildiği arkaik bir dönemden daha pozitif devlet örgütlenmesi biçimlerine, daha yeni diyebileceğimiz bir düşünüş kalıbına geçiş vardır. Kulluk ilişkileri ile bireysel bağımlılık ilişkilerinin yıkılışı, köylü dünyasının canlanması, kentlerin gelişmesi: sanki aynı olgulara hem Çin'de hem de Yunan'da rastlanır gibidir. Her ikisinde de bu toplumsal değişiklikler büyük ölçekli teknik yeniliklere bağlıdır: demir işlemeciliği, metalin yalnızca "soylu" nesnelerin üretimi için değil ayrıca yararlı ürünler ile gündelik kullanım amacıyla kullanılması; askeri tekniklerin yenileştirilmesi, araba ile atların zararına mızraklı piyadenin savaş alanında önemi arttıkça köylü sınıfının yükselmesi. Sonuçta Çin ile Yunan kültürü MÖ yedinci yüzyıl ile üçüncü yüzyıl arasındaki dönemde biçimlenir. Yaptıklarıyla söz konusu insanları derinden etkileyen akımlar yaygınlaşır. Bu ekollerde hem doğa felsefesi, törel, siyasal düşünce, hekimlik ile matematik gibi bilimler, hem de diyalektik ile mantık ele alınır. Böylelikle Çin ile Yunan olgularını birbiri içinde eritmeye kalkışıldığı, benzer bir tarihsel dönüşüm varsaymaya Yunan evriminin daha hızlı, daha ileri oluşundan ileri gelen farklılıklar varsaymaya kalkışıldığı görülüyor. Böyle bir karşılaştırma, Çinlilerin karşılaştığı, onları Yunanlarla aynı hızla, aynı yolda ilerlemekten alıkoyan engelleri belirleme amacı taşırdı. Sanki insanlığın evriminde tek bir yol, örnek bir gelişme varmış gibi: Batı bunu yaşamış olsa da, teknik ile bilim aracılığıyla bugün bütün dünyaya yayılmış olsa da. Jacques Gernet'nin bildirisi, soruyu bu biçimde sorma-

nın onu daha baştan çözülmez hale getirmek olduğunu bize gösterdi. Yunan uygarlığı Çin uygarlığına bir ölçü olmadığı gibi bunun tersi de olamaz. Çinliler, Yunanlardan daha geri değillerdi, onlar bambaşka yerlerdeydiler. Toplumun evriminde, düşüncenin yönelimlerindeki bu ayrılıklar değerlidir: bunlar her kültürün taşıdığı özgünlüğü daha iyi kavramamızı sağlar. Bunlar, Yunan uygarlığının bazı özelliklerine gerçek anlamlarını kazandırır, bize çok tanıdık geldiğinden bir veri olarak kabul ettiğimiz Yunan uygarlığının kimi özelliklerini belirginleştirir. İşte sizinle birlikte sorgulayacağım şey ayrılıkların niteliği, kapsamı, temelleridir.

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

Çin'de köylülerin konumundaki değişiklikler hem insanların görümündeki çok köklü dönüşüme hem de büyük merkezi devletlerin kurulmasına bağlıdır. Toprakların tarıma açılması uçsuz bucaksız alanlarda tek tür tahıl üretimine yöneltir; tarımdaki gelişmeler, bu alanı denetleyebilecek, büyük ölçekli su çalışmalarını başlatabilecek merkezi bir yönetimin gelişimine bağlıdır.

Yunanistan'da köy yaşamı, hayvancılığı özellikle ko-

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

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

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

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

Aristokratların *isokratia*'yı da (erkin herkese eşit olarak dağılımı) içeren bu özerklik idealinin önemini, kent olgusunun Yunan'da düşünsel düzlemde büründüğü anlamdan daha iyi örnekleyebilecek başka bir şey yoktur.

Yeni bir düşünüş kalıbının doğması için her zaman uygun bir ortam oluşturmuş olan kent, Yunanistan'da, *polis* kurumlarına bağlı olduğu ölçüde özel bir anlam kazanır. Miken çağı Yunanistan'ı kuşkusuz bir tür saray-kent'i tanımıştı; arkaik çağın Yunanistan'ıysa, *kaloi kagathoi*yu beslemekle yükümlü sefillerin yaşadığı köyün aksine soylu bir yerleşim yeri olan kenti tanımıştır. Ancak klasik Yunan kenti, Çin kenti gibi geniş bir kırsal alanı yöneten, memurların yanı sıra, hükümdarın doğrudan hizmetinde bulunan rahipleri, siyasal danışmanları, belli sayıda tüccar ile sanayi girişimcisini bir araya getiren krallık merkezi olmamıştır. Yunanistan'da kentin kuruluşu kırla karşıtlık içinde değildir, çünkü şehir-devleti kırsal kesimle kentsel yerleşimi, ikisi arasında tam olarak

siyasal düzlemde herhangi bir ayrım gözetmeden kapsar. Köylüler ile kentlilerin hakları ile yükümlülükleri aynıdır; aynı mecliste aynı mahkemede bir araya gelirler, aynı kamu görevlilerini beraberce seçerler. Öyleyse, olduğu gibi kentin, şehir-devleti sistemi içindeki rolü nedir? Bu rol bir alan için ya da daha doğrusu buraya yerleşmiş, bu toprağı işleyen bir insan grubu için bir merkez, bir birlik, bir topluluk oluşturmasıdır. Kentsel yerleşim birimlerinde temelde kamu yaşamıyla ilgili yapılar –yani kamusal olduğundan özel alanlarla karşıtlık içindeki yapılar– her biri eşit derecede yurttaş olan bireyleri ilgilendiren yapılar bulunur: tapınaklar, kamu görevlilerinin yerleri, mahkemeler, meclis, agora, tiyatro, gimnazyumlar. Böylelikle kent, Yunanların toplumsal uzayına türdeşlik veren merkez olarak tasarlanır. Bu ortak merkezle bağlantılı olarak bütün yurttaşlar, bir biçimde, bakışık, dönüşümlü konumlara yerleşirler. *İsonomia* idealinden yola çıkan bir şehir-devletinde, otorite ve iktidara, kral ya da ayrıcalıklı bir yurttaş azınlığı gibi özel bir kişi tarafından el konulmuş değildir, otorite ve iktidara orta yere konmuş *en mesoi* bulunur.

Şehir-devletinin siyasal düzeniyle Yunanların altıncı yüzyıldaki yeni düşünsel ufku arasında sıkı bir bağ vardır. Düşünceler gelişecektir, ama şehir-devleti yaşadığı sürece, bu düşünceler, birbirinden bağımsız küçük topluluklar içerisinde özerk, özgür kalmak isteyen kişilerin düşünceleri olacaktır. Nasıl şehir-devletinde iktidar ortaklaşa ise, *en mesoi* konmuşsa (deyim, savaştaki işlerinde ve ganimetin paylaşılmasında savaşçı aristokratların göreneklerini pek anlamlı bir biçimde sürdürür) aynı biçimde kültür de belli ailelerin ayrıcalığı ya da Çin'deki gibi yazman takımının ayrıcalığı olmaksızın ortaklaşadır,

orta yere konmuştur. Elbette bu demokratikleşme, artık bir yazıcı takımının uzmanlığı olmayan, bütün yurttaşlara okuma yazma öğrenme fırsatı tanıyan alfabetik yazı dolayısıyla olanaklı olmuştur. Buna ek olarak bütün şehir-devletine, şenliklere katılarak tiyatroya giderek, sanat ile yazının en güzel ürünlerine yaklaşma yolu açılır.

Kültürün kamuya açılmasının, siyasal yetkenin kamuya açılmasına koşut olarak düşüncelerin evrimi üzerinde belirleyici sonuçları olacaktır. Bir zamanlar, kimi ailelerin ayrıcalığı olarak kıskançlıkla gizli tutulmuş olan bilgiler, zihinsel teknikler, kamusal alanda gün ışığına çıkacaktır. Siyasetin kuralları –tanıtım, özgür tartışma, kanıtlayarak tartışma– düşünsel işleyişin kurallarına dönüşecektir. Hakikat artık gizemli esinle açıklanmayacaktır. Öğretiler açığa vurulacak, eleştiriden, tartışmadan geçecek, kanıta dayalı akıl yürütme biçimine bürünecektir. Kutsal sözler, *hieroi logoi*, yerini dindışı tanıtlamalara bırakacaktır.

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

İkinci olarak devlet, bugün ekonomik diyeceğimiz işlere el atmamalıdır; tarım ile sanayi üretiminin, malların dolaşımıyla satışının ayrıntılarını yönetmemelidir. Bu konuların sorumluluğunu özel "evler"e bırakır. *Oikonomia* sözcüğüne Yunanların verdiği anlam da budur. Kendi ereklerini yerine getirmek için para ya da malzeme gerekmedikçe devlet işe karışmaz. Yetki alanı siyasaldır; yani yurttaşlar arasındaki buyurma ile buyruğa uyma ilişkilerini, devletler arasındaki söz geçirme ile baş eğme bağlarını düzenleyen kuraldır. Şehir-devletinde, siyaset her şeyden önce erkin işletilme yollarının düzenlenişi demektedir. Bütünüyle Güç kavramının çevresinde döner.

Bütün yurttaşların eşit olarak ortaklaşa kullanması için, içerde, gücü nasıl dengelemeli? Şehir-devletinin her zaman kendi kendinin efendisi olarak kalması için, rakipleri karşısında üstünlüğünü öne sürmesi için, dışarıyla ilişkilerinde gücü nasıl pekiştirmeli?

Güç; Yunan düşüncesini kavramakta anahtar kavramlardan biriyle karşı karşıyayız belki de. André G. Haudricourt bir zaman hayvan yetiştiriciler ile denizcilerin düşünüş kalıbı arasında karşıtlık kurmuştu; Yunanlar ve Çinliler gibi "bahçeci" halklarda olduğu gibi. Hayvanların evcilleştirilmesi hayvancılıkla geçinen halkları, çobanın sürüsüyle ilişkisi örneğince, yani doğrudan, zorlayıcı bir araya girme kılığında, öteki üzerindeki insan eylemini – özellikle uyrukları üzerinde kralın gücünü– kavramaya yöneltmiştir. Buna karşılık bahçeci halklar, insanlar arası ilişkilerin örneği olarak "dolaylı, eksiltici eylemi" almıştır – en iyi yetke, yani doğal düzene en çok uyanı, şeylerde içkin olup, hiçbir zaman işin içine katılmaz, araya girmez. Yunanca siyasal sözdağarı her örnekte, ya denizcilik imgelerine ya da hayvan yetiştiriciliğine ilişkin imgelere

başvurur. Bu sözdağarı, "egemenlik"in üstün gücü sayesinde, tıpkı çobanın sürüsünü asasıyla yedip yönetmesi gibi eğitip yönetmek için astı güçlünün boyunduruğu altında boyun eğdiren, boynunu büken zorlayıcı bir eylem olarak önderin yönetilenler üzerindeki gücünü temsil eder. Doğrudan müdahale aracılığıyla kişileri zorlamak üzere dışarıdan etkisini gösteren etken olarak önder imgesi dinde derinden kök salmıştır. Yunan tanrıları, aynı zamanda yarışma ve dayanışma içinde olan bir Güçler toplumudur sanki. Tanrılar, insanların boyun eğmesi zorunlu üstün bir güç barındıran kişilerdir. Tanrılar arasında, Zeus tek başına bütün diğerlerinin toplamından daha güçlüdür. *Kratos* ile *Bia* kaba egemenlik ile zorlayıcı şiddet Zeus'un tahtını çevreler, tanrıların egemeninin ayağı dibinden ayrılmazlar. Kişiye bağlı olmasın diye erkin, *kratos*'un ortaklaşa olacağı, *en mesoi* yerleştirileceği bir toplumsal biçimin Yunanistan'da doğabilmiş olmasını anlamak için gücün, zorlayıcı güç, ötekine uygulanan şiddet, baskıcı üstün bir güç gösterisi olarak kavranışını göz önünde bulundurmak gerek. Böylece buyurmak ile buyruğa uymak taban tabana karşıt olmaktan çıkar ve aynı karşılıklı ilişkinin iki terimi haline gelir. Aynı kişiler sayısal olarak düzenlenmiş bir zaman düzeni uyarınca sırayla buyururlar, buyruklara uyarlar, çünkü buyurma erkinin yerleştirildiği ortak merkez çerçevesinde yer değiştirmektedirler artık. Kaba söz geçirme gücünün yerine yükümlerin eşitlikçi paylaştırılmasının soyut düzeni geçer.

Bu, yedinci ile beşinci yüzyıl arasındaki ahlaki fikirler evrimi boyunca hazırlanan şu *isonomia* siyasal idealidir. Toplumsal bunalım ile dinsel kaynaşma döneminde, Yunanistan, Çin'i çağrıştıran bir bilgelik, *sophrosyne* tutu-

munu temellendirir: aşırı tüketimden kaçınma, varsıllığı, aşırılığı, zorbalığı kınama; ılımlılığı, özdenetimi, ölçüyü yüceltme. Bu ahlaki ideal, yasa koyucuların eylemi aracılığıyla toplumsal gerçekliklere yönelir, onları biçimlendirme amacı güder. İnsan grubunu dengelenmiş, uyumlu, birleşmiş kılmak; toplumsal ilişkileri akılcılaştırmak, düzenlemek, bunlara geometrik bir örnek benimsetmek söz konusudur. Çoğunlukla dinsel damgasını taşıyan ahlak konusundaki düşünüşün sonu Hukuk'un kurulmasına, Kleisthenes'inki gibi bütünüyle olumlu siyasal reformlara varacaktır. Bununla birlikte, Çinli danışmanların yaptığı gibi hükümdarın gücünü her türlü araçla pekiştirme amacı güden Machiavelli türü bir gerçekçiliğe dönüşmeyecektir. Ahlak felsefesi, Konfüçyusçulardaki gibi insan toplumunu eski ritüel düzeniyle uyum içine sokmaya da varmayacaktır. Yasa koyucuların yerleştirdiği kurallar bütünü, *nomoi* belirli sonuçlar sağlamayı amaçlayan insansal çözümler olarak sunulmuştur; dirlik düzenlik, yurttaşların eşitliği. Ancak bu *nomoi*, insansal anlamdan daha çoğunu taşıyan, tanrısal *Dike*'nin bir yönünü temsil eden bir denge, geometrik uyum örneğine uygun düşmedikçe geçerli değildir. *Dike* ile insan *nomoi*yu arasındaki ilişki hiçbir zaman koparılmamıştır. Kuşkusuz kimi sofistler mutlak *Dike*'nin var olmadığını ya da var olsa bile bilinemeyeceğini öne sürebilirler. Ancak "aykırı" bir kanı söz konusudur, öyle bir izlenim verir. Yunan kitlesi için *nomoi*'lar insansaldır, tartışma konusudur, dahası gözden geçirilmeye elverişlidir; bununla birlikte, kutsal *Dike*'den büsbütün kopuk değildir. Sokrates'le ve tam olarak felsefi anlamda, ahlaki düşünüşün başlamasıyla, etiğin hem özerk insan bilimi, hem de saltık bir temeli olması gerekliliği olan çifte yönü, bütün değerini

kazanır. Sokrates somut tutumlardan, her bireyin çeşitli durumlarda gösterdiği erdemlerden yola çıkar, ama bununla kalmaz; yurttaşlarının eylemlerini, kendi içinde doğru olan kalımlı değerlerle karşılaştırmak istemektedir: dinsel sevgi saygının, yürekliliğin, adaletin *kendisi* gibi. Bu saltık değerler dinsel değildir ahlaki davranış bir anlamda ritüel boyun eğişin tersidir. Bunlar, eleştirel bir değerlendirme gerektirir; akılcı bir çözümlemeye bağlıdır; tartışmalar, diyalektik kanıt göstermeler, tanım arayışları sırasında açınsanır. Böylece etik, tek tek davranışların çıkarılabilmesi gereken, evrensel hakikatler olarak konulmuş, aşkın değerler sistemi biçiminde kurulur.

Bu ahlaki düşünüşe koşut olarak, Anadolu'daki Yunan şehir-devletlerinde altıncı yüzyıl başında bir doğa felsefesi doğar, İyonya'nın bu ilk fizikçilerinin kuramlarında, Batının anladığı biçimiyle akılcı düşüncenin yükselişini selamlayabiliriz.

Yakın tarihli bir denemede, altıncı yüzyıl Yunanlarında doğa düşüncesinin siyasal düşüncelere sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermeye çalıştık. Miletoslu fizikçiler doğa kavrayışlarında, toplumsal uygulamalar içinde yoğurulmuş bir sözdağarı ile kavramsal avadanlık kullanırlar. Fiziksel evreni, insan evreninin örgütlenmesini yönlendiren *isonomia* idealine uygun bir karşıt güçler arasındaki denge örneğine göre yorumlarlar.

Kimi yönlerden Miletosluların ortaya koyduğu yeni dünya imgesi Çin kavramlarına yakın olarak görülebilir: tanrılar artık ne doğanın ne de insan dünyasının dışındadır; kutsallaştırılan, bir bakıma doğa düzeninin kendisidir. Bununla birlikte ayrımlar önemlidir. Yunanların dünya imgesinin temelde geometrik bir özelliği vardır. Kozmos bir uzam şemasına göre tasarlanır. Düzen hi-

yerarşik değil eşitlikçidir. Karşıt güçler arasında dengeli bir dağılımı öngörür, öyle ki hiçbiri bir başkasına baskın gelemez. Son olarak Miletoslu düşünürler birçok noktada bilinçli biçimde taban tabana karşıt oldukları dinsel inançlardan, Çin'de olduğundan daha fazla kopmuşlardır. Demek ki yeni doğan felsefeyle din ya da mit arasındaki karşıtlık Yunanistan'da birçok açıdan daha belirgindir.

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

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

Böylece Miletosluların doğa düşüncesi, Yunanların dinsel düşüncesinin kurup yerleştirdiği büyük karşıtlıklar çerçevesi içinde birbirine ters bir dizi terim arasında devinir: tanrılar-insanlar; görünebilen-görünemeyen;

ölümsüzler-ölümlüler; kalımlı-değişken; güçlü-güçsüz; katışık-katıksız; kesin-belirsiz.

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

olanla duyulur olan arasına kökten bir ayrım getirerek özdeşlik mantığıyla el ele gider.

Parmenides'ten sonra büyük ölçüde Parmenides'e yanıt olarak, Yunan felsefe tarihinin Aristoteles'in çelişkisizlik ilkesine tam bir anlatım kazandıracağı ana kadar ne olacağını biliyoruz. Burada yalnızca bu evrimin, bütünüyle bir özdeşlik mantığı karşıtların birbirini dışlaması çerçevesi içine yerleştiğini vurgulamak gerek. Dilbilimciler, ontoloji ile mantığın, Yunan dilinin özel durumuna, Varlık kavramını nesnelleştirme, onun çeşitli boyutlarını dile getirme açısından sunduğu kolaylıklara neler borçlu olduğunu söyleyeceklerdir. Ancak işin içine giren başka etmenler de vardır. Retorik ve sofistlik, dilin "beylik düşüncelerini," tanıtlama biçimlerini, kanıtlama türlerini inceleyerek Platon ile Aristoteles'in yapıtlarını hazırlamıştır. Oysa hatipler ve sofistlerin yordamları mahkeme uygulamalarından, meclisin siyasal çelişkilerinden ayrılamaz. Ele alınan her sorunda birbirine karşıt iki savı göz önünde bulundurma yöntemi *Dissoi Logoi,* yani çifte söylev, birbirini dışlayan kanıtlamalara biçim vermek için yapılan ilk girişimdir. Ancak bu yol aynı zamanda büyük bir toplumsal olaya denk düşmektedir: mahkeme ile Meclis'te tartışılan insanlarla ilgili işlerde –bunların çözümleri, apaçık ya da kesin değil olası; gerçeğe benzer işlerdir– her zaman iki yan karşı karşıya gelir; iki takım savaşır; hukuksal ya da siyasal karar bunlar arasında bir seçim yapmak zorundadır.

Bu bildirinin sonunda bir sonuca ulaşmak söz konusu değil. Birkaç izleği ele almış olmamızın nedeni bunları soru biçimi altında sunmaktır. Toplumsal evrim ile düşünce hareketi, Çin'dekine oranla Yunanistan'da daha inişli çıkışlı olmuş, daha diyalektik bir yol izlemiştir. Çe-

lişkilere, çatışmalara, karşıtlıklara daha çok yer verilmiş buna bağlı olarak düşünce, değişmezin, özdeşin düzlemine yerleşmeye yönelmiş, bu arada akıl yürütme biçimleri birbirine karşıt önermelerin toptan dışlanmasını amaçlamıştır.

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

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

TANRILAR TOPLUMU[1]

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

Öncelikle kökenler sorunu ne durumdadır ya da soruyu bana sorulduğu sözcüklerle söylersem Yunan tanrılarının doğuşuyla ilgili olarak ne biliyoruz? Köken araştırması hep güç olmuştur. Yunan örneğindeyse karanlığın ortasında buluruz kendimizi. Geçmişte ne kadar geriye gidersek gidelim (yani linear B yazısının çözülmesinden bu yana, Miken çağına dek) birçok dönüşümü çok-

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

tan geçirmiş, dışardan birçok ögeyi alıp işlemiş, içindeki Hint-Avrupa, Akdeniz, Ege, Asya ögelerini ayırt etmenin çok zor olduğu dinsel bir sistemle karşılaşırız. Bütünsel açıklama girişimlerinin türü, örneğin büyük eril tanrıları Hint-Avrupa kökenine, dişil tanrıları Akdenizli kalıntılara bağlamak tartışma götürür.

Öte yandan tıpkı dilsel bir sistem gibi dinsel bir sistem de vardır. Bir dilin incelenmesinde köken bilgisi yapılabilir; bu kimi kez verimlidir. Din tarihinde köken bilgisi çok daha karanlıktır, ama dilde bile köken bilgisi belli bir çağda bir terimin kullanılışı konusunda bizi aydınlatmaz, çünkü konuşmacılar bunu kullanırken kökeni bilmezler; sözcüğün anlamı, bu sözcüğün dil içindeki geçmişince belirlenmesinden çok sözcüğün söz konusu çağın genel dil sistemi içinde tuttuğu yer tarafından belirlenir. Aynı biçimde beşinci yüzyılda bir Yunan, Hermes'in kökenleriyle ilgili olarak çağdaş bir uzmandan belki de çok daha az şey bilir; bu durum onun tanrı Hermes'e inanmasına, kimi durumlarda varlığını duyumsamasına engel değildir. Oysa bizim anlamaya çalıştığımız, tam olarak Yunanların düşüncesi ile dinsel yaşamında Hermes'in ne olduğu, bu tanrının insanların varoluşunda ne gibi bir yer tuttuğudur.

İsterseniz köken bilgisi araştırması için en uygun örneklerden birini, tanrılar içindeki en büyük tanrıyı, Zeus'u ele alalım. Zeus'un adını bildiğimiz bir tanrı olduğu doğrudur. Zeus adının arkasında, Sanskrit dilindeki *dyau'h*, parlamak sözcüğü bulduğumuz Hint-Avrupa kökünü okuyoruz. Böylece Yunanca *Zeus pater*'i Latince *Jüpiter*'le, Hintçe *Dyhaus pita*'yla ilişkilendirebiliriz. Ancak Yunan Zeus yalnızca Hint-Avrupa tanrısı değildir; diğer erkek tanrılarla özellikle Giritli bir mağara tanrısıyla

karşılaşmış, onunla kaynaşmıştır. Bu Giritli tanrı birçok açıdan Hint-Avrupalı Zeus'tan farklıdır: o bir çocuk tanrıdır, *Zeus kouros*'tur; aynı zamanda ölen, dirilen bir tanrıdır; Girit'te mezarı gösterilirdi. Yunan Zeus bu birleşmelerin, bu dönüşümlerin sonucudur. Bizim tanımamız gereken şey, eski Hint-Avrupa tanrısıyla akrabalığından daha çok işte bu karmaşık resimdir.

Köken bilgisinde başka bir tehlike daha vardır. Zeus adında parlamak kökünü okuyoruz. Bundan Zeus'un aydınlık gökyüzünü, gün ışığının parıltısını temsil ettiği sonucunu çıkarıyoruz. Böylece büyük tanrılar ile diğer doğa güçleri arasında aynı türden eşdeğerlilik varsaymaya yelteniyoruz. Böylece Zeus parlak gökyüzüne, Poseidon suya, Hephaistos ateşe, Hera havaya, Hermes rüzgâra, Dionysos şaraba, Demeter buğdaya vb bağlanır. Bu çeviri sistemi, bizim çağdaş evren anlayışımızla Yunanların dinlerinde oluşturdukları evren imgesi arasında sözcüğü sözcüğüne bir birbirini tutma olduğunu düşündürüyor. Öyleyse dinsel düşüncenin de bizim bilimsel düşüncemizle aynı yapıya, aynı türde örgütlenmeye aynı kavramsal kategorileri olması gerekirdi. Tek ayrım, doğal güçlerin Yunan dininde canlandırılmış, kişileştirilmiş olmasından kaynaklanırdı.

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

Zeus parlak gökyüzüdür; ama bir bakıma aynı zamanda da gece gökyüzüdür; ışığın efendisi olduğu için ışık içinde, ışık aracılığıyla görülür, ama bunu gizleme gücü de vardır. Yine Zeus'un, ilerde göreceğimiz gibi, çok daha

başka nitelikleri de vardır. Eğer tam anlamıyla bir tanrı, bir *theos* varsa, aynı zamanda birçok şey olduğu için, bize göre, enikonu ayrı, dahası birbirine karşıt alanları ortaya çıkaran birçok şey olduğu için öyledir: doğa dünyası, toplumsal dünya, insan dünyası, doğaüstü dünya.

Bu ayrı düzlemleri ayırt eden benim, çünkü bunlar bugün bize kesinkes birbirinden ayrılmış gibi görünüyor. Ama Yunanların dinsel düşüncesi, insan ile iç dünyası arasında kesin ayrımlar aracılığıyla toplumsal dünya ile onun aşamalı düzenini, fizik evreni, doğaüstü dünyayı ya da tanrılar, cinler, kahramanlar ile ölülerin kurduğu öte dünyayı ayırt etmez. Bu, Yunanlar her şeyi birbirine karıştırır, her şeyin her şeyden pay aldığı ilkel bir düşünce dünyası içinde yaşar demek değildir. Yunan, dinsel açıdan düşündüğünde kimi ayrımlar yapar, ama bunlar bizim yaptığımız ayrımlar değildir. Kosmosta çeşitli güç türleri; etkinliği, bizim tanımladığımız alanlardan yalnızca biriyle sınırlı kalmayan, ama gerçekliğin bütün düzlemlerine yayılan, insanı içerden olduğu kadar toplumda, doğada, öte dünyada da işleyen birçok iktidar biçimleri ayırt eder.

Böylece bir din, bir tanrılar toplamı bize bir sınıflandırma sistemi, evrende çeşitli erk ile güç türleri belirleyerek evreni düzene sokmanın, kavramsallaştırmanın belli bir biçimi olarak görünmektedir. Bu anlamda, tanrılar arasında tanımlanmış ilişkileri içeren örgütlü bir sistem olarak bir tanrılar topluluğunun, gerçekliğin özel bir kavranış biçimi, simgesel bir anlatımı, bir çeşit dil olduğunu söyleyebilirim rahatlıkla. Daha da ileri giderek bu eski çağlarda dil ile din arasında ortak doğa gibi bir şey olduğunu söyleyebilirim. Düşünce biçimleri açısından ele alındığında din, dil yetisinin çağdaşı olarak görünmektedir. Hayvanlar arasında insanın düzeyini niteleyen, dil

yetisi, araç gereç, din gibi geniş dolayım sistemlerinin var olmasıdır.

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

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

Dolayısıyla Zeus ışıldayan gökyüzü olmadığı gibi belli bir güç biçimine göre aynı zamanda, bir tür hem kendini gösteren hem de kendini saklayan gökyüzü de değildir. Bu gücün niteliği nedir? Zeus'la ilgili tanımların en az kötü olanı, egemenlik gücünün söz konusu olduğunu söylemektir belki de. Zeus'un temel özelliklerinden biri tanrılar arasında, bütün evrende hiyerarşinin en üst basamağında yer alması; üst komutayı elinde bulundurması; başkalarına sözünü tastamam geçirmesini sağlayan üstün bir gücü olmasıdır.

Zeus'un bu egemen gücü, buna uğrayanlar için ikili, çelişkili bir niteliğe bürünür. Bir yandan gökyüzü kılığına

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

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

Zeus'un bütün evren üstünde, kralın da kulları üstünde yürüttüğü bu egemenliği, her aile reisi evinin içinde uygular. Bu nedenle kültünde bir ev içi Zeus'unun çeşitli yönleri de bulunur. Evinden kovulmuş, toplumsal köklerinden koparılmış bir yalvarıcı, korumasını isteyerek evin efendisinin ocağında diz çöküp yalvardığında *Zeus Hikesios, Zeus Ksenios* onunla birlikte eve girer. *Zeus Gamelios*, her şeyden önce bir kadını kocasının egemenliği altına sokmak, babalarına saygı ile itaat gösterecek ço-

cuklar vermesini sağlama amacındaki yasal evliliği yönetir. Kapanma ya da engelleme Zeus'u olan *Zeus Herkeios,* aile reisinin iktidarını yürüttüğü alanı kapatır; tıpkı Zeus *Klarios*'un, yani paylaştırıcı Zeus'un, çeşitli efendilerin olan toprak parçaları arasındaki sınırları belirleyip koruması gibi. Son olarak, evin kilerinde, aile reisinin zenginliğini gözeten, küp biçiminde bir *Zeus Ktesios* tahtına kurulur.

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

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

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

Mitler, yazınsal yaratılar, tanrılar tablosunda özellikle birlik yönü üzerinde dururlar: Homeros bize kişi olarak göreli birliği olan bir Zeus sunar. Ancak kültte vurgulanan şey, tam aksine aynı tanrının çok yönlü olmasıdır. Yunanların yaşayan dininde tek bir Zeus değil, çeşitli Zeus'lar bunları belli etkinlik alanlarına bağlayan, tapınma önadlarıyla nitelenen Zeus'lar vardır. Kültte önemli olan, belli bir duruma uygun düşen Zeus'u anmaktır. Böylece Ksenophon *Zeus Soter* ile *Zeus Basileus* tarafından korunduğu anda bile, *Diasia* şenliğinde kurban sunmayı savsakladığı *Zeus Meilikhios*'un kinini ensesinde hissedecektir. İki Zeus tarafından korunmak bir üçüncüsünü de kızdırmak Ksenophon'a göre güçlük çıkarmamaktadır. Zeus'un bütünlüğü, tekil, biricik bir ki-

şinin bütünlüğü değil, değişik yönleri farklı düzlemlerde açığa çıkan bir gücün bütünlüğüdür.

Eğer bu saptamalarımız doğruysa dinsel olguların incelenmesinde bir başka yöntemi daha bir yana bırakmaya yöneliriz. Yunan tanrılarını ayrı, yalıtık kişilikler olarak birbirinden bağımsız tanımlamaya çalışan her inceleme, püf noktasını ıskalama tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu türden inceleme çok fazla derin bilgiyle yüklüdür, son derece değerli belgeler sunarlar, ama bugün bu bakış açısıyla yetinmek artık olanaklı değildir. Georges Dumézil gibi bir din tarihçisinin araştırmalarının da çok iyi gösterdiği gibi, dinsel bir sistemi bir dil sistemi olarak kavramak yalnızca tanrıların birbirlerine göre hangi konumda olduğunu incelemekle olabilir.

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

Üçüncü bir yanılgı, dinsel olguları, sanki bunlar Yunanların maddi, toplumsal yaşamının dışında, bağımsız bir dünya oluşturuyormuş gibi incelemektir. Bir dini anlamak için onu bu dini yaşayan insanlara bağlamak; bu insanların araç gereçleri aracılığıyla doğayla kurdukları

ilişkilerin ne olduğunu, kurumları aracılığıyla kendi aralarında kurdukları ilişkileri incelemek gerektiğini sanıyorum. Din tarihçisi için tanrıları açıklayan insanlardır, tersi değil. Bununla birlikte Yunan din tarihinin, dindar insanın toplumbilimini, bir inanan kişi ile çeşitli inanan kişi tiplerinin toplum bilimini incelemekten çok tasarımlar ile ritüelleri incelediğini belirtmek gerekiyor: Böyle bir iş bilginlerin büyük çağdaş dinler için girişmiş olduğu, geçmişteki dinler için hiç girişmediği çetin bir iştir. Belgelere başvurmanın gerekli oluşu, doğrudan soruşturma yapmanın olanaksızlığı bu işi son derece güçleştiriyor elbette. Ancak belli önyargılar oluşturan ilk engeli bir yana bırakmak da gerekiyor.

Aslında dinlerin incelemesine, bizim yüzyılımızdan bir kişinin edinebileceği bir deneyimle dinin insandaki yeri, toplumdaki rolü konusundaki adamakıllı durağan düşüncelerle girişiyoruz. Oysa Yunan dininin, insan için, antikçağ toplumu için taşıdığı anlamın, çağdaş dinlerin insan ile çağdaş toplum için taşıdığı anlamla bir olup olmadığını önsel olarak bilemeyiz. Dinin işlevinin, toplumsal yaşamın bütününe egemen olduğu arkaik toplumlar ile bütün ortak yaşamın laikleştirildiği günümüz toplumlarında aynı olup olmadığını sorabiliriz. Din olgusunun tıpkı uygarlığın diğer büyük olayları gibi anlam dönüşümleriyle, değişimleriyle birlikte kendi tarihi vardır elbette. Böylece kendimize şunu sormalıyız: Dinsel kategorilerimiz, tanrısallık ile bunun insanlarla bağıntısı konusundaki anlayışımız, kutsal ve doğaüstü kavramımız hangi ölçüde Yunan gerçekliklerine uygulanabilir.

Bize göre kutsallık dünyanın hepten dışındadır. İlahiyatçıların ve filozofların dediği gibi, tanrı aşkındır. Bu aşkın kutsallık dünyayı, insanları yaratmıştır. Evrenle

bağlantısı bir işçinin işiyle olan bağlantısıdır. Yapıt bir anlamda yaratıcısının izini taşır. Ama yaratıcı yapıtın ötesindedir. Var ettiği şeyin, yoktan var ettiği şeyin dünyasından başka bir dünyada yaşar.

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

Son olarak çağdaş insanın yaşamında dinsel alan genel olarak oldukça dar bir yerle sınırlı kalmıştır. Toplumsal, ekonomik, kültürel, siyasal etkinliklerimiz, işimiz, boş zamanlarımız, okuduklarımız, izlediklerimiz, aile ilişkilerimiz büyük ölçüde tam anlamıyla dinsel işlerin dışında kalıp dindışı alanı oluşturur görünmektedir. Böylece dinsel olan insan yaşamının belli bir kesimiyle sınırlanmıştır, kulun dinsel yaşamının kendine özgü alanı ile kendine özgü konuları vardır.

Yunan dini ile tanrılarına baktığımda, çok basite indirgeyerek belirttiğim bu değişik özellikleri bulamıyorum. Yunan tanrıları dünyanın dışında değildir. Kozmosun tamamlayıcı parçalarıdır. Zeus ile Olymposlu tanrılar ne fiziksel evreni, ne canlı varlıkları ne de insanları yaratmıştır. Bu tanrılar, evrenin çerçevesi, dayanağı olarak var olmayı sürdüren ilksel güçler tarafından yaratılmıştır. Bu güçler *Khaos, Gaia, Eros, Nyks, Ouranos, Okeanos*'tur.

Öyleyse kült tanrıları belli bir zamanda ortaya çıkmıştır; onlar her zaman var olmamışlardır. Kökensel güçlere göre "geç kalmış" bu tanrılar erki ele geçirmişlerdir. Zeus, hem kendi egemenliğini hem de bir daha hiç sorgulanmayacak olan dünya düzenini kurabilmiştir. Asayı elinde bulundurur; evrenin efendisidir, kralıdır; ama bunu zahmetsiz, savaşsız elde etmemiştir. Zeus, ona destek veren bağlaşıklarına ne borçlu olduğunu, zincire vurduğu, ama bütün silahlarını almadığı düşmanlarının nesinden korkacağını bilir; özenle kullanması gereken güçleri, saygı duymak zorunda olduğu ayrıcalıkları bilir. Homeros, Zeus'un saygı dolu, dinsel bir korku duyduğu eski *Nuks*, Gece önünde geri adım attığını gösterir bize.

Böylelikle tanrılar öncesiz sonrasız değildir. Yalnızca ölümsüzdürler. Ölümsüzlükleri, insanların, gölge ya da duman gibi yitip gitmek üzere dünyaya gelen şu "geçici" varlıkların zavallı yaşamıyla karşıtlık içinde tanımlanır. Tanrıların yaşamı daha kararlıdır. *Aion*'ları, tükenmez yaşanılan sürekli bir gençlik içinde bütün zamanlara yayılacaktır. Bununla birlikte tanrılar ile insanlar arasında birçok ara basamak vardır. Ölümsüzler ile ölümlüler arasına önce *makrobioi* ya da *makraiones* denilen varlıkları koymak gerekir: binlerce, onbinlerce yıl varlıklarını sürdürürler; yazgısı, bu tanrıların oturduğu ağaçların yaşam çevrimlerine bağlı olan *Nymphai*'nın durumu budur. Öte yandan kimi tanrıların güçleri ile yaşam süreleri azalabilir, tıpkı iki kardeşin küpün içine kapatmayı başardıkları *Ares*'in neredeyse öleyazması gibi. Son olarak belli insanlar da kimi özel durumlarda tanrısal konuma erişebilir; tanrılarla birlikte kıyamete dek mutlu bir yaşam sürebilir.

Tanrılar ebedi olmadıkları gibi her şeye gücü yeter, her şeyi bilir de değillerdir. Demeter gibi büyük bir tan-

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

Dolayısıyla tanrılar ne tam olarak her şeyi bilir ne de her şeye gücü yeter, ama onlar aralarında düşmanlıkların var olabileceği özel bilgi, erk biçimleridir. Kutsal güçlerin doğası, rekabetler ile çatışmalar doğuracak kadar çeşitlilik gösterir. Olympos, Homeros'ta tanrılar arasındaki kavgalar, özellikle de Zeus'la Hera'nın ağız dalaşlarıyla çınlar. Elbette Yunanlar bu öykülerle eğleniyorlardı, ama öykünün ardında çok ciddi bir gerçeğin dile getirildiğini biliyorlardı: Tanrısal kozmos onlara göre gerilimler, çelişkiler, ayrıcalık, güç kavgalarıyla parçalanmıştır. Ondaki birliği de görüyorlardı: Zeus bütün bu kıpırdak, çeşitli tanrıları aynı yasa altında birleştiriyordu. Ama fiziksel evrendeki düzenin karşıt güçler arasındaki denge üzerine kurulu olarak: soğuk, sıcak, kuru, ıslak – tıpkı şehir-devletinde barışın rakip gruplar arasındaki bir anlaşmadan kaynaklanması gibi, tanrısal kozmosun birliği de karşıt güçler arasındaki uyumla sağlanır. Bu kutsal güçler

çarpışabilir, kavga edebilir. Ancak insan bunlardan hiçbirini küçümseyemez, çünkü bunların hepsi varlığın has bir yönünü temsil eder; gerçeğin bir bölümünü dışavurur; evren sakatlanmadıkça insanın vazgeçemeyeceği bir değer türünü yansıtır. Böylece saf Hippolytos, kendini bakire tanrıça Artemis'e adayıp Aphrodite'ye tapınmayı kabul etmediğinde insanlık durumunun bir yönünü bütünüyle reddetmiş olur. Aphrodite bunun öcünü alacaktır. Hippolytos her birimizin içinde Aphrodite'ye ilişkin olan parçayı tanımamış olduğu için ölecektir.

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

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

Kralın kusurunun ortaya çıkarttığı güçlerin nasıl aynı zamanda dinsel, toplumsal, ruhsal güçler olduğu görülmektedir. Zeus'un durumu kralın durumundan çok farklı değildir. Filologlar Homeros gibi bir ozanda, Zeus ile yazgı arasındaki ilişkilerin ne olduğu sorusunu sık sık sormuşlardır. Kimi kez Zeus yazgıyı belirler gibidir, yazgıya o karar verir; kimi kez de yazgı karşısında güçsüzdür; boyun eğmekten başka yapacak şeyi yoktur. Karşıtlıktan söz ettik. Ama belki de bu terimlerle sorulduğunda soru yanlış sorulmuş oluyor. Aslında Homeros, Zeus'un ya da diğer bütün tanrısal güçlerin toplamının dışında, üstünde olmak üzere bir kereliğine belirlenmiş bir yazgı tanımamaktadır; ancak her zaman, her yerde keyfine

göre serbestçe davranan, her şeye gücü yeten tanrıları da bilmez. Zeus iktidarını, konumu benzerlerininkinden daha üstün, ama saltanatı bütün bir ayrıcalıklar ile onurlar topluluğuna bağlı olan kralınkilere benzer koşullarda yürütür. Böylece *İlyada*'da (XVI: 433) Zeus, düşmanın pençesine düşmek üzere olan diğer bütün insanlar gibi ölüme yargılı kılınmış oğlu Sarpedon'u kurtarmak ister. Olayların gidişine karışıp bunları değiştirip değiştirmeme konusunda duraksar. O zaman Hera onu uyarır, "nasıl istersen öyle davran, ama biz, diğer, tanrılar, seni onaylamada hepimiz oybirliği içinde olmayacağız. Sarpedon'u, insanların *moira*sına aykırı olarak sağ salim kurtarırsan, diğer tanrıların da çocukları için aynı şeyi yapmamasına dikkat et" der. Böylece Zeus dikkatli davranır, boyun eğmeyi, evrenin düzeniyle birlikte kendi üstünlüğünü de tehlikeye atacak bir güçler savaşını başlatmamayı yeğler.

Diğer çözümler de son derece anlamlıdır, *İlyada*'da (XVI, 840) canını vermek üzere olan bir savaşçının ağzından, ölümünün sorumluluğunu belirten sözler çıkar: *"Beni asıl öldüren uğursuz kaderle* (μοΐρ'ολοή) *Leto'nun oğlu* (yani Apollon), *insanlardan da Euphorbos vurdu beni."* Bunun aşırı olduğu düşünülebilir: Bize göre bir tek örnek yeterli olabilirdi. Yunan daha çoğunu ister. Ölümüne yol açan şeyin bedenine saplanan düşman mızrağı olduğunu çok iyi bilir. Ancak yine de bunun tam tersi olabilir, zafer bu adamın olabilirdi. Bu gerçekleşmediğine göre işin içine talihsizlik girmiş demektir: Dövüş sırasında ayağı kaymış, güneş gözünü kamaştırmış ya da vuruşu düşmanı ıskalamıştır. Bu durumda bir tanrının eylemi işe karışmış olmalı: Kuşkusuz Apollon eski bir hıncını çıkarmak için savaş alanına gelmiş, araya girmiştir; bir zamanlar kendisine karşı yapılan kusurların öcünü almış olacak-

tır." Ancak aynı zamanda Apollon'un bu hıncı, tanrılara karşı yapılan her kusurun ödetilmesini isteyen, insanları ölümlü kılan yasaya uygundur. Böylece aynı olayın, ele alındığı gerçeklik düzeyine göre farklı açıklamaları olabilmektedir. Bu değişik nedenler birbirini dışlamaz, çünkü aynı düzlemde bulunmazlar.

Böylece aynı dinin içinde, insan eylemlerinin hemen hemen hepsinde kutsallığın bulunduğuna ilişkin derin duygu ile insanın her zaman kendi başının çaresine bakması gerektiği, kurtuluşunun öncelikle kendi elinde olduğu duygusu –bu duygu birincisinden hiç de zayıf değildir – yan yana bulunabilmektedir. Bütün Yunanlar gibi Odysseus da savaş alanındaki yamanlığın ya da telaşın insanlara tanrılar tarafından verildiğine kanmıştır: ama bir birliğin karnı ne kadar iyi doymuşsa moralinin de o denli iyi olduğunu da bilir: Akhilleus'un önerisine karşın, askerleri savaşa yeniden sokmadan önce yedirip içirmeyi salık verir. Gerçi savaşta her şey tanrıların elindedir, ancak önderler de en az onlar kadar savaşın yönetimini yakından gözetmelidir.

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

Öte dünyanın güçlerinin sınıflandırılması ile tanrılar toplumunun hiyerarşisinde de çifte yönelim vardır. Resmi kült çeşitli doğaüstü varlık kategorilerini açıkça belirlemiştir. İlkin, kısaca tanrılar olarak bilinen *theoi;* bunlar *daimones*'e benzetilebilir, tanrısal dünyada baskın konumdadırlar, ikinci olarak daha altta, değişik bir ritüele konu olan, kahraman denen, bir zaman yeryüzünde yaşamış olduğu düşünülen, ama bütün şehir-devletinin ritüellerle kutladığı varlıklar; son olarak "mutlu kişiler" ya da "güçlüler" olarak adlandırılabilen kişiler, yani adsız güçler, sıradan ölüler, her evde ailenin yakardığı kişiler. Hiyerarşinin en tepesindeki *theoi* ile en alt basamakta yaşayan insanlar arasında kahramanlar ile ölülerin temsil ettiği ara basamaklar vardır: Ancak bu basamaklar süreksizdir, aralarında iletişim yoktur. Olağan koşullarda insanlar ölümlülükten kurtulamazlar. Düşünürlerde bulduğumuz sınıflandırma daha başkadır. Bir yandan insanlar ile tanrılar arasındaki uzaklık daha büyümüştür. Düşünürler ne olursa olsun tanrının insanbiçimci imgesini reddeder, kutsal özü daha yetkinleştirilmiş, daha çok şey gerektiren bir kavrama dönüştürürler. Bu anlamda, düşünürlerde tanrılar dünyası insanların dünyasından uzaklaşır. Ancak aynı zamanda birbirine böylelikle yaklaşan demonlar ve kahramanlar, işlevi tam olarak, *theoi* ile insanlar arasındaki dolayımı sağlamak, ölümlülere onları tanrılardan ayıran bu artan uzaklığı kapatma olanağı vermek, onlara sırasıyla kahraman, demon, tanrı konumunu sağlamak olan aracı varlıklar sınıfını oluşturur. Dolayısıyla Yunanların dinsel düşüncesinde iki kutup arasındaki gerilime benzer bir şey vardır. Bu gerilim, kimi kez insanlara göreceli daha yakın bir tanrısal dünyayı, tanrıların insan işlerine doğrudan karışmasını,

ölümlülerin yanında yer almalarını gerekli kılar, ama buna karşılık insan ile tanrılar arasındaki basamakları aşıp insanlık durumundan kurtulmayı da olanaksız kılar. Kimileyin bu gerilim, tanrılarla insanlar arasında daha kesin bir kopma, daha büyük bir uzaklık varsayar, ancak buna karşılık insanın tanrılar dünyasına doğru yükselişinin yolunu açar.

Kültte de kutuplaşma vardır. Bir yanda temel işlevi, dinsel eylemleri yerine getiren kişinin ilişkin olduğu toplumsal grupla bütünleşmesini, onun yönetici, yurttaş, aile babası, konuk vb olarak nitelenmesini sağlamak, ama daha üst bir düzeye çıkarmak üzere onu toplumsal yaşamından koparmamak olan yurttaşlık dini, siyasal bir din; bu dinsel bağlamda saygı sevgi, *eusebeia* salt insanlarla tanrılar arasındaki bağlantılara uygulanamaz. Bir öznenin yurttaşlarıyla, ister diri ister ölü olsun ailesiyle, çocuklarıyla, karısıyla, konuklarıyla, yabancılarla, düşmanlarıyla olan toplumsal ilişkilerinin tümünü kuşatır. Öte yandan işlevi bir anlamda bunun tersi olan, birincisini tamamlayan bir din: Bu din siyasal olmayan, hiç tapınağı olmayan ya da az sayıda tapınağı olan, inananları kentlerin dışına, yaban doğaya sürükleyen, bireyleri sıradan toplumsal ilişkilerden, alıştıkları uğraşlarından koparıp onları kendi yaşamlarına, kendilerine yabancı kılan tanrılara yöneliktir. Bu tür bir din özellikle kadınlar içindir; siyasal yaşamın kesinkes dışında bulundukları, şehir-devletiyle erkeklerden daha az bütünleştikleri ölçüde. Kadınlar, kamu işlerine erkeklerle eşit düzeyde katılmak için toplumsal olarak yetkisiz görüldüklerinden bir anlamda resmi dinin bir bakıma karşıtı olan bu kültleri canlandırmaya dinsel olarak yetkilidir. Ortak Yunan dindarlığından çok ayrı olan "gizemci" dinsellik, bir kaçış

arayışı, çılgınlık, *mania* kültürü, bireysel kurtuluş ardında koşma ile şehir-devletinin kıyısında, olağan çerçevelerin dışında bulunan toplumsal gruplaşmalarda ortaya çıkar: Aile, kabile, yurttaş örgütlenmelerinin dışındaki gruplaşmaları oluşturan dinsel dernekler, kardeşlik dernekleri, gizem toplulukları. Böylelikle insanların belli toplumsal koşullarda yarattığı bu öte dünya güçleri, bir tür aykırılıkla bu toplumsal koşullar üzerinde etki yapar, yeni gruplaşmalara, özgün kurumsal biçimlere yol açar.

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

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

TEMİZ İLE KİRLİ[1]

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

Louis Moulinier'in araştırması tarihseldir; başlangıçtan altıncı yüzyıl sonuna dek gitmektedir. Yazara göre

---

1 Bu metin *L'Année sociologique*'te çıkmıştır, 1953-1954, Paris, s. 331-352.

2 L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe siécle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1952, s. 450.

kaynaklar için Homeros ile Hesiodos'un tanıklığıyla yetinmemiz gerekir. Ne arkeolji ne de dilbilim Giritlilerde, ikinci bin yılda Yunanistan'a yerleşen Hint-Avrupa gruplarının en eski dinsel biçimlerinde kirlenme ile arınmanın yerini aydınlatabilmektedir. Özellikle δγος sözcüğünün kökeninden çıkarabileceğimiz bir şey yoktur; kirli ile kutsal arasındaki bağı vurgulayarak kirlenme kavramının gerçek dinsel kökenini oluşturur gibi görünen δγος- δγος ikilemesi ona göre gerçekte var olmamalıydı. Bu yüzden metinlere başvurmak, ilkel Yunan dininin ne olabileceği konusunda bu metinleri önyargısız yorumlamak gerekiyor. Oysa Homeros'ta açıkça kirlenmenin olumlu anlamı dışında başka hiçbir anlamı yoktur. Pisliktir, maddi bir lekedir; kan, çamur, balgam, ter lekesidir. Suyla yıkanır. İnsan temiz olursa arınmıştır. Pis olmaktan öte bir kirlilik biçimi yoktur. Fiziksel temizlik zaten gövdeyi aşar. Gövdeyi kirleten leke insanı üzer, çirkinleştirir; gözden uzak varlığına toplumsal ve düşünsel kişiliğine dokunur. İnsanın tanrılarla ilişki kurmasını da engeller: Kült edimlerinden önce insan yıkanmak zorundadır. Ancak Louis Moulinier bu dinsel yükümlülükte yalnızca kutsal yaratıklara gösterilen bir incelik görmektedir. Bununla birlikte Homeros'un iki tür yıkanma belirlediğini bildirir: Bunlardan ritüel olan, kutsal suyla χέρνιψ yapılanı, bir açıklamaya göre, "insanın olabildiğince tanrıya benzemesini"[3] amaçlamaktadır. Fiziksel temizliğin birden dinsel bir değer olarak ortaya çıktığı anlamına mı geliyor bunlar? Yazar böyle düşünmüyor gibidir: her şeyden önce temizlik arayışı sağlık kaygısını dile getiriyordu.[4] Yaza-

[3] Moulinier, s. 28.

[4] "Homeros'un kahramanları kendilerini temiz tutmaya önem verirler" diye yazar, s. 26.

ra göre Hesiodos'un tanıklığı Homeros'unkini doğrulamaktadır. *İşler*'de,[5] canlılıklarıyla halk dinine çok yakın görünen birçok ritüel yasağın sıralanması aynı olumlu düşünceden esinlenmiş gibidir: Tanrısallığa yaklaşmak için insan yıkanma ya da temizlenme yoluyla fiziksel kirlilikten kurtulmak zorundadır. Yalnız Hesiodos'ta bu düpedüz ritüel temizlik, tanrıların isteğini kabullenme belirtisi olarak açıkça ahlaki değer kazanır.

Kökenlerden sonra Moulinier arkaik dönemde kavramların durumunu inceler. Sorunun hep nasıl sorulduğunu biliyoruz: Yedi ve altıncı yüzyıllarda yeni bir kirlilik anlayışı ortaya çıkmış mıdır? Böylelikle Homeros zamanında bulunmadığı sanılan katilin kirliliği ile ölümün temiz olmayışı düşüncesi doğrulanmış olmaktadır. Yazar bu dönemde yapılan yeniliklerin dökümünü çıkarıyor. İlkin arınma (*katharsis*) davranışları: Arıtıcı kurbanlar, özellikle katilin yaptığı kurban törenleri, φάρμακος ritüeli, cesetler ile kutsallığa saygısızlıkta bulunanların tapınaklardan dışarı atılması; sonra Epimenides gibi arındırıcı kişiler; ayrıca yeni sözcükler εύαγεως άγης έναγής άμίαντος, son olarak, daha çok ahlaki anlam kazanan, daha soyut nesneler için kullanılan eski sözcüklerin anlamının genişlemesi: bir şehir-devleti kirlenebilmektedir. Bu yeni uygulamalar ve düşünceler bütününden Glotz'un düşündüğü gibi dinsel kirlilik kavramının, bunalımlı bir dönemde yerine getirilmeyen bir adalet gereksinimini karşılamak üzere bu çağda ortaya çıktığı sonucuna mı varmalıyız? Yazar bütün içtenliğiyle, başlangıçta yerleşmiş olduğu konuma uymasına karşın bu savı kabul edemeyeceğini düşünmektedir. Beşinci yüzyılda Yunan-

[5] Hesiodos, *İşler ve Günler*, 724-60: Moulinier, s. 33-37.

ların cinayet de içinde olmak üzere bütün lekeleri en eski çağlara kadar geri götürdüklerini belirtiyor. Yazar haklı olarak Homeros'un çağındaki gibi klasik çağda kirliliğin enikonu maddi olarak tasarlanmasının sürdüğünü vurguluyor. Kirlilik arınmaya yönelik kurban töreniyle silinebilecek bir lekedir. Yalnız daha da incelen bu madde bundan böyle yeni varlıklara da işleyebilmektedir: örneğin cesede. Son olarak da Homeros'un bu konudaki suskunluğu kanıt sayılmaz. Katilin lekesi edebiyatta daha sonraları boy gösterebilmiştir.

Beşinci yüzyıldan başlayarak ritüeller üzerine bilgilerimiz daha da kesinlik kazanmaktadır. Moulinier dinsel arınmaların kendini dayattığı çeşitli koşulları incelemektedir: Çocuk doğunca, kadın doğurunca, tanrılara kurbandan önce, ölümde, kimi ölülerin yaş gününde bile, en sonunda da özellikle cinayet söz konusu olduğunda. Kirlilikler insanlara, ailelere, şehir-devletlerine, kutsal yerlere, tanrılara bile bulaşabilir. Kirlilik türlerinin çeşitliliğine ritüel biçimlerinde de büyük bir çeşitlilik karşılık gelir: tek bir kurban yoktur, boşalım kurbanları vardır. Yıkanma törenlerinde su, ateş, kükürt, adasoğanı ya da incir, büyü sözleri ile kurbanın kanı vb kullanılır. Oyunlar ile dansların da arındırıcı değeri olabilir. Peki, biçimlerin bu bolluğu Yunanların dinsel duygularında bir kirlilik saplantısını mı göstermektedir: Bundan kuşkulanılmıştır. Yazar böyle düşünmemektedir. Resmi dinde temizlik arayışının yalnızca ikinci derecede bir payı vardır: Bir araç, bir hazırlıktır, ama asla bir amaç değildir. Boş inanç uygulamaları dışındaki dinsel çaba, çok katı olmadan, kimi türleri için süresini, kimileri için de gerekli ritüeller ile hazırlıkları saptayarak kirlilikleri sona erdirmeye kalkışır daha çok. Zaten kirlilik her alana yayılmamıştır.

Kadın asla kirli bir varlık olarak görülmez; üstelik –kuşkusuz fazla kestirip atan yazara göre– hamile olduğunda ya da aybaşı döneminde bile. Yasal cinsel birleşme bir kirlilik değildir. Kısacası, ritüellerin türlü türlü biçimde oluşunun genel bir sakınım, ağırbaşlılık havasıyla el ele gittiğini söyleyebiliriz. Ölüm olayında, şiddete dayalı öldürme özellikle de insan öldürmede görülür. Topluluk kendini kirlilik tehdidi altında duyumsar, bu bulaşacak diye bir tür kaygı ortaya çıkar. Katille ilişkisini sürdüren, tapınaklara kamusal yerlere, ülkeye girmesine izin veren herkes cinayetin kirliliğini üstlenmiş olur sonuçta da kokuşan bütün bir ülke olur. Buradaki kirlilik tam bir μίασμα'dır; şehir-devletinden tedirgin bir uyanıklık isteyen bulaşıcı bir güçtür.

Ritüellerinkinden sonra bunlarla dile gelen sözcüklerle niyetlerin incelenmesi bu tehlikeli miyasmayı daha kesin belirlememizi sağlayacaktır. Ancak Moulinier burada da cesaretimizi kıran bir çeşitlilik ortaya çıkarmaktadır. Cinayetin kiri, sanki geçmişinde olmuş gibi yaradan fışkıran kan imgesine bağlı kalır; suçlunun ellerini lekeler, onu "eli temiz olmayan adama" dönüştürür. Ancak yalnızca bu imge yoktur. Leke, ellerden, gövdeden başka ruha da ulaşır, τάς φρένας, üstelik kıyan kişiyle bile bütünleşebilir. Orestes yolculukları boyunca kirlerini sildiğini değil, evlerle, yollarla değinmesi yüzünden kendi kendini yıprattığını söyleyecektir.[6] Miyasma her zaman yanmayla arıtılır, ancak kendi kendini de "tüketir"; "uyuklar," "dağılır." Bir lekedir o, "uçan" bir şeydir, bir "ağırlık," bir "sayrılık," bir "bela," bir "yara," bir "acı"dır. Dahası var: buraya kadar çeşitli simgeler altında hep

[6] Aiskh., *Eum.*, 238-9. Bkz. Moulinier, s. 183.

katile ilişkin bir durum söz konusuydu. Oysa beşinci yüzyılda katilin kirliliği ancak ülke sınırları içinde kirliliktir. Şehir-devletinin topraklarından çıktığı anda suçlu, sanki kirliliğini kurbanın yapıştığı topraklara bırakmışçasına temiz olur: Kirlilik artık kıyan kişide değil de ölenin öfkesi ile tehlikeli öç alma açlığında bulunmaktadır. Kirliliği arıtmak böylece suçlunun lekesini yıkamakla değil ölenin hıncını dindirmekle olmaktadır. Aslında ölmeden önce kurban, öçten vazgeçip bağışlarsa, katil cinayet suçundan "aklanır."

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

gelirse bunun adaletsizlikten, ἀδικία, değil talihten τύχη kaynaklanması gerektiğini söyleyecektir.[7]

Ama işte yine bir aykırılıkla karşı karşıyayız. Aynı talihsizlik diğer zamanlarda bir kirlenmenin kanıtı olarak yorumlanacaktır: Talihsizliğe uğrayan kişide suçla ilgili bir kirliliği belirtecektir. Dahası kirlilik, talihsizlik, uğursuzluk aynı gerçekliğin yönleri olarak görülebilir. Kıyanın kiri üzerine çektiği, çevresine yaydığı uğursuzlukla karışır. Bir sanık masum olduğunu kanıtlamak için yolculuk ettiği geminin başına hiçbir aksilik gelmediğini öne sürecektir.[8] Biraz önce katili sorumluluğundan ve kirinden arındıran yazgı, şimdi onun üstüne çöreklenmiştir: bu suçlunun peşini bırakmayıp onu adım adım izleyen kirlilikten başka bir şey değildir.

Ritüellerde olduğundan daha çok olmamakla birlikte sözcüklerde de kirlilikle ilgili yalınkat, tek anlamlı kavram bulamıyoruz. Kir hem maddi bir leke hem de görünmez bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Hem özneldir hem nesnel, insanın hem içindedir hem de dışında. Hem neden hem de sonuç olarak görünmektedir: salgına yol açan şey ve salgının yol açtığı şeydir. Katile ilişkindir, katilin kendisidir; kurbana ilişkin olduğu kadar onun öç düşüncesidir de. Bu kadar çelişkili yönleri olan bir düşünceyi nasıl kavrayabiliriz? Yazar Yunanların bizimkinden ayrı düşünce yapıları olduğunu varsaymayı gerekli görmüyor. İnsan zihni hep aynı kalır. Öncelikle bir sıkıntının dile geldiği tasarımlarda mantıksal bir birlik aramaktan kaçınmak gerekmektedir: Kirlenme tedirginlik taşıyan her şeyde vardır. Bununla birlikte Moulinier, bize göre püf noktasına değinen ancak üstünde fazla durmadan,

[7] Antiphon, *Khoreutes;* bkz. Moulinier s. 192.

[8] Antiphon, *Herodes,* 82-83.

sonuçlarını kavramadan dile getirdiği bir saptamada bulunur: Kirlilik maddi gerçekliklerden ayrılmasa bile "yine de doğaüstü varlıktır," der. Eğer kirlenme, görülen dünyada bir "öte dünya gücü"nün varlığını ele vererek iki ayrı düzlemde rol oynuyorsa, o zaman bu kirlilikte dinsel bir gücün yapısını bulmamız gerekmez mi? Oysa Moulinier başlangıçta kirliliği, bize dar görünen, bir fiziksel kirlilik kavramına indirgemek istemekle kalmamış, bütünü bakımından kitabı da, kirli kavramını çelişkili yönleriyle birlikte dinsel bir düşünce bağlamına yerleştirmeye çalışan kuramlara karşı çıkmıştır.

Bu eğilim kirliliğin, tanrılarla, kutsallıkla olan bağlantılarını ele alındığı bölümde açıkça görülmektedir. Burada yazar, Rhode'den beri sıkça yinelenen, kirliliğin Yunanlara göre δαίμων türünden dinsel güçler olması gerektiği biçimindeki düşünceyi eleştirir önce: Bunlar öç yoluyla kirlilikleri kışkırtıp yayan kötücül ruhlar olmalıdır. Bu durumda kirlilikleri arıtmak için bu ruhların öfkesini dindirmek ya da bunlara karşı tanrıların yardımına başvurmak gerekir. Louis Moulinier buna tragedyada rastlansa da, bu türden kişilere ἀλάστορες ya da sahte Antiphon'un *Tetralogia*'da sözünü ettiği αλιτήριοι'a inanmaya karşı çıkar. Gelgelelim bu anlayış yalnızca tragedyayla sınırlıdır. Ne tarihçiler, ne komedya yazarları ne de hatiplerde rastlanır. Ortak düşünceyi dile getirmemektedir, bu yeni bir öğretinin bir kuramcısı ya da şairinin bakışıdır. Aksine Yunanlar için kirlilik suçlu ile ceset gibi somut varlıklardan ya da kan ile kir gibi maddi gerçekliklerden ayrılamaz. Aynı biçimde arınma da, ruhlar üzerinde etkinlikle değil, yunma ya da yakma gibi maddesel işlemlerle yapılır. Moulinier daha sonra, kirlenmiş olanın belli yönleriyle kutsallığa yakın olduğunu savunan kura-

mı inceler. Burada da savı olumsuzdur. Kutsal ile kirlenmiş kavramları ona göre birbirinden bağımsızdır: Eugen Fehre'in[9] yazdıklarının aksine ἁγ- ile ἀγ- kökleri arasında hiçbir bağın olmaması gerekir. Yazar böylece birbirinden baştan aşağı ayrı iki grup belirler; bir yandan kirlilik kavramına bağlanan, δγος çevresindeki έναγης ile έναγίζειν terimleri; diğer yandan ἁγνός ile δγιος çevresindeki arı, temiz, ermiş gibi kutsal düşüncesine bağlanan ἁγίζειν, καίαγί, ζειν, έξαγίζειν terimleri. Bu iki dizi arasında ne bir ilişki, ne anlam kayması ne de etkileşim vardır, tıpkı kirlilikle, δγος- tanrısal olanın ya da bununla değinmeye giren şeyin niteliği δγνός- δγιος arasında anlamsal bir yakınlık olmadığı gibi. Bu durumda "ilkel bile olsa kutsal ile kirli kavramlarının anlamca bulanıklığı değil, tam tersine kutsallığın, arılığın, ahlaki olanın köklü yakınlığı" karşısında bulunmaktayız.[10]

Ancak burada ortaya bir sorun çıkıyor: Klasik çağda en büyük kirliliğin ölüm olduğu görülmektedir, oysa ölümün kutsal bir niteliği vardır. Ölü aynı zamanda hem kirli hem de kutsanmıştır. Yani özü bakımından temiz bir kutsalın yanı sıra "kesinkes kirli" bir kutsalda bulunmaktadır. Yazar yerleştiği bakış açısı içinde açıklanamayan olguyu gösterir. Zaten temiz kutsallığın tanrıları ile kirli kutsallığın tanrıları yoktur: Yani yakarıların yöneldiği, kurbanların kesildiği Olympos tanrıları ile bela savıcı ayinlerin ödetme, yıkım tanrıları, yer tanrıları yoktur. Aynı tanrılar zamana, koşullara, yere göre kirlilikler üzerinde egemenlik sürer ya da yalnızca anlıktan hoşlanırlar. Bu olguların anlamı nedir? Moulinier bunda yalnızca kutsallıkta, tanrılarda ideal ile gerçeklik arasındaki bir

[9] Eugen Fehrle, *Die kullische Keuschheit im Altertum*, 1910.

[10] Moulinier, s. 296.

çelişkiyi görür. Temizlik anlamına gelen terimlerin incelenmesiyle ortaya çıktığı kadarıyla Yunan ideali, temizin doğru ve kutsalla karışmasıdır. Temize yakın olan aşırı "insansı" tanrılar da yanılabilir, yanlış yapabilir, nefret edebilir, insanlar gibi kirlenebilir. Yazarın yanıtı pek akla yatkın değildir. Tanrılar insanlar gibi kirlenmekten hoşnut değildir: Onların egemenliği kirliliklerin üstündedir, kirliliği gönderen onlardır. Sağaltıcı hem de sayrılık nedeni olan, arıtan da kirleten de aynı Apollon'dur. Bu iki yön belli bir tarihte, ideal ile gerçeklik arasındaki bir çelişki olarak örneğin *Kutsal Hastalık*'ın yazarının, kirin tanrılardan geldiği düşüncesine karşı çıkmasında belirebildi; ama başka zaman, başka yerde kutsal içinde birbirini tamamlar gibi görünen, birbirine karşıt iki niteliğin varlığını dile getirir. Louis Moulinier'nin çalışmasının sonunda kirliliğin tanrılarla bağlantıları, kirli ile kutsal arasındaki "akrabalık" sorunu bize göre bütünüyle yanıtsız katmıştır.

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

[11] Bizim için bu denli olumlu ve basit midir? Bir kadının yüzündeki merhem ya da far niçin kir sayılmaz?

kürtle arıtmak gerekmektedir.[12] Aynı biçimde eğer kirlilik yalnızca katilin eline bulaşan bir pislikse neden katilin üzerine, çevresine yıkım, θάμβος çeksin, neden eşiğinden geçtiği ev halkı şaşkınlıktan donup kalsın?[13] Eğer *İlyada*'nın I. bölümünün 314. dizesinde ἀπολυμαίνεσθαι terimi fiziksel bir pisliğin yıkanmasını, hiçbir dinsel kirlenme düşüncesi olmadan dile getiriyorsa neden Yunanlar abdestlerini bitirdikten sonra bir de λύματα'yı, yani kirli suları denize atmak zorundadırlar? Eğer yalnızca kirli sular söz konusu olsaydı bu işlemin hiçbir anlamı olmazdı. Bu işlem, andını çiğnerse Agamemnon'un yakasına yapışacak kutsal öç üzerine içtiği andın sonunda kurban edilen damızlık domuzun şüpheli bir dinsel gücü olan leşinin de denize atıldığı düşünülürse aydınlanır.[14] Gerçi Homeros'un kirlilik konusunda genel olarak çok olumlu bir havası olduğu su götürmez. Dahası diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da dinsel düşüncenin belli yönlerini görmezden gelmek isteyen olgucu bir tutum takınmasından bile söz edebiliriz. Öyle ki kirliliğin dinsel değerini gösteren örnekler böylelikle daha büyük anlam kazanır. Hesiodos'ta, *İşler*'deki öğütler, pisliğin dar yorumuyla yetinildiğinde aynı biçimde bize anlaşılmaz gelir. Burada maddi kirlilik bir sağlık kaygısı dolayısıyla değil dünyanın dinsel algılanış biçimine göre tanımlanmaktadır. Hesiodos'un söylediğine göre, tanrılar şöleninde beş dallı sap üzerindeki kuru dalı yeşil daldan, kara demirle ayırmamak gerekir: Başka deyişle tırnakları kesmemek

---

[12] *Odysseia*, XXII:439 ile 480. κακόν teriminin ve türevlerinin dinsel değerleri için bkz. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pense juridique et morale en Grèce*, s. 241-2 ile 245.

[13] *İlyada*, XXIV:480; Mouilinier, s. 31.

[14] *İlyada*, XIX, 267.

gerekir. Peki, ama neden tırnaklar gövdenin diğer bölümlerinden daha kirli olsun? Tırnaklar da yıkanamaz mı? Yine ocağının yanında bel suyu bulaşmış yerleri göstermemek gerektiğini söyler. Bu durumda bel suyu kirlidir. Ancak Moulinier kadınlarda aybaşı durumunun kirlilik olmadığını söylüyor.[15] Başka bir yerde haklı olarak Empedokles ve Aristoteles'e başvuruyor; bu ikisine göre bel suyunun kendisi γονή, insanda ve dünyada en temiz olan καθαρός şeyden yapılmıştır.[16] Yani işler o kadar basit değildir. Hesiodos'a göre bir kadının yıkandığı suya girmek de yasaktır. Pislik mi? Moulinier'nin açıklaması ona en elverişli gelen örnekleri bütünüyle değerlendirmez bile: Irmakların kaynağına, denize karıştığı yere işemek yasaktır, çünkü yazar çişin pis olduğunu söylemektedir. Ancak burada yıkanmak da yasaktır.

Louis Moulinier'nin anladığı biçimde pislik, Yunanların kirlenme dediği şeyi anlamaya izin vermez. Bu kendi kendine yeten, kendiyle tanımlanan yalınkat bir kavram değildir. Moulinier sanki pis olma bazı şeylerin özelliğiymiş gibi, her koşulda kendini dayatan mutlak bir nitelikmiş gibi akıl yürütür. Buna göre kan, toz kirli olacaktır. Ama her zaman değil. İnsan gövdesinde dolaşan kan pis değildir. Kan insanın içindeki yaşamdır. Ancak toprağa aktığında, toprağa bulaştığında bunları pisletir, kirletir. Peki, neden ötürü? Bütünüyle olumlu anlamda lekelediği, kapladığı için mi? Ama bir merhem, bir far ya da bir giysi de bedeni kaplar: Bedeni kirletmez. Kurban edilen hayvanın sunağın üzerine akan kanı da kirletmez – tam tersine sunağı kutsar. Kanın hem bir pislik hem de bir kirlilik olarak görünmesinin nedeni, belli koşullarda ak-

[15] Moulinier, s. 94, 64-70,162-64.

[16] Moulinier, s. 163, n. 13.

tığında (özellikle toza bulanan kan τό λύθρον) cinayet, ölüm demek oluşu, yaşama karşı, yaşayanlar için tehlikeli bir gerçeklik alanına ilişkin olmasıdır, insan gövdesindeki toz ile çamur elbette λύματα'dır; tanrıya yönelmeden önce bunları temizlemek gerekir. Çünkü toprak cesetleri örtmek için yaratılmıştır; ölenin akrabasının kafasına serptiği toz da onun ölüm dünyasıyla olan bağlantısını belirtir. Buna karşın Sel'ler için, yani kutsal etkinlikleri toprağın güçleriyle sürekli bir ilişkiyi gerektiren o Dodona rahipleri için ritüel yasaklamaya konu olan şey ayakları yıkamaktır.[17]

Homeros ve Hesiodos'un anladığı biçimiyle "fiziksel" kirlilik sadece dinsel bir düşünce sistemi çerçevesinde anlaşılabilmektedir. Bir "pislik," birbirinden enikonu ayrı kalması gereken gerçeklikler arasında bir iletişim kurduğu belli bir dünya düzenine aykırı bir değinme, dokunma olarak belirir. Daha güçlü gerçeklikler söz konusu olduğunda daha da tehlikeli olacak bir dokunmadır bu. Bu açıdan Hesiodos'un metni anlamına tam olarak kavuşmaktadır. Tanrıların şöleninde tırnak kesmemek gerekir, çünkü kuru ile yeşilin buluştuğu gövdeden ayrılan tırnak insanda ölü bir şeydir, bu haliyle kutsallığı kirletmektedir. Tırnağın "kiri" tanrılarla karşılaştırıldığında, temiz olmayışından oluşur. Bel suyu kendi başına pis değildir; ama ocağın ateşini kirletir: Bakirelik tanrıçası Hestia, Ar-

[17] "Sel'ler ayaklarını yıkamayacak kadar tuhaf insanlar olmalı" diyor M. Moulinier (s. 28). Yine Sel'ler ritüel gereği kuru yerde yatarlar (Sophokles, *Trakh.*, 1166), birincisine göre daha çok ya da daha az garip olmayan yönerge: Görünüşe göre bu iki ritüel benzer bir simgeciliği kullanır. "Kirliliğin, pisliğin ta kendisi olduğu" kabul edilirse, ayakları pis tutmaktan oluşan bir dinsel niteliğin "çok tuhaf" bulunması doğrudur.

temis ya da Athena gibi her tür cinsel değinmeden uzak durmalıdır.[18] Kadın kendi başına pis değildir, ama erkek için kadının yıkandığı suyla yıkanmak tehlikeli olabilir. Son olarak kaynak ile denize karıştığı nokta, yani nehrin topraktan çıktığı yerle denize döküldüğü nokta erkeğin değinmekten kaçınması gereken çok tehlikeli gerçekliklerdir. İnsan bunlara karşı saygılı davranır; suya işemez, tıpkı tanrıların bölgesi olan geceleri bunu yapmadığı gibi. Burada yıkanmaz da. Bütün bu örneklerde pis olarak duyumsanan şeyden duyulan fiziksel tiksinti, aynı zamanda yasak bir değinmeden duyulan dinsel korkuyu dile getirir. Başka bir konuda da yazarın tutumu bize göre tartışma götürür görünmektedir. Rohde'yi eleştirirken kirliliğin görünmez δαίμονες olmadığını söylüyor: Tam tersine bunlar son derece somut gerçeklikler ile tümden maddi işlemlerle arınma biçimleridir. Sorun bu kadar yalınkat mı? Kirlilik görünür gerçekliklerden ayrılamaz görünse de –her zaman da böyle değildir– onu açığa çıkaran somut varlıkların ötesine yerleşir. Doğaüstü bir niteliği vardır. Maddi işlemlerle yapılan arındırma, duyulur sonuçlarınınkinden başka bir düzlemde sonuç almayı amaçlar. Bir kült ediminden önce arıtıcı suyla eller yıkandığında elbette temizlenmek istenir, ama sıradan bedensel yıkanmayı aşan bir anlamdadır bu. Kısaca simgesel değeri olan gerçeklikler, işlemler söz konusudur. Oysa yazar bunları düşüncenin diğer katmanlarında dinsel güçlerin bütünüyle olan ilişkilerinden çıkan anlamlar düzeyinde değil, göstergeye dönüşmüş somut varlıklar düzeyinde dar biçimde yorumluyor.

[18] Gösterdiğimiz gibi Hestia belli yönleriyle özellikle cinsel hayatla ilişkili olsa bile.

Moulinier'nin kirliliğin şeytansı algılanışına karşı gösterdiği akıl yürütme, bu simgesel niteliği dikkate almadığı için yanılgıya düşmüş görünmektedir. Rhode'nin[19] belli dile getirişlerini sözcüğü sözcüğüne alarak δαίμων'u insanın kirlilikle ilgili deneyimlerinde yüz yüze geldiği somut gerçeklerden büsbütün ayrı, bütünüyle kişileştirilmiş bir tür cin olarak canlandırır. Oysa dinsel düşüncede, δαίμων teriminin belirsiz çoğul δαίμονες ile cinssiz sözcük δαιμάνιον'un kullanımının belirttiği doğaüstü güç türünün tanımlanması, dünyamızın dışında olduğu tasarlanan tanrısal kişilerin aksine, insanların yaşam düzleminde bile açık seçik bir biçimleri olmadan, dağınık hareket etmeleri, bir yerde yoğun olarak pek az durmaları yolundadır. Tragedyaya özgü biçemde δαίμων'un kimi kez daha bağımsız bir gerçeklik biçimi kazanabileceğini, başlı başına bir yaşamı olabileceğini görmüştük. Diğer zamanlarda doğrudan, kişileştirilmiş büyük tanrılara bağlanacaktır: burada tanrısal bir ceza göreceğiz. Ama Louis Gernet'nin de yazdığı gibi genel olarak δαίμων, "dinsel düşüncenin *numen*in varlığını gördüğü insansal işlerin bir durumundan başka bir şey değildir."[20] Yani kirliliklerin somut varlıklarda ete kemiğe büründüğü çok doğrudur; şu ya da bu kan lekesi, suçlu, ceset; ama δαίμων kavramının dile getirdiği şey

[19] Moulinier, s. 260-270. Yazar Rohde'un tartışma götürür belli savlarına dayanıyor. Ancak L. Gernet, δαίμονες'in "bireysel biçimlerinin olmadığını," "δαίμων kavramının kişisiz bir tanrısal gerçeklik kavramı olduğunu," "Keres'lerin, Erinnys'lerin (δαίμων'lara bağlı olarak, *Odysseia*, II:134-5), özellikle uğursuz olduğu düşünülen bu tanrısal gerçekliğin dışavuruluşu olduğunu, özel "ruhlar" olmadığını açıkça yazar: *Recherches*, s. 316 ile 317.

[20] L. Gernet, *Recherches*, s. 317.

bütün bu kirletici varlıklarda tehlikeli bir doğaüstü gücün varlığıdır. Şunu da belirtelim ki dünyanın dışında olduğu sanılan kişisel tanrılar bile somut gerçekliklerde ortaya çıkmalıdır; onlarla bağlantıya girmek için insanlar sık sık maddi nesneler ile işlemleri de kullanırlar. Ama eğer Yunanlar bir heykeli gezdiriyor, yıkıyor, giydiriyorsa; ritüelde kutsal nesneler kullanıyorsa, şimşeğe Zeus, ateşe Hephaistos diyorsa bu durumda tanrının maddi şeylerden ayrılmadığını söyleyebilir miyiz? Tanrısal, ister yoğunlaşmış ister dağınık, ister aşkın ister içkin olsun, ancak dışavurumlarıyla kavranır. Varlığını açığa vuran belirtilerle asla bütünüyle karışmadığı da doğrudur. Kendi içindeyken bile hep kendinin ötesindedir. Kısaca, uzaklık az ya da çok büyük görülebilir.

Kirliliğin simgesel niteliği üzerinde ısrarla durmamızın nedeni bunu, dile geldiği biçimlerin çeşitliliğine karşın bunlardan hiçbiriyle asla tamamen karışmadan nasıl olup da birliğini koruyabildiğini daha iyi anlamamızı sağlamaktır. Aynı biçimde dinsel güç yönü, onu benzer düşünce yapılarının bulunduğu aynı türden başka gerçekliklere yaklaştırır. Louis Gernet'nin bir deyişiyle söylersek ὕβρις ile ατη aynı zamanda insanın dışında hem de içinde yer alan yıkım güçleridir; yıkımın kendisi, suç, ilkesi, sonuçları ile cezasıdır.[21] Bu yamalı bohça gibi yönleri açıklamak için bir katılım mantığından mı söz edeceğiz? Böyle bir çözüm yöntemi pek genel olurdu. Ama bu dinsel düşüncede, eylem kategorisinin bizdekinden daha değişik belirdiğini söyleyeceğiz. Dünyanın dinsel düzenine karşıt olan belli eylemler, büyük ölçüde insan ögesini aşan uğursuz bir güç barındırır aslında: Bu eylemleri yapan insan ortaya çıkardığı gücün içinde hapsolur. Eylem,

[21] L. Gernet, *Recherches*, s. 321.

kaynağından çıkarcasına eyleyenden yayılmak yerine, kişiyi aşar, sarıp sarmalar; kişiyle birlikte zaman içinde az ya da çok süren bir dizi eylemle eylemin nesnesini kapsayan bir güç içinde kişiyi içine alır. Kirliliğin "etki"si böylelikle bölümleri, anları birbirine zincirleme bağlı bir eylem alanını içine alır. Örneğin cinayet durumunda miyasma, cinayetle ilgili her varlık ya da nesnede ete kemiğe bürünür: katil, silah, kan, kurban; eğer ağır suçun doğrudan kutsal şeyleri aşağılamayla ilgili bir özelliği varsa, temiz olmama λοίμος biçimi altında bütün ülkeye bile yayılabilir: Verimsiz toprak, kısır hayvanlar, ucube bebekler. Yani δαίμων gücünde nesnelleşen şey düzene kutsala saygısızlık saldırısı ile bozulan ister geniş ister dar olsun insanların ilişkileri, toplumsal, kozmik ilişkiler sistemidir. Köken bakımından, kirliliğin çeşitli somut biçimleri içinde gösterdiği şey işte bu düzensizliktir. Louis Moulinier'nin savını kabul edemeyeceğimiz son bir nokta daha var. Genel anlamda bir kutsalın olmadığını, ama tanrılara, şehir-devletine, ölülere göre değişiklik gösteren kutsallar, temiz ve kirli kavramlarının olduğunu belirtmekte haklıdır. Ama burada da Yunanlarda kutsal ile kirlenmiş kavramlarının anlamca bulanık olan her yönünü yadsıyarak kolaycılık yapmış olmuyor mu?

Moulinier'nin kitabının basılmasından beri Pierre Chantraine ile Olivier Masson'un bir makalesi, sorunu filoloji açısından yeniden ele almıştır: Makale farklı sonuçlara ulaşmaktadır.[22] "Αγος sözcüğünün eşili olan eski bir αγος sözcüğünün varlığına inanmayan Moulinier'ye

[22] P. Chantrine ile O. Masson: "Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs: la valeur du mot δγος et de ses dérivés, *Sprache geschichte und Wartbedeutung*, Festschrift Albert Debrunner, 1954.

karşı bu yazarlar, αγής ekiyle yapılan bileşik sözcüklerin, kirlilik anlamına gelen αγος sözcüğüyle yakınlığı olamayacağını göstermektedir: Anlambilimsel olarak bunlar δγιος sözcüğüne yaklaştırılmalıdır: Bunlar korkunç kutsallık alanıyla bir bağlantıyı dile getirir. Bu, açıkça kirlilikle hiçbir ilgisi olmayan, *agos* bakımından iyi durumda olmak anlamına gelen εύαγής sözcüğü için apaçıktır. Anlamı biraz önceki sözcüğün karşıt anlamlısı olan έναγής sözcüğü için de aynı şey geçerlidir. Sözcük kirlenmiş olanların değil, *agos*'un içine düşmüş, *agos*'un gücünü taşıyan kişilerin durumunu anlatır; έναγής + bir tanrı adının tamlayan durumu biçimindeki kuruluş, tanrı kiri değil tanrı yetkesi içinde olmak anlamını taşır. *Kral Oidipus*'ta (656-7) έναγής sözcüğü hemen hemen ένορκος'un eşdeğeridir; ένορκος olmak üstüne ant içilen nesneye içkin gücün etkisi altında olmak demektir. Aynı biçimde Kreon, kendine karşı okuduğu lanetlemeyle, korkutucu bir güce teslim olmuştur: Bundan böyle ona aittir, ama aynı anda dindışı etkilere karşı da korunur. Nihayet *Yalvarıcılar*'da (122) bu sıfat iyi yanıyla alınmıştı: Tanrıya adanan sunguları belirtir. έναγίζειν eylemi Moulinier'nin dediği gibi, έναγής olarak, yani bir yakının ölümüyle kirlenmiş bir insan olarak davranmak anlamına gelmez. Sözcük, ölüler ile kahramanlar için yer tanrılarına kurban etmeye, ama Stengel'in belirlediği "tabu kılmak" anlamıyla bağlanır. Doğrudan yeraltı tanrılarına sunulan, "kutsal dünyaya akıtılan" kan ya da sıvı saçılar söz konusudur. Kısacası δγος sözcüğü, kirlilik anlamıyla insan için tehlikeli bir alan olan kutsal yasak gibi daha geniş bir kavramla ilgisi kurulmadıkça anlaşılamaz. Plataia savaşından önce içilen antta: "andından dönenler bir δγος olsun" tümcesi, andından dönenin korkması gere-

ken tehlikeli bir gücü belirtir. Kutsala hakaret değeri yanı sıra bu terim δγιος sözcüğüyle olan akrabalığından da bir yankı taşımaktadır: *Sunu Taşıyıcılar*'da (155), *Antigone*'de (775), kutsala saygısızlıkla ilgili bir kirlilik söz konusu değildir, ne de Moulinier'nin yorumladığı gibi günah ödeyici kurbana özgü temiz olmama söz konusudur; ama tanrısal dünyayla uyum içindeki bir eylemdir söz konusu olan. Hesykhios terimi şöyle açıklar: δγος, δγνισμα, θυσία.[23] Daha genel biçimde, eskilerin de duyumsadığı δγος sözcüğünün anlamca bulanıklığı Συναγωγή'nin δγος maddesinde, Photius'un sözlüğünde, özellikle de *Et. Magnum*'da (12, 46), bir de Eustathios'un *ad İliada*'sında (13, 56, 55-60)[24] doğrulanmıştır.

İkinci dizinin terimlerine geçtiğimizde, bunlardan kimilerinin, özellikle αγίζειν'in eski bir δγος'un varlığını gösterir kanıtlar olduğunu, bunların bütünü bakımından ilk dizinin terimlerinden ayrılamayacağını görüyoruz. Καταγίζειν ile έναγίζειν arasındaki bağıntı açıktır: Bunların her ikisi de tam bir kutsama anlamına gelir; birincisi bunu ateşle, ikincisi de sıvı saçılarla yapar. Έξαγίζειν sözcüğü kutsallıktan çıkarmak değil, kutsallığa bütünüyle teslim etmek demektir, burada έκ eylemin tamamlandığını gösterir. Böylece Eustathios *έξαγίστος*'u *έναγής*'e yaklaştırabilir: Kirlenmiş, lanetli, tepeden tırnağa *agos* gücünün pençesine düşmüş demektir. Ama aynı terim karşıt anlamdaki çok aziz, çok kutsal anlamlarını kazanabilir, tıpkı *Oidipus Kolonos*'ta da (1526) sözü edilen έξάγισια gibi. Burada yine bir belirsizlik görmekteyiz. Kısacası άγνός ile άγιος'un değerleri *άγος*'un değerinden temelde ayrı değildir. Bunlar kutsallıktaki koruma, yasak

[23] Bkz. Moulinier, s. 16.

[24] Chantraine ve Masson, a.y.; Moulinier, s. 250.

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

Bu yorumda kirlilik kavramı, kutsalın niteliklerinden biriyle, öd patlatıcı yönüyle bağlantıya sokulmuş oluyor: Aynı zamanda hem kirlilik hem de kutsallık biçimleri olarak beliren doğaüstü gerçekliklerin olabileceği böylece daha iyi anlaşılmaktadır. Dinsel düşüncenin bakış açılarından birinde, kutsal bir gücün "temizliği," aslında onu koruyan yasakların sayısı, kesinliğiyle ölçülür. Bu arılığın pekiştiği zamanlarda bile, tanrıların insanlarla bağlantılarında kutsala saygısızlıkla ilgili kirlilik yaratma fırsatları artmaktadır. Ama bu artışın sonunda, karşıt temiz ile kirlenmiş kutupları birleşmekte, birbirine karışmaktadır. Eninde sonunda bütünüyle yasaklanmış olan, yani yaşayan insanın asla değinmeye girmemesi gereken şey temiz olarak ortaya çıkmaktadır. Öyleyse kusursuzca temiz bir kutsallık bize bütünüyle iğrenç gelebilir, çünkü onunla her tür bağlantı, bizi *agos*'una teslim edecek bir kirlilik biçimi kazanabilir. Ölüm güçleri tam da bu türdendir: insan için bu en büyük kirliliktir: Aiskhylos'un sözünü ettiği χθόνιοι δαίμονες ἄγνοί ya da δγνή Persephone var-

dır.[25] Ölümle doğrudan ilişkiye geçmek, daha yaşayan insanları kirleterek ancak kendisini dindışı dünyanın dışına sürülmüş, "kutsanmış" olarak hem de kirlilikten kurtulacak kadar kirlilikle kaplanmış olmak demektir. Ölüler canlıları kirletir, Ölüm onları kutsar. Kirlilik bütün varlığı, dışarda hiçbir şey bırakmadan kaplayacak kadar büyük olduğunda, artık kirlilik değil kutsallıktır. Belli durumlarda kutsala saygısızlık etme mantığı da bundan çok ayrı değildir. Teiresias insanların görmesi yasak olan şeyi gördüğünde: Banyoda çıplak Pallas'ı gördüğünde ölüm gözlerine yerleşir; ama yüzündeki bu kirlilik ona kahin olma niteliği veren dinsel güçten başka bir şey değildir: Işığa karşı kör olunca, görünmezi görecektir. Böylece kirlilik kimi zaman olumlu bir dinsel niteliğin öteki yüzü, bir doğaüstü gücü kabul etmeye yeterli bir dinsel saygınlığı olmayan şey üzerinde bir doğaüstü gücün etkisi olarak belirebilir. Yani kirliliklerin dinsel bir erdem barındırmaya elverişli olabileceklerini anlıyoruz; kirleten kanın, tozun kutsayabileceğini, aybaşı kanamasıyla kirlenmiş çamaşırların, doğururken ölen kadınların giysilerinin ἁγνή Artemis'e adanabileceğini, bir ölünün, bir suçlunun, kutsalı aşağılamış bir kişinin kemiklerinin, Oidipus gibi iğrenç bir varlığın ya da *pharmakos*'un bir ülke için kutsama kaynağı olabileceğini görüyoruz: Yeter ki bu dinsel güçten, iyi yüzünü çevirerek yararlanma yolları bulunsun.[26]

Tanrısallığın, insanların dünyasına girmesini düzenleyen bir ritüeller ve kurallar sistemi sayesinde bu şekilde kullanılması, dinsel düşüncenin başka bir gereğini dile getirmektedir. İnsanın içinde yittiği bu sınır durumların

[25] *Persae*, 628.

[26] Moulinier, s. 272.

dışında tanrısalla ilişkiye girmek için başka bir yol olmasaydı, dünya yaşamının dinsel düzenlenmesi olanaksız olurdu. Tıpkı ἅγος teriminin insanın benliğini kaplayan bir tanrısala, ἁγνός teriminin iki yönüyle, yani insana göre tehlikeli, kendine göreyse her tür dindışı değinmeden arınmış yönüyle, yasak bir tanrısala bağlanması gibi, ἁγνός terimi de işte bu farklı bir kullanılabilir, kullanılan kutsal kavramına bağlanmaktadır.

Bu yoruma karşı Moulinier, daha önce de Williger için dile getirdiği karşı çıkışını belirtecektir: Eğer ἁγνός tanrısalın esinlendiği dinsel korkuya ilişkinse, aynı zamanda nasıl olup da tamı tamına ters bir anlam taşıyabilmektedir: Yani tehlikesizce değinmeye girilebilecek şey –yasak değil izin– anlamını taşıyabilmektedir.[27] Aynı anlamsal evrimin, ὅσιος terimi için de geçerli olduğunu belirteceğiz: Gizem dinlerine uygulandığında güçlü bir anlam taşır, ama ἱερά'yla karşıtlık içinde, şehir-devletinin dindışı çıkarlarını bildirebilir. Bunun nedeni, vurgunun asıl insanın tanrısalla ilişkilerinin düzenli biçimde örgütlenmesi üzerinde bulunduğu Olympos dininde, kutsal kavramının sanki "zayıflamış, düşünselleşmiş" olmasıdır.[28] Ancak bunun da ötesinde, dinsel düşüncenin işleyişinde, kullandığı kavramların belirsizliğinde bile bu evrimin belli iç nedenlerini bulabiliriz. *Yabancılar*'da, *Oidipus Kolonos'ta* da aynı kesitin koşutluğu, ἁγνεῖα'nın tanrısallığa, kutsanmış olana ya da olmayana göre algılanmasıyla düşünüşün nasıl karşıt yönlere yöneldiğini gösterir. İlk tragedyanın başında kutsal topraklara sığınmış Danaos oğulları Argos'un kamusal sunağının önündeki kutsal tepeciğe sığınıp, şehir-devletinin tanrılarına kendilerini

[27] A.y.

[28] Bkz. L. Gernet, *Le Génie grec*, s. 230.

yakarıcılar olarak adarlar. Ἐν ἁγνῷ oturarak dünyadan, bir siperin sağlayabileceğinden daha fazla yalıtılmış, korunmuş durumdadırlar. Ancak Oidipus ile Antigone'un, Atina önlerinde Eumenidlerin kutsal ormanında –ki buradan hemen çıkmaları istenir– dinlenmek için oturdukları bu kutsal yere χώρος σύχ ἁγνός pateîv denir. ἁγνεῖα kutsanmış yakarıcıları koruma altına alırlar; ama Oidipus'u dışarı atarlar, ona kirlilik yüklerler. Böylece aynı kutsal yer kendine ya da kutsanmış varlıklara göre ἁγνός olacak; kutsala saygısızlık eden birinin eylemine göreyse σύχ ἁγνός olacaktır. Şimdi de insanın içindeki ἁγνεῖα'yı göz önünde tutarak bağıntının diğer terimini ele alırsak, aynı ilişkinin göreli kavramlarının kökenindeki yasaklama anlamına ters bir değeri nasıl kazandığını görürüz. Yalvarıcılar için ἁγνεία olumlu bir niteliktir, bunu onlara sağlayan, "dokunulmazlıklarını" kazandıran işte bu kutsal yerdir. Oysa Oidipus için ἁγνεῖα, tam tersine bütünüyle olumsuz bir uzak durma erdemidir: Bir yasaklamaya uymadır. Sınırı aştığından, kutsallığa saygısızlık kiri, tıpkı Danaos oğullarının arılığı gibi, onu başkalarından ayrı tutar; böylece o da "dokunulmaz" olur. Korypheus, kirliliğinden arınmadıkça ona yaklaşmayı geri çevirecektir. Kutsanma ile kutsalı aşağılama karşıt değerlerle birlikte benzer etkilere yol açan iki olumlu niteliktir. Bununla birlikte Oidipus'un "arılığı" ona hiçbir kutsanma niteliği yüklemeden yalnızca diğer insanlarla alışverişini yasal kılacaktır: Bu insanlara göre Oidipus onları kirletmesi olasılığı olmaması anlamında ἁγνός olacaktır. Sözcük burada izin verilen değinme anlamı kazanır. Ἁγνεύειν eyleminin kullanımında baskın olan işte bu sal olumsuz ἁγνός niteliktir: Genel olarak bu eylem ne arıtmak, ne de kutsamak anlamı taşır, ama yalnızca kir-

lilikten uzak durmak anlamına gelir. Deyimin birbirine karşıt iki doğrultuda rahatlıkla kullanılması gibi bir özelliği vardır: kirlilikten uzak duran kutsallık aynı zamanda da kutsallıktan uzak duran kirlilik; böylece kirlilikleriyle ilgili ritüel yasaklara uyan katil ya da doğuran kadın için ἁγνεύει diyeceğiz.

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

HAYVANLAR İLE TANRILAR ARASINDA ADONİS'İN BAHÇELERİNDEN KOKULU BİTKİLER MİTİNE[1]

Marcel Detienne'in Adonis'in bahçelerine ulaşmak, bizi de yanında götürmek için tuttuğu yol, Platon'un doğruluğu arayan kişiye acele etmeden bütün dönemeçlerini izlemesini öğütlediği o uzun dolambaçtır. Mitolojinin çok çiğnenmiş yollarını bırakıyoruz; Yunan toprağına aktarılmış, bizi alıştırdıkları şu basmakalıp Doğu serabı siliniyor; din tarihçileri yüzyılın başında, Doğunun son kuytularını keşfettiklerini sanmış, ama bunu başka yerlerde, zaten çoktan dökümünü yaptıkları biçim ile türlerden başkasına rastlamaksızın yapmışlardır: Gençliğinin baharında göçüp giden tanrı, her yıl ölüp dirilen bitki örtüsü, soğuk kış uykusuna yatmış ya da yaz güneşinin

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

altında kavrulmuş doğa güçlerinin baharda uyanması. Bu kitapta kokularla, olağandışı bitkilerle, sihirli hayvanlarla dolu yeni bir ufuk; periler ülkesinin çekiciliğini koruyan, ama çizgileri, ölçekli bir çizimin ağırbaşlı mantığına uyarak süssüz bir kesinlik içinde çizilmiş bir resimde çevre çizgileri sergilenen bilinmedik bir ülke keşfediyoruz. Herodotos'un, Güneş ülkesinde kokulu bitkilerin hasadını anlatan masalsı öyküleri bizi büyüler; Adonis öyküsünün mersinle açılıp marulla kapandığını görüyoruz; hayvanlar merdiveni uçan hayvanlardan tırmanan hayvanlara kadar önümüzde yükselir; kartal dorukta tüner, sonra akbaba, yarasa, uçan yılan gelir, en altta su yılanları, kara yılanları yuvalanır; ama merdivenin iki ucunu birleştirince, kartalın çok üstünde, güneşin yanıbaşındaki masalsı Anka kuşu çıkagelir; bununla birlikte küllerinden yeniden doğması gerektiğinde, bir larva, kokuşmanın doğurduğu kurtçuk biçiminde birdenbire yılanın altına, toprağa, suya yakın bir yere yerleşir. Mintha, yani Nane'nin hüzünlü öykülerinin, salcı Phaon'un, büyücü boyunburan kuşu İunks'un, kentaurların babası nankör Iksion'un, Adonis ve annesi Myrrha'nın öyküleriyle çakışarak birbirine karıştığını görürüz – aslında bize bir kez daha anlatılan, peri masalıdır; ama bunu dinlemenin çocuksu zevkine şimdi de bir düsturun, daha doğrusu bizimkinden başka, tanıdık gelen yanlarından çok şaşırtıcı yanları olan, girilmesi zor bir düşünsel evrenin anahtarını bize veren, birbiri içine girmiş birçok düsturun alimane açıdan okunması eklenir; sanki Yunanlar, dünyayı kendilerine özgü biçimde hecelemelerine yarayan, Detienne'in şifresini çözmemizde yardımcı olduğu abeceyi, en açık biçimde işte bu olağandışı öyküler ile doğaüstü anlatılarda ortaya koymuştur.

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

Birinci soru: Adonis miti gibi bir mit nasıl okunmalı? Daha işin başında Frazer yolunda klasik yorumları geri çevirerek –bu yorumlar Adonis'te bir "bitki örtüsü ruhu" örneği görürler– Detienne'in karşı çıktığı, kolaycılık yapıp kültür sisteminin özgüllüğünü hesaba katmadan mitleri doğrudan birbiri içinde eriterek bütünsel bir karşılaştırmaya başvurmaktır. Adonis öyküsünü, şurada burada Yunan kişilere "benzer" tanrılar ya da kahramanlar arayarak çözmeye çalışmak aslında miti oluşturulabilecek anlayışın tamamını işin içine sokan birbirinden ayrılmaz üç varsayım içerir, ilk olarak her mit kişisinin kendi başına, kendi kendiyle tanımlanabileceğini; bir tür özü olduğunu varsayıyoruz; ardından bu özün, eninde sonunda doğa düzenine ilişkin olması gereken bir tür gerçekliğe karşılık geldiğini varsayıyoruz –çünkü onun çok ayrı uygarlıklarda şu ya da bu tanrı tarafından temsil edildiğini görüyoruz– son olarak da mit kişisi ile dile getirdiği gerçeklik arasındaki birbirini karşılıklılık bağıntısının "simgesel" türde olduğunu, yani eğretileme ile benzeşimden kaynaklandığını varsayıyoruz: Adonis mirra ağacından doğmuştur; yani bir bitki ruhuna beden verir; yaşamının dörtte üçünü yeraltı dünyasında, geri kalanını

Aphrodite'yle birlikte güneş ışığında geçirir; yani Persephone gibi, buğday ruhunu temsil eder. Georges Dumézil ile Claude Lévi-Strauss'un çalışmalarından sonra bu üçlü varsayımdan geriye hiçbir şey kalmamaktadır. Bir mit anlatısındaki bir ögenin kendi başına anlam taşımaması gibi bir tanrının da gerçek özü yoktur; her tanrı, onu özel bir tanrılar topluluğunda başka tanrılarla birleştiren ya da onlarla karşıtlaştıran ilişkiler ağıyla tanımlanır; bir mitsel anlatı ögesi, ancak ilişkin olduğu mitin bir parçasını oluşturduğu düzenli sistemde tuttuğu yer aracılığıyla anlam taşır. Yani filolog okumalarına sıfırdan başlamalıdır. Karşılaştırmalı incelemeden vazgeçsin demiyoruz: tam tersine bunu sürekli kullansın, ama başka bir dayanak noktasına yaslanarak anlamı tersine çevirerek yapsın bunu. Karşılaştırma bundan böyle, Yunanların maddi, toplumsal, tinsel yaşamlarının çeşitli kesimlerine ilişkin tanıklıkları gerçek anlamda mitsel gelenekten ayıran bölümlemeyi aşarak, ilk bakışta birbirinden yabancı görünen kişilerin mit çevrimleri arasında sistemli koşutluklar kurarak incelenen kültür alanının içinde yapılır. Amacı, araştırma boyunca anlatının bütün eklemlenmelerinin, bütün kesitlerinin en ince ayrıntılarıyla, belgeler bütününde yer alan diğer ögeleri göz önüne alarak, her defasında doğrulamaya ya da çürütmeye gelir, kesin bir anlam kazanması için yerleştirilmesi gereken alanı olabildiğince eksiksiz bir biçimde sınırlandırmaktır. Karşılaştırma ancak bir yandan yeterli derecede bütünlük güvencesi diğer yandan iç tutarlılık güvencesi sunan bir soruşturma alanının oluşturulmasıyla atbaşı gittiği ölçüde değer taşıyabilir. Böyle yönlendirildiğinde karşılaştırmalı inceleme, başka şeyleri gerektirir. Benzerlikleri olduğu kadar ayrılıkları da hesaba katar; ya da açıkçası kişi ya da ef-

sane türleri arasında benzeşimler kurmayı amaçlamaz, ama aynı bütün içindeki çeşitli ögelerin göreli konumlarını tanımlamayı böylelikle de bir düzenin kurulmasına ulaşmak için, hem aralıktan, uzaklıkları, araları, ters yüz olmaları hem de bakışımları ayırt etmeyi amaçlar. Adonis-bitki denkliğini kendiliğindenmiş gibi kabul etmek, böylece de Yunan tanrılarını kimi kez *dema* (yumrulu bitki) kutsal varlıklara, kimi kez de bitkisel çevrimle birlikte ölen, yeniden dirilen doğu tanrılarına yaklaştırmak yerine, kokulu tür olarak mirranın Yunanların yaptığı aşamalı bitki sınıflandırmasında tuttuğu yer inceden inceye çizilmeye çalışılıyor. Buradan hem yöntem sorunu hem de içerik sorununu ilgilendiren bir dizi sonuç çıkmaktadır. Yunanların kokulu bitkileri diğer bitkilerle bağıntıları içinde tasarlama biçimine ilişkin bütün tanıklıklar ister istemez soruşturma alanına girmek zorundadır: Bitki bilimcilerin, hekimlerin, düşünürlerin yazdıkları, dinsel uygulamada tütsünün, günlük yaşamda kokulu merhemin kullanımı gibi. Okuma böylece genişleyerek bir botanik düsturunun adım adım sökülmesine dönüşüyor: bu düstur, Adonis'in doğduğu mirradan öldüğü marula kadar yayılmakta, "güneş" bitkilerinden; sıcak, kum, hatta kavrulmuş, çürümeyen, kokulu bitkilerden, aşağıdaki bitkilere; soğuk, nemli, ham, ölüme, kötü kokuya yakın bitkilere varasıya dikey bir eksene göre tamı tamına dizilmiştir. Bunlardan her iki taraftakilerin arasında, "doğru uzaklıkta" denilebilecek kadar ortada, Yunanların bakış açısına göre uygar insanların olağan yaşamına uygun olanlar, yani kurunun yaşın dengelendiği, belirli biçimde insana özgü besini oluşturan tahıllar, ekilen bitkiler vardır. Buğday ruhunu gövdeye büründürmek şöyle dursun, Adonis kimi kez tahılların ötesinde kimi kez berisinde

yer alır, ama asla onların alanında bulunmaz. Onu mirradan doğrudan doğruya marula götüren yazgısı, tahılların kısa devresini, ayraç içine alınmalarını imlemeye yarayan bir çeşit belirtiye dönüşür. Böylece olağan durumdan kaçma savındaki bir yaşam biçiminin iç kışkırtısı ile tehlikelerini açıklar.

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

Böylelikle metnin düsturu bağlantılı bir dizi karşıtlığa dayanır: üst-alt, yer-gök, yaş-kuru, çiğ-pişmiş, çürüyebilir-çürümez, pis koku-güzel koku, ölümlü-ölümsüz; kimi kez aracılarla birleşen, yakınlaşan kimi kez de ayrı-

şık, birbirini dışlayan bu terimler tutarlı bir sistemde düzenlenir. Bu okumanın geçerliliği ya da dilbilimciler gibi söylersek uygunluğu, Yunanlarda ne zaman mirra, kokulu bitkiler, bunların gücü ile işlevi, ister "bilimsel" yazılar isterse de çok farklı mitlerde ve dinsel ritüeller söz konusu olsun, aynı düzeni izleyen bu çatışkı çiftlerinin yeniden belirmesiyle doğrulanmaktadır. Bütün olarak ele alındığında bu sistemin köklü bir toplumsal anlamla yüklü olduğu görülüyor: Sistem, belli tarihsel koşullardaki bir grup insanın kendini öğrenme, varoluş koşulunu tanımlama, doğa ile doğaüstüne göre kendi yerini belirleme tarzını açıklar.

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

Bu izleklerden ilki besinlere, beslenme yollarına değinir; bu izlek en tamamlanmış anlatımını kokulu bitkilerin belirli, anlamlı bir yer tuttuğu kurban yemeklerinin yapısında bulur. Kurban, ortak yaradılışlarına karşın, insanları hayvanlardan ayırır: aynı biçimde ölümlü hayvanlar olarak insanlar da yaşamak, kendileri de çürüyebilir olan besinleri her gün yutarak güçlerini tazelemek gereğini duyarlar; ancak birinde, tahıl gibi daha önceden ekilip biçilmiş bitkiler ya da kurbana ayrılan hayvanlar gibi evcil hayvanlardan edinilen etin pişirilmesi, yani bütün anlamlarıyla "pişirilmiş" besinler söz konusudur;

diğerinde yaban bitkileri ile çiğ çiğ yenen et, yani ham durumda bırakılmış besinler söz konusudur. Kurban da insanları tanrılardan ayırır; onları birleştirmeyi amaçlayan bu eylemde bile onları karşı karşıya getirir. Kurban ritüeli şehir-devleti dininde yer ile gök arasındaki iletişimin olağan yoludur, ama bu ilişki büründüğü biçim altında bile, ayın altında dünyada oturan ölümlüler ile bulutsuz göğün aydın yücelerinde, daima genç olarak oturan ölümsüzler arasındaki köklü konum aykırılığını vurgulamaktadır; kurban edilen hayvanın ölü, kokuşabilir eti insanlara düşer; kavrulmuş kemiklerin dumanı, kokulu buğular ile çürümeyen kokular da tanrılara düşer. İnsanlar ile tanrıları birleştiren ritüel, tanrısala doğrudan kavuşmanın, kutsalla gerçek bir masa arkadaşlığı kurmanın olanaksızlığını onaylar. Siyasal dinin temel taşı olan kanlı kurban töreni açısından kokulu bitkiler ile mirra tamı tamına yönü, yani insanların, yeme içme ritüellerinde yer verseler de gerçekten benzeşemeyecekleri, yapılarına yabancı, yapılarının dışında kalan yönü ortaya koymaktadır. Olağan bir kişinin beslenme örneği olan kurban bağlamında mirra, bir dolayım aracı, karşıtların birleşmesi, yer ile göğü birleştiren yol olarak görülmektedir, ama aynı zamanda bitki hiyerarşisindeki konumu ile yeri ona, korunan uzaklık, doğrulanan ayrılma değeri verir; tanrısalın yanına yanaşılmaz niteliği, yani insanların göğün ötesindeki uzaklardan ister istemez vazgeçmesi yananlamını taşır.

İkinci izlek evlilik izleğidir. Mirra, kokulu bitkiler burada da yerlerini alır; ama bu kez tanrılara doğru yükselen ya da onları ölümlülerin yemeğine davet eden kokulu tütsüler biçiminde değil, kösnü verici etkileriyle arzunun artışını, cinslerin birbirine yaklaşmasını kışkırtan koku-

lar biçiminde. Arabuluculuk artık dikey anlamda, yani ölüme, kokuşmaya, çürümeye yargılı dünyadan, güneşin ışıldayan arılığı içinde öncesiz sonrasız bir dengede duran yukarıdaki dünyaya doğru gerçekleşmez; yer düzeyinde, yatay olarak erkekler ile kadınları karşı konulmaz biçimde birbirine yaklaştıran çekicilik içinde iş görür. Tıpkı kokulu bitkilerin kurban töreninin bir parçası olması gibi kösnül baştan çıkarmanın çekiciliği de evliliğin bir parçasıdır; ama bu, evliliğin ne temelidir ne de kurucu bir ögesidir. Tam aksine ilkesi gereği aile bağına yabancı kalır; ne kadar gerekli olursa olsun –genç evliler evlendikleri gün mirradan taç takarlar, kokular sürünürler– evliliği hem içerden hem de dışardan tehdit eder, içerden, çünkü kadın eğer kendini arzunun çağrısına bırakırsa, analık konumunu teperek odalık konumuna geçer; evliliği olağan ereğinden saptırıp duyusal haz aracına dönüştürür. Evliliğin amacı haz değildir, işlevi bambaşkadır: evlilik aynı şehir-devleti içinde iki aile grubunu; bir erkeğe analarının karnından çıksa da "babalarına benzeyen" böylece de bağlı oldukları kocanın evini toplumsal dinsel düzlemde sürekli kılmaya yarayan yasal çocuklar verecek biçimde birleştirir. Bu sapkınlık tehlikesi, yalnızca toprağın güneşe yaklaşmasıyla bütün kokuların yayıldığı, olgunlaşan kokulu bitkilerin etkili olabilmesi için toplanması gerektiği zaman değil, ayrıca ne kadar namuslu ne kadar masum olursa olsun, kadının onu tepeden tırnağa kaplayacak olan kösnüllüğe kendini kaptırdığı, yaz güneşinin etkisiyle utanmasız bir sefihe dönüştüğü o kavurucu sıcak dönemlerinde doruğa çıkar. Arzunun baştan çıkarıcılığı evliliği dışardan da tehdit eder; klasik çağda Yunan uygarlığının belirleyici çizgilerinden biri de karşıcinsel olsun eşcinsel olsun gerçek anlamıyla aşkların

ail e yuvası dışında yaşanmasıdır. Düzmece Demosthenes sanki tartışılmaz bir gerçekmiş gibi, "Odalıklar zevkimiz için vardır (....) ve eşler, yasal bir soya, ocağın sadık bir koruyucusuna sahip olmamız için vardır" (*Neara'ya Karşı*, 162) diyebilecektir.

Böylece bitkisel, gökbilimsel, besinsel düsturların yalnızca kurban yemeğiyle ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Bunlar bu yemeğe uygun biçimde yer alabileceği mantıksal çerçeveyi sağlamışlardır: Bu çiğ ile yanmış, çürümüş ile çürümez, hayvansal ile tanrısal arasında bir orta konumdur; bundan ötürü, soğuk ile nemli bitkilerle sıcak ile kurumuş kokulu bitkiler arasındaki tam olarak uygar yaşamı, geçinmeleri için çalışarak işlemek zorunda oldukları toprağa bağlı insanların varlık biçimini temsil eden tahıllarla tam bir konum benzeşikliği içindedir; buradaki insanlar, birbirlerini çiğ çiğ yiyen yabanıl hayvanların kanlı yırtıcılığına hem de bütün nimetlerden hiçbir iş yapmadan yararlanan –tıpkı o çok eskilerdeki altın çağda, Prometheus'un kusuru yüzünden insan ile tanrı soylarının kesinkes birbirinden ayrılmasını gösteren kurban töreni yerleşmeden önce insanların durumundaki gibi– ölümsüzlerin katıksız mutluluğuna aynı uzaklıkta bulunmaktadır.

Bu düsturlar, aynı sistem içinde kesinlikle eşdeğer bir konumda olan evlilik için de geçerlidir. Zeus ile Hera'nın dinsel koruması alanda bulunan, bir erkekle bir kadın aracılığıyla iki aileyi birleştiren, kamusal, törensel bir sözleşme olan tekeşli evlilik Yunanlara göre "incelmiş" yaşam düzeyinde iki cinsin ilişkisini kurar. Kurban töreni ete dayalı besinin tüketimi için neyse, evlilik de cinsel tüketim için odur: çünkü her ikisi de insana varoluşun sürekliliğini sağlar; kurban töreni bunu bireye yaşam

boyu karnını doyurmasını sağlayarak, evlilik de ölümden sonra bir çocukta sürüp gitme ortamı sağlayarak yapar. Yabanıl olma öncelikle birbirini yeme ile çiğ çiğ yemedir elbette: hayvanlar her şeyi, birbirlerini çiğ çiğ yer, ama bu aynı zamanda genelleşmiş cinsel bolluktur: Her hayvan diğeriyle rastgele, gün ortasında, ilkel biçimde çiftleşir; bu kuralsız, "yaban" birleşmelerden doğan çocukların çiftleşmenin doğal, hayvansı bağıyla bağlandıkları bir anaları vardır elbette, ama bir babaları yoktur. Evliliğin bilinmiyor olması, doğal olmayan, toplumsal, dinsel nitelikli bir bağı gerektiren bütün gerçeklikleri, yani baba yakasından soy zincirinin, eril soyağacının, ailenin olmaması demektir. Bunun aksine sistem içinde yabanlık durumunun diğer kutbunu, taban tabana karşıtını temsil eden çağda insanlar –çünkü bu çağda hayvanlar gibi yaşamak yerine hâlâ tanrılar gibi yaşıyorlardı– hiçbir canlıyı öldürmez, et yemezler; ete dayalı beslenmeyi bilmediklerinden cinsel birleşmeyi de bilmezler; kadın soyu daha yaratılmamış olduğundan insanlar dölyatağına düşmeden döllenmeden, doğrudan topraktan doğmaktadırlar.

Dolayısıyla tam tamına tahıl bitkileri gibi olan insanlar vardır. Altın çağda, kurban töreninin yerleşmesinden önce, meyveler ile buğday toprakta kendiliğinden bitmektedir; toprağı işlemeye, tohumu atıp besleyici ürünleri toplamaya gerek olmadığı gibi çocuk sahibi olmak için kadın üstünde çalışmaya, dölyatağına tohumu koymaya da gerek yoktur. Prometheus'un kurduğu kurban yemeği töresi, evcil hayvanların pişmiş etiyle tarımsal emeğin tahıl hasadının el ele gittiği bir beslenme düzeni ortaya çıkarmaz yalnızca; bu yemek aynı zamanda Hesiodos'un da anlattığı gibi doğrudan sonuç olarak ilk kadının, ilk evliliğin ortaya çıkmasına yol açar. Bunun nedeni Yunan-

lar için evliliğin, kadının karık, erkeğin de çiftçi olduğu bir emek biçimine bürünmesidir; eğer eş kendini evlilik içinde, evlilik aracılığıyla işlenmiş toprak, tahıl ekilmiş toprak durumuna getirmezse, geçerli, hoş karşılanacak meyveler, yani babanın sürüp sonra da ektiği tohumu tanıyabileceği yasal çocuklar veremez. Tarım tanrıçası olan Demeter aynı biçimde evliliği de yönetir. Evlilik bağıyla bağlanan genç kız, tahıl tanrılarına ilişkin olan alana girmiş olur; buraya girip yerleşmesi için kadınlığının taşıdığı bütün "yabanıllıktan" –bürünebileceği iki karşıt biçim altında, yani gerek evliliğin berisinde, Artemis'in yanında her tür cinsel birleşmeyi geri çevirerek gerekse evliliğin ötesinde, Aphrodite'nin yanında dizginlenemeyen bir cinsel aşırılığa düşerek eşin dengesini bozmaya yol açabilecek yabanıllıktan– kurtulması gerekir. Yasal eş, *gyne egguete;* bakire kalan genç kız *kore* ile baştan aşağı aşka düşmüş odalık, *hetaira* arasında bulunmaktadır, insanlardan, şehir-devletinden uzak, erkeklerle ilişkiden kaçan *kore*, bakire avcı, yabanıl hayvanların, işlenmemiş toprakların efendisi olan Artemis'le birlikte, evlilik ritüellerinde dikenli bitkilerden yapılmış taç ile meşe palamudunun simgelediği "yabanıl yaşamı" paylaşır. Bakirenin, kocasının işlenmiş yaşamına, kalburla, dibek tokmağıyla, ekmekle simgelenen, aynı düğün töreninde, iyinin kötüye karşı gelmesi gibi önceki yaşam biçimine ters düşen "öğütülmüş buğday yaşamı" denen yaşama girebilmesi için, bir zamanlar onu insandan uzak tutan yabanıllığından vazgeçmesi gerekir. Evliliğin boyunduruğu altında sözcüğün tam anlamıyla evcilleşir; bundan böyle şehir-devletini oluşturan aile ocaklarından birine ait olduğu için, bir kadının yapabileceği kadar yurttaş topluluğuyla bütünleşir.

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

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

Evlilikle birlikte, mitin çözümlenmesinde kurbanın aşmamızı engellemiş olduğu bir eşiğe ulaşmış oluyoruz. Adonis öyküsünün ortaya koyduğu düsturu, üzerine kurulu olduğu karşıtlıklar oyununu bütün boyutlarıyla aydınlatmak için kurbanın çözümlenmesi kaçınılmazdı. Ancak bu çözümleme, anlatıyı Yunan kültürü bağlamında bütünsel bir anlamı olan, birleşmiş bir ileti olarak göstermeye elverişli bir yorum sağlamıyordu. Evlilikle birlikte ilk adım atılmıştır. Bununla birlikte, miti okuduğumuzda, kurbandan çok evlilikten söz eder gibi değildir. Ama bu suskunluk iki durumda da aynı değere sahip değildir. Adonis'in yazgısı kurban töreniyle doğrudan ilgili değildir; yalnızca aynı düstur sistemini işin içine sokar. Tam aksine tümüyle evlilik durumunu işe katar. Anlatının

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

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

temellerini içerden sarsacak bir aşk tutkusuna çarptırır. Horanta birleşmesi evli kadınların Keres-Demeter şenliğini kutlaması sırasında görülür; bu günlerde cinslerin ayrılması karı koca için ritüel bir yükümlülük gereğidir, dolayısıyla yasal eş konumu analık, çocuklu kadın özellikleriyle ortaya çıkan eşe, sıkı sıkıya karı rolüne bağlanır kız bu günlerde. Kız, onu annesine benzeten eylem sırasında bile babasından olabildiğince uzaklaşır; çünkü babası erkek olarak aile içinde diğer cinsi, kendisiyle doğal olarak olanaklı olan kösnül birleşmenin kesinlikle yasaklandığı kişiyi temsil eder.

Myrrha önce onunla evlenebilecek bütün erkekleri küçümseyerek, sonra da kocası olamayacak tek varlık için aşk ateşiyle yanarak evliliğin berisinde olmak ister, ama onun ötesine yasağın en uç noktasına geçer. Tanrılar onu mirra ağacına çevirir. Myrrha, bütün engellere karşın, babasını baştan çıkarmayı başardıktan sonra aldığı tohumdan Adonis'i doğurur; Adonis'in yazgısı anasınınkine bakışık olan, ama ters anlamda yönlenmiş bir yolu izler. Hiç kimsenin dayanamayacağı bir çekicilikle bezenmiş kokulu çocuk, lekesiz Artemis'e adanmış kız, oğlan çocuklarının yalnızca masum oyunları bildiği bir yaşta kendini aşk hazzının coşkusuna bütün benliğiyle kaptırır, ama genç adamın savaşçı, damat adayı olarak toplumsal yaşamla bütünleşme vaktini gösteren yeniyetmelik eşiğini aşması gerektiğinde aşk yaşamı birden kesintiye uğrar. Tam erkekliğe alışılageldiği üzere geçişi sağlayan sınavda ölür. Myrrha'nın oğlu, içinde öldürüldüğü ya da gömüldüğü maruldadır. Genellikle aşk ilişkilerinin bilinmediği dönemle sınırlı olan aşırı cinsel gücü, evlilik çağına ulaşır ulaşmaz yiter gider. Bu güç, sözde tersini temsil ettiği evliliğin başladığı yerde biter. Tahılların devre dışı kalması

böylece gizini ele verir. Bu durum besin tüketimi düzeninde bir sapmaya değil, her zaman evlilik dışında işleyerek Adonis'i zamanından önce beliren aşırı cinsel güçten erkenden cinsel güçsüzlüğe götüren cinsel tüketimdeki bir çarpıklığa yol açar. Ömrünün sonunda, yalnızca soğuk, yaş bir bitki olmayıp birçok kaynağın üzerinde durduğu gibi cinsel güçsüzlük yananlamı taşıyan, cinsel gücü yatıştırıcı özelliği olan bir bitki, marul, kokulu bitkilerin aşka ilişkin değerine karşılık gelir. Adonis'in kullandığı, evlilik ötesinde ya da berisinde bulunan kösnül çekicilik gücü ürün vermede de aynı biçimde başarısızlığa uğrar: İster kokulu bitkiler olsun ister marul, Adonis'in tohumu her zaman benzer biçimde kısır kalır.

Adonis mitine dair bu yorumumuz daha ileri kanıtlarla doğrulanmakta, zenginleşmektedir: ilk olarak, öykü kesidi ile kişilerin çeşitliliğin ötesinde, aynı biçimde kösnül çekiciliğini dile getirmeyi, bu çekiciliğin doğasını, tuttuğu yeri, etkilerini açıklamayı amaçlayan efsane anlatılarının bütünü; ikinci olarak, yazılı ve görsel tanıklıklardan bilebildiğimiz kadarıyla beş ile dördüncü yüzyıl Atina'sındaki Adonia ritüelleri. Adonis gibi salcı Phaon da karşı konulmaz baştan çıkarıcı nitelikleriyle öne çıkıyor. Ona iç kışkırtıcı özellikler taşıyan bir koku veren Aphrodite'nin iyiliği sayesinde bütün kadınlarda evliliğin ödevlerini, yasaklarını unutturan bir aşk tutkusu yaratabilmektedir. Bu sınırsız ayartmanın öbür yüzü de vardır. Phaon aldatılan bir kocanın kıskançlığına kurban gider ya da çok anlamlı başka biçimlere göre o da marul içinde saklanıp yiter. Mirra gibi Mintha da (yani nane de) kokulu bir bitkidir. Hades'le nikâhsız yaşarken yeraltı dünyasında yatağını paylaşır. Tanrının Persephone'yle evlilik zamanı gelince, Mintha güzelliği ve baştan çıka-

rıcı çekiciliğiyle kocasının evinde yasal eşin yerine geçtiği için övünür. Öfkelenen Demeter onu şaibeli etkileri olan bir bitkiye dönüştürerek, çocuğunun bu çok çapkın rakibini cezalandırır: Bu bitki kuşkusuz cinsel gücü azdırır, ama aynı zamanda düşüğe neden olur; kokuludur, ama "önemsiz"dir, kısırdır. Yasal birleşmelerin yöneticisi olarak kızına bağlı olan buğdayın anası, Mintha'yı bir *akarpos* bitkiye –hem ürün veremeyen hem de çocuğu olamayan anlamındaki terim– dönüştürür.

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

zerini bulur; onu da Zeus, gökyüzünde dönen bir tekerleğe ellerinden, ayaklarından bağlayarak cezalandırır.

İksion mitsel serüvenleriyle toplumsal kurum olarak evliliği düzenli biçimde yadsıyan kişi olarak ortaya çıkar. İster Hesioneus'un kızı Dia'yla evlensin, isterse Hera'ya ihanet edip onu zorla ya da baştan çıkararak elde etmeye çalışsın, davranışlarında evliliğin hep anlaşmaya, düzenli alışverişe, karşılıklı uyuma dayalı yönüne karşı aynı küçümseme bulunur. Ona kızını veren Hesioneus'a bunun karşılığında *hedna*'yı, yani efsanenin yer aldığı arkaik çağda evliliğin temelini ve ayırıcı özelliğini oluşturan kadının ederini vermeyi geri çevirir; çünkü *hedna*, iki aile grubu arasındaki evlilik birliğini kamuya açık biçimde perçinlemekte, böylece kızı yalnızca basit bir yatak arkadaşı değil kocaya yasal bir soy sağlaması için verilen gerçek bir eş yapmaktadır. Önce *hedna*yı verme yükümlülüğünü üstlenip sonra da sözüne sadık kalmayan İksion evliliğe öykünür, onu içerden daha iyi yıkabilmek amacıyla içine girer. *Damar*, yasal eş ile *pallake*, cariye, nikâhsız eş arasındaki ayırımı siler. Babasının ona elleriyle eş olarak verdiği Dia'yı, savaşta kol gücüyle kazanılmış ya da korsan akınıyla kaldırılmış bir köle, hiçbir tören yapılmadan, sırf efendinin keyfi için getirilip eve kapatılmış bir kadın dostmuş gibi, cinsel alışverişin bir dilsiz oyuncusu düzeyine düşürür. Ancak İksion'un dostunda kabul etmediği şey, evlilik içinde de olsa yalnızca eş konumu değildir, bir düşmanlık ilişkisine çevirerek yıktığı kayınbabasıyla hısımlık ilişkisidir de. Uzlaşmalarını kutsamak amacıyla damadı tarafından bir şölene çağrılan Hesioneus hiç kuşkulanmadan gider, alçakça düzenlenmiş bir kapana düşerek ölür, İksion kızı alıp karşılığında yalnızca *aldatıcı, boş sözler söyler. Babanın*

dostça güvenine aldatmaca, ikiyüzlülük, cinayetle karşılık verir. Evliliğin gerektirdiği her tür alışveriş ile karşılıklı eliaçıklığa son vererek, evlilik bağının temeli olan karşılıklı armağan ya da Yunanların deyimiyle *Kharis*'in yerine gitgide yalana dayalı ikna gücüne, *Peitho*'ya, kaba güce, *Bia*'ya dönüşen tam bir zorbalığı koyar. Birçok düzlemde *Peitho Bia*'yla karşıt olsa bile evlilik durumunda, taraflardan biri yararına, diğerinin rızası olmadan davranmak gibi bir ortak noktaları vardır. *Bia*'yla aynı nitelikte olmak koşuluyla *Peitho,* yani yalan sözün ikna gücü ya da baştan çıkarıcı görünüş, tıpkı *kharis*'in yaptığı gibi her iki yanı da birbiriyle uzlaştırmak yerine bir tarafa karşı zor kullanır.

Mitin ikinci bölümü, *kharis*'i kıskıvrak kuşatan, yönettiği alışveriş çarkını durdurarak evlilik kuruntunu yıkmak için birleşen *Peitho* ile *Bia*'nın işbirliğini bildirir. Akraba kanı döken ilk insan olan İksion yeryüzünde kaçıp durmalıdır. Zeus onu göğe yanına kabul eder. Ev sahibinin yücegönüllülüğüne İksion kendine yakışır bir biçimde, iyilik bilmezlikle *kharis*i geri çevirerek karşılık verir. Kocasının evinde karısını ayartır. Evliliği yönetip ona kefil olan kutsal çiftin yatağına girmek için bütün silahları kullanır: Zorbalık, ayrıca baştan çıkarma hileleri. Oyunu artık kazanmış gibidir, Hera'yı kollarına alır; düğünlerin ecesiyle, Zeus'u safdışı etmekle karşı-evlilik değeri kazanan bir evliliği paylaştığına, onunla gülünç bir kutsal evliliği kutladığına inanır. Ancak yalancı sözlerin, yapmacık ayartmaların adamı, aşk sözleşmesinin yalnızca hayaletine, "*kharis*siz" olduğu için aldatıcı bir evliliğe, boş bir evliliğe sahip olabilir ancak. Hera'nın yerinde, İksion'u okşayıp kucaklayan düşkırıklığı yaratan bir hayalettir, boş bir görüntüdür, kof bir Buğu, bir *Nep-*

hele'dir. Kadın ile erkek arasındaki düzmece birleşme ancak düzmece bir çocuk dünyaya getirebilir. *Nephele* ucube bir yaratık, bir soya, bir aileye bağlı olmayan, yerde gökte var olan şeylerin hepsinin dışında bir yaratık dünyaya getirir; bu kentaurların atasıdır. Gerçek bir hayvan olmamasına karşın ne tanrılar ne de insanlar onu tanımak ister. İksion hayalet bir oğlan doğurtur; katıksız bir *nothos*, soy zincirinde hiçbir yeri olmayan evrenin piçi gibi bir yaratık doğurtur. Zeus'un onu *iunks*a dönüştürdüğü gökyüzünde sonsuza dek fırıl fırıl dönüp duran bu kaba ayartmanın havarisi, yadsımak istediği, yokluğunda cinsel birleşmenin gerçek bir soy üretemeyecek bir yanılsama oyunu olduğu şu *kharis*'in erdemlerini, insanlara ibret olsun diye her gün kutlamak zorunda kalacaktır.

Mit çözümlemesi alanı bu şekilde açılınca Detienne, Adonia ritüelleri konusunda inandırıcılık taşıyan bütünüyle yeni bir yorum önerebilmektedir. Bu yorumun kanıtlayıcı gücü, yalnızca birbirlerini tamamlayıp aydınlatan mit ile ritüelin uyumundan kaynaklanmaz. Şenliğin bütün ögeleri hiç eksiksiz ele alınmış, bunlar daha önceden ortaya çıkarılan farklı düsturların ışığı altında kesin bir anlam kazanmış, bu anlam ögeleri düzenli bir bütün içindeki yerlerine yerleştirmiştir. Hiçbir ayrıntı ikincil, dayanaksız, ilgisiz diye yok sayılmamış, bir yana atılmamıştır. Öncelikle tarih: Adonia ritüelleri kızgın yaz günlerinde, kokulu bitkilerin toplanma mevsiminde, kadının cinsel düzensizlik zamanlarında, toprak ile güneşin kesiştiği, bütün yönleriyle cinsel ayartıcılığın doruğa çıktığı zamanlarda kutlanır. Yerler: Şenlik kamuya açık tapınaklarda değil özel konutlarda yapılır; yüksekle alçağı daha iyi birleştirmek için bu evlerin teraslarında, damlarında yapılır. Özel araç: Evin çatısına dayanmış bir

merdiven; tanrının inançlıları "bahçelerini" yerleştirmek için bu merdivene tırmanır. Oyuncular: Evlerine davet ettikleri âşıklarının eşliğinde gülüp oynayan, kokular sürüp süslenmiş kadınlar, cariyeler ile odalıklar. Şenliğin dinsel havası: gürültü patırtı, düzensizlik, sarhoşluğa cinsel serbestliğe varan uygunsuzluk. Amacı: Toprak saksılar içine yerleştirilmiş küçümen bahçeleri damın üstüne koyup kızgın yaz güneşi altında bırakmak. Bu yapma bitkiler, bu bostan bozuntuları; marul ve çakşır sapı yanında (bu bitkiler kokulu bitkilerin, mirranın yerine geçer), kadınlar tarafından bostan bitkisi gibi ekilmiş buğday ile arpa taneleri bulunur. Toprak saksılar içinde, güneş altına bırakıldıkları için tohumun köklenmesi, filizlenmesi, yeşerip hemen kuruyup ölmesi ancak birkaç gün sürer. O zaman kadınlar, saksıları, içindekilerle birlikte soğuk kaynak sularına ya da verimsiz denize atarlar. Birkaç günde yeşerip kuruyuveren, canlanıp solan bu uydurma bahçeler, ancak o genç tanrıyı, kokulu bitkilerin oğlunu, erken gelişmiş ayartma gücü soğuk, kısır marulda son bulan tanrıyı çağrıştırır. Ayrıca her bakımdan bir karşı tarım olarak ortaya çıkar. Bu ciddi, yararlı bir uğraş değil, aldatıcı bir oyundur; erkeklere özgü değil, kadınlara özgü bir iştir; ekim ile hasat arasında geçen sekiz ayın yerini sekiz günlük bir süre alır; bitkilerin yavaş, doğal olgunlaşma süreci yerini birdenbire, zorlama kızarmaya bırakır; çeşitli mevsimlerin uyumlu, dengeli işbirliğinin yerine yalnızca kızgın yaz günlerinin konulmasıdır; engin besleyici toprakların yerine iğreti kapların geçmesidir. Olgunlaşmayan, kökü, meyvesi olmayan, gerçek "taş bahçeleri" olan kısır, verimsiz Adonis bahçeleri hızlı, yanıltıcı yeşermeleriyle, Demeter'in uygun zamanda atılan tohumları zamanında yeşertip, olgunlaştırdığı, insan-

ların beslendiği tahılları sunduğu o işlenmiş tarlaların üretken özelliklerini daha da çok vurgulamaktadır.

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

Ancak burada bir zorluk ortaya çıkıyor. Bu denli birbirine karşıt ögeleri içeren bu görünümde sorun yaratan şey koşutluk gibi. Konumları ya da meslekleri yüzünden aile

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

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

Bu açıdan Adonis bahçeleri değişik bir yönüyle kendini gösterir. Tarımsal değerlerin tersine dönmesinde salt olumsuz bir anlam yoktur. Tam tersine gerekli bir önkoşul olan kokulu bitkileri elde edebilmek için istenen bir koşul olarak ortaya çıkar. Kök salacak hiçbir toprak, verecek hiçbir meyve olmaması, kokulu yaşamın elde edilebilmesi, onun değerli, geçici tatlarının tadılabilmesi ancak bu bedel karşılığındadır. Şenlik ritüeli Adonis ile Demeter arasındaki, ayartma ile evlilik arasındaki uyuşmazlığı dile getirir; ancak amacı aralarından birini seçmek, Adonis ile ayartmayı ululamaktır. Böylece Adonis şenlikleri, şehir-devletinin resmi dinini işleten aynı düstur sistemine girer. Ancak bu sistem, olumlu değerleri şu ya da bu kutba yerleştirmemize göre çifte okumaya uygun hale gelen bir biçimde iki girişli bir düsturdur. Aynı dinsel sistem çerçevesi içinde aynı dili konuşan bu resmi kültün yandaşları ile tanrı çömezleri, bu düsturla ayrı ya da karşıt gerçekleri dile getirirler. Verimli olmak için aceleci davranan bitkiler kaynak sularına ya da denize atılır atılmaz, sevgilinin yasını tutma şenliği olan Adonis şenlikleri, kokularla, haz için söz vermeler, baştan çıkarma güvencesiyle biter. Kızların yasını tutma şenliği olan Thesmophoria'ların sonunda hatunlar suskunluklarını, yası, kendilerini dizginlemeyi bir yana bırakırlar, kavuşmaların neşesini kutlarlar. Törenin kocayla karının ritüel gereği ayrı tutulduğu son günü, güvence ve vaat belirtisi olan *Kalligeneia* adını alır: Bu kez güvencesi iyi hasat, vaadi güzel çocuklardır.

Biraz önce şu soruyu soruyorduk: Adonis miti ne anlama gelir? Eğer Detienne'in incelemesinin bunu yanıtladığı; tanrının miti ile ritüelini okuma biçiminin çağdaş yorumcu için bir anlam taşıdığı, yani Yunan din sisteminde,

gördüğümüz gibi biraz ayrıksı da olsa, belli bir konumu olduğu, kösnül ayartmanın, bu bütünün diğer ögeleriyle bağıntılarını belirleyen bir yer tuttuğu bizimle birlikte kabul ediliyorsa, ele alınması gereken üçüncü bir soru dizisi var demektir. Bu dizi Detienne'in aydınlattığı düsturlar sisteminin düzenlenmesine, dengesine, kaymalarına, iç gerilimlerine ilişkindir. Bu sistemin mimarisi, sonuç olarak ilk bakışta şaşırtıcı bir bakışımsızlık gösterir gibidir. Burada kurban ile evlilik aynı yerlere yerleştirilmiş, hayvan yemi olan otların yaş çiğliği ile tanrıların besini olan kokulu bitkilerin kokuşmaz kuruluğu arasındaki orta konumu, insana özgü ölçütü temsil eden tahılların konumuyla tam bir benzeşiklik içinde, sistemin denge noktasına yerleştirilmiş görünüyor. Aslında et tüketiminde kurbanın yeri, genelleşmiş birbirini yeme (tıpkı yabanıl yaşamda olduğu gibi) ile her tür etin geri çevrilmesi (altın çağda olduğu gibi) arasına yerleşir; tensel tüketimde evlilik, genelleşmiş birleşme (yabanıl yaşamdaki gibi) ile tam bir cinsel perhiz (altın çağda olduğu gibi) arasında bulunur. Kurban ile evlilik, kokulu bitkilerin birincisinde tanrılar ile insanları birleştirmek, ikincisinde karı ile kocayı bir araya getirmek için işe karıştırıldığı insan yapısı iki kurumdur. Ancak bu birleşme her iki durumda aynı içeriği ve değeri taşımaz. Kurbanda kokulu bitkilerin son derece olumlu bir özelliği vardır; tanrıların payını, insanların ancak arzuladıkları, ama elde edemedikleri üstün besini temsil eder. Bu anlamda kurban töreninde kokulu bitkilerin tekelci biçimde bütün alanı kaplamasına yol açmak, tıpkı kurban edilmeye hazır öküz yerine küçük kokulu bitkiden heykelcikler koyarak, konukların ızgara et yemeleri yerine bu heyelcikleri paylaşmalarına yol açan Empedokles örneğindeki gibi, kurbanı, kendi öte-

sine geçirerek ortadan kaldırmaktır. Tam aksine evlilik sırasında mirra ile kokular, tehlikeli ve olumsuz bir işleve bürünür. Eğer bunların, evlilik birleşmesinin her alanını kaplamasına izin verilirse – daha baştan etkilerini kısıtlayıp kökünü kazımak yerine (hanım kendi üstündeki, kocasının üstündeki kokuları dağıtmalıdır)– evlilik, ötesine geçildiği için değil sapkınlık yüzünden yıkılır. Böylece kurbandan evliliğe geçerken kokulu bitkilerin anlamları tersine çevrilir, değerleri değiştirilir.

Detienne soruşturmasının başında Adonis kişiliğini özel bir açıdan, sanki dolaylı olarak inceler, çünkü mitin ya da tanrının ritüelinin doğrudan ilişkili olmadığı kurbandan yola çıkar; anlamlı ögelerini çözmek için resmi kült bakış açısına değil, bir mezhebin, kurban uygulamasını eleştirerek kamu dininin temellerini sorgulayan Pythagorasçıların bakış açısına yerleştiği için kurbanı teğet geçen bir ışıkla aydınlatır. Pythagorasçılar her tür kanlı kurbana karşıdırlar ya da yemek için öküz ile koyunu dışlayıp yalnızca domuz ile keçi kesmeyi kabul ederler; buna, şehir-devletinin bütünüyle dışında kalan dinsel bir mezhep ya da siyasal yaşama girip bunu içerden değiştirmeye çalışan bir kardeşlik derneği olmak istemelerine göre karar verirler. Her iki durumda da kurbanın dinsel olarak reddi, evcil hayvanların öldürülmesinin, besin olarak etin reddi, insanları tanrılardan ayıran uçurumu kuramsal olarak kapatması gereken, böylece de en başta kurbanın yol açmış olduğu uzaklığı, ne zaman bir hayvan eti beslenmek amacıyla ritüel olarak yense hatırlatılan, onaylanan, kutsanan o aşılmaz uzaklığı silmesi gereken az çok et yemez bir beslenme düzeni yerleştirmeye yöneliktir. Pythagorasçılar demek ki kurbandan sıyrılmaya çalışır; kurbanın şimdiki biçimiyle anısını sakladığı

Prometheus'un Zeus'a karşı işlediği kusurdan önce, bir zamanlar yaşanmış olan, şu Ölümsüzlerle bir topluluk olarak yaşamayı, onlarla eksiksiz bir sofra arkadaşlığını yeniden kurmaya elverişli bir beslenme biçimi ile yaşama biçimini kurbanın yerine koymaya çalışır. Tanrıların yoldaşlığı içinde yaşamak için onlar ne yiyorsa olabildiğince onu yiyeceklerdir. Tıpkı altın çağda yenen, kurbanın boğazlanmasının hiç kirletmediği, kansız sunaklarda tanrılara sunulan besinler gibi tam anlamıyla "temiz" bitkileri yiyeceklerdir. Pythagoras ya da Epimenides'e benzer tanrısal kişiler, ölümsüzler gibi hiçbir şey yemeden beslenmeyi, hoş kokularla yaşamayı bile başarır.

Böylece Detienne incelemesinin sonunda kokulu bitkileri artı hanesine yazmaktadır. Besinlerin tüketiminde "kokulu bitkilerle yaşama" ideal olanı temsil eder: Bu ideal resmi külte göre insanların ister istemez vazgeçmek zorunda oldukları, Pythagoras mezhebine göreyse kurbanın insanlara ayırdığı et parçalarından vazgeçerek ulaşmaya çabaladıkları bir idealdir. Ancak Detienne, onu Adonis dinine ileten kurum olan evliliğe yöneldiğinde kokulu bitkileri eksi hanesine yazmak zorunda kalır. Yerle göğü, insanlarla tanrıları birleştiren aynı kokulu, bozulmaz özler, erkeklerle kadınları sıkı sıkıya birleştirdiğinde evliliği perçinlemek yerine bozar. Evlilik sırasında ideal olanı değil kendi içinde uğursuz, kötü olan kösnül baştan çıkarıcılığı temsil ederler. Bu kadar sağlam, bu kadar tutarlı bir düstur sisteminde aynı ögenin iki benzeş, koşut kurumda karşıt değerler kazanmasını nasıl açıklamalı? Detienne için soru, kurban değerlerini ortaya çıkarması için seçilmiş Pythagorasçılıkta bile beliren karşıtlığın kesinliği ölçüsünde çok daha zorlaşmaktadır. Her tür kanlı kurban töreninin ve ete dayalı besinlerin reddine

varasıya kokulu bitkilerin yakasındaki mezhep, evlilik kurumunu daha iyi savunabilmek için marul yakasına yerleşir. Kokuları kullanmanın, ayartmanın her biçimini kınayan, kapatmalar ile odalıkları kovalayan, töreye aykırı aşkları yasaklayan Pythagorasçılar düzenlerinde mirrayı değil, cinsel gücü azaltıcı etkilerini övdükleri marulu yüceltirler. Böylelikle sanki şu ya da bu durumda kokulu bitkilerin seçimiyle ilgili bir bağdaşmazlık varmış gibi, sanki bunların kurbana, ete dayalı besinlerin tüketimi düzeyinde değer kazanması evlilik ile cinsel tüketim düzeyinde değerden düşmesine yol açıyormuşçasına Yunan dininde Adonis'in yandaşlarının tam karşısında yerlerini alırlar.

M. Detienne bu bakışımsızlığın farkına nasıl varmaktadır? Öncelikle görünümün bizim sunduğumuz kadar yalınkat olmadığını söyleyelim: Karşılaştığımız iki biçim de tanrılar ile insanları birleştiren tütsü olarak, erkeklerle kadınları birleştiren kokular olarak kokulu bitkiler, aracılık işlevleri sayesinde yazarın haklı olarak vurguladığı anlamca bulanıktır. Kuru, çürümez "güneşsil" bitki olduklarından yukardaki ateşe, tanrıya ilişkindirler; oysa aşağıda, ölümlülerin toprağı üzerinde biterler. Ateşe vergi özelliklerini, yalnızca zaman, yer, toplamayla ilgili belli koşullarda tam olarak kazanır. Kokulu bitkilerin rolü karşıtları birleştirmek olup bunu gerçekleştirebilmesi birbirine yaklaştırmak zorunda oldukları çiftteki terimlerden birini dışlayıp birdenbire, hepten ötekinin yanına geçmedikçe olanaklı değildir. Yeri göğü birleştirmek için aşağı ile yukarı arasında gidip gelmek; insanları tanrılarla birleştirmek için, ikincilere yakın olsa da birincilerle bir anlamda yan yana bulunmak zorundadırlar. Herodotos'un kokulu bitkilerin toplanma koşullarıyla ilgili garip

anlatılanı, kokulu bitkilerin kaypak konumlarını açıklar: Bunlar, tarihçilerden, coğrafyacıları, bitkibilimcilere dek bütün Yunan geleneği tarafından çeşitli biçimler altında yeniden ele alınacak olan, olmuş öykü kılığına bürünmüş gerçek mitlerdir. Kokulu bitkiler hem son derece gerçek hem de tam anlamıyla mite özgü bir bölgede yetişir, diğer ülkeler gibi betimlenebilen, haritada yeri gösterilebilen, ama aynı zamanda, tıpkı uzun ömürlü dedikleri Habeşlerin –insanların en doğru, en güzel, en dindarları– ülkesi gibi, sapkın dünyamızda altın çağın bir parçasını koruyan bir Güneş ülkesidir. Toplananların bir bölüğü insanların kullanımına sunulur, diğer bölüğü güneş sunağına kendiliğinden tutuşmak üzere konulur. Toplam ürün –kokulu bitkiler avı da denebilir– karşıtlıklarında bile hasadın belirsiz özelliğini, aracı işlevini vurgulayan iki karşıt işleme göre yapılır, insanlar bunu doğrudan elde edemez. Zararlı ya da yararlı "aracı" hayvanlara kimi kez yersel kimi kez de göksel hayvanları gerekserler. Belli durumlarda kokulu bitkiler "aşağılarda" bir gölün sularında ya da derin bir uçurumda yetişir. Bunları devşirmek için onları koruyan hayvanların saldırısını toprağa bağlı hayvanları, o azman yarasaları ya da aynı biçimde nemli, donuk, kokuşmuş alanlara yakın olan yılanları atlatmak gerekir. Bunun için insanda ışıklı, güneşsil ögeler olan gözlerin dışında bütün gövde, boğazlanmış bir öküzün postuyla, yani bir hayvanın çürümeyen, yenilmeyen dış derisiyle kaplanır. Diğer durumlarda kokulu bitkiler "yukarda" ulaşılmaz kayaların tepesine tünemiş göksel kuşların yuvasında bulunur. Bunları düşürmek için yukardaki ateşle akraba olan bu hayvanlar, derinin aksine, çürüyebilen, yenilebilen iç organları temsil eden et parçalarıyla kandırılarak çekilir. Gökteki kuşlar ölü et parçalarını almak için yere

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

ölümlülere "ateş tohumu," doğurulmuş bir ateş biçimde, kurban etini pişirmek için verdiği insansal ateş doymak bilmeyen bir ateştir: Sürekli beslemek gerekir, yoksa o da tıpkı besinden yoksun bırakılmış bir insan gibi yok olur. Anka'nın akkor yaşamı döngüsel bir yol izler; büyür küçülür; doğar, ölür, yeniden doğar; izlediği döngü, kokulu bitkiler kuşunu, güneşe yücelerin kartalından daha yakın kuşu, yılan ya da yarasadan da yersel olan kurt durumuna çevirir. Uzun varoluşunun sonunda kokulu bitkiden, yuvasında yanıp tükenen kuşun küllerinden sonunda, nemle beslenen, yine bir Anka'ya dönüşecek olan kurtçuk doğar.

Bu mitte, kokulu bitkilerin yukarı ile aşağıyı birleştirmek, tanrılarla insanlar arasında aracı rolünü oynamak için bunlara göre orta bir konum tutmak zorunda oldukları açıkça fark edilmektedir. Tanrılar, zamanın dışında, değişmez bir gençliğin sürekliliği içinde öncesiz sonrasız bir varlık biçiminin keyfini sürerler. İnsanlar sınırlı bir zamanda, hep aynı yöne doğru, ölüme doğru akan bir zamanda yaşarlar; doğarlar, yaşlanır, bir daha hiç gelmemecesine yok olurlar. Soylarını sürdürmek için karşı cinsle birleşmeleri onları kendilerinden ayrı yeni bir varlıkta sürdürecek bir çocuğu döllemeleri gerekir. Anka sınırlanmamış, her iki yöne de gidip gelebilen döngüsel bir zamanda yaşar. Herhangi birinin teniyle birleşmeksizin, kendinden, başka hiç kimseyi döllemeden, küllerinden yeniden doğarak sürer gider. Böylelikle en yoğun biçimiyle kokulu bitkilerin aracı yönlerini dile getiren mit mantığı içinde kokulu özlerin, bitkibilimsel, hayvanbilimsel düsturlarda karşı cinsler arasında birleşmeye gerek olmadan dolayısıyla da evliliğe, çocuk doğurmaya gerek kalmadan kendi kendini yenileyen bir yaşam biçimini

dile getirdikleri oranda yer ile göğü, insanlar ile tanrıları birleştirebilecekleri söylenebilir. Anka'nın varoluş biçimi bir anlamda altın çağdaki insanların yaşama biçimini andırır; kurbandan önceki, sönen, yeniden doğan ateşin kullanımından önceki, tarım işlerinden, kadınların, evliliğin yaratılmasından önceki, insanların henüz yalnızca erkeklerin arasında, bugünküyle karşılaştırılamayacak kadar uzun yaşadıkları, yaşlılık ile ölümü tam anlamıyla bilmeden Anka'nın küllerinden doğması gibi, doğrudan topraktan doğarak yaşadıkları zamanlardaki yaşam biçimidir bu.

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

Detienne, Yunanlara göre kokulu bitkilerin kurban sırasında doğru kullanıldığını, aşk ilişkilerindeyse kötüye kullanıldığını saptar. Bunun nedeni, kokuların özellikle kösnül amaçlar için kullanıldıklarında ritüel, dinsel amaçlarından *saptırılmış* olmaları; "tanrılarla aralarında özel benzerlikler bulunan maddeleri kutsal güçlere geri vermek demek olan doğru kullanımdan çıkarılmış" olmalarıdır. Ama nasıl, neden bir sapma vardır? İkisinden biri: ya kokuların aşk ayartması için kullanılması sonucu kurban için kullanacak koku kalmadığı; kurban kesmenin göz ardı edildiği; cinsel zevk almaya teslim olunur olunmaz kurbanın yadsındığı demek isteniyor. Oysa bu apaçık yanlış: Âşıklar, haz düşkünleri, kösnüller, kurban konusunda iffet ya da namusluluk taslayan kişilerden ne daha az ne de daha çok titizdir; üstelik Adonis şenliklerinin yeterince gösterdiği gibi kösnül amaçlar

için kullanılan kokulu bitkilerin ritüel, dinsel bir yönü de vardır. Ya da ek olarak başka bir şey demek isteniyor: kurban ile baştan çıkarmada ıtırların yönüyle, değeri tersine çevrildiğinde, aynı anda ikisinin birden yandaşı olunamaz. Adonis şenliğini kutlayan bir Pythagorasçı'yı nasıl düşünmezsek, Pythagorasçı bir yaşam biçimine, etyemezliğe dönmüş bir Adonis yandaşını da düşünemeyiz. Dinsel sistemin karşıt kutuplarında kökten bir bağdaşmazlık biçimine bürünen bu karşıtlık elbette, aynı zamanda merkezde, resmi kültte kurbanla bütünleşmiş ıtırlar ile evlilikle bütünleşmiş kokular arasındaki gerilimle de açıklanır. Detienne'le birlikte izlediğimiz yöntem uyarınca, açıklamanın öncelikle yapısal olması gerekir: Sistemin bütünsel örgütlenişi göz önüne alındığında beliren şu eşitsizliği hesaba katmak gerekir, işte bu anlamda Anka miti bizi çözüme doğru götürmektedir: Bu kokulu-kuş Yunanlar için, felsefelerinin dilinde sonsuzluğun hareketli bir imgesine, mit dilinde de altın çağ insanlarının yaşamına karşılık gelen bir varoluş biçimini canlandırır. Kurban töreninde kokular olumludur, çünkü altın çağa yönelmişlerdir. Kuşkusuz kurban bir zamanların engin mutluluğunun yitip gidişini kutsar, ama kendi içlerinde, kokulu bitkiler bugün bile hâlâ enikonu tanrısal payı temsil ederler. Onlara olabildiğince çok yer ayırmak ya da bu yeri büsbütün onlara vermek demek, altın çağa dönüş değeri taşıyan bir dinsel deneyimi göklere çıkarmak demektir; insanın, tanrılarla yaşayıp tanrılarla yiyip içtiği bu kökensel duruma yeniden ulaşmak için kendi kendini kokulu kılması demektir. Kokulu bitkiler, evlilikte ters yöne yönelir: Evliliğin o olmadan tensel olarak başarılamayacağı cinsel çekiciliğini yöneterek, evlilik kurumunun içinde bile altın çağdan kopuşu, cinslerin

ikiliğini, çiftleşmenin gerekliliğini, döllenme yoluyla çoğalmanın, buna bağlı olarak yaşlılık ile ölümün gerekliliğini kutsamaktadırlar. Kurban ile evlilik aynı düzlemde eş konumdadır. Ancak kokulu bitkiler kurbanda, mitsel olarak etçil beslenme gereksinmesinden önce gelmiş olan şeye, evlilikteyse, insanı mitsel olarak cinsel tüketimine götüren şeye bağlanırlar. Itırlar kurbanda ne kadar çok yer alırsa, insanları tanrılarla birleştirmeye o denli elverişli görünür. Erkek ile kadının birleşmesinde kokunun, ayartmanın payı ne kadar kısıtlıysa, evliliklerinin yasallığı o kadar köklüdür. Kurban, dinsel bakış açısından kokulu bitkilerin sungusuyla –böylece tanrısallığa yeniden dönüşü sağlarlar– kendini temize çıkarır; evliliğin dinsel olarak temize çıkması, kokuların kışkırttığı cinsel çekiciliğe getirilen sıkı kısıtlamalarla sağlanır. Eğer olanaklı olsaydı, eğer insanlık durumu, tanrılardan ayrılışından beri bir anlamda zorunlu bir erdeme dönüştürmemiş olsaydı, evlilik bu kokularla çekicilik hiç olmadan da edebilirdi.

Sorun yine de çözülmüş değildir, ama yalnızca sorunun yeri değiştirmiştir. Şimdi şu biçimde sorulmaktadır: Kurbanda yer aldığına göre kokulu bitkiler neden kösnül ayartmayı da yönetir. Bunun yanıtını Hesiodos, kanlı kurban töreninin Prometheus tarafından kuruluşunu anlatan mitin iki versiyonunda sunmaktadır. Başlangıçta tanrılar ile insanlar tam bir yakınlık içinde yaşar, birlikte şölenlere katılır. Bunların her birine düşen payı saptama vakti gelir çatar. Prometheus kocaman bir öküzü boğazlayıp parçalar, ikiye ayırır. İnsanlara et ile yenilebilir parçalar verilir; tanrılara da kemikler ile biraz yağ kalır; bugün hâlâ kokulu sunaklarda kutlanan kurban törenleri sırasında aynı yağ yakılıp, dumanları tanrılara gönderi-

lir. Zeus, insanların daha önceden istediği gibi kullanmış olması gereken o göksel, temiz, sönmez, doğurulmamış ateşi saklayarak öcünü alır. Bu yüzden et pişirmek olanaksızdır. Prometheus ateşin tohumunu bir rezene sapı içine saklayarak çalar, insanlara armağan eder. Kurban töreninin ateşi yeryüzünde yanar. İnsanlar gittikçe azalan güçlerini pişmiş etle canlandırabileceklerdir. Aldatılan Zeus karşı saldırıya geçer. Buğday tohumunu toprağın derinliklerine saklayarak insanlardan gizler: Bundan böyle arpa biçmek, ekmek yemek için toprağı işlemek gerekecektir. Aynı zamanda Zeus ilk kadını yaratır; çocuk sahibi olmak için de çalışmak gerekecektir. Hephaistos kadını, su kattığı kilden biçimlendirmiştir; yersel, topraksal, nemli bir yapısı olan kadın, yalnızca ölümlü olmakla kalmaz aynı zamanda bir yandan doymak bilmez iştahı, diğer yandan kızgın yaz günlerinde zincirinden boşanan cinsel iştahıyla hayvanlığa yakın durur; kadın bu yaz günlerinde, güneşin sıcağına karşı, daha sıcak, kuru bir yapısı olan bir kocadan daha iyi korunduğu için, erkeğini tam anlamıyla kızartır; kocasını, henüz yeşil, hamken erken yaşlılığın kuruluğuna hapsederek "alev olmadan kurutur." Ancak Pandora, aşırı hayvansı cinselliğinde, Prometheus'un çalmak için tanrıların bakışlarından gizlediği şeyi insana ödeten bir ateş değildir sadece. Kendisi de görüntüsüyle gerçeği değiştirip maskeleyen iki yönlü bir varlık gizli bir in, bir tuzaktır. Hephaistos onu kil ile sudan yoğurur, ama ölümsüz tanrıçaların imgesine göre biçimlendirir, işte gövdesinden ışıyan bu güzellik, tanrısalmışçasına yalnız insanları değil tanrıları da hayran bırakır. Zeus'un kurnazlığı ile öcü, tatlı gülümseyişinin çekiciliği altında, dilinin yalancı yaltaklanması altında bir kancığın ruhu, kaba hayvansallığını gizleye-

rek onu tanrısal bir görünüşün kösnül baştan çıkarıcılığıyla bir baştan aşağı sarıp sarmalamasıdır. Pandora bir kötülüktür, ama öyle güzel bir kötülüktür ki erkekler ona gönüllerinin derinliklerinde değer vermekten, onu arzulamaktan kendilerini alamazlar. Dış görünüşündeki ayartıcılık, Aphrodite'nin bütün bedenine bağışladığı zerafetle, Athena ile Hephaistos'un bu bedeni süslediği giysilerle çiçeklerle, takılarla daha da artar. Pandora, tıpkı düğün törenine onu hazırlayan kadınların odasından çıkan bir gelin gibi, kokular sürünmüş, mirra tacı takmış, gelinlik ile duvağa bürünmüş olarak tanrıların elinden çıkar, Epimetheus'a, Öngörüsüz'e yollanır; Epimetheus onu, Prometeus'un, Öngörülü'nün uyanlarına kulak asmadan evine eş olarak alır. Kişiliğinden karşı konulmaz bir çekim yayılır, bütün varlığını aydınlatır; ancak ilk işi, küpün kapağını açmak, insanların daha önce hiç bilmedikleri kötülükleri, zorlu çalışmayı, hastalıkları, acı veren yaşlılık ile ölümü salıvermek olacaktır.

İnsanların dünyasında kösnül ayartma, Pandora gibi kaypak bir biçime bürünür; Pandora Zeus'un insanlara ateş karşılığında yolladığı zehirli bir armağandır, Prometheus'un insanlara hileyle götürdüğü nimetin tersidir bir bakıma. Tıpkı Pandora gibi baştan çıkarma da çift yönlü, anlamca belirsiz bir gerçekliktir. Öykündüğü için tanrısal bir özü vardır. Her güzellik tanrılardan gelir, insan bedeninin sevimli inceliği ancak tanrılarınkinin bir yansısı, türümüdür. Kokular da kutsaldır. Tanrılar iyi kokar; varlıkları yalnızca yoğun bir ışımayla değil ayrıca sihirli bir kokuyla da belli olur. Güzelliğin işlettiği, kokuların kışkırttığı çekiciliğin böylelikle kendi içinde bütünüyle olumlu bir anlamı vardır; tanrısal bir değere doğru yapılan bir atılımdır. Ancak kösnül ayartmada bu atılım,

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

Kokulu bitkilerin kurbanda ve evlilikte bulunuşunun, birbirlerine koşut rolleriyle ters yönlü olmalarının ortaya çıkardığı güçlüklere bir çözüm ileri sürerken, akla aykırı biçimde yeni, son bir soru dizisini ortaya koymak zorunda kalıyoruz. Detienne'i okurken iki kurumun benzeşikliğini vurgulamaya, bu bakışımın etkilerini, sonuçlarını olabildiğince ortaya koymaya çalıştık. Ancak bunları ilişkin oldukları sistemin bütünü içine yerleştirdiğimizde, ikisi arasında bütün Yunan dini ile kültürünün dengesini etkileyen köklü bir ayrım ortaya çıkar. Şehir-devletinin dininin ana parçası olan kurban iki yakadan da saldırıya uğrar: Bir yandan insanlar ile tanrılar arasında kopukluk yaratır; öte yandan insanlar ile hayvanlar arasındaki ay-

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

Ancak kurban töreninden başka bir yolla da sıyrılmak olanaklıdır. Dionysoscu dinde dindar gruplar vardır, bunlar temel ayini *omophagy*, yani ritüele uygun olarak olarak sunağa götürülüp kurallara göre kesilip, doğranıp, kızartılıp kaynatılmayan, tam tersine vahşi ortamında yakalanıp canlı canlı parçalanan ve daha çırpınırken bir hayvanın etinin çiğ çiğ yenip yutulması olan bir kült formu uygularlar. Burada yapılan şey insanı yaban doğadan ayıran sınırın silinmesidir, insanlık ile hayvanlık arasındaki engeli yok etme amacı güdülür. Katıksız yiyecekler ile en ideal durumda tanrılar gibi kokuları tüketmek yerine yabanıl hayvanların yaptığı gibi çiğ etle beslenilir. Altın çağın tersini oluşturan ilkel yabanıllık durumuna geri dönüş, kültün diğer yönlerinde de açığa çıkar. Burada Dionysos evlerini, ev işlerini, kocalarını, çocuklarını

yüzüstü bırakıp, kentlerden, kentlerin sunaklarından, işlenmiş alanlarından uzakta yaban doğanın ortasında, ormanlarda, dağlarda başıboş gezen yabanlaşmış bir kadın sürüsünü götüren yaban avcı gibi görünür. Bu kadınların diri diri yemek için izini sürdüğü hayvanlar sanki bu iki tür arasındaki ayrım silinmişçesine, aynı zamanda hem yabanıl –arslanlar, kaplanlar ya da geyik yavruları– hem de evcil hayvanlar –inekler ya da oğlaklar– olarak sunulur; oysa bu ayrım, avın tersine yalnızca evcil hayvanların boğazlandığı, en azından ilkece, hayvanların rızalarını bir işaretle açığa vurduktan sonra yapılan olağan kurbanla tanınır ve kutsanır. Çiğ çiğ yeme, birbirini yemeyle iki katına çıkar: İnsanlar ile hayvanlar arasındaki sınır kalkınca mit betimlemelerinde, taşkın öfkeye, çılgınlığa kapılmış Dionysos mainadlarını, inlerine kadar sürdükleri yabanıl hayvanlardan ayıran hiçbir şey kalmamıştır; onların kendileri de tilkidir, maraldır, kanlarını yudum yudum içecekleri parslardır ya da tam tersine çılgınlıkları içinde ormanların yırtıcı hayvanı olarak gördükleri hayvanlar, aslında onların kendi soyları, kendi aileleridir; kendilerine bütün canlılar arasında en yakın en çok benzeyen varlıklardır: Kendi dişleriyle, bilmeden parçaladıkları çocukları, anababaları, kardeşleridir; tıpkı kuşların kuş eti yemesi gibi, insan yiyen insanlardır.

Bu yabanıllık patlamasının olumlu bir dinsel değeri vardır: İnsanı çevreleyen, yani koruduğu ölçüde kapattığı parmaklıklar yok edildiğinde, doğaüstüyle daha dolaysız bir ilişki kurulabilir. Kendilerinden geçen, *mania*'nın, kutsal çılgınlığın yoldan çıkardığı mainadlar, Yunanların içinde tanrıyla coşma dedikleri duruma girerler: mainadların sorumluluğunu üstlenen tanrılar, onları at gibi sürer, dinsel anlamda onları ele geçirirler. Cin tutmanın

yabanıl biçimi altında, tinsel arınmanın bilgiç, çileci biçimi altında Dionysosçuluk ile Pythagorasçılık, tanrılara ters yönlerden daha iyi yaklaşmak için kurban töreninde de aynı biçimde kestirmeden giderler. Amaçlardaki bu birlik, karşıt olsalar da çiğ çiğ yeme ile et yemezliği, belgelerimizin de gösterdiği gibi, kimi örneklerde, aynı mezhebin uygulamalarında birleştirir: Çiğ et yeme ile et yemez beslenme biri diğerinin önkoşulu yerine geçerek, biri kurbanın berisinde diğeri de ötesinde birbirini pekiştirir, antropologların kimi kez işine yarayan bir ayrımı kullanarak, kurbanın berisinde, yabanıllık, çiğ çiğ yeme mainadlık yakasında, oyunu yönetenlerin, insanları yakınına çekenlerin, bağlanmış olanların benliğini kaplamak için onların yanına kadar inen tanrıların bulunduğunu; kurbanın ötesinde, et yemezlik, çilecilik, iç arınma yakasında tanrılara kadar çıkmak olağan insan doğasının sınırlarını bir iç çabanın gerilimi içinde aşarak onlarla birleşmek için tinsel kaynaklarını güçlendirmeye girişen, uğraşan insanlar bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu "gizemci" yaşantılardan her ikisi de, kurban uygulamasının dayattığı çerçevenin dışına yerleşip Yunanların dinsel evrenini biçimlendirmiş, antikçağ düşüncesinin yönlendirilmesinde belirleyici ölçüde etkili olmuştur.

Evlilikte buna benzer hiçbir yön yoktur; bununla birlikte yapısal bir görüş açısından olanaklar aynıydı. Kurban töreninde olduğu gibi evlilik de iki yönden ele alınabilirdi: ya bunların hiçbirinin bilinmediği altın çağa ulaşmak için cinsel tüketimden, aynı zamanda da et tüketiminde uzak kalarak tam bir haya duygusu adına; ya da tam tersine yabanıl hayvanlarda olmadığı gibi insanlar katında kısıtlanıp düzene bağlanmaya katlanmayan ilkel biçimleri içinde dinsel değerler olarak ortaya konan

cinsellik ile erotizm adına. Yunanlar, dinsel sistemlerinin mimarisine girmiş görünen bu çift yönlü olanaktan neden yararlanmazlar? Pythagorasçılar ölümle, doğumla ilgili her şeyin dışında, bütünüyle temiz yaşamanın yolunu aramalarında, kurban karşısında takındıkları iki düzeyli tutumu evlilik karşısında da benimsemiş olabilirlerdi: ilk sistemde, şehir-devletiyle bütünleşmiş bir kardeşlik topluluğu olarak, onu içten değiştirmek isteyerek; tıpkı kurban törenini öküz ile koyun kesmeyi reddederek yalnızca keçi ile domuz kesilirse kabul ettikleri gibi, cinsel birleşmeyi de nikâhsız yaşamak ya da fuhuş yoluyla değil yalnızca yasal evlilik altında benimsemek isteyen dernekler olarak; ikinci düzeyde de tıpkı kanlı kurban törenini reddettikleri gibi, daha köktenci bir tavır takınıp cinsel birleşmenin her türünü reddeden dinsel bir mezhep olarak. Evlilik karşısındaki bu ilk tutum geniş ölçüde doğrulanmış olsa da, mezhep ikinci tutumu asla savunmamış gibi görünmektedir. Evlilik konusunda Pythagorasçı bir dinsel aşırılık yoktur. Soyun sopun gerekliliği hiçbir zaman doğrudan sorun edilmemiştir; yine de Pythagorasçılara göre, yasal yoldan da olsa çocuk doğumları bir anlamda kötülüğü temsil eden yeniden doğumlar zincirini güçlendirir. Cinsel alışverişin temiz olmadığı düşüncesi de ortaya çıkmaz; kirlilik, birleşmenin yasal olmayan niteliğinden kaynaklanır. Eşler, onları karı koca olarak yaklaştıran bedensel birleşmede temiz olarak kalırlar. *Hosiotes* ideali, yani eksiksiz ermişlik ideali, kurban törenini beraberinde getirmiş olan altınçağa dönüş umudu, mezhep biçimi altında da olsa hiçbir akımın açıkça karşısına almadığı evlilik kurumundan onu incitmeden kaçmak yolunu bulur. Yunanistan'da evlilik birliğinin dinsel olarak tartışma konusu yapıldığı görülmemiştir.

Tragedyada dinsel tam bir temizlik gereğini ete kemiğe büründüren Hippolytos gibi kişiler, öylesine belirsiz çizgilerle sunulmuş, aşırılıklarında o denli anlaşılmaz bir katı ilkecilik sergilemişlerdir ki içlerinde büyük oranda yabanlığa doğru bir eğilim vardır. Babası Theseus'un, Orpheus çömezi, et yemez beslenmenin ateşli yandaşı olarak gördüğü Hypolytos, kendini bir bakire kadar ar düşkünü görmek ister, öyle ilan eder; bir et yemez eti nasıl katı bir gururla geri çevirirse, aynı biçimde tensel birleşmeyi iter. Ancak tuhaf bir et yemez olan bu kahraman aynı zamanda yabanıl hayvanlara da çok yakın görünür; zamanını bu hayvanları izleyip katlederek, av bittiğinde, avladıklarını erkek arkadaşlarının eşliğinde iştahla paylaşarak geçirir. Aşağılamayla korkuyla geri çevirdiği evlilikten söz ederken çok utangaç, ölçülü olduğu düşünülen genç adam, davranışlarındaki kaba şiddeti sofist bir retoriğin yapmacıklarıyla gizlemekte güçlük çeker. Ürkek güvercinlerin onları yemek isteyen çaylaklardan kaçması gibi evlilikten kaçan Danaos kızlarına gelince, Argos kralı onlarla ilk kez karşılaştığında onları, "çiğ et yiyen" Amazonlara benzetir, bu benzetme, Amazonların, düğün gecesi sözcüğü sözcüğüne boğazladıkları eşlerine karşı davranışları hatırlanırsa tam anlamını kazanır, Pythagorasçılar için olduğu gibi, bütün Yunan düşüncesi için de arılık, evliliği geri çevirmekle değil, evlilik adına yasal olmayan cinsel ilişkileri geri çevirmekte bulunur. Evlilik yaşamından vazgeçiş, altın çağa gidecek yolu açmak yerine erkek, kız çocukları ilk yabanıllık durumu içine kapatır: Evlilik onları işlenmiş yaşamın ortasına iterek buradan kurtarmak durumundadır.

Evlilik, diğer yakadan yapılabilecek karşı çıkışlara karşı daha az dayanıklı değildir. Detienne'in Adonis diniyle

ilgili olarak bize öğrettiği her şey, bu dinin evlilik kurumuna cepheden saldırmadığını yeterince gösteriyor. Ne mitte ne de ritüelde evliliğin töreye uygunluğunu sorgulayan ya da dinsel değerini yok sayan bir şey vardır. Takınılan tavır savunmacıdır: Kösnül ayartmanın haklarını, evliliğin yerini tutması için değil onun yanında, onun dışında etkin olması için kesinlemekle yetinirler. Bunu evliliğin, eşe tanınan, tam anlamıyla onun olan ayrıcalıkları: gerçek ürünler üretme, toprağa kök salmış, ev ocağına sıkı sıkıya bağlı, doğrudan doğruya her doğumla yeni bir kuşakta uzayıp sürüp gidecek bir soy yaratma yeteneğini tartışmaksızın yasal birleşme üzerinde odaklanmış dinsel sistem çerçevesi içinde yaparlar. Doğuda sıradan bir uygulama olan kutsal fahişeliğin Yunan dünyasında olmaması anlamlıdır; tıpkı Korinthos'ta olduğu gibi buna rastlansa da, Doğu etkilerini yansıtan, Yunan düşünüşüne kökten aykırı, bir bakıma kuraldışı bir olgu söz konusudur. Yunanlar tam bir cinsel perhizi kutsal saymadıkları gibi, kösnül etkinliğe de özel bir dinsel yaşantı değeri vermemişlerdir; bunu, başka uygarlıklar gibi elde edilmesi, geliştirilmesi gereken bir beden disiplini, tersine çevrilmiş bir çilelik biçimine dönüştürmemişlerdir. Evliliğe tartışmasız bir yasallık güvencesi veren, onu tahılların yakasına, dinsel sistemin merkezine yerleştirilen şey işte bu çift yönlü yansızlıktır: Belli mezhep akımlarına göre insanlar artık kurban etini pişirip yiyen kişiler değildir; ekmek yiyen, yokluğunda uygar insan yaşamının, *polis*in olamayacağı bir evlilik biçimini uyarlayan kişiler olmayı sürdürürler. Yine soran yaratan şey bu çift yansızlıktır. Gerçekten özgün olan, bir dönüm noktasını gösteren her yapıt gibi, Detienne'nin araştırması da, çok eski tartışmalara getirdiği çözümler aracılığıyla, bütün geleneksel

bakış açılarını değiştiriyor, yeni sorular doğuruyor. Bunları yanıtlayabilmek için, kuşkusuz soruşturmayı dinsel sistemin yapısal çözümlemesiyle sınırlamak gerekir; bu kez tarihsel bakış açısından evliliğin arkaik Yunanistan'da nasıl son derece açık, serbest biçimlerden yola çıkarak biçimlendiğini, şehir-devletinin ona benimsettiği kurumsal çerçeve içinde evliliğin nasıl bir parçasının donmak üzere, bir parçasının da kendi biçimini bulmak üzere dönüştüğünü incelemek gerecektir. Yazarın da son sayfalarda belirttiği gibi şu varsayımı şöyle dile getirebiliriz: Dinsel düşünce, evliliğin biricik değerini, onu kösnül ayartmayla tamı tamına karşıtlaştırarak ne denli kesin olarak kutsadıysa, beş ile dördüncü yüzyılda kapatmayla yasal eş arasındaki ayrım da aynı ölçüde tek bir hukuksal tanım olmadığından biraz havada, belirsiz kalmıştır. *Ancak bu başka bir konudur; yakında, zamanı gelince,* Detienne'le aynı çizgide anlatıldığını görmek istediğimiz bir konu. Böylece çekici yönlerle dolu, çığır açacak –bundan kuşkumuz yok– bu kitapta, Adonis ve Demeter'in birbirine karşıt erdemleri birleştirilmiş, uzlaştırılmış olacaktır.

HESİODOS'TA PROMETHEUS MİTİ[1]

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

Sırasıyla etkenleri, eylemleri, olay örgüsünü göz önüne alarak (önce *Theogonia*'da, sonra *İşler*'de) anlatının bi-

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

çimsel bir çözümlenmesini sunmakla başlayalım. Böylece iki metni karşılaştırarak, bütünü içinde ele alınan anlatının genel mantığını çıkarmaya girişeceğiz.

I
BİRİNCİ DÜZEY: ANLATININ BİÇİMSEL ÇÖZÜMLEMESİ

I. Etkenler

1.- *Theogonia'da*

Tanrıların, insanların huzurunda

bir yanda Prometheus	diğer yanda Zeus ile son kararlarını yerine getiren Athena ve Hephaistos

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

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

2.- *İşler*'de

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

Prometheus'un ileriye dönük hileden, kurnazlıktan, aldatmacadan oluşan *metis*i, her şey olup bittikten sonra dank eden, hep aldatılan Epimetheus'taki *metis* yokluğuyla birleşir. Birbirine karşıt, birbirini tamamlayan ikiz kardeşin oluşturduğu çift, yani ileriyi zekice görme ile aptalca düşüncesizliğin birleşmesi insanlık durumunu nitelemektedir.

II. Eylemler (İşlevler ya da Performanslar)

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

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

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

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

Bu eylemler şunlardır:

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

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

vermek.....	bağışı almak=kabul etmek
vermemek.....	bağışı almamak=geri çevirmek verilmeyeni al*mamak verilmeyeni* almak-çalmak

III. Olay Örgüsü

1. *"Theogania"da*

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

Birinci Kesit (535-561)

535-6: καί γά 0τ'.... τότ'ίπειτα....

Çünkü ne zaman.... derken sonra....

Tanrılar ile insanların huzurunda, onları birbirinden ayırmak için (έκρί, νσντο),

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

Saklayarak sunar (539:κατθέηκε καλύψας
541: εύθετίσας καχθέηκε καλύψας)

Zeus'a öküzün, ağız sulandıran, ama aslında yenemeyecek parçasını "sunar." Zeus en güzel görünüşlü bu payı kabul eder, aldatılmış olur (ancak bu aldatmaca Zeus'un, insanları mahvetmek için önceden tasarladığı *metis*inin bir parçasını oluşturur). Zeus'un öfkesi.

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

İkinci Kesit (562-569)

562: ἐκ τοότυ δή Επειτα.... Ondan sonra. ..

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

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

Böylece faka basan Zeus'un öfkesi.

Üçüncü Kesit (570-584)

570: Αὐτίκα....Hemen....

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

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

Dördüncü Kesit (585-613)

585: Αὐταρ ἐπεί δή.... Derken sonra....

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

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

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

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

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

Sonuç (613-616)
Prometheus *kleptein* yapabilmiş, ateşi çalabilmiştir; *klepsai noon* yapması, yani Zeus'u kendi aklından çalıp atması olanaksızdır. Ne kadar bilge olsa da titan korkunç bir bağın baskısına uğrar.

***

Bu durumda anlatının yapısını şöyle özetleyebiliriz:

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

– Zeus kabul eder.

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

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

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

Böylece tanrılar ile insanlar birbirinden ayrılır.

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

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

Zeus erkeklere, yalnızca erkeklere kadın soyunu vermiştir.

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

2. *İşler*'de *Öndeyiş* (42-48)

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

Birinci Kesit (49-59)

49: τοῦνεκ'&ρ. –O gün bu gündür....–

O gün (aldatıldığında), insanların başına berbat bir bela sarmayı tasarlar, ateşi gizler (κρύψε δέ πύρ 50).

Prometheus onu çalar. Zeus'un öfkesi.

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

İkinci Kesit (59-82)

59: Ὡς Εφατ'.... Şöyle dedi....

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

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

Üçüncü Kesit (83-89)

83: Αὐτάρ ἐπεί.... Ama -dikten sonra....

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

Dördüncü Kesit (90-104)

90: Πρἰν μέν.... Bundan önce....

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

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

Böylece sakınılmak istenen belalar görülse bile ayırdına varılmaz olarak kalır.

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

Sonuç

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

Bu versiyonun yapısını aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

Tanrılar insanlardan dirliği saklamıştır.

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

Prometheus Zeus görmeden bu saklı ateşi çalıp insanlara sunar.

Zeus "bütün tanrıların armağanını" yapar; onu Prometheus'un tersi Epimetheus'a sunar. Geri çevireceğine Epimetheus onu kabul eder.

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

IV. İki Versiyonun Karşılaştırması: Anlatının Mantığı

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

1. Öküzün parçalarında Prometheus'un *apate*'si kesiti yalnızca ima yoluyla anılır; buna karşılık, Epimetheus'un (insanlar) Zeus'un armağanını (Pandora) kabul etme kesti, iç karartıcı son sonuçlarıyla (belalı küpün açılması) genişçe açıklanır: oysa, *Theogonia*'da (511-2) ima biçiminde bulunur.

2. *İşler*'de vurgu, aşırı bir listelemeyle, gerek kabul edilebilecek gerekse geri çevrilebilecek Pandora'nın, onun "armağan," hileli, zarar verici armağan niteliği üzerindedir (Pandora sözcüğünün yorumu 57, 82, 85, 86)

Ancak bu armağan, sunu izleği bütün mantığı yöneten *Theogonia* versiyonunda zaten vardır (özellikle, 549- dized ἕλευ; 563· dizede οὐκ ἐδίδου; gönderi yönelme durumu ἀνθρώποισιν 570 ile 589. dizede).

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

4. Ateşin çalınması kesiti her iki versiyonda da aynıdır. İlk kadının hazırlanışı kesiti ya/ya da Pandora kesiti bir birine tamı tamına denk gelir. Ancak *İşler*'de daha belirgince geliştirilir. Her iki durumda da, tanrılar tarafından insanlar için biçimlendirilmiş olan dişil yaratık, düğün için süslenmiş *parthenos* olarak sunmuştur.

Böylece iki versiyonda bir bütün oluşturmak üzere birbirine eklenen ögeler olarak ele alınabilir.

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

1) Hazırlayıcı eylemler: elinde bulunanı saklamak;

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

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

Sonuç olarak "vermemek," "saklamak" la özdeştir (bkz. *Theogonia*, 563: "Zeus artık ateş vermiyordu" bir de *İşler*'de 50: "Zeus ateşi sakladı"). Tanrılar için, daha önceleri serbestçe kullandıkları bir nimeti insanlara vermemek, ateşi

onlardan "saklamaktır. Bu açıdan "dirliği saklamak" yani tahılları saklamak ile "ateşi saklamak" tek, aynı işlemin iki yönü oluşturmaktadır. Başlangıçta buğday kendiliğinden yetişiyordu, insanlara bir *aroma automate* (*İşler*, 116-7) tarafından sunulmuştu. Alıp yemek için yalnızca eğilmek yetiyordu. Buğday "saklanmış" olduğuna göre artık tahıllar (yani kendi başlarına yetişen çiğ bitkilerin karşıtı olan "pişmiş" bitkiler tarımsal emeği Rahmeti *ponos*'u) gerektirmektedir: Buğday elde etmek için toprağı işlemek, tohumu (*sperma*) toprağa gömmek gerekir. Aynı biçimde, en başta, göksel ateş de, Zeus'un üzerlerine koyduğu dişbudak ağaçlarında insanların serbest kullanımına sunulmuştu: ateş saklandığından, bundan böyle "bir narteksin (çakşır otunun sapı) oyuğunda" koruyarak ateşin tohumunu (*sperma*, bkz. *Odysseia*, V:490. *kruptein* ile *kaluptein*'e bağlanan *sperma puros*) kaçırmak, küllerin altına saklayarak korumak, son olarak da beslenebildiğince var olabilecek bir ateşi sürekli beslemek gerekmektedir (bkz. Herodotos, III:16). Son olarak aynı biçimde insanlar tıpkı karıktaki buğday, dişbudak ağacındaki ateş gibi kendiliğinden, yerden doğar; bundan böyle kadının dölyatağına (ateşin beslenmeye, toprağın işlenmeye gerek duyması gibi) tohum (*sperma*) ekmek için çalışmak gerekecektir.

Ancak tanrılar için insanlara "vermemek"; "saklamak" anlamına geliyorsa, aynı biçimde insanlar için "vermek" de "saklamak" anlamına gelir, çünkü her kutsal armağan bir *dolos*, bir tuzak, bir *apate*, bir aldatmaca olduğuna göre, armağan görünüşte verdiğini aslında saklar; aldatıcı bir iyilik görünüşü altında sunulan görünmez bir kötülüğü gizlemektedir. Başka bir deyişle, nimetler tanrılar tarafından saklandığına (verilmediğine) göre, insanlar bunlara yalnızca (*ponos*, kadın) belaların örtüsü altında ulaşabilir. Tam

tersine tanrıların insanlara verdiği şeyler iyilik görünümüne bürünmüş kötülüklerdir. Böylece anlatının mantığını yönlendirir görünen karşıtlık olan vermek/vermemek tek, aynı eylemin iki ayrı biçimine, saklamak eylemine dönüşür;

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

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

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

***

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

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

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

II
İKİNCİ DÜZEY: ANLAMSAL İÇERİKLERİN ÇÖZÜMLENMESİ

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

Bu ilişkileri aşağıdaki şemada şöyle gösterebiliriz:

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

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

2) İçinde dış görünüşüne bütünüyle karşıt bir gerçekliği gizleyen bir *dolos*, tuzak, aldatmaca olarak. Öküzün yenebilir parçaları, tiksindirici görünümlü deri (ινός) ile karnın (γασιήρ) çifte zarfı içinde saklıdır; yenilmeyen parçalar da iştah açıcı beyaz bir yağ katmanıyla gizlenmiştir (*Theogonia*, 541: καλύψας άργέτι δημφ). Pandora'nın içinde (bkz. *İşler*, 67: ένδέ; 77 ve 79: έν ό'έρα....) bir köpek huyu, hırsız kişiliği, yalan söylemek, aldatmak için (*İşler*, 67 ve 78) yaratılmış ses (αύδή) vardır, oysa içindeki "kancıklık" (κακόν) iki açıdan hoş (καλόν) görüntüsüyle örtülmüştür: enikonu ölümsüz tanrıçaların bedenine benzer bakire bir beden, donandığı giysi ile takılar, özellikle ak giysi (*Theogonia*, 574; άργφέΐ] έσθίΐτΐ; bkz. 541), onu saklayan alaca peçe (καλόπτρην δαιδαλέην). Pandora'nın giysilerini, bedenini süsleyen tanrısal *kharis*'i bir tuzağa (*dolos*: *Theogonia*, 589; *İşler*, 83), hayvansı gerçek-

liğini gizleyen bir tuzağa dönüştür, tıpkı Zeus'a sunulan dış görünüşü en güzel parçanın (*Theogonia,* 544) yenilemeyen kemikleri gizleyen bir tuzak (*dolos·, Theogonia*, 547, 551, 555, 560, 562) olması gibi.

3) İnsanların çalışarak elde ettikleri besin olan *bios*'u yutan, doymak bilmez karın, *gaster* (*Theogonia,* 599) olarak (bu kadınsı iştah için bkz. *İşler*, 374 ve 704). Oysa Prometheus'un insanlar için ayırdığı öküzün yenebilir kısımlarının dışı, hayvanın *gaster*'iyle kaplanmıştır. *Gaster* sözcüğüne, yemek pişirmeye yarayan kap kacak anlamına (bkz. *Odysseia,* XVIII: 44-45, Herodotos, IV: 61), başka bir anlamsal değer eklenmiştir: Prometheus'un hayvanın yenebilir bütün parçalarını *gaster* içinde saklayarak aşırması, insan türünü, besin paylarını saklamaya yarayan bu "işkembe"yi doldurmadan, yani yemek yemeden yaşayamaz hale getirmiştir. Artık *gaster*'in (*Odysseia*, XV: 344; XVII: 474; XVIII: 55'da söylendiği gibi, bütün kötülüklerin, bütün dertlerin kaynağı olan o iğrenç, o lanetli, o zarar veren *gaster*'in) tutsağı olan insanlar, kendileri de birer "kama" dönüşme tehlikesi içindedirler, γαστέρες οἶον (*Theogonia,* 26: ayrıca bkz. Epimenides, fr. Bl, F.V.S.). Pandora, Prometheus'un besin hilesi sonucunda tanrılardan ayrılmasından sonraki insan konumunu, bu karnın "köpeksiliğini" kendi kişiliğinde temsil eder: "Daha aşağılık bir şey yok bu köpek karından" diye soruyordu Odysseus (*Odysseia,* VII:216). Ve Hermes, Pandora'nın içine bir κυνεός νόος bir köpek aklı saklar.

Ancak kadın karnının iştahı yalnızca besinler için değildir; aynı zamanda cinsel bir iştahtır bu. Kızgın yaz günlerinde (yani Büyük köpek takımyıldızının günlerinde) kadınlar kösnül açlıkla şuh, zıvanadan çıkmış bir hale gelir (*İşler,* 586-7; bkz. Alkaios, fr. 347,4, Lobel ve

Page). Pandora'nın κυνεός νόος'u, yırtıcılık olduğu kadar azgın kösnüllük anlamına da gelen bir μαχλοσύνηγί içerir.

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

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

2) Pandora, kendisi de erkeği yakan, onu yorgunluklarla dertlerle (çifte iştahıyla, getirdiği bütün kötülüklerle) kurutan bir ateş olmak üzere ateşin karşılığı, άντί πυρός olduğu görülür. Kadın erkeği ne kadar sağlam olursa olsun çıra olmadan yakar, ε·δει &τερ δαλοίο (*İşler*, 705); gençliğinin baharında (ώμός, pişmemiş) kara kuru bir yaşlıya çevirir. (Bkz. *Euripides*, Fr. 429, Nauck.; *Anth. Pal.*, IX:165 ve 167). Hesiodos'u yorumlayan İskenderiyeli Palladas'ın da yazdığı gibi: "Zeus ateşin öcünü almak için bir başka ateşi, kadınları armağan etti bize. En azından ateş söndürülebilir, ama kadın, sürekli yanan, sıcak mı sıcak, hiç sön-

dürülemeyen bir ateştir. Erkekleri dertlerle tüketir, yakar, kavurur, gençliğini zamansız yaşlılığa çevirir."

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

III. Pandora, Prometheus'un tıpkı etçil besini *gaster*'e, çalıntı ateş tohumunu da narteks içine saklaması gibi, Zeus'un göksel ateş ile birlikte "sakladığı" tahıl besinine, *Bios*'a karşılık gelir. Çocuğu olmasını istediğinde tohumu yerleştirmek için erkeğin uğraşmak zorunda olduğu kadın karnı, buğdayı olmasını isteyen insanın sürmesinin gerektiği toprağın karnına benzer, çünkü Zeus *Bios*'u toprağa saklamıştır. Platon'un da dediği gibi irileşip çocuk doğurmasında kadın toprağa öykünür (*Meneksenos*, 238 a). Dahası, Pandora toprağın taşıdığı adlardan biridir, çünkü dirim için gereken her şeyi armağan ettiği söylenir; bereketli, ζείδωρος denmesinden gelir; toprağa Ἀνησιδώρα denmesi, rızkları aşağıdan yukarıya çıkararak vermesinden ötürüdür (Aristophanes, *Kuşlar*, 970'e çıkma; *Hesykhios* ile *Et. Magnum*'da, Ἀνησιδώρα maddesi). Resim yontu örnekleri, toprağın altına gizlenmiş nimetleri armağan edici Pandora-Anesidora niteliğini vurgulamaktadır: Verimliliği artık altın çağın kendiliğinden ortaya çıkan bolluğu ζείδωρος δρουρα αύτομάτη (*İşler*, 117-8) değildir, tanrısal çalışmayı, zahmeti (πόνος), emekleri (Εργα) gerektiren bir berekettir. Philios kentinde Anesidora sanını taşıyan kişi Ge'ye bağlı Demeter'dir (*Paus.*, I:31, 4). Pandora'yla birlikte insan yaşamına giren evlilik, kadının sürü-

lecek karık (δρουρα) erkeğin toprağı süren çiftçi (δροτήρ) olduğu bir uğraştan başka bir şey değildir. Bu düzlemde kadın karnı (karında yakılan ya da tüketilen) besinle, cinsellikle ilgili anlamlarıyla, evliliğe sıkı sıkıya bağlı, çocuk doğurmayla, tahıl bereketiyle (kadın karnının sakladıktan sonra doğurduğu, yalnızca ilkin burada saklanıp sonra buradan doğabilenlerle) ilgili değerlerini birleştirmektedir.

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

III
ÜÇÜNCÜ DÜZEY: TOPLUMSAL-KÜLTÜREL BAĞLAM

Kurban yemeğini yerleştirerek insanlarla tanrıların birbirinden ayrılmasını kutsayan Prometheus hilesi, olağan biçimi altında sonucu, bağlılaşığı olarak yanı sıra ateşi

(çalıntı ateşi), kadın ile evliliği (dölleme yoluyla doğumu, ölümü kapsayan evliliği) tahıl tarımı ile çalışmayı getirmiştir. Bu çeşitli ögeler öylesine yoğun bir ilişki dokusu içine yerleşmişlerdir ki mitin içinde, birbirinden ayrılmayan bir bütün oluştururlar.

Birçok gözlem yapılabilir.

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

2) Toplumsal kurumlar düzleminde kurbanla ilgili işlemler, ateşin kullanımı, evlilik ritüelleri, tarımsal uygulamalar birçok biçimlerde birbirlerine bağlı görünür. Kurban yemeği törenleşmiş mutfak olarak ateşi kapsamaktadır; tanrıların payı sunakta yakılır; yenebilir parçalar insanlar tarafından ancak kızartıldığında ya da kaynatıldığında yenebilir. Öte yandan kurban töreni tarımla da eklemlenmiştir. Evcil hayvanlarla (kurban edilenlerle) yabanıl hayvanlar (avlananlar) arasındaki insanlara yakınlık bakımından ilişkinin aynısı işlenen bitkilerle (pişmiş olarak görülenlerle) yabanıl bitkiler (çiğ olarak görülenler) arasında bulunur. Kurban uygulaması, kurbanlık hayvanlarla işlenen bitkiler arasındaki dayanışmayı, arpa ile şarabı ritüel olarak kurban edilen hayvanın boğazlanıp pişirilmesi törenleriyle birleştirerek vurgular.

Evlilik ile tarımın yakınlığı; tanrılar topluluğunun düzenlenişinde, düğün ritüellerinde, Thesmophoria'lar gibi dinsel şenliklerde, bir dizi başka mitin tamamında ortaya çıkar.

3. İnsanlarla tanrıları birbirinden farklılaştırmak üzere mitin içerdiği her bir özellik, aynı biçimde insanlarla hayvanlar karşıtlığı için de geçerlidir. Kurbandan elde

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

Theogonia'da, *İşler*'de Hesiodos'un anlatısı, Prometheus'u tanrılarla insanların birbirinden ayrılmasının etkeni yapar; birbirlerinden karşılıklı uzaklaşmalarını vurgular. Ancak tanrılarla aralarındaki uzaklık, buna bağlı olarak hayvanlarla da bir uzaklığı gerekli kılar. Kurban törenlerinin yerleştirilmesiyle tanımlanan, insanın hayvanlar ile tanrılar arası konumunun ta kendisidir. Metni bütün anlam düzeylerinde sökmek, çeşitli sonuçlarını belirlemek için bunu daha geniş bir bağlam içine yerleştirmek, belgeler bütününe başka mit versiyonlarını katmak, soruşturma alanını başka kurumlarla genişletmek, toplumsal uygulamaları hesaba katmak gerekir.

Böylelikle anlatının, ikiyüzlülüğü insanın anlamca bulanık varoluşunun simgesi olan Pandora'ya ayırdığı ayrıcalıklı yeri daha iyi anlıyoruz. Pandora kişiliğinde, insanın hayvanlar ile tanrılar arası konumunu belirleyen

bütün gerilimler, bütün çelişkiler yer alır. Ölümsüz tanrılarınkine benzeyen dış görünüşünün büyüleyiciliğiyle Pandora tanrısal görkemi yansıtır. Huyundaki, iç tutumundaki köpeksilikle hayvanlığı andırır. Temsil ettiği evlilikle, eklemli dil yeteneğiyle, Zeus'un içine konmasını buyurduğu gücüyle tepeden tırnağa insandır (*İşler,* 61-2 ἐν δ'ἀνρθώπου θέμεν αύδήν καί σθένος). Üstelik erkeklik durumunun kaçınılmaz tersi olarak, erkeğin yoldaşı olarak katıldığı insanlıkta da kimi belirsizlikler yok değildir. Erkeğin dilini konuştuğu için, erkek onunla konuşabildiği için insan türüne ilişkindir, ama bir γένος γυναικών, büsbütün başka bir şey olmasa da tam olarak erkek soyu olmayan bir kadın soyu oluşturur. Zeus'un erkeklere olduğu gibi ona da verdiği eklemli söz, olan şeyi söylemesine, başkasına doğruları iletmesine değil doğruyu yanlış içinde gizlemesine, erkek eşlerinin aklını daha iyi çelebilmek için sözcük kalıpları içine olmayan şeyi koymasına yarar (*İşler,* 78).

Pandora'nın asıl anlamca bulanıklığına, bütün belalar insanların arasına dağıldığında, küpün karnında kapalı kalan (*İşler*, 97: υπό χείλεσιν) evde kadınla tek başına kalan (*İşler*, 96-7) *Elpis*'in (Umut) anlamca bulanıklığı karşılık gelir. Eğer altın çağda olduğu gibi insan yaşamında yalnızca iyilikler olsaydı, eğer bütün belalar uzak dursa, küpün içinde hapsolmuş kalsaydı (*İşler*, 115-6), ellerinde bulunanlardan başka bir şeyi ummaya gerek kalmazdı. Eğer yaşam baştan aşağı, umarsızca dert ile üzüntüyle dolu olsaydı (*İşler*, 200-1) artık *Elpis*'e bile gerek kalmazdı. Ancak kötülükler bundan böyle ayrılmaz biçimde iyiliklerle harmanlandığına (*Theogonia,* 603-610; *İşler*, 178; *İşler*, 102 ile karşılaştırınız) bir de yarın başımıza neler geleceğini önceden kestiremediğimize göre, bize umudu-

muzu hiç kesmemek düşer. Eğer insanların elinin altında Zeus'un şaşmaz öngörüsü olsaydı, *Elpis* bir işe yaramazdı. Eğer gelecek konusunda hiçbir şey bilmeden, en küçük bir gelecek kaygısı gütmeden şimdiki zamana gömülmüş yaşasalardı, yine *Elpis*'i bilmezlerdi. Ancak Prometheus'un geleceği dupduru kestirme yetisiyle Epimetheus'un düşüncesiz körlüğü arasında sıkışıp kalmış, bu ikisi arasında gidip gelen, ama bunları asla ayıramayan insanlar, acıların, hastalıkların, ölümün kendileri için kaçınılmaz pay olduğunu önceden bilirler, acının hangi kılığa bürüneceğini bilmedikleri için onu çok daha sonra, ancak her şey başlarına geldikten sonra tanırlar.

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

MİTİN NEDENLERİ[1]

Yunanlardan miras aldığımız mit kavramı, kökeni ile tarihi bakımından, Batıya ait olan bir düşünce geleneğine özgüdür; bu gelenekte mitsel olan, kendisi olmayan bir şeyle, bir yandan gerçekle (mit kurgudur), ardından akılcı olanla (mit saçmadır) ikili bir karşıtlık bağıntısı içinde tanımlanır. Modern dönemde yapılan mit incelemelerinin gelişimini anlamak için onu bu düşünce çizgisine, bu gelenek çerçevesine yerleştirmek gerekir. İlk bakışta garip bir masal yığını olarak görünebilecek şeylere bir anlam verebilecek çözümleme yordamlarını, yorum süreçlerini araştırırken eski anlayışları sorgulamaya, mit

---

[1] Marcel Detienne'in mitler biliminin tarihi ya da öntarihi üzerine yürüttüğü araştırmalar olmasaydı bu inceleme yazılamazdı. Öğrettiklerine bol bol başvurduk, onunla yaptığımız tartışmalardan yararlandık, yayım sırasında makalelerinden ikisini kullandık. Burada bize verdiği her şey için teşekkür ediyoruz. Bu metin bir parça farklı bir biçimde, *Encyclopédie du XX^e siècle* (Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma) "Mit" maddesinde İtalyanca ve İngilizce olarak yayımlanacaktır.

dediğimiz şeyin gerçek yapısı konusunda sorular sormaya yönelinmiştir. Bu anlatı türünün toplumsal, düşünsel sorunu nedir? Ne ölçüde kendi dili, düşüncesi, özel mantığı olan özgün bir anlatım yolu oluşturmaktadır? Miti bir toplumun ortak yaşamının bütününe nasıl yerleştirmeli, onu dinsel inanç ve ritüellerden; folklor, özdeyiş ya da masal gibi bütün sözlü gelenek ürünlerinden; tam anlamıyla yazınsal yapıntılardan nasıl ayırt etmelidir? Birey ve grup içinde ona nasıl bir yer ayırmalı, antropolojik bir görüngeye yerleşildiğinde ona nasıl bir insansal boyut vermeli?

I
MYTHOS İLE LOGOS

Yunancada *mythos,* ister bir anlatı, ister bir konuşma isterse bir tasarının söylenmesi söz konusu olsun, dile getirilen sözü gösterir. Böylece *mythos, mythologein, mythologia* gibi bileşik sözcüklerde görüldüğü gibi *legein* takımındandır; söylenen sözün çeşitli biçimleriyle ilişkili olan, anlam değeri bunlara yakın olan *logoi* ile başta karşıtlaşmaz. Sözler güçlü bir dinsel yük taşıdığında bile, halk yığınına yasak olan gizli bir bilgiyi bir erginlenmişler grubuna, tanrılarla ya da kahramanlarla ilgili anlatılar kılığında sunduklarında bile, *mythoi, hieroi logoi,* kutsal sözler olarak nitelendirilebilir. Mit alanının başka alanlara göre sınırlanması için, artık birbirinden ayrılmış, karşı karşıya gelmiş olan *mythos* ile *logos* karşıtlığının klasik antikçağa özgü biçiminin belirebilmesi için, milattan önce sekizinci ile dördüncü yüzyıllar arasında, Yunanların düşünsel evreninde birçok uzaklık, kopukluk, iç ge-

rilimin ortaya çıkmasına yol açmış bir dizi koşul gerekmiştir.

A. Söz ile Yazı

Bu konuda unutulmaması gereken ilk öge, sözlü gelenekten çeşitli yazılı yazın türlerine geçiştir. Bu dönüşüm mitin Yunanistan'daki konumunu o denli büyük ölçüde etkilemiştir ki birçok çağdaş mitolog için sorun, aynı yorum yöntemlerinin, etnologların üzerinde çalıştığı sözlü anlatılar bütünü ile filologların uğraştığı yazılı metinler bütünü için geçerli olup olmadığını bilmektir; dahası iki ayrı belge takımını tek, aynı kategori içine yerleştirip yerleştiremeyeceklerini bile kendi kendilerine sorabilmişlerdir.

Yazı, Yunan yazınsal yaratımının değişik alanlarında aynı hız ile aynı gelişme yollarını izleyerek ortaya çıkmamıştır. İlerleyişi ne çizgisel ne de tekanlamlı olmuş olan bir ilerlemenin aşamalarını saptamamız söz konusu değildir. Biz yalnızca yazılı bir edebiyatın ortaya çıkışında doğrudan doğruya miti, gelişimini, aktarılmasını, antikçağ kültüründeki yerini ilgilendiren yönleri ortaya çıkarmak istiyoruz.

İlkin birkaç genel saptama. Bilindiği gibi yazıya dökme, kalıpları olan sözlü anlatımdan daha çeşitli, daha esnek kurallara uymaktadır. Düzyazı halindeki yazı yeni bir basamak oluşturur. Adam Parry'nin de çok iyi gözlemlediği gibi soyut bir dilin hazırlanmasıyla, ilk büyük Yunan düzyazı yazarlarının bu biçemlerine bütünüyle egemen olmaları arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır.[2] Düzyazı biçimindeki yazı, –tıpla ilgili incelemeler, tarihsel

[2] Bkz. A. Parry, "Thucydides, Use of Abstract Language," *Language as Action*, Yale French Studies, 1970, s. 45, 3-20.

anlatılar, hatiplerin savunmaları, düşünürlerin yazıları– sözlü gelenek ile şiirsel yaratılar karşısında başka bir anlatım yolu değil yeni bir düşünce biçimi oluşturur. Yazılı söylemin düzenlenişi daha sıkı bir incelemeyle, kavramsal gerecin daha katı biçimde düzene konulmasıyla el ele gider. Gorgias gibi bir hatipte bile ya da Thukydides gibi bir tarihçide, betimlenecek durumun temel ögelerini bölerek, paylaştırarak, terimi terimine birbiriyle karşıtlaştırarak yazılı söylemin dengelenmiş retoriği içinde antitezlerin kurala bağlanması, sözel zekâya gerçeği etkileme gücü veren tam bir mantık aracı olarak iş görür. Felsefe dilinin oluşturulması, kavramların soyutluk düzeyiyle, ontolojik (var olmak olarak Varlık ya da Bir kavramını düşünürsek) bir söz dağarcığının kullanılmasıyla olduğu kadar akıl yürütmede yeni bir titizlik türünün gerekliliğiyle de daha ileri gider: Düşünür, retorik kanıtlama yoluyla ikna yordamlarının karşısına, örneğini matematikçilerin sayılar ile biçimler üzerinde işlem yapan tümdengelim alan bir söylemin tanıtlayıcı işlemlerini koyar. Varlık'ı ileri sürebilen bütün yüklemlerin konumunu tanımlamaya çalışan Aristoteles'in, yalnızca düşündüğü dilin temel kategorilerini yeniden bulabildiğini söyleyen Emile Benveniste'in hakkı vardı kuşkusuz.[3] Düşünürün çıkardığı, düşüncenin düzeninde geçerli kıldığı kategoriler, Yunancanın dilsel kategorilerin düşünsel düzleme aktarılması olarak ortaya çıkar. Dilsel yapıların, varlığın varoluş biçimlerinin tanımlanması ile mantıksal ilişkilerin gün ışığına çıkarılmasının tabanı olduğu bu tür düşünüş biçiminin, belki de ancak Yunanistan'ın bildiği yazı biçimlerinin gelişmesiyle olanaklı kılınmış olduğu-

[3] Bkz. E. Benveniste, "Catégories de pensée et de langue," *Les Etudes Pbilosophiques*, 1958, s. 4, 419-29.

nu da eklememiz gerekir. Aristoteles mantığı düşünürün düşündüğü dile sıkı sıkıya bağlıdır; ama düşünür, bir felsefe yazı dili içinde düşünür. Yazılı edebiyat içinde, yazılı edebiyat aracılığıyla, *logos*'un yalnızca söz olmadığı, tanıtlayıcı akılcılık değeri kazandığı, biçim açısından olduğu kadar içerik bakımından da *mythos*'un sözüyle akılcılık düzleminde karşıtlaştığı türden bir söylem kurulur. Biçim açısından, tanıtlamaya dayalı akıl yürütme ile mit anlatısının anlatısal dokusu arasındaki uzaklık dolayısıyla karşıtlaşırlar. İçerik açısından da, düşünürün soyut kendilikleriyle, mitin üzünçlü serüvenlerini anlattığı tanrısal güçler arasındaki uzaklık dolayısıyla karşıtlaşırlar.

Bakış açılarını tersine çevirip bir yazıyı kaleme alan kişinin bakış açısından değil, yazıyı okuyan halkın bakış açısından ele aldığımızda farklılıklar pek de az değildir. Eleştirel çözümleme amacıyla metne geri dönüşün sunduğu olanaklar sayesinde okuma, okunan söylemin dinlenmesinden daha kopuk kopuk, aynı zamanda daha titizlik isteyen başka bir iç tutumu gerekli kılar. Yunanlar da bal gibi bunun bilincindeydiler: Bir yandan dinleyenleri etki altında tutmak için sözün uyandırmak zorunda olduğu ayartıcılığın yerine, çoğunlukla yazının bir parça ağırbaşlı, ama daha titiz ciddiliğini yeğlerler. Bir yandan sözün özünde yatan hazzı yerleştirirler: Sözlü iletinin içindeki bu haz, ortaya çıkardığı söylemle doğar, ölür; öte yandan yazılı olan yakasına, gözler önünde korunabilecek, değerini sürekli koruyabilecek bir bilgilendirmeyi amaçlayan bir metni, yararı yerleştirirler.[4] Söz ile

[4] Bkz. B. Genili, G. Cerri, "Strutture Comunicative del discorso storico nel pensiore storiografico del Greci," *II Verri*, 2,1973, s. 53-78.

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

hakkı olan, karşı çıkışlar, tartışmalar karşısında kendini haklı çıkarmalıdır. Böylece *isegoria* ile herkese eşit söz hakkıyla yönetilen demokratik bir şehir-devletinde işlediği biçimiyle siyaset oyununun kuralları aynı zamanda düşünsel kurallar olmaktadır. İç örgütlenmesinde yazılı söylem, artık herkesin eşit silahlarla, tartışma, karşı akıl yürütme aracılığıyla çekiştiği bir duruşma biçimini içeren bir mantığa uymaktadır. Artık hasmı sözlerinin üstün gücüyle büyüleyip hayran bırakarak alt etmek söz konusu değildir; kendi mantığına göre, kendi ölçütlerine göre kendi iç söylemini, adım adım, ona sunulan metinde sergilenen nedenlerin düzeniyle çakışmaya doğru iterek, doğruluğuna aklını yatırmak söz konusudur. Bu açıdan söze, vuruculuk gücünü, başkaları üzerindeki etkileyiciliğini kazandıran her şey, sanki söylem, hoşa giden, coşturucu, dramatik olmaktan çıkmadıkça doğru ile anlaşılırlık katında başarı kazanamamışçasına *mythos*'un, masalsının, tuhafın safına geçmiş olur.

B. Mitten Tarih ve Felsefeye

Thukydides'in tarihsel söylemi bu değişinime tanıklık eder; bu söylem, uzak bir geçmişi –geleneğin dondurduğu mit biçiminin dışında başka türlü ulaşılamayacak kadar uzak bir geçmişi– bir yana bırakır; "arkheologia"ya ayrılmış paragrafların dışında, yakın tarihin Thukydides'in kendisinin tanık olmuş olabileceği ya da her birini yeterli doğrulukla soruşturabileceği kadar yakın bir tarihin olgularıyla yetinir. Olguların belirlenmesi sırasında gösterilen doğruluk kaygısı, şehir-devleti yaşamı boyunca ortaya çıkan değişiklikleri (savaşlar ile siyasal devrimler) anlatırken açık olmak isteği, "insan yaradılışının"

olayların örgüsündeki, olaylara anlaşılırlık veren düzeni ortaya çıkaracak kadar yeterince kesinlikle tanınması – bütün bu özellikler, Herodotos'a karşın ilk gerçek Yunan tarihçisi olarak adlandırılabilecek kişide, *to mythodes*'in, olağanüstü olanın küçümsemeyle geri itilmesiyle birleşir: Bu doğaüstü onun gözünde, sözlü söyleme, onun durum ile koşullarına uygun bir süstür, ama katkısı sürekli bir kazanım oluşturacak yazılı bir metinde yersiz bir süs olacaktır: "Kuşkusuz aktarılan olguları dinlerken olağanüstünün olmayışı bunların çekiciliğini azaltacaktır, ama geçmişteki olaylar ile gelecekte, kendilerine özgü insansal özelliğinden dolayı benzerlik ya da yakınlık gösterecek olaylar açıkça görülmek istenirse, bunların yararlı olarak değerlendirilmesi yeterli olur: Bunlar, anlık bir dinleyici kitlesi için gösterişli bir üründen çok kalıcı bir hazine (*ktema es aiei*) oluştururlar."[5] 300 yıl sonra Polybios'un, korku sahneleri (*deina*) sergileyerek okurda acıma, heyecan yaratmak istemekle suçlandığı Phylarkos'u eleştirmesi, Thukydides'in metnine getirilen en iyi açıklamayı ortaya koymuştur: "Tarihçi, tarihi abartı aracılığıyla okuru duygulandırmak için değil, olayları, sözleri rastgele, çok sıradan olsalar da bütünüyle gerçeğe uygun olarak sunmak için kullanmalıdır." Çünkü tarihçinin amacı "dinleyicileri bir an için heyecanlandırmak, büyülemek" değil "ciddi okurları, gerçek eylemlerle, sözlerle her zaman için eğitmek ve ikna etmektir."[6]

Bir yandan sözlü anlatım ile şiir türlerine özgü (Platon, *Devlet* 522 a 8; *Timaios*, 26 e 5), olağanüstülük *mythodes*, diğer yandan doğru söylem *alethinos logos* arasındaki

---

[5] Thukydides, II:22, 1. Bu metnin açıklaması için bkz. B. Gentili ile G. Gerri (a.y.).

[6] Polybios, II:56, 7-12.

karşıtlığın düşünürlerde de bulunması, anlatı kılığında, çocukları eğlendirmek ya da korkutmak için dadıların anlattığına benzer bir kocakarı masalının (*mythos graos*, *Gorgias*, 527 a 4) içinde erimiş *mythos* bakımından benzer bir iç tutum gerektirmesi anlamlıdır. Platon *Sofist*'te Elea'lı ya da Herakleitosçu öncellerinin savlarını küçük düşürmek istediğinde, onların tanıtlama kılığında dramatik olay anlatılarını, beklenmedik olayları, umulmadık aksilikleri kullanmış olmalarını kınar: "Tıpkı çocuklara anlatır gibi bize masal anlatıyorlar gibime geliyor. Birine göre birbirleriyle arada savaşan, arada da dost olup bizlere evliliklerini, doğumlarını, bebeklerinin beslenmesini gösteren üç tür varlık vardır." (242 c-d) Anlaşmazlıklar, çarpışmalar, uzlaşmalar, evlilikler, doğumlar, mitsel anlatının bütün bu sahneleri çocuksu ruhları ayartabilir; sözcüğün tam anlamıyla anlamaya çalışan kişiye hiçbir şey vermez, çünkü anlama yetisi, *mythos*'un içermediği, yalnızca açıklayıcı söylemin sahip olabileceği bir anlaşılabilirlik biçimine bağlanır. Varlık konusunda, efsanenin tanrılara ya da kahramanlara yüklediği kötü rastlantılara benzer aksilikler anlatıldığında hiç kimse bu anlatılarda sahiciyi masalsıdan ayırt edemez. Platon anlatıcıların, doğruyla yanlışı ayırt etmek için gerekli bir söylemi, her an neden söz ettiğini, bundan nasıl söz ettiğini, ne dediğini açık seçik kılarak, isteyen kişiye hesap verebilecek ya da bununla aynı kapıya çıkan, kendi kendinin hesabını verebilecek bir söylemi kendisi gibi gerekli gören yığınlara "bakışlarını indirme"yi dert edinmedikleri alaylı bir biçimde belirtir.

Bu noktada Aristoteles Platon'a çelme takar. *Metafizik*'te bozulabilen varlıklar ile bozulmayan varlıkların ilkelerinin aynı mı ayrı mı olduğunu sorarken, Hesiodos

geleneğini, "teologlar" dediği kişilerin, yani tanrılarla ilgili mitleri yazanların geleneğini anar, bunu onlarla kendisi arasında zamansal olmaktan çok düşünsel bir uzaklığı vurgulamak için yapar: "Hesiodos'un izleyicileri ile bütün teologlar bizi düşünmeden, yalnızca kendi kendilerini ikna etme kaygısı güderler. Sonuçta tanrılar ya da tanrılardan doğanlar gibi ilkeleri göz önüne alarak nektarı, *ambrosia*'yı tatmamış olan varlıkların ölümlü olarak doğduğunu söylerler. Bu deyimlerin elbette kendileri için doyurucu bir anlamı vardır, ama bu aynı nedenlerin uygulanması konusunda söylemiş oldukları ise anlayış sınırlarımızı aşmaktadır" diye yazar. Görünüşteki bu alçakgönüllülük gerçekte mitin kesinlikle reddine götürür: Aristoteles şöyle sürdürür: "Ancak mitlerin ince ayrıntıları ciddi bir sınava çekilmeye değmez. Biz daha çok tanıtlama yoluyla akıl yürütenlerin yakasına dönelim." (II. 1000 a 11-20.) Aslında Aristoteles'in, ölümsüzlük besini mitlerinin anlattıklarını çürütmek için ortaya koyduğu zorlukların, bu tür sorular ortaya atmayan, sorularını bu terimlerle dile getirmeyen anlatıların bakış açısına yerleşildiğinde hiçbir anlamı yoktur. Aristoteles miti sanki bir felsefe metni söz konusuymuş gibi okur, ikisinden biri diyerek kanıtlar: Ya tanrılar bu yiyecekten haz için tüketirler – öyleyse bunlar onların ölümsüz özlerinin nedenini oluşturmaz; ya da bu yiyecekler gerçekten varlıklarının nedenidir – öyleyse, tanrılar beslenmeyi gereksindilerse nasıl ölümsüz olabilirler? Din tarihçilerinin ilgisini çeken şey, Aristoteles'in saptamalarının, mite göre sapma içinde olduğu söyleyenmese bile, en azından yanlış konumlanmış olmasıdır. *Mythos* ile *logos* arasındaki uzaklık şimdi o denli fazladır ki iletişim kumlamaz; konuşma olanaksızdır, kopuş tamamlanmıştır. Bu iki söylem türü

aynı nesneyi amaçlasa da ve aynı doğrultuya yönelse de karşılıklı birbirlerine yabancıdır. Bir anlatım türünü seçmek artık diğerini bir yana bırakmak demektir.

C. Mit Biçimleri ile Düzeyleri

Anlatım biçimleri ile düşünme yollarının ikili düzleminde *mythos* ile *logos* arasındaki karşıtlığın içinde, dinsel geleneklerin bile ortasında mit küresinde beliren başka karşıtlıklar bulunur. Herodotos'un da belirttiği gibi, Yunanlar için öte dünyanın Güçlerini sahneye çıkaran, her türden talihsiz serüvenlerini, doğumlarını, soyağaçlarını, aile ilişkilerini, karşılıklı işlev ile alanlarını, çelişkileri ile yakınlıklarını, insanların dünyasındaki girişimlerini dile getiren bir tür kemikleşmiş anlatı dağarcığını saptayan kişiler Homeros ile Hesiodos'tur. Bu iki ozanda anlatılar, ölçü kalıplarıyla ilişkin oldukları türle (kahramanlık destanı, theogonia, bilgece metinler) geçmişe kök salmış sözlü bir şiir geleneğini sürdüren yazın yapıtlarıyla bütünleşmiştir. Burada da yazının gelişimi, kuruluşu olduğu kadar anlatıların aktarılmasını da değişikliğe uğratır. Yazılı yapıtta, şarkı olarak söylenmeyi sürdürse de ya da belli durumlarda okunsa bile, metnin belli özellikleri kendini ele verir; aynı zamanda her biri kendine özgü dinleyici kitlesiyle biçimsel kuralları, kendine özgü estetik amaçları olan anlatım biçimleri ortaya çıkar. Elegeia şairleri, lirik şairler, tragedya şairleri mitlerin ortak kaynağından yararlanırlar; ama mit izleklerini yazın gereci yaparak gereksinmelerine göre değiştirmek üzere, dahası kimi zaman yeni bir ahlak felsefesi ya da dinsel ideal adına eleştirmek üzere serbestçe kullanırlar.

Daha altıncı yüzyılda ortak mitolojinin insanbiçimciliğini reddeden Diogenes Laertios doğru söylüyorsa, iamboslarıyla Homeros ile Hesiodos'a saldıran Ksenophanes'i bir yana bırakırsak, eski inanç geleneklerine Pindaros kadar bağlı bir şairin mitte yaptığı kaydırmaları saptayabiliriz. Zaferleri konu alan koşukları, miti merkeze yerleştiren belirli bir kuruluş kalıbına uyar. Kazanan kişiye, ailesine, şehir-devletine ayrılmış bir giriş ile sonuç arasına konmuş mit bölümü, tıpkı *Birinci Olympos Oyunu Övgüsü*'nde olduğu gibi bir başına metnin üçte ikisinden daha çok yer kaplayabilir. Ancak Pindaros'un öyküsünü anlatırken susacağını, tanrılara tiksinç eylemler yüklemeyi söylemeye dilinin varmadığını; ya da gelenekten ayrılıp, öncellerinkinden[7] ayrı olan kendi çeşitlemesini sunacağını; Tantalos'un şöleni gibi bir örnekte hiçbir tanrıya[8] yamyam diyemeyeceğini söylediği de olur. Bunun nedeni, zafer şiiri çerçevesi içinde geleneksel anlatının yeni bir işlev, anlam kazanmış olmasıdır. A. Jolles'ün önerdiği terimi benimseyerek, bu anlatının gerçek anlamıyla mitten efsaneye doğru kaydığını söyleyebiliriz.[9] Efsane, kendisi için, kendi içinde bir değer taşımaz, ama başka bir şeye göre, insanlara öykünmeleri için önerilen örnek eylem ya da davranış açısından değer taşır. Dindar Pelops'un öyküsü araba yarışlarında kazanılan bütün zaferlerin yetkin örneğidir; onunkiyle bağlantılı Tantalos'un öyküsü, başarının içindeki tehlikeleri haber verir. Mit, örnek değeri kazanmıştır. Şarkıda övülen bü-

---

7 Pindaros, *Olympos Oyunları Övgüleri*, I, 59.

8 A.y., 82.

9 A. Jolles, *Einfache Formen, Legende, sage, Mythes Rätsel, Sprucb, Kasus, Metnorabile, Marchen, Witz*, Tübingen, 1930; Fransızcası: çev. A. M. Buguet, *Fortnes Simples*, Paris, 1972.

yük başarıyı saptamayı, anlamayı, yargılamayı sağlayan başvuru örneğini oluşturur. Öykünme kategorisi içinde düşünülen insan eylemleri, anlamlarını ancak kahraman ya da tanrıların efsane serüvenlerinde kırılıp yansıyarak açığa vurabilir, değerler basamağında yerlerini bulabilir.

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

Tragedya sahneye koyduğu kahramanlarla seyirci kitlesi arasına, tam aksine bir uzaklık koyar. Tragedya kahramanı şehir-devletinkinden daha başka bir dünyaya, beşinci yüzyıl Atina'sından başka bir çağa ilişkindir. Demokratik *polis*in, kral ailelerini paramparça eden bu yıkımları, onları

ezen, bunaltan mutsuzluklar ve atalardan kalma lanetleri kendine katması, bunları ancak uzak, kapanmış geçmişe, şimdiki zamanın dışında, ona yabancı bir efsane zamanına atmasıyla gerçekleşir. Ancak sahneleme etkisi, giysiler, takunyalar, maskeler, nihayet bunların oranlarındaki ölçüsüzlük gibi özellikleri bu kişileri, şehir-devletinin kült adadığı efsane kahramanlarının düzeyine yükseltir; tanıdık, nerdeyse düzyazıya yakın dilleri, koroyla ya da birbirleriyle karşıt durumda yaptıkları tartışmaları aracılığıyla sıradan insana yaklaşır, tiyatro sıralarını dolduran Atinalı yurttaşların çağdaşı durumuna gelirler. Sürekli tutulan bu gerilimle, her oyunda, her başoyuncuda mitsel geçmişle şehir-devletinin şimdiki zamanının karşılaştırılmasıyla başoyuncu, Pindaros'ta olduğu gibi, artık bir tartışma konusu olmak üzere bir örneği temsil etmekten çıkar. Kamu önünde sorgulanır; oyunun açtığı tartışmada sorun biçimine bürünen insanın konumudur; sorgulanan, hep yeniden ele alınan, ama hiçbir zaman bitmeyen tragedya soruşturmasının kesin bir yanıt vermeksizin, sorgulamayı sona erdirmeksizin ortaya attığı şey insanlık durumu bilmecesidir. El değmemiş biçimindeki mit, sorunları asla açıkça dile getirmeden yanıtlar sunmaktadır. Tragedya mit geleneklerini yeniden ele aldığında, bunları çözüm içermeyen sorular sormak için kullanır.

Mitin yazınsal olarak çarpıtılması, aynı çağdaki başka anlatıların sözlü geleneğin oradan buradan taşıdığı gözde versiyonları bir araya getirmeye kendini vermesinden çok daha çarpıcıdır. Atinalı Pherekydes ile Hellanikos, beşinci yüzyılda, vakayınamelerinde yerel kuruluş efsaneleri ile bir şehir-devleti çerçevesinde kamu ya da aile kültlerinin bağlandığı tanrıların ya da kahramanların soyağaçlarına yer verir. Bu tanıklıklarda, o zamandan

sonra Hekataios, Lapsekili Kharon, Lidyalı Ksanthos, gibi logographos'lar eliyle başlatılan yeniden yorumlamaya tanınacak pay ne olursa olsun, bu kişiler Hellenleşme çağından başlayarak bilgiçlerin giriştiği, esaslı mit derlemelerinin yazımıyla sonuçlanan belgeleme çalışmalarını hazırlar: Düzmece-Appollodoros'un Bibliotheka'sı, Hygienos'un *Fables* ile *Astronomica*'sı, Diodoros'un *Tarihler*'inin IV. kitabı, Antoninus Liberalis'in *Dönüşümleri* ve *Vatikan Mitografları* denilen derlemeler: Bunlara bir de dağınık bilgileri, tefsircileri ile sözlükçülerin notlarında rastlantıyla korunmuş anlatı kırıntılarını da eklemek gerekir. Bu metinler yazınsal aktarımların tersine, mitler ile versiyonları konusunda, büsbütün ham olmasa da (ilerde göreceğimiz gibi, "ilkel" dediğimiz halkların sözlü geleneğinde bile ham durumda bir mit bulunmaz), mitsel düşüncenin dışındaki ölçütlere göre yapılan yeniden okumalara gelmeyen bir yığın belge sunar.[10]

D. Mitler ve Mitoloji

Mit derleyicilerinin gönlüne göre kopuk kopuk ya da az çok bütünleşik bu anlatı derlemeleriyle, Yunan örneğinde, mit değil, ama mitoloji oluşturan, yani alanının genişliğiyle, iç tutarlılığıyla, başka bir alanda belki de kendine özgü tarzıyla bir düşünürün elinden çıkmışçasına karmaşık, sağlam özgün bir düşünceyi temsil eden bir kaynaşmış anlatılar bütününü birbirinden ayırmak gerekmektedir. Böyle bir mitolojinin tipik örneği Hesiodos'un yapıtlarında, özellikle *Theogonia*'da bulunmaktadır. Zaman artık, filologların bütünüyle keyfi, "mantık-

[10] Bütün bu noktalarla ilgili olarak bkz. M. Detienne, "Mythes grecs et analyse structurale," *Quaderni Urbinati*'de yayınlanacak.

sal" ölçütler adına, bütün katmanları, birbirini izleyen, çeşitli tarihlerde eklenmiş, birbirleriyle bağdaşmayan dahası türdeş bile olmayan katmanları belirleyip kesitlere ayırdıklarını savladıkları; bir metnin çok değişik ögelerden kurulmasını, hatta tutarsızlıklarını belirlediklerini sandıkları zaman değildir. H. Frankel'in klasik araştırmasından sonra, tam aksine Hesiodos'u, tanrılar ile insanların evreninin düzenli genel bir görünümünü ortaya koyan ilk Yunan düşünürü olarak nasıl kabul edemeyiz – bu durum, Hesiodos'u anlamak için geriye dönük bir bakış açısını benimseyen, onu daha sonraki felsefeden yola çıkarak ontolojinin ilk biçimi olarak yorumlayan bir okumaya karşı dile getirebileceğimiz kuşkuları ortadan kaldırmaz.[11] *Mythos*u yerine geçtiği *logos* çerçevesinde düşünmekten kurtulmak istiyorsak, metnin çözümlenmesi sırasında anlatının düzenlenişinden kaynaklanan her şeye dikkat etmek gerekir. Bu konuda Peter Walcot'un incelemeleri, özellikle Hans Schwabl'ın araştırması inandırıcıdır: Bunlar bir yandan, anlatıya tutarlılığını kazandıran, anlatıların esas eklemlenmelerini ayırt etmeyi sağlayan, *ring composition* [halka biçiminde yazış düzeni] yolunun metnin bütünü içine yerleştirilmesini; diğer yandan çeşitli kesitlerin birbirine bağlanmasında, keskin ayrıntıların yerleştirilişinde anlatının genel dengesini, kuruluşundaki birliğini sağlayan sözdizimsel koşutluklara düzenli olarak başvurulduğunu göstermişlerdir.[12] Bununla birlikte mitolog araştırmasını anlatının

[11] H. Frankel, *Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums*, Münih, 1962.

[12] P. Walcot, "The Composition of the Works and Days," *Revue des Études grecques*, 1961 s. 4-7; H. Schwabl, *Hesiod's Theogonie, Eine unitarische Analyse*, Viyana, 1966.

biçimsel çerçevesiyle sınırlandıramaz: Anlamsal ilişkileri, simgesel karşılıklılık oyunlarını, metne sokulmuş çeşitli anlam düzeylerini, iletide kullanılan düstur hiyerarşisini çıkarmayı amaçlayan bir içerik incelemesini filoloji incelemesine eklemek zorundadır. Bu okuma izlencesi elbette mitle ilgili bütün yöntem ile içerik sorunlarını işin içine katıyor. Bunları ilerde ele alma fırsatı bulacağız. Burada yalnızca Hesiodos'un tanıklığının olağandışı özelliğini, mitologlar için önemini vurgulamak istiyoruz: Yapıt, sözlü şiirle bağlarını korusa da artık yazılı bir düzenlemedir. Doğu etkilerinin ayırt edilebildiği canlı, karmaşık bir mit geleneği çizgisinde bulunmaktadır.[13] Ama aynı zamanda yeni bir yaratımdır; poetikasıyla kendinden öncekiler ile çağdaşlarından alabildiğine kopan, biricik bir kişinin yapıtıdır: Musa'lardan esinlenen Hesiodos "Hakikat"i ortaya çıkaracağını; anlatıları yalnızca yöneldikleri soylu kesimin hiçliğine yaltaklanmak için yaratılmış, yapıntıdan, yalandan öteye geçmeyen başka yapıtların aksine, "olmuş olanı, olanı, olacak olanı" ululayacağını söyler. Yeni bir şiir türünü başlatarak doğruluğun sözünü taşımak, şaire tanrılar ile insanlar arasında kralların yerine benzer, aracı konumuyla bir yalvaç işlevi yükleme amacını güden bu kendini beğenmiş bilinci, *Theogonia*'yı oluşturan bu uzun anlatılar dizisine, gerçek bir dinbilimsel öğretim değeri kazandırır; *İşler ve Günler*'de, cömertçe sergilenen meselleri, uyarıları, ahlaki ya da pratik uygulamaları, İsrail peygamberleriyle karşılaştırabileceğimiz bir bilgelik ustasının derslerine dönüştürür.[14] Hesiodos geleneğin ona sağladığı mit konuları arasında bir seçim

---

[13] Bkz. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.

[14] Bkz. M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*, Brüksel, 1963.

yapar: Bir özgün kuruluşla bütünleştirmek için çeşitli parçaları yeniden kalıba döker. Yeniden ele aldığı ya da küçük değişikliklere uğrattığı mit izlekleri, kesitleri, önemli kişileri, öykülemesi boyunca ozanın, hem bütünsel anlamını hem de zengin karmaşıklığını yansıtmak istediği biricik bir iletinin ögeleri olarak birbirine eklenir. Böylece Hesiodos'un yapıtları, okumuşların mitoloji diyebileceğimiz, bir felsefe sisteminin bütün inceliği ile sağlamlığını taşıyan, ama hâlâ bütünüyle mite özgü düşünme biçimi ile dile bağımlı geniş, incelikli bir yaratı diyebileceğimiz şeyi önümüze koyar.

Hesiodos'unkiyle aynı türde, ama bize ancak kırıntısı ulaşmış kapsamlı ürünler, başka tanrıların doğuşu anlatıları da vardır. Boiotyalı ozanda Yunanların bulduğu yarı yasa değerindeki ağırlığı ve gücü taşımasa da bir Syroslu Pherekydes'te, bir Epimenides'te ya da Orpheusçularda benzer tutkular bulunur. Öykülemelerinin asal noktalarında, "koyu gelenekçi" Hesiodosçu örnekten bile isteye ayrılarak, mit alanında, karşı çıkma ya da açık tartışma kılığına bürünmese de anlamlı sapmalarla, anlatıların biçimi ile içeriğindeki ayrılıklarla dile gelen bir eleştiri, bir uyuşmazlık ögesinin varlığını açığa vururlar. Çok sayıdaki bu çeşitlemeler bir kültür içinde mitlerin, bize birbirlerini yalanlar gibi göründüğünde bile aynı zamanda birbirleriyle orantılı olduklarını, çeşitlemelerinde bile ortak bir dile başvurduklarını, hepsinin aynı düşünsel ufka ilişkin olduğunu, her özel biçimin ancak onu bütün ötekilerden ayrı kılan değerler ile özgünlüğünü sağlayan genel çerçeve içinde anlamının sökülebileceğini kanıtlamaktadır. Mitsel düşünce canlı kaldığı sürece kendi içinde oluşturduğu bu etkileşimin önemini küçümseyemeyiz. Alışılmadık ya da hatta geçerli gelenek

açısından sapkın niteliklerini öne sürerek birçok filoloğun bunları geç kalmış safsatalar, Yunan düşgücünün değersiz ürünleri olarak görme hakları olduğuna inandığı "sıradışı" mit yaratılarının sahiciliği ve eskiliğini art arda doğrulayan iki keşif yapılmıştır. Bunlardan ilki, yedinci yüzyıl Sparta'sında Alkman tarafından kaleme alınmış bir evrendoğum şiirinin papirus üzerine yazılmış yorumudur; ikincisi Derveni'de bir mezarda bulunmuştur; bu, dördüncü yüzyılın ikinci yarısında yazılmış, tanrılarla insanların doğuşunu konu alan, daha yeni bir tarihte rastlanan kutsal Orpheus anlatılarının, eski bir geleneği doğrudan sürdürdüğünü gösteren Orpheus Tanrıbiliminin bir açımlamasını içeren metnin bulunduğu bir papirüs tomarıdır.

E. Anlam Yokluğu ile Alegori Arasında Mit

Yunanları izleyerek mitten saydığımız çeşitli türdeki bu belgelerin kaba dökümü, bunların göreli uyumsuzluğunu daha baştan göstermektedir: Kısa anlatılar, hatta kaba çizgilerini yansıtan özetler biçiminde sunulan birçok versiyon parçası, –az çok tumturaklı ya da yapmacıklı yazınsal aktarımlar– teoloji amacı taşıyan geniş sistemli yapıtlar. Çok çeşitli düşünme katlarında bulunan bu metinlerin ortak noktası, ayrı olmalarına karşın aynı geleneğe bağlanmasıdır: Kabataslak aynı çizgiyi sürdürmek koşuluyla kimi noktaları pekâlâ değiştirebilirler; yenilik yaratmak için bile bir takım kısıtlamalara uyarlar; verili bir kültürde anlaşılırlığı sağlayan bir yaklaştırmalar, çağrışımlar, izlekler ağı kuralına uyarlar. İkinci olarak bunlar, masal ya da mesel dinlemekle alınan keyfin aynısını veren, dinleyicileri büyüleyebilecek anlatılardır, ama kurgu, masal biçimi altında

varoluşun en derin hakikatlerine değinen "ciddi" anlatılardır. Son olarak bunlar, anlatı biçimleriyle, başlangıçtaki durum anlatı sırasında değişecek, sonunda baştakiyle aynı olmayacak biçimde edimleri yerine getiren "etkenleri" ortaya koyarlar. Mitte bu dönüşümün "eyleyenleri," yani öykülemenin birinci ile sonuncu kesiti arasında olup biten değişme dizisini, eylemleri belirleyen kişiler, öte dünya Güçleridir; serüvenleri başka bir zamanda, başka bir düzlemde, sıradan insan yaşamından ayrı varlık biçimlerine göre gelişen doğaüstü etkenlerdir.

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

Burada da modern bilginler eski yazarları izlemekten

başka bir şey yapmamışlardır: adımlarını kendilerinden öncekilerin izleri üzerine atarak, bir bakıma incelemeye giriştikleri bu klasik geleneğin içinde kalmışlardır: Bu ufukla sınırlandıkları için mitlere Yunanların gözüyle bakmış, mitleri onlar gibi görmüşlerdir. Aslında Yunanlar miti, *logos* adına, saçmalığın, yapıntı yalanının karanlıklarına atmakla yetinmemişlerdir. Miti kültürlerinin canlı kalmak, sürmek için beslenmek zorunda olduğu ortak gömü gibi edebiyatta kullanmaktan geri kalmamışlardır. Bunun da ötesinde, arkaik çağdan başlayarak mitte, bir öğretim, ama karanlık, gizli bir öğretim değeri bulmuşlardır; mite bir doğruluk işlevi, ama doğrudan doğruya dile getirilemeyecek, ulaşabilmemiz için başka bir dile çevrilmesi gereken –bu dilin anlatı metni ancak alegorik bir anlatım olabilir– bir doğruluk yüklemişlerdir. Altıncı yüzyılda Rhegionlu Theagenes, Homeros mitlerini konu alan alegorik bir açımlama çalışmasına çoktan başlamıştır; bu inceleme anlatının verilerinin yerine simgesel eşdeğerlerini koyarak, bunların kozmoloji, fizik, ahlak ya da metafizik sözdağarına aktarılmasını sağlamaktadır. Böylece mit, saçmalıklardan, gerçekdışılıklardan ya da akıl için bir rezalet olan ahlaksızlıklardan arınmış olur; ama bunu kendi içinde taşıdığı şeyden vazgeçme pahasına, sözcüğü sözcüğüne almayı bir yana bırakıp ona, dolambaçsız anlatmak istediği şeyden çok daha başka bir şeyi söyleterek yapar. Bu türdeki yorumbilgisi en parlak anlatımını stoacılık ile yeni Platonculukta bulur;[15] ama Yunan geleneğinin, miti kendisinin bir parçası olarak benimsediğinde benzer bir bakış açısı taşıdığını onda, ge-

[15] Bkz. F. Buffiere, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; J. Pepin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les constatations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

rek *logos*'un doğrudan açığa vurduğu doğruluğu değişmeceli ya da simgesel biçim altında, başka biçimde söyleme yolunu, gerekse yapısı gereği doğruluk alanının dışında kalan, dolayısıyla bilmeye gelmeyen, tanıtlama düzenine göre eklemli söylemden kaynaklanmayan doğruluğu bulduğunu kesinleyebiliriz. Platon, *mythos*'u hep dışlamış gibidir, sözgelişi *Philebos*'ta (14a) iç çelişkileri yüzünden kendi kendini çökerten *mythos* gibi kendi kendini yok eden bir akıl yürütmeden, bir *logos*tan söz eder ya da *Phaidon*'da (61 b) Sokrates'in ağzından *mythos*un kendi işi değil şairlerin işi olduğunu belirir –zaten *Devlet*'te bu şairleri yalancılar diye şehir devletinden kovacaktır. Aynı Platon, yazılarında mite, sözcüğün tam anlamıyla felsefe dilinin hem berisinde hem de ötesinde olanları açıklama aracı olarak seçkin bir yer verecektir. Bir öz olmayan, ama Varlık ile Bilgi'nin kaynağı olarak, saygınlık ile güçte özün ötesinde bulunan iyi kavramını, sözcüklerin girişik örgüsü aracılığıyla nasıl söylemeli (*Devlet*, 509 vd)? Sürekli değişmesi içinde zorunluluğun kör nedenselliğine boyun eğen oluş'tan yine felsefi olarak nasıl söz etmeli? Bu oluş katı bir akıl yürütmeyi uygulayamayacağımız denli çok akıl dışından payını almıştır. Gerçek bir bilme konusu olamaz, yalnızca bir inanç, *pistis*, bir kanı, *doksa*dır Bu nedenle tanrılar ile dünyanın doğuşuna ilişkin, *logoi homologoumenoi*ların, bütünüyle tutarlı akıl yürütmeler ileri sürmesi olanaksızdır. Gerçeğe benzer bir öykünmeyle, *eikota mython* ile (*Timaios*, 29 bc) yetinmek gereklidir. Ruh, ruhun yazgısı ile ölümsüzlüğüne ilişkin olarak Platon bu dünyada ruhlarını bütün kirlilikten ayrı tutmasını bilmiş kişilere ayrılmış olan öncesiz sonrasız dirim kaynağının ötedeki simgesi olan *Mnemosyne* gibi en eski bellek mitlerini anımsama (*anamnesis*) kuramının

bağlamı içine oturtarak eski ruhgöçü mitlerini yeniden ele alır. *Devlet*'in son paragrafında öyle denir: "İşte böylece, Glaukon, unutulmaktan, kaybolmaktan kurtulmuş bu sana anlattıklarım [*mythos*]. Bunlara inanırsak kurtarabiliriz kendimizi."

Metafizik'ten alınan bir metninde (1074b vd) Aristoteles, insanların çoğunluğu kandırmak için tıpkı tanrılara insan biçimi, insan duyguları vermesi örneğindeki gibi uydurdukları öykünceleri mit geleneğinden çıkarır; ancak Aristoteles bile hemen ardından şunu söyler: "Mit anlatısından baştaki temeli ayrılırsa, yalnızca bu temel, yani bütün ilk tözlerin tanrı olduğu yolundaki inancı göz önüne alınırsa, işte o zaman gerçekten kutsal bir gelenek seçilecektir."

Birçok bakımlardan mit dilini taban tabana karşısına alan Yunan felsefesinin miti sürdürdüğünü ya da onu, katıksız "mesel" ögesini ayıklayarak başka bir düzleme aktardığını görüyoruz böylece. Demek felsefe, mitin kendi tarzında sezinlediği, alegorik anlatılar biçiminde dile getirdiği hakikati, mitten arıtarak, bir dile dökme çabası olarak görülebilir.

Ancak mitin, dışarı sürüldüğünü sanabileceğimiz felsefece aklın evreniyle yeniden bütünleştirilmesinin bir karşılığı da vardır: Ona yer alma hakkı verilince konumu düşünürünkine eş olur: Benimsenmekle özümlenir. Aristoteles'in bakış açısına göre mitte tanrısal bir doğruluk ögesi bulunduğunu teslim etmek, mitin, felsefenin habercisi olduğunu söylemektir. Böylece çocuk dili yetişkin dilini hazırlar; ancak kendine göre bir anlam taşır. Yani mit akılcı bir söylem taslağı olmalıdır. Öykünceelerin ortasında *logos*'un ilk kekelemelerini seçer gibi oluruz.

F. Yunan Mitolojisi ve Batı Düşüncesi

Bu incelemelerin sonunda, klasik antikçağın bize bıraktığı biçimiyle mitin düşey kesitini çizmeye çalışırsak, geleneğin ona verdiği konumun akla aykırı, ilk bakışta nerdeyse çelişkili niteliğine takılırız. Mit bir yandan, bin yılı aşkın bir süre boyunca kültürün ortak tabanını, bilginler arasında yazılı edebiyatın, halk arasında da sözlü anlatıların işlenip durduğu kanaviçe olarak yalnızca dinsel yaşam için değil, toplumsal, tinsel yaşamın başka biçimleri için de başvuru çerçevesini oluşturur. Diğer yandan aynı uygarlıkta mite sanki kendine özgü hiçbir yer, hiçbir biçim, hiçbir işlev verilmemiş gibi görünüyor. Mit ya bir dizi eksiklik ya da yokluk aracılığıyla olumsuz olarak tanımlanır: Mit, akıl-olmayan, anlam-olmayan, hakikat-olmayan, gerçeklik-olmayandır. Ya da ona olumlu bir varlık biçimi yüklense bile, bunun amacı miti, sanki ancak başka bir yere, yabancı bir dile, düşünceye aktarılmasıyla varoluşa kavuşabilirmiş gibi, kendisi dışında başka bir şeye indirgemektir. Kimi kez mit, masallaştırıcı yönüyle, şiirsel üretimle, yazınsal kurgu ile bir tutulmuş; bizi büyüleyen ancak bunu bir "yanlışlıkların ve aldatmaların efendisi" olarak yapan imgelem gücüne bağlanmıştır. Kimi kez de mite bir doğruluk anlamı verilir, ama bunu hemen felsefe söylemindeki anlamına indirgemek üzere yapılır; böylece mit beceriksiz bir değinme ya da dolaylı anıştırma olarak görülür. Bütün durumlarda mit konumuyla olduğu kadar sözüyle de alegori gibi görünür: Gerçekten kendi malı bir dil konuşmadığı gibi, hiçbir özel alan açmaz. Bize Yunanlardan gelen akılcılık mührüyle damgalanmış düşünce geleneğinde mit bulunduğu yere, etkisine, önemine karşın, *logos* adına düpedüz açık

biçimde reddedilmediği zaman, belli yönleri ile özgün işlevleri silikleşir. Şu ya da bu biçimde, ama her zaman, olduğu gibi dışlanmıştır. Bakış açısının açık, köklü biçimde değişmesi için Schelling gibi, mitin asla alegorik değil "kendi-kendini söyler" olduğunu öne süren bir düşünürü beklemek gerekecektir: Eğer mit "başka şey" değil, başka biçimde kesinlikle söylenemeyecek bir şey söylüyorsa, yeni bir sorun günışığına çıkar, mitoloji araştırmalarının bütün ufku değişir: Peki mit ne söylemektedir, taşıyıcısı olduğu anlamla söyleme biçimi arasında ne gibi bir bağıntı bulunmaktadır?

Bununla birlikte her çelişki gibi klasik mitolojinin çelişkisi de bir öğreticilik taşıyor. Eğer mit hem yüzyıllar boyunca bir kültürün kök saldığı alan hem de sahiciliğini tanımazdan gelir gibi göründüğü kendinin bir parçası olabiliyorsa, kuşkusuz bu, temel rolünün, işlevinin, anlamının onu kullananlar için doğrudan açıkça ortada olmamasından, bunların en azından temelde anlatıların açık seçik biçimleri düzeyinde olmamasından ötürüdür. Yunanlarınki gibi bir mit biçimi, zorunlu bir inancın temelini oluşturduğu için bir kerede değişmez bir biçimde saptanması gereken bir dogma değildir. Mit, daha önce de söylediğimiz gibi, üzerine sözlü öyküleme ile yazılı edebiyatın işlendiği bir kanaviçedir: bunlar da, geleneklerindeki ayrımların, belli yazarların getirdiği yeniliklerin ayrılık yaratmayacak, dinsel bilinç açısından sorun yaratmayacak ölçüde bir serbestlikle işlenir. Mitler bir versiyondan diğerine genel sistemin dengesi zarar görmeden değişebiliyorsa, bu, şurada burada anlatılan öykünün edindiği özel akış içinde değişebilen olguların öykülenmesinin önemli olmasından çok, anlatıların bütünü tarafından örtük biçimde taşman kategorilerin, versiyonla-

rın altında yatan örgün anlayışın önemli olmasındandır. Ancak bu düşünsel kuruluş, mitin birçok versiyonunun yelpazesini açarak ortaya koyduğu, her çocuğun ayırdında olmadan, dinleyerek, tıpkı ana dilini öğrendiği gibi geleneği yineleyerek öğrendiği bu altta yatan mantık, kavranabilir olmaktan çok doğal; dolaysız görünmektedir. Yüzeydeki metinden, metnin yapısal örgütlenişini berkiten dayanaklara, versiyonların çoğalan dizisinden, metnin bütünsel anahtarını veren, her katında ruhsal alışkanlıklarımıza doğrudan doğruya açık olmayan gerçek bir düşünce sisteminin sökülmesine izin veren mimarlık sanatına ulaşan daha az dolaylı bir giriş yolunun, bir dönemecin gerekliliğinin apaçık ortaya çıkması için mesafeli olmak gerekir, bir kültürün dışında olmak, mitoloji karşısında tam bir tedirginlik duymak, bize tanıdık gelmeyen bir düşlemden, bir öykünce türünden şaşkınlık duymak gerekir.

Şu halde, başlangıçta Yunan mitlerinin sıkı sıkıya irdelenmesine karşı başlıca bilgi kuramsal engel, bu mitlerin yadırgatıcılığından çok, bunların Batının düşünsel evrenine aşırı yakınlıkları, henüz çokça "doğal" oluşlarıdır. Böylece çağdaş dönemlerin mitoloji araştırmalarındaki en gözalıcı ilerlemelerin niçin, uzun süre önce dökümleri, sınıflandırılması yapılıp sergilenmiş bir gereç üzerinde çalışan filologların değil de antroplogların ve etnologların artı hanesine yazılmış olduğu anlaşılacaktır. Mitin ele alınışında geleneksel yaklaşımların yenilenebilmesi için kuşkusuz iki koşul gerekiyordu.[16] Öncelikle klasik antikçağla ilgili bilgilerin, bilgiçlerin ge-

[16] Bkz. Bravo, *Philologie, Histoire, Philosophie de l'histoire*, Varşova, 1968.

nel bilgileriyle karışmasının sona ermesi; onbeş ila onsekizinci yüzyıl arasında Avrupa'da olduğu gibi, kökeni Hellenleşme çağına uzanan bir "derin bilgi" içinde artık erimemesi; kısaca arkaik olgulara hem tarihsel hem de kültürel olarak uzaktan bakmaya başlamak gerekiyordu. Ardından özellikle de Yunan mitlerinin artık örnek mitoloji başvuru merkezi olmaktan çıkması, bunların, karşılaştırmalı dinler tarihinin gelişmesiyle klasik olmayan başka büyük uygarlıkların mitleriyle, etnologların soruşturmalarının desteğiyle yazısı olmayan halkların mitleriyle karşılaştırılmaları gerekiyordu. Çağımızda mit evreniyle ilgili sorunların temel özelliklerinin belirlenmesi bu iki eğilim sayesinde gerçekleşmiştir: Öncelikle antikçağdan uzaklaşma (böylece Yunanlık, tarihsel bir an, kendine özgü nitelikleri olan tinsel bir dünya olarak düşünülebilmiştir), daha sonra Yunan mitlerinin başka halkların mitlerine yaklaştırılması (böylece mitsel olan, biçimlerinin çeşitliliği içinde genel olarak bir düşünme düzeyi olarak ele alınabilmiştir).

II
BİR MİTLER BİLİMİNE DOĞRU

Her iki eğilim de onsekizinci yüzyıl sonlarına doğru boy verir: Bir yandan özellikle Almanya'da, tarihi, daha önce ayrı olduğu derin bilgiyle birleştiren tarihsel filoloji incelemelerinin başlaması (antikçağa ilişkin olarak tarih, eskilerin, Herodotos'un, Thukydides'in, Polybios'un vb kaleminden çıkma tarihti). Aynı zamanda romantizm, sonra Hegelciliğin, kültür ile uygarlık kavramlarımızı önceden haber veren, özellikle Yunan dünyasına uygula-

nabilecek *Volk, Volksgeist, Weltgeist* kavramlarını vurgulaması. Öte yandan 1724'ten sonra peder J. F. Lafitau, Yunanların inandığı efsanelerle Yeni Dünya yerlilerinin batıl inançları arasında, De Brosse'un da yeniden ele alacağı bir koşutluk kurmuştu.[17] Uygarlığın anası, Aklın sütannesi Yunan mitolojiyle Amerika yabanıllarının mitoloji arasında görülen bu çakışma, Friedrich Creuzer'in simgesel yorumlarının başarısızlığından sonra, ondokuzuncu yüzyıl sonu mitoloji çalışmalarına egemen olan üç büyük ekolün aynı biçimde kaldırmaya çalışacakları bir rezaleti gün ışığına çıkaracaktır:[18] Alegorik türden çok kolay, dayanıksız açıklamaları reddedersek, "uygarlığın son sınırlarına" ulaşmış halklardaki, "yaban, saçma"[19] öyküler anlatan, tanrılara "en yabanıl kızılderiliyi[20] bile ürpertecek şeyleri," bütün o baba katli, aile içi zina, oğlancılık, cinayet, yamyamlık gibi iğrençlikler yükleyen şu "anlamsız, densiz" dili nasıl açıklayabiliriz? "Zaman zaman çılgınlığa uğrayan bir ruhun"[21] dilini çağrıştıran bu akıldışı mit ögesinin, en temiz akılla yarı yarıya bulunması nasıl haklı çıkarılabilir? Sözün özü, bilimimizin, büyük ölçüde dinimizin doğrudan doğruya kaynaklandığı bu kültürün bağrında mit aracılığıyla beliren barbarlık nereden geliyor?

---

17 J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages americains consacrées aux mœurs des premiers temps,* 4 cilt, Paris, 1724; De brosses, *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Négritie* (yer adı yok), 1760.

18 Burada M. Detienne'i izliyor, A. Lang ile M. Müller'e yaptığı göndermeleri *Mythe et langage* adlı incelemesinden alıyoruz.

19 A. Lang, *La Mythologie,* Paris, 1880, s. 20.

20 M. Müller, *Nouvelles leçons sur la scienne du langage,* çev. G. Harris ve G. Perrot, Paris, 1968, s. 115.

21 A. Lang, a.y., s. 63.

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

A. Mit ile Dil: Karşılaştırmalı Mitoloji Ekolü

Max Müller ile karşılaştırmalı mitoloji ekolüne göre (Yunancacılar arasından Almanya'da Ludwig Preller[22] ile A. H. Krappe'yi,[23] Fransa'da[24] Paul Decharme'ı bu ekole yaklaştırabiliriz; bu kişiler, ekolün bilinen üyelerinden çok daha etkili olmuştur.) Mitin saçma, yersiz niteliği, bir tür sapma, dilin akışında eğretilemeyle ilgili bir sapkınlık, dilde beliren hastalıklı bir ur olarak açıklanır. Mitler özünde, gövdesi güneşin düzenli olarak doğup batması ya da fırtınanın patlaması gibi büyük kozmik olayların kökensel deneyimine kök salmış dil ağacı üzerine aşılanan, gelişen patolojik bir söylemdir.[25] Öyleyse karşılaş-

[22] L. Preller, Griechische Mythologie, 2 cilt. (4. baskı, C. Robert, Berlin, 1894).

[23] A. H. Krappe, *Mythologie universelle,* Paris, 1930: "La genèse des mythes," Paris, 1938.

[24] P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique,* Paris, 1884.

[25] A. Kuhn, *Mythologische Studien,* 1886.

tırma yapan mitoloğun çalışması, kökenbilgilerin dolambaçtan, biçimbilimsel evrimler ile anlamsal etkileşimler boyunca, dilin "köklerinde" anlamları aşınıp silinmeden önce doğayla ilişkiyi dile getiren ilk değerleri bulmaktan başka bir şey değildir. Böylelikle doğalcı açıklama, dil çözümlemesinin pabucunu dama atmadıysa da nöbetini devralmıştır. Paul Decharme: "İyi bir mitolog, dilbilimsel güveninden çok doğa duyusuyla belli olur"[26] diye yazabilecektir.

B. Mit ile Toplumsal Evrim: İngiliz Antropoloji Ekolü

E. B. Tylor ile Andrew Lang'ın[27] İngiliz antropoloji ekolüne göre (bunlar arasına James G. Frazer'i,[28] katıksız Yunancacılardan Jane E. Harrison, Gilbert Murray, Francis M. Cornford ile Arthur Cook'u katabiliriz) mitlerin yabanıllığı, büyük tarihsel kültürlerde, dil bilincinin iyice yerleşmiş, daha akılcı olan daha önceki bir durumunun yozlaşmasından ileri gelmez; tam tersine henüz barbarlıktan çıkmamış belli halkların canlı örneğini sunduğu bu ilkel barbarlığın ilerlemiş uygarlıkta yaşamakta olduğunu gösterir. Artık eskilerin mitlerinin "gariplikleri," dillerin gelişiminde bir yoldan çıkışın değil, insanlığın toplumsal, düşünsel evriminde bir aşamanın, her halkın geçmiş

---

[26] A.y., s. 27.

[27] E. B. Tylor, *Primitive Culture. Research into the developement of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londra, 1903. A. Lang, *La Mythologie*, Fransızcaya çev. L. Parmentier, Paris, 1880; *The Making of Religion*, Londra, 1909 (1. baskı 1898).

[28] J. G. Frazer, *The Golden Bough. A study in magic and religion*, 12 cilt, Londra, 1911-1915.

olduğu, arkaik denenlerin saplanıp kaldığı bir evreye karşılık gelir. "Dil hastalığı" değil de yabanıllık kalıntısı olan mit, düşüncenin yaban durumu olarak tanımlanabilir. Yani bu yaban düşünceyi, bizim uygar anlağımızdan ayıran özellikleri vurgulamak, bu iki düşünüş kalıbı arasına, Lévy-Bruhl'de gerçek bir uçuruma dönüşecek bir uzaklık koymak zorundayız. Tylor tarafından canlılık olarak nitelenen, Frazer'e göre duygudaş büyünün egemenliğindeki bu yaban düşünce sonunda bir Fransız toplumbilimci tarafından, bir tür getto içine sürülmüş, tıpkı çılgınlığı birçok açıdan ilkel düşünüş kalıbının akrabası olan şizofrenin tımarhaneye kapatılması gibi, "mantık öncesi" evresine kapatılmıştır. Kendini bütünüyle duygularına vermiş, çelişkisizlik ilkesini bilmeyen, nedensel dizileri umursamayan, özneyi nesneden zorlukla ayıran, en ayrı şeyleri birbirinde eriten bir katılım yasasının yönettiği mitte işbaşında olan yaban düşünce, yalnızca bizim kavramsal sistemimizden ayrı olmakla kalmaz; bu sistemin, mantık öncesi, gizemci olarak karşıtını, tersini oluşturur, tıpkı çılgınlığın yalnızca akıldan başka olmayıp ayrıca aklın taban tabana karşıtını oluşturması gibi.[29]

İlkellerin tutum ile düşüncesine egemen olan duyarlıklarını, duygulanımlarını bu biçimde vurgulayan İngiliz ekolü antropologları, dinsel olgularda önceliği ritüele verme eğiliminde olmuşlardır. Mit ikincil görülmüştür: Dil düzleminde mit, ortak gereklilikler açısından gerçekten önemli tek şey olan, mitin de doğrulamasını yaptığı ya da sözel açımlamasını yaptığı kült işlemini ikiye katlar. Bir miti kavranabilir kılmak demek, karşılık geldiği ritüeli bulmaktır. Öte yandan evrimcilik "yalnızca kalıntı kate-

[29] Bkz. I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, 1948, s. 128.

gorisine sürekli başvurma kolaylığı getirmez. Ayrıca farklı uygarlıklar ve dinler arasında dünya çapında karşılaştırma yapılması yetkisi de verir. Çok farklı bütünlüklere ilişkin tanrı figürleri ve epizotlar, dinsel, kültürel, toplumsal bağlamlarından koparılırlar, birbirleri içinde eritilirler. Hiçbir yerde sıkı sıkıya konuya ilişkin olamadan, biraz her yere uygulanmak üzere oldukça genel, karışık, büyük kategoriler aracılığıyla ayırıcı özellikleri soyutlanır: Mana, totem, bereket kültleri, ana tanrıçalar, bitki ruhu. Son olarak da Tylor ile Lang'ın öğrencileri, karşılaştırmalı mitolojiden başka biçimde, doğalcı türden açıklamalara başvurur. Güneş ile kasırga yerine, arkaik dinsel yaşantıyı doğal gerçekliğin yumuşak temelinde köklendiren insanın, geçimini çıkardığı toprakla kurduğu bağlantılar söz konusudur. Bitkilerin yaşamı ile ölümü, ilkbahar güçlerinin dönüşü, kadim Yunan için *eniautos daimon,* bunların ortaya çıkardığı yenilenme ayinler aracılığıyla, çevresinde tanrılar toplulukları ve mitolojilerin örüldüğü düşünülen kökensel çekirdeği oluşturacaktır.

C. Mit ile Edebiyat Tarihi: Tarihsel Filoloji

Geleneksel Yunan araştırmalarını, dilbilim ile antropoloji gibi başka bilim kollarına açıp ufkunu başka kültürlere doğru genişleterek her biri kendi tarzı ile sınırları içinde mit incelemesini yenileyen bu iki akıma karşı çıkan yeni Alman tarihsel filoloji ekolü, ondokuzuncu yüzyılın son dönemecinde, yirminci yüzyıl başında, filolojinin içine kapanışını, klasik mitoloji incelemelerine el koyma isteğini belirtir. Bu ekol, bugün bile kaçınılmaz olan çalışma araçlarındaki belgeleme işine katkıda bulunurken, olguların sunulmasında o denli dar bir ol-

gucu genel bir bakış, yöntem zorunlu kılmıştır ki mitin ana sorunlarını, Yunan örneğinde bir yana bırakmak durumunda kalmıştır. Önderlerinden biri olan Otto Gruppe ekolün anlayışı ile yordamlarını açıkça tanımlar.[30] Yöntem tarihseldir, oluşa ilişkindir. Amacı filoloji ile art arda gelişlerin betimlenmesi yoluyla bir mitin tam sicilini, kökenini, ömrünü belirlemektir: Nereden gelmektedir, nerede ortaya çıkmıştır, ne zaman oluşmuştur, sırasıyla hangi biçimlere bürünmüştür, rastlanan ilk versiyonuyla ilgili ne biliyoruz, ana örnek olarak neyi alabiliriz?

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

---

[30] O. Gruppe, "Geschicte der klassischen Mythologie und Religions-geschichte, während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit," *Lexikon der griechischen und romischen mythologie*, W. H. Roscher. Ek, Leipzig 1921. Aynı yazar: *Griechische Mythologie Und Religionsgeschichte*, Münih, 1906.

Filoloji ekolünün çalışmalarının ikinci yönü, mitin özgüllüğü konusundaki bu bilgisizliğe bağlıdır: Bu, metinlerin salt yazınsal analizidir. Bir mitin birçok versiyonu yazınsal tür, yapıt türü, bunları kullanan yazarların kişilikleri bakımından incelenmiştir. Böylece Cari Robert mitlerin edebiyat ile sanatta işlenmesi, dönüştürülmesiyle ilgilenir.[31] En uç örnekte mit estetik, şiirsel, düşünsel yaratımla aynı tür analizin yetki alanına girer ve aynı türden görüngüler gibi görünür: U. von Wilamowitz-Möllendorff'a göre, dinin en yüksek, en sahici tezahürlerini büyük yazarların ve filozofların eserlerinde aramak gerekir.[32]

Martin P. Nilsson'un, Yunan dini, mitoloji tarihinin başvuru kitabı örneği olan yapıtını asıl bu tarihsel olgucu ekol yönlendirir.[33] Yetkesi bu alandaki incelemelerin akışını büyük ölçüde etkileyen bu İsveçli bilginin çalışmaları, son derece keskin bir düşüncel tutumun, mit bakımından olduğu kadar dinsel olgular bakımından da çok kararlı düşünsel bir girişimin ürünüdür. Yunan dininin irdelenmesi, tanrılar topluluğunun ana yapılarını, dinbilimsel sistemin eklemlenişini, kutsal güçleri birleştiren ya da karşıtlaştıran çeşitli gruplanmaları belirlemeyi sağlayacak çizgide yürütülmemiştir; inceleme, örgütlü bir bütün olarak değil, herhangi bir iç mantıktan çok tarihin cilveleri sonucu bir araya gelmiş bir tanrılar birlikteliği gibi düşünülen klasik dinin, temel olarak karmaşık, yamalı bohça, "alaca bulaca" niteliğine

---

31 C. Robert, *Die griechische Heldensage*, 2 cilt, Berlin, 1920-21.

32 U. Von Willamowitz-Möllendorff. *Der Glaube der Hellenen*, 2 cilt, Bale Stutgart, 1959·

33 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 cilt, Münih, 1967 (I), 1961 (II).

bağlı olarak yapılmıştır. Böylece sergileme düzeni, tıpkı bir sözlükte olduğu gibi alfabetik olabilecek ayrıksı portre sergisine ulaşır; bu parçalı bakış açısından, birbirleriyle uyuşamaz görünen her tanrısal figürün bileşenleri, rastlantıyla karşılaşabilecek değişik kökenli ögeler arasındaki kaynaşma süreçleriyle açıklanmıştır. Böylece Nilsson'a göre Yunan Dionysos, Asya türü bitki ciniyle bir Trakya tanrısının sefih kültü arasındaki karışmadan doğar. Ancak baş sorun, Yunan Dionysos'un arkaik, klasik dönemlerdeki konumu, uygulamalardaki, inançlardaki, mitlerdeki yeridir; olası bir kök ikiliği konusunda hiçbir şey bilmeyen bir dinsel bilincin bağrındaki yeridir; Miken Pylos'unun tabletlerinde bile adı bulunduğuna, herhalde şenlikleri küçük Asya'da İonya yerleşimleri döneminden önce var olduğuna göre, çok uzun süredir parçası olduğu (böylece köken sorununun göreli önemi azalmaktadır) bütünsel sistem içindeki tanrı ile dininin işlevleridir.

Aynı dağınık özellik mitolojiye de yüklenmiştir. Buna göre mitoloji bütünüyle ayrışık üç çökelti katmanını bir araya getiriyor olmalıdır: Öncelikle nedensel ya da nedenbilimsel açıklamalar; ardından, tarihin efsanelerde bıraktığı tortu; son olarak "düşsel" ögeler: Tarihçinin olay boyutlarına götürmeyi beceremediği ögeler; gerçeğin yansımaları bulunamadığından tarihçinin, Nilsson'un deyimiyle "rastgele bir düşgücü oyunu"nu varsaydığı, canlı yaratıları, "bütün dinlerin kaynağı, tanrıların bile çıktığı yer" olan toprağın hâlâ yanıbaşındaki köylü boş inançlarının, halk inanışlarının temelini dile getiren başıboş bir düşlem varsaydığı ögeler.[34]

[34] M. P. Nilsson, *La Religion populaire dans la Grèce ancienne*, çev. F. Durif. Paris, 1954, s. 33.

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

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

D. Mit Üzerine Araştırmaların Düşünsel Ufku

Mitlere ilişkin modern bir biliminin başlangıcını belirleyen üç düşünce akımı birbirleriyle çatışır, kimi kez de çetin tartışmalara girişir, ama karşı karşıya gelmeleri, deyim yerindeyse, kapalı alanda, bunların her birini eşit ölçüde sınırlayan, derin kuramsal, yöntemsel ayrımlarına karşın ana hatlarının çizilebileceği, ortak sınırlarının belirlenebileceği düşünsel bir zeminde gerçekleşir.

---

[35] E. Will, "Bulletin historique," *Revue Historique*'de, 1967, s. 452.

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

2. Din ile mitlerin, tutarlılığının, birçok eklemlenmesinin, kavranması gereken düzenli bir sistem oluşturduğu düşüncesi henüz belirmemiştir. Her mit, her versiyon, her tanrı ayrı ayrı incelenmiştir. İzlenilen çizgide, örneğin Famell'in klasik yapıtı *The Cults of the Greek States* de sırasıyla her tanrı mitolojiyle birlikte, sanki bir tanrılar topluluğu, bireysel niteliklerin toplamı, dilimlere ayrılabilirmiş gibi ele alınıp incelenmiştir.

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

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

5. Bu çerçeve içine alınan Yunanlarda mitsel düşünmenin incelenmesi iki aşırı kutup arasında salınır: Ya hep ken-

dine benzeyen, hep bizimkine karşıt bir ilkel düşünüş kalıbına (animizm, duygudaş büyü, mantık öncesi düşüncesi) sokulmak istenir; ya da sanki çağdaş Yunancacının "sağduyusu" tıpkı Descartesçı akıl gibi dünyada herkesin paylaştığı en evrensel şeymiş gibi, kendi kategorilerimiz uygulanır. Bunların hiçbirinde de soruşturma gerçekten tarihsel olmayı, Yunanların durumunun mitsel anlatım biçimlerine oranla özgül olduğunu kabul etmeyi başaramadığı gibi, eşzamanlı düzlemde bu düşünce sisteminin bütünlüklü kuruluşunu göz önünde bulundurmayı da başaramaz.

III
GÜNÜMÜZDE MİT

Mitolojik incelemelerin ufkunun değişmesi, yeni bir sorunsalın ortaya çıkması iki dünya savaşı arasına rastlar. Değişik bakış açılarını izleyerek, çeşitli bilgi kollarından yola çıkarak değişiklikler çeşitli doğrultularda gerçekleşiyor: Bilgi felsefesi, ruhbilim, toplumbilim, etnoloji, dinler tarihi, dilbilim. Ancak araştırmaların ortak noktası miti ciddiye almaları, onu insani deneyiminin tartışma götürmez bir boyutu olarak kabul etmeleri olmuştur. Önceki yüzyılda, toplumların boş inanç karanlıklarından aklın ışığına doğru ilerleyen evrimine safça inanan olguculuğun sıkı sıkıya çekmiş olduğu sınır reddedilir. Aynı zamanda, başka kültürlerin daha iyi bilinmesi sayesinde, Batının elinde tutup geliştirdiği akılcılığın özel biçimleri de sorgulanır. Artık insanın kendi içinde tuttuğu karanlık yanla, bu yanın taşıyabileceği sahici, temel yönüyle ilgilenilmektedir. Bu görüngeden, çeşitli yönleriyle miti yeniden saygınlığına kavuşturmaya girişilir. "Saçmalığı"

artık bir mantık rezaleti olarak görülmez; başka bir şey olan miti anlamak, bunu antropolojik bilgilerle bütünleştirmek için anlağın kabul etmek zorunda olduğu, bilimsel anlağa bir meydan okuma olarak algılanır.

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

A. Simgecilik ile İşlevselcilik

Creuzer[36] ile Schelling'in[37] uzantısında, kavramsal düşünceden ayrı bir anlatım yolu olarak mitin simgeselliği üzerine düşünme, mitsel yaratılar anlamıyla, katkılarıyla ilgili modern soruşturmayı oluşturan önemli bileşenlerden biridir. Kuşkusuz Ernst Cassirer, bu yolda incelemeyi daha sistemli olarak ileri götürmüştür. Ancak derinlikler ruhbiliminde, Freud ile Jung'da, bir Van der Leeuw[38] ile bir Walter F. Otto'nun[39] dinsel görüngübiliminde, açıkça yorumsamacı yönelimdeki Mircea Eliade,[40] Paul Rico-

---

[36] F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, bösonders der Griechen, Vorträgen und Enturfen*, 4 cilt, Leipzig ve Darmstadt, 1810-1812.

[37] F. W. J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, çev. S. Jankelevitch, 2 cilt, Paris, 1945-46.

[38] Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, çev. J. Marty, Paris, 1948.

[39] W. F. Otto, *Die Götter Griechenland. Das Bild des Göttlichen im Spiegel desgriechischen Geistes*, Frankfurt a Main, 1947.

[40] M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* Paris, 1949; *Aspects du mythe*, Paris 1963; *La nostalgie des origines. Methodologie et histoire des religions*, Paris, 1971.

eur[41] gibi düşünürlerde simge kavramı düşüncenin itici gücünü oluşturmaktadır; bu izleksel birlik, kimi kez karşıt yönelimlerine karşın mite başka başka yaklaşımları birbirine bağlar. Böylece her seferinde simge kavramında aynı odağı bulan bir aydınlatma biçimine bu sayısız bakış açısının verdiği ortak renkleri tanımlamaya çalışabiliriz.

Simge kavramsal dil yetisinin imiyle her düzlem dizisinde karşıtlaşır. İmin imlediğiyle olan ilişkisi buyrultusaldır (ya da dilbilimciler gibi daha kesin bir şekilde söylersek, im çifttir; iki yüzü vardır: imleyen ile imlenen; bu iki yön arasındaki bağ, en azından yalıtılmış olarak ele alınan her im için bütünüyle keyfidir). İm kendi dışında, tıpkı bir bilgi nesnesi gibi başvurduğu bir dış gerçekliğe gönderme yapar (gönderge). Bir imin imleyen değeri ancak başka imlerle olan ilişkileri, genel bir sistemin içinde bulunmasından ötürüdür; bu yapılaşmış bütün içinde belli bir soyutlama düzeyinde imlenen şey, daha üst düzeydeki bir başkasında imleyen işlevi görebilir. İm belirlenmiş, sınırlanmıştır; belirli işlemlere katılır; teknik, bilimsel dillerde ilkece yalın, tekanlamlı ve saydamdır; katıldığı işlemler dizisiyle, bu işlemlerin mantığıyla, kombinasyonlarını yöneten kurallarla tanımlanır.

Tam aksine simgede "doğal," "somut" bir yön vardır; dile getirdiği şeye bir ölçüde benzer. Simge ile içeriğinin eş-nitelikli oluşu, simgecilerin açıklamasına göre kendi dışında bir nesneye, tanıyan özneyle tanınan nesne arasındaki ilişkide olduğu gibi gönderme yapmamasından kaynaklanır. Mitsel simgeye bu anlamda "kendi kendini söyleyen" denebilir: Başka şeyi temsil etmez; kendi kendini ortaya koyar, kendi kendini gösterir. Nesneye iliş-

[41] P. Ricoeur, "Structure et Hermeneutique" *Esprit*, 1963, s. 11, s. 596- 627; *Encyclopaedia Universaliste Mythe* maddesi.

kin bilme değildir, kendi başına vardır. Öyleyse im gibi düşünsel kavrama sınıfına ilişkin değildir; asal tepkileri, en büyük özlemleri yalnızca her bireyin içindeki öznel yaşantı olmayan, ama bunların temel yapısı (Jungcu anlamda ilkörneği) mantıksal düşünce çerçeveleri kadar evrensel, sarsılmaz olabilecek mitsel görünüşler, imgelemsel biçimler içinde kendini dile getirerek kendini dışa yansıtan nesnelleştiren isteme ile duyguların sınıfına ilişkindir. Elbette bu simgecilik anlayışı, simgeyi kavramın altına ya da üstüne koymamıza bağlı olarak birbirine karşıt iki mit yorumuna elverişlidir. Birinci durumda, simge, Freud'un yaptığı gibi, bilinçdışı isteklerinin başka "belirtisel" anlatım biçimleri içinde özümlenir; simge, düşlerdeki imgelerde, belli nevrozlarda, düş kurmalarda, libido nesnelerinin yoğunlama, yer değiştirme, simgesel biçimlenme süreçleriyle birlikte kendini gösterdiği biçimiyle duygusal itkilerin ürünlerine bağlanır. İkinci durumda simge tam tersine kavramın üstüne yerleştirilir –burada kavramın vurgulanan yönü yalnızca görüngüler dünyasının bilgilerine geçerli biçimde uygulanabilir olmasıdır– Jung'la, Kerenyi'yle, van der Leeuw'le, Otto'yla, Eliade'yle birlikte simge, içsel *psykhe* yaşantısında ya da ortak bilinçdışında, kavramın sınırlarını aşan, anlağın kategorilerinden kurtulan şeyi, sözcüğün tam anlamıyla, bilinemeyen, ama "düşünülebilen," insanın koşulsuz, saltık, sonsuz, tüm olana katılma, yani din görüngübilimi diliyle söylersek kutsal olana açılma özleminin anlatım biçimleri aracılığıyla tanınabileni aktarma çabasına bağlanır. Ancak simgenin kavramsal düşünceden ziyade daha alt ya da daha üst düzeyde yorumlanması, yazarların kişisel felsefelerine bağlıdır; simgesel bir okumanın mitlerin somut analizine dayattığı koşulları etkilemez.

Simge, akışkan, dağınık, kararsız, karmaşık, yamalı bohça olarak tanımlanır. İmin tekanlamlılık idealinin karşısına, simge, çokanlamlılığını, yeni anlatım değerleri yüklenmek konusundaki bitmek bilmez yeteneğini çıkarır. İmler ile im kümelerinin kesinkes sınırlandırılmasının, ayırıcı işlevlerinin, birleşimlerindeki düzenliliğin karşısında; bir biçimden diğerine kayabilen, gerçekliğin ayrı kesimleri arasındaki sınırları silerek, insanlara ilişkin olguların, toplumsal gerçeklerin, doğa güçlerinin, doğaüstü Güçlerinin bunların karşılıklı hoş uyumlarının birbiri içine geçmesini binbir çeşit yansıma oyunu içinde dile getirerek –oysa kavramlar bunları yalıtır, ayrı sınıflara yerleştirmek üzere kesin olarak belirler– en değişik alanları tek bir dirik yapı içinde eriten simgelerin esnekliği, özgürlüğü bulunmaktadır. İm ancak ögelerinden birini oluşturduğu sisteme göre anlam taşır. Gerçek bir simge kendi başına iç dirikliği, sınırsız gelişme gücü, insan deneyiminin bir yönünü evrenin bütünüyle etkileşime sokabilme yeteneğiyle değer taşır. Simgeye, sınırlamadan, bütünden, sonsuzdan kaçan şeyi dile getirme yeteneğini ona veren bu yayılma gücüdür. Böylece simge ne dengede ne de dingindir. Simgede sürekli bir devim, açıkladığı şeyin ötesine doğru bir göz dikme vardır. Simgenin sürekli kendi içeriğini aşma yolundaki gerilimi onun kutsal, tanrısal anlatım olarak nitelendirilmesini sağlar aynı zamanda, aralıksız olarak yeni anlamlar kazanan yorumları, açımlamaları, çıkmaları kendine katarak sergilemek ya da yeniden bulgulamak üzere başka boyutlara açılan mitlerin yaşamını açıklar.

Simgenin bu biçimde sunumu, mitin dilyetisi ve anlatıların anlamıyla olan ilişkisi içindeki özgüllüğü sorularını güçlü biçimde ortaya koymamıza yol açar. Ancak

bu görüş, bütün bir apaçık kesinleme dizisini en azından tartışılabilir olarak benimser. Mitin, bütün mitlerin işlevi, simgesel anlatım yoluyla, yalnızca kutsal, tanrısal ve koşulsuz olanı mı amaçlar? Bu, mit ile din arasında –kimi dinsel geleneklerin yüklediği anlamda din– birçok mitoloğun bu biçimiyle kabul edemeyeceği bir özdeşlik ilişkisi varsaymak demektir.[42] Öte yandan simge kavramı, onu incelemek için yarışan bilgi kollarının (ruhbilim, toplumbilim, dilbilim) şu anki durumu içinde, çözdüğünden daha çok sorun yaratmaktadır. Simgesel, imgelerle dolu mit diliyle kavramsal sınıfa giren başka im dillerini bu denli kesin biçimde karşı karşıya koymaya hakkımız var mı? Mit, ortak dili, başka türlü yararlansa da gündelik dili kullanır. Simgeler ile imler arasındaki süreklilikleri göstermek; simge teriminin kullanılışındaki (örneğin matematik simgesi) karmaşıklık ile belirsizliği vurgulamak kolaydır. Mitin en özel sorunları konusunda simgeci yönelimlerin, anlatı yapılarının çözümlenmesiyle, sabırlı bir anlam sökme çalışmasının yerine, uzmanlara hep dayanaksız, çoğunlukla yanlış gelen dolaysız, sezgisel bir okumayı koyduğu özellikle belirtilecektir. Mitolojinin evrensel, ilk örnek değerinde değişmez bir simge gereci işe koştuğunu öne sürmekle, kültürel bağlama başvurmaktan, her tür toplumsal ya da tarihsel soruşturmadan kaçınılır. Simgelerin sözde "akrabalığı"yla kendimizi yanıltmak tehlikesiyle, yanlış yorum ya da tarihe aykırı düşmek tehlikesiyle adamakıllı yüz yüze gelinir. Varlığını her yerde görebileceğimizi Jung'un ileri sürdüğü simge dağarcığı: toprak-ana, yaşlı bilge, tanrısal çocuk, güneş,

[42] Bkz. G. S. Kirk, *Myth. Its Meanings and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, Berkeley, Los Angeles, 1970, özellikle s. 8 vd.

animus ile *anima*, Kendi, haç, mandala vb söylenebilecek en hafif deyimle bunlar hiç inandırıcılık taşımaz. Üstelik dilbilimsel incelemeler, dil grupları arasında, derin sesbilimsel, yapıbilgisel, sözdizimsel düzenleniş ayrımlarını gösterirken, zerre kadar kanıt olmadan, birçok düzeyde eklemli bir sistem olarak değil, ögelerini terimi terimine sayıp dökmenin imleyen değerleri çıkartmak için yeterli olduğu evrensel bir söz dağarı gibi tasarlanan simgesel dilyetisinin birliği nasıl kabul edilebilir.

Böylece işlevselciler, en başta da Malinowski[43] içinde yaşamayı sürdürdükleri halkların toplumsal, kurumsal bağlamlarında, simgeci yorumlarla mitlerin gerçekten oynadıktan rol arasındaki uzaklığı vurgulamakta zorluk çekmemişlerdir. Bu alanda çalışan antropolog için mit daha geniş bir bütünün bir parçası, eksik bir yönüdür: Kuramlar, değerler, inançlar ile tutumlardan oluşan karmaşık sistem olarak toplumsal yaşam. Bu bakımdan mit, "metafizik" bir doğruluğun, dinsel bir vahyin ya da yalın bir soyut açıklamanın bile taşıyıcısı olmayı bırakır; artık kuramsal bir içeriği, tinsel bir öğreticilik değeri yoktur. Ritüelle dayanışma içindeki –tek, aynı simgesel anlatımın birbirinden ayrılamayan iki yüzünü oluşturan sözlü anlatı ile gövde devinimleri– işlevi toplumsal tutkunluğu, grubun işlevsel birliğini, kurala bağlanmış, kulağa hoş gelen, kuşaktan kuşağa korunup aktarılması kolay bir biçim altında kuramlar ile tutumların geleneksel düzenini sergileyip haklı göstererek pekiştirmektir. Böylece mit çifte bir düzlemde ortak yaşamın gereklerini karşılar; insan toplumsallığını belirleyen varoluş biçimlerinin kalıcılık, sürerlik, uzun vade tutarlılık gibi genel gereksi-

[43] B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, New York ve Londra, 1922; *Myth in Primitive Psychology*, Londra, 1926.

nimini doyurur; ayrıca özel bir toplum içinde bireylere, yürürlükteki işleyiş ile kurallarla uyum içinde tepkilerini birbirlerine eklemeye, aynı ölçütlere boyun eğmeye, hiyerarşileri saymaya olanak tanır.

İşlevselcilik ve simgecilik karşıtlıkları içinde bile aynı resmin önü ve arkası gibi görülmektedir; her biri bir diğerinin tanıyıp çizdiğini gizler ya da bilmezden gelir. Simgeciler mitle ancak anlatı özel biçiminde, ama kültürel bağlamı aydınlatmaksızın ilgilenir; nesnenin kendisi üzerinde, olduğu gibi metin üzerinde çalışırken, orada sistemi değil de söz dağarının birbirinden yalıtık ögelerini ararlar.[44] İşlevselciler, mite anlaşılabilirliğini veren sistemin ardındadır elbette; ama bunu metinde, metnin açık ya da saklı düzenlenişi içinde, yani nesne içinde aramak yerine, başka bir yere, anlatıların belirdiği toplumsal kültürel bağlamlara, yani mit, toplumsal yaşamın ortasına eklenme yollarına yerleştirirler. Böylece mit özgüllüğü ile anlam değerlerini işlevselciler için yitirir: Toplumsal yaşamın kendinden başka bir şeyden söz etmez, dolayısıyla da, toplumsal sistemin diğer bütün ögeleri gibi grubun yaşamının işlemesini olanaklı kılmadıkça toplumsal yaşam üzerine söyleyebileceği bir şeyi yoktur. Bu erekçi iyimserlik düşünsel toplumsal görüngülere geçerli bir açıklama getirmediği gibi dirimbilimsel gerçeklikleri de açıklamaz. Lévi-Strauss'un da gözlemlediği gibi: "Bir toplumun işlev gibi çalıştığını söylemek beylik bir sözdür; ama bir toplumda her şeyin işlev gibi çalıştığını söylemek bir saçmalıktır."[45]

---

[44] Bkz. D. Sperber, "Le Structuralisme en anthropologie" içinde. Paris, 1968, s. 169-238.

[45] *Anthropologie structurale*, Paris, s. 17.

B. Yeni Yaklaşım: Mauss'tan Dumézil'e

Marcel Mauss, Marcel Granet ile Louis Gernet'nin yapıtında başka bir yol gösterilir: Her üçü de Fransız toplumbilim ekolüne bağlıdır; mit incelemelerinde, tarihin, dilbilimin katkılarıyla bütünleştirmek için Durkheimcı kuramları eğip bükmekte ağız birliği yapmış bir antropolog, bir sinolog, bir Yunancacı. Bu bakımdan Mauss'un[46] 1908 yılından sonra, Wundt'un belli savlarına karşı dile getirdiği eleştiriler çok anlamlıdır. Alman bilim adamı için mit, dilden daha az nesnel, toplumsal koşullar ile zorlamalara dilden daha az bağlıdır, çünkü mit halkın duygulanımlarındaki dalgalanmalara boyun eğer. Mauss, katı bir Durkheimcılık içinde Wundt'a karşı, mitin kurumsal niteliğini, görünüşte en nedensiz izleklerinde bile varolan zorlayıcılığı, bir grup için ölçüt değeri taşımasını göstermekle yetinmez. Miti dile benzetir, bir topluluk içinde iletişimi sağlayan simgeler sistemi yapar. Wundt'un yerleştirdiği bu duygu karışıklığından, hayalci kendiliğindenlik alanından kurtarıldığında, mitsel simge bir yandan toplumsal zorlamaya diğer yandan dilbilim kuralına olmak üzere iki başvuru noktasıyla tanımlanır. Mit bireysel duyguların ya da halkın coşkularının bulanık anlatımı değildir: Mit kurumsallaşmış simgesel bir sistemdir; dil gibi, olguları sınıflandırma, düzenleme, gruplama ve karşılaştırma, aynı zamanda hem benzerlikleri hem de ayrımları sezme, kısacası deneyimleri düzene koyma yollarını barındıran, kurala bağlı sözlü bir tutumdur. Mitin içinde, mit aracılığıyla, tıpkı dilde, dil aracılığıyla olduğu gibi, düşünce kendini simgesel olarak

[46] M. Mauss, *Oeuvres*, II. cilt: *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, 1969, s. 195-212.

dile getirerek biçimlenir; düşünce aynı zamanda hem ortaya çıkar hem de kendini benimsetir. Mitte işbaşında bulunan bu sınıflandırıcı ölçütler, düşünsel kategoriler, bütünü sanki arkaik toplumların genel düşünce yapısını göstermekte, aynı zamanda da etiklerini ya da ekonomilerini olduğu kadar tam olarak dinsel uygulamalarını da düzene koymaktadır. Bu anlamda Mauss'a göre, bütün mit simgeciliğinde, çeşitli mit sistemlerinin özellikleri içinde ayrı ayrı toplumsal-tarihsel koşullara bağlı kalsa da bütünsel insanı aktaran, "toparlayıcı" bir anlatım biçimi bulunmaktadır.

Granet, eski Çin'in efsane dünyasını açıklarken, Mauss'a olan borcunu kesinlikle gizlememiştir.[47] Çin uygarlığı gibi bir uygarlıkla ilgili olarak, efsanenin bir anlamda tarihten daha doğru olduğunu yazabildiyse, dilin aynı zamanda hem taşıtı hem de aracı olduğu aynı temel düşünce olgularını efsanede saptadığı içindir: Zaman ile uzam çerçeveleri, mikrokozmos ile makrokozmoz ilişkileri, yin ile yang gibi birbirine karşıt ilkeler arasındaki aynı kutupsallık kuralına göre, düşüncenin mantıksal örgütlenişi ile evren anlayışı. Granet efsane içinde, bağlarıyla Çin düşünüşünün kurumsallaşmış temelini oluşturan toplumsal gerçeklikleri, düşünsel yapıları açıklmaya çalışır.

Gernet'nin çalışması Yunanlarla ilgili alanda, mit simgeleri, kurumsal uygulamalar, dil olguları, düşünce yapıları arasında bulguladığı sıkı dayanışmayla karşılaştırılabilir. 1917 tarihli, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Gréce* adlı, henüz fazlasıyla Durkheimcı esinler taşıyan tezinin altbaşlığı bile "anlam-

---

[47] M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 cilt, Paris, 1926 (yeniden basım 1959); La Pensée chinoise, Paris, 1934: *La religion des Chinois*, 1951.

bilimsel inceleme"dir. Bu belki de mit simgeciliğini kullanarak dinsel işlemlerin hukuksal bir düzene geçişinin soruşturulması dolayısıyla ilk yapısal anlambilim denemesidir.[48] Terimlerin anlamları, tarihin değişik zamanlarında kullanımları; *Dike, Hybris, Aidos* gibi sözcüklerin öncelikle mitsel değerleri, sonra anlamsal evrimleri sırasında özelleşmeleri, bu terimlerin kullanıldıkları sözdizimsel kuruluşlar, eski köklerden yeni sözcüklerin ortaya çıkması, çağrışım ile karşıtlık ilişkileri, kısaca bir anlamsal alanın, dönüşümlerinin incelenmesinin sonu, ortak tasarımlar ile uygulamaların incelenmesine varmaktadır. Dilsel, kurumsal, kavramsal olanları arasında kopukluk yoktur. Araştırma mit kavramlarına ya da izleklerine rastladığında bu üç düzlemde aynı anda harekete geçer. Bu açıdan mit yeniden saygınlığına kavuşmuştur. Bir anlamı, özgül bir anlamı vardır; ama bu özgüllük onu dilin diğer olgularından, düşünsel yapılardan ya da toplumsal bağlamdan koparmaz. Mit, duygu karışıklığı, kişisel hayalcilik, düşlemin amaçsız oyunu ya da gizli bir bilginin bulanık halde sergilenişi değildir. Mit, özel bir anlatımını oluşturduğu kurumsal, düşünsel sisteme gönderme yapar. Gernet'nin miti kavrayışı ile onu çözümleme yolunu niteleyen üç özellik vardır.

1. Mauss ile Granet gibi Gernet de mitte, iktisat, siyaset, etik ve estetik kategorilerinin henüz birbirinden ayrılmadığı, sanki simgesel anlatımlarının içine katıldığı toplum türlerine uygun gelen "bütünsel bir toplumsal olgu" örneğini görür. Yunanistan örneğinde, tarih boyunca belirginleşmiş işlevler biçiminde görülecek şeyler mitte, "aşağı yukarı birbirine karışmış" olarak hâlâ bu-

[48] S. C. Humphreys, "The Work of Louis Gernet," *History and Theory*, c. X, 2, 1971, s. 183.

lunmaktadır. Mit düşüncesi "bütünsel olma eğilimindedir; iktisadı, dini, siyaseti, hukuk ile estetiği bütünüyle ilgilendirir.[49] Demek ki bu düşünce esas olarak çok değerli, çokanlamlı olmasıyla ayırt edilir.

2. Gernet'nin yazdığına göre bir mitoloji bir tür dildir. "Dilbilimcilerin derslerinden esinlenerek, bir yandan aynı öykünün ögeleri ya da anları arasındaki bağlantıları, öte yandan bir öykü kesitinin, bir motifin, bir imgenin benzer bir anlam uyandırmasına yol açan çağrışımlarını da göz önünde tutmalıyız. Bağlantılar ile çağrışımlar kavramaya yardımcı olur, ama acele etmemek gerekir."[50]

3. Mitin dili, soyut kavramlardan çok somut imgelere başvurur; imgeler ile kavramlar arasında köklü bir kopukluk yoktur, ama yalnızca soyutlama düzeylerinde ayrımlar vardır. İmge bileşimleri verili bir toplumda kurallara uyar, daha yeni bir Yunan yazar bir mit örneğini yeniden ele alıp dönüştürdüğünde, bunu gönlüne göre yeniden yazmakta bütünüyle özgür değildir. Üstelik hiç bilmeden "efsane imgeleminin çizgisinde" çalışır. "Yalnızca haz için çalışsa da bir imgelemde geleneksel çağrışımlar işlemeye devam etmektedir." Mit yazıcılarının öykülemesi "belli ölçüde bir yeniden kurmayı içerir hep, ama bunların birleşme noktaları, anlatıcının ya da yazınsal kaynakların bütünüyle keyfine kalmış değildir: Bulgulanacak bağlantılara kadar bir gelenek hep akılda tutulur."[51]

G. Dumézil aynı yönde bir adım daha atar. Belli eleştirmenlere göre, Max Müller ile öğrencilerinin aşırılıkları yüzünden gözden düşmüş karşılaştırmalı Hint-Avrupa mitoloji araştırmalarını ele almış olması, gerçekte, bir

---

[49] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, s. 131.

[50] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, s. 100.

[51] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, s. 120.

dinler tarihi araştırmasında, bir Meillet'in, bir Benveniste'in karşılaştırmalı filolojisini Mauss ve Garnet'nin tarihsel toplumbilimine bağlayan çalışmalarının yönelimiyle ilgili tam bir yanlış anlamadan ötürüdür. Hint-Avrupa halklarının değişik din sistemleri, titizlikle kullanılan bu bilgi kollarının işbirliği sayesinde, karşılaştırmanın, anlamlı eğilim ile genel görünüş ayrımlarının ardında –Dumézil bunlara ideolojik alanlar der– derin yapısal benzerlikleri açıklığa kavuşturduğu tek bir alan içinde gruplandırılabilmiştir.

1. Çeşitli Hint-Avrupa tanrı toplulukları ile mitoloji yapılarının kilit taşını oluşturan üçlü işlev örneği (hem büyü ile şiddete hem de hukuk ile barışa dayalı çifte yönüyle egemenlik; savaş gücü ile fiziksel güç; bereket, besinler, insan grubunun refahı) tamı tamına düşünsel bir anlam taşımaktadır. Aslında bir dinsel sistemden diğerine uyum yalnızca dilbilimsel, dinbilimsel düzeyde gerçekleşmez; eklemlenmiş, tutarlı bir kavramlar bütününü işe katar.

2. Düzenli olsa da düşgücünün bir oyunu olmaktan çok, bir dinsel sistem, ideoloji denilebilecek bir şeyi içermektedir. Bu ideoloji yalnızca ritüeller ile mitleri bildirmez: aynı zamanda, tıpkı destan ya da Roma tarihi yıllıkları gibi görünüşte ayrı türlerdeki söylem düzenini de yönetir. Karşılaştırma yapan mitolog, düşünce yapılarını araştırdığında bile, edebiyat yapıtlarında gereç bulabilir. Ancak bağıntı bu durumda tersine çevrilmiştir. Dinsel görüngüler ile mit geleneklerini yazınsal açıdan ele almak yerine, dinsel ideolojiden edebiyat yazılarına gidilmektedir. Mitten tam anlamıyla destana ya da romana giden yolda dönüşüm ya da aktarım sorunları böylece çok farklı terimlerle ortaya çıkmaktadır.

3. Karşılaştırmacıların aydınlığa kavuşturabildikleri yapılar düşünsel türdendir: Bunlar, düşüncenin büyük çerçevelerine, ister insansal ister tanrısal olsun evrenin tasarlanma yollarına, toplumun örgütlenişine, toplumun zorunlu bileşenlerinin dengesine ilişkindir; ne tarihsel olayları ne de doğrudan anlatımı ya da düpedüz yansısı olduğu toplumsal verileri aktarır. Karşılaştırmalı mitolog, araştırması içinde, ne bir tarih üretmek ne de toplumların ilkel bir durumunu yeniden oluşturmak savında olamaz. Bir grup insanın mitsel gelenekleri konusunda bilgi veren ideoloji ile toplumun gerçek örgütlenişi arasında çok belirgin çarpılmalar ve uyumsuzluklar bulunabilir. Öyleyse bir toplumun çözümlenmesinde her birinin kendi özgüllüğü, göreli gelişme özerkliği, dinamizmi ve mantığı, kendine özgü zamansallığı olan birçok düzlemi göz önüne almak gerekir. Dil olgularının, dinsel ideolojilerin, mit geleneklerinin sürekliliği ya da pek uzun süresiyle askeri ya da siyasal olayların kopuk kopuk, hızla birbirini izlemesi, toplumsal kurumların kimi hızlı kimi yavaş değişme ritmi arasında karşıtlık kurulabilir.

Georges Dumézil'le birlikte, mitin özgüllüğüne bütün düzeylerde saygı gösteren, metinler külliyatını kendi içinde, kendisi için ele alınması gereken nesnel bir evren olarak gören, bağlama başvuruların, mitin bütünlüğünü duygusal itkilerinin, ritüel uygulamalarının, tarihsel olguların, toplumsal yapıların ya da bir mutlak yaşantısının söz konusu olacağı kendinin dışında yabancı bir gerçeklik düzenine indirgemek için değil, anlatının belli ögelerinin anlamsal değerini ortaya çıkartmak ya da aydınlatmak işlevi taşıdığı bir çözümleme için alan açılmıştır.

C. Lévi-Strauss'un Yapısalcılığı

İkinci Dünya Savaşından sonra, birbiri ardına yayımladığı dört ciltle kızılderililerin sözlü gelenek mitlerinin engin toplamının ardına düşüp mit sorunları ile somut çözümleme üzerine kuramsal düşünmede önderlik ederek sistemli biçimde bu keşfe çıkma işini Lévi-Strauss üstlenmiştir. Mitoloji alanına yapısal çözümleme ilkeleri ile yöntemlerini getiren bu yapıt aynı anda hem bir sürekliliği, hem bir kopuşu, hem de bir başlangıç noktasını belirlemektedir.

Bir süreklilik: Mauss çizgisinde mit, kategorileri ile yapılarının ortaya çıkarılması gereken bir iletişim sistemi olarak görülmektedir; Gernet özellikle de Dumézil'le, anlatının ögeleri arasındaki iç bağlantılara, çok sayıdaki kesit ve versiyonlar arasındaki çağrışımlara dikkat kesilen ayrıntılı metin incelemesi; mitte düşünsel bir temel çatı, eklemli bir kavramlar bütünü, tutarlı bir karşıtlıklar birlikteliği araştırması.

Bir kopma: Bachelard'dan beri bilim kuramında kopuştan söz edildiği anlamda, birçok düzlemde ortaya çıkan bir kopuş vardır. Mitin çözülmesinde kullanılacak örnek, bundan böyle dilbilimsel olacaktır; tam olarak bu örnek, inceleme konusu, çeşitli konuşmacıların konuşma edimleri değil, sözden ayırt edilmiş olan dil, yani oyunun kuralları, bir dilyetisinin biçimsel çerçevesi, tek sözcükle dil olan yapısal dilbilim örneğidir. Lévi-Strauss bir mitte, öyküleme boyunca doğrudan doğruya sunulan kaçıklık, zevzeklik, tastamam saçmalık gibi görünen olağan anlamların yanı sıra, başka bir anlam; saklı, ilki gibi bilinçli olmayan bir anlam ayırt eder. Anlatısal olmayan bu ikinci anlam, dilbilimcinin söz seli ardında dilin sarsılmaz yapı-

larını amaçlaması gibi mitoloğun gözünü diktiği anlamdır. Aslında mit, dizimsel zincirini geriye çevrilemez bir zamanın artsüremli eksenini izleyerek, konuşan bir öznenin söyleminde sözcüklerin birbiri ardına gelmesi gibi akıp giden bir anlatı değildir yalnızca; aynı zamanda da bir dil gibi, hep birlikte eşsüremli bir sistem yaratan ögelerin kurallı bir düzenlenmesidir, bir dilde konuşanın kendiliğinden kullandığı sesbilimsel, sözdizimsel kuralların bilincinde olmaması gibi miti kullananların hiç bilincinde olmadığı, anlatının üretildiği anlamsal uzamı oluşturan kalıcı bir düzendir mit. Demek ki mitte iki okuma düzeyi vardır: Açık seçik bir anlatısal düzey, ötekiyse anlatının kurucu "ögeleri" arasındaki (öykülemenin temel epizotlarını yalın bir ilişkide yoğunlaştıran, Lévi-Strauss'un önceleri mit birimi dediği kısa tümceler) anlatı düzeninden, anlatının çizgisel zinciri içindeki konumları ile işlevlerinden bağımsız olan karşıtlık ile benzeşim bağıntılarını saptamakla çözümlemenin erişebileceği daha derin bir düzey. Metnin tabanını biçimleyen bu kalıcı yapıyı görünür kılmak için tümce-ilişkileri ya da mit birimleri iki eksene dağıtılır; anlatı düzenini izleyen yatay olanı, izleksel yakınlıklarından ötürü aynı kutu içinde sınıflandırılabilen bütün mit birimleri sütunlarda yeniden gruplayan dikey olanı. Böylece Lévi-Strauss'un evrensel olarak bilinen bir örnek üzerinde ele alış biçimini göstermek için seçtiği Oidipus mitinde mit birimlerinin bütünü dört sütuna yerleştirilir:* Birincisine şu ya da bu biçimde akrabalık ilişkilerine aşırı değer biçmeyi dile

* Söz konusu metnin Türkçe çevirisi: C. Lévi-Strauss, "Mitlerin Yapısı," *Felsefe Arkivi*, çev. Fatma Akerson, sayı 19, İstanbul, 1975, s. 152-180 –çn.

getirenler konulur (Kadmos kız kardeşini bulmak için her şeyi yüzüstü bırakır, Oidipus annesiyle evlenir, ihanetine, cesedine çarptırılan gömme yasağına karşın, Antigone kardeşi Polyneikes'i toprağa verir); ikincisinde aynı akrabalık ilişkilerinin küçümsenmesini ya da değerden düşmesini dile getirenler (Oidipus babasını öldürür, kardeşlerini lanetler, Polyneikes ile Eteokles kardeşler birbirlerini öldürür); üçüncüsünde, insanların yerliliğini, soyağacı bakımından toprakla ilişkisini yadsıyanlar (Kadmos yer ejderhasını öldürür, Oidipus Sfenks'i yener); dördüncüsünde, tam tersine insanın ana toprağına tıpkı bir bitki gibi kök salmasını dile getirenler (Oidipus'un şişmiş ayağı ile Labdakosgiller soyundaki bütün ayak ya da yürüyüş bozuklukları). Mit birimleri ayrışık ögeler olarak değil birbirleriyle karşıtlaşan ya da birbirlerine karşılık gelen ilişki demetleri gibi göstererek gerçek anlamlarını veren şey işte bu sütunlara yerleştirmedir. Aslında birinci ile ikinci sütunlarla, üçüncü ile dördüncü sütunlar birbirlerine karşıt olsalar da bu çifte karşıtlık içinde biçimsel bir benzeşimin bulunduğu gözlenmektedir: Birinci sütun ikincisi için neyse dördüncü sütun da üçüncü için odur. Mitin yapısını tam olarak oluşturan bu orantılılık bağıntısı mite, birbirini dışlayan terimler, çelişkili durumlar arasında dolayımı olanaklı kılan bir tür mantıksal araç değeri kazandırmaktadır; Oidipus örneğinde bu değer bir yandan insanın yerliliğine inanç (Toprak-Ana'dan günyüzüne doğma mitlerinde rastlanır) diğer yandan bir erkek ile bir kadının birleşmesiyle (bütün toplumbilimsel akrabalık düzgülerinin gerektirdiği gibi) doğmasına inanç. Böylece mitin altında yatan, dört sütunlu düzeniyle metnin kuruluşunda içerilmiş mantıksal bir sorun ortaya çıkar gibidir: Önce aşırı sonra gereğin-

den az değer biçilen akrabalık ilişkisi; yadsınan sonradan doğrulanan yerlilik. Açıkça dile getirildiğinde, mitin temel çatısının karşılık geldiği soru şu türde olabilir: Aynı, aynı'dan mı (insan insandan) yoksa başka'dan mı (insan topraktan) doğar? "Yerlilikten kurtulma çabası buna ulaşmanın olanaksızlığı için neyse, kan bağına aşırı değer biçmek, bu bağın azımsanması için de odur" biçiminde konduğunda, mitin yapısı, bir yandan anlatıda kullanılan terimleri göreli dışlama ya da içerme konumlarına yerleştirir; diğer yandan, bu iki yandan herhangi birinde karar kılmanın olanaksızlığını belirtir; kendi aralarında uzlaşamayan, ama ister birinde ister ötekinde diretilsin aşırı bir kabul ya da kökten bir ret iki karşıt kutbu arasında sonsuza dek gidip gelerek kendini ikiye katlayan bağdaşmaz kesinlemeler arasında sonuç olarak arabulucu bir dengenin gerekliliğini belirtir.

Lévi-Strauss'un Yunan mitolojisi konusunda uzman olmadığı için yöntemini örneklendirmek amacıyla Oidipus mitini seçmesi biraz rastgele olmuştu. Kendisi de bu konuda "iğreti bir seçim"den söz etmiştir: bir meydanda satmak istediği araç gerecin kullanışını, üstünlüklerini halka kolayca kavratmak isteyen işportacının "kanıtları" söz konusudur. Ancak açıklık gibi üstünlükleri olsa da bu biçem alıştırmasında bazı sakıncalar da eksik değildi. Bir yandan bir miti sökmenin, her şeyden önce ortaya çıktığı uygarlıkla ilgili derin bir bilgi gerektirmediğini, kendi kendini sunduğu bağlamdan başka bir bağlamı olmadığını varsaymamıza yol açabiliyordu. Öte yandan anlatının öykülere ya da kesitlere ayrılması, matris çizelgesinde mit birimlerinin izleksel yakınlıklarına göre dağıtılması bir Yunancacı için eşit ölçüde keyfi olarak görülebilirdi. Kadmos'un ejderhayı öldürmesiyle Oidipus'un sfenksi

yenmesinin aynı anlamsal yerliliği yadsıma hanesinde; Oidipus'un şiş ayağıyla Labdakos oğullarının topal ayaklarını en baştaki toprağa kök salma olgusunun ters, bakışık hanesinde toplamayı olanaklı kılan şey zorlama bir uğraş, en azından bir kayırmacadır (bu Marie Delcourt'un belli saptamalarıyla ortaya konmuş, ama doğrulanmamıştır). Son olarak da özellikle bu metni olduğu gibi alan, ona evrensel bir değer biçen yorumcuların çoğu bu metinden, her mitin yaşanmış olan çözülmez çelişkiler arasında mantıksal bir dolayım gereci olarak ele alınması gerektiği, bu aracılık görevinin yapısalcılık için mitolojinin tekelci, değişmez işlevini tanımlayacağı sonucunu çıkarabileceklerine inanmışlardır.

Oysa Oidipus'la ilgili incelemesinin bulunduğu *Yapısal Antropoloji*'yi yayımladığı yıl Lévi-Strauss, *La Geste d'Asdiwal*'de, *ad hoc* [özel bir amaç için] seçilmiş bir mitle ilgili tanıtıcı bir bildiri sunmuyordu; toplumsal, maddi yaşamları antropologların sayesinde en iyi bilinenlerden İngiliz Kolombiyası'nda, Tsimshian yerlilerinin bir mitinin ayrı varyasyonlarına uygulanan deşifre etme işlemlerinin sıkı bir tanıtlamasına girişiyordu. Lévi-Strauss'un kendi alanını işlediği için kalkış noktası olarak alınması gereken bu metinde, mitin kesitlere ayrılması, bu kesitlere anlatının düzeniyle doğrudan bağlantısı olmayan anlamsal değerlerin verilmesi, bu değerlerin bir dizi eksene, aynı anda görev aldıkları bir sürü anlam düzlemine dağıtılması – mitin çatısını, yani aynı anda birçok düzgüyü koordine eden karşıtlıklar ve koşutluklar ağını aydınlığa kavuşturan bütün bu işlemler ancak kültürel ve etnografik bağlamın kesin, tam olarak bilinmesiyle olanaklı olmuştur: Mitin anlamsal ufkunu yaratan, çeşitli düzeydeki anlamlı karşıtlıkları kuran böylece de iletide

işe karışan, coğrafi, teknik, ekonomik, toplumbilimsel, kozmolojik birçok düzgüyü saptamayı sağlayan fiziksel coğrafya, insan coğrafyası, çevrebilim, mevsimlik göçler, teknik, ekonomik gerçekler, toplumsal yapılar, kurumlar, akrabalık ilişkileri, dinsel inançlar ile uygulamalarla ilgili verilerdir. Aynı biçimde *Mythologiques*'te, Kızılderili mitlerinde bulunan flora, fauna, gökbilim, teknikler, giysiler, süsler vb ile ilgili sayısız veriyi bir araya getirmiş, incelemiş, yorumlamıştır. Bu toplumlarda bitkilerin, hayvanların, nesnelerin, insan gruplarının nasıl sınıflandırıldığını gösteren bu titiz döküm olmasaydı, vaşak, baykuş, yılan, karıncayiyen, pars, bal, tütün, ay, Ülker takımyıldızı ... gibi –oğulu, yeğeni, akrabaları, amcayı hiç saymayalım– büyük mit kahramanlarını anlamsal bağları açısından birbirlerine göre yerleştirmek olanaksız olurdu.[52]

Bununla birlikte *La Geste*'e oranla *Mythologiques*, bir dönüm noktası olmasa da en azından mitlerin birbirleriyle olan ilişkileriyle ilgili sorunlara doğru daha kararlı bir yönelişi götermektedir. Gerçi daha ilk başta Lévi-Strauss, mitlerin, yapıları gereği birçok versiyonu kapsadığı olgusunu vurgulamıştır. Versiyonların çeşitliliği, biricik bir ilk kalıp araştırarak, diğerlerini türemiş, anlamsız diye görüp eleyerek, asıl versiyona ulaşmak için ortadan kaldırılması gereken bir engel değildir. Mitolog için bütün versiyonlar aynı değerdedir: Her birinde aynı düşünsel düzen iş başındadır, üstelik ortak bir yapının saptanabilmesi, mitin temel çatısının ortaya çıkarılabilmesi çoğunlukla birçok versiyonun karşılaştırılmasıyla, aralarındaki ayrımlarla olanaklı olur. Ancak *Mytbologiqu-*

[52] Bkz. M. Godelier, "Mythe et Histoire," *Annales E. S. S. C., N° special: Histoire et Structure*, 1971, s. 543.

es daha da ileriye gider: Külliyatta toplanmış bulunan mitler bütününü ele alır, belki de ötesine geçerek gerçek, olanaklı mitlerin tamamını, en azından kuramsal olarak mantıksal, matematiksel bir ele alış biçimine uygun düşecek bir dönüştürme oyunu, değiştirme kurallarıyla elde edilmiş düşünsel ürünler olarak görür. Böylelikle Lévi-Strauss'ta üst üste binmiş iki mit kuramı[53] olduğunu gözlemleyebiliriz: İlkine göre bütün mitler iki çözümleme düzeyine ilişkindir, çifte düzenlemeye uymaktadır; öncelikle derin mitolojik yapı düzeyinde, birbiri içine konulmuş düzgüler sistemi düzeyinde; daha sonra dilsel anlatım düzeyinde, bu mantıksal çatının anlatı boyunca büründüğü öyküleme biçimi düzeyinde, ikinci kurama göre bir mit dönüşümlerinin genel kurallarının, mitlerin bütünü bu dönüşümlerin ürünü olduğundan, uygulanabileceği biçimde düzenlenmiş bir söylemdir. Bu anlamda, insanların mitlerini düşünmedikleri mitlerin kendi aralarında birbirlerini düşündüklerini söyleyebiliriz.

Lévi-Strauss kendisine yüklenen bu kuramsal belirsizliği peşinen reddetmiştir. Aynı izlekten yola çıkan çeşitlemeleri oluşturduklarını gördüğümüz, bir mitin birbiri üstüne bindirilebilir kesitlere ayrılması ile bir mitin tamamının, aynı örneğin dönüşümleri sayılan başka mitlerin üstüne bindirilmesinin aynı işlemin iki yüzünü ya da iki anını temsil ettiğini vurgulamıştır: "Her defasında dizimsel bir zincirin yerine dizisel bir bütünü koymak söz konusudur – şu ayrımla birinci durumda bu bütün, zincirden çıkarılmıştır; ikincisinde bu bütüne yerleştirilen zincirin kendisidir. Ancak bu bütün ister zincirin halkalarıyla oluşturulsun isterse zincirin kendisi burada bir parça olarak yer alsın ilke aynıdır, iki dizimsel zincir ya da

[53] D. Sperber, a.y., s. 204.

ayrı ele alındığında hiçbir belirgin anlam taşımayan aynı zincirin kesitleri, yalnızca birbirlerine karşıt olmalarından dolayı anlam kazanırlar."

Bu bakış açısı ister kabul edilsin, ister dizisel veya dizimsel iki eksenin yapısalcı örneğin mite uygunluğundan ya da daha genel olarak katıksız, yalın dilbilimsel taslaklardan mit yapılarına (bu bir dil değil, ama daha önceden oluşturulmuş dil yetisinin bir kullanım yoludur) geçişin geçerliliğinden kuşkuya düşülerek reddedilsin, durumun, ne kuram ne de somut anlam sökme çalışması düzleminde Lévi-Strauss'tan sonra artık daha önceki gibi kalmadığını herkes kabul edecektir. Yapıdan bir dönüm noktası hem de bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Öğrencileri ile koşut bir çizgide çalışanlar için olduğu kadar düşmanları için de mitolojik araştırmalar yalnızca yeni sorunlarla karşılaşmamıştır; eski soruları artık aynı terimlerle sormak olanaklı değildir.

IV
MİT OKUMALARI İLE SORUNLARI

İlk soru takımı, metnin anlatı düzeyi ve dolaysız dilsel anlamı ile yapısal kuruluşu ve mitsel anlamı arasındaki ilişkileri konu alır. Bu iki düzlem birbirine nasıl eklemlenir? Şu ikisinden biri söz konusu gibi: Ya iki düzey arasında birbirini sıkı sıkıya içerdiklerini gösteren bağlar kabul edilir: Bu durumda sorun şudur: (1) yapıdan anlatıya geçmeyi sağlayan kuralları belirlemek; (2) bu kuralları, genel olarak başvurulan dilbilimsel örneğin dağıtım düzeni içine yerleştirmek. Ya da tam tersine, derin yapıya oranla (bu versiyonların sonsuz olanaklarını açıklayabilir) masalsılaştırmanın, söylem çerçevesi-

nin bir tür nedensizliği kabul edilir, metinde artık kendi içinde anlamsız olarak görülen anlatı ölüsünü bir yana bırakarak yalnızca düzgünün ögeleri, kalıcı mantıksal çatının parçaları aranır. Ama dilbilimciler işte buna karşı çıkarlar. Bütün anlatılar gibi mitin de tanımlanması, biçimselleştirilmesi gereken katı anlatı kurallarına uyduğunu göstereceklerdir. Çünkü tam olarak anlatı çizgisel bir zamanda akar, bir anlatı bir başlangıç durumu ile anlatısal söylem boyunca bunun dönüşmesini içerir; bu değişiklik "eyleyenler" ya da "özneler" tarafından gösterilen "edimler" aracılığıyla olup biter; bu özneler durumlara uyarlanmış, onları edimleri gerçekleştirme ya da sonuçlarına katlanma durumunda bırakan nitelikler ya da özelliklerle donanmıştır; mit öykülemesindeki edim türleri ile değişiklik kiplerinin biçimsel çizelgesi çıkarılabilir; bunun sonucu olarak bu tür anlatılar için genel bir mantık önerilebilir.[54] Bu saptamalara mitolog, anlatısal biçimin mitin asal özelliklerinden birini oluşturduğunu, bu biçimi mit yapısını çıkarmak için anlatısal yapılan ilk iş olarak parçalama ya da yok etmeyle ilerleyerek yok olmasına yol açacak bir çözümlemenin bu görüngüyü bütün boyutlarıyla dikkate alamayacağını ekleyecektir. Ricoeur gibi bir düşünür daha da ileri gider: Lévi-Strauss'un yönteminin, yüzeysel bir okumayla gözden kaçacak mitin derin anlambilimini ortaya koymak için gerekli bir aşama olduğunu kabul ederken, mitlerin tamamen anlaşılmasını sağlayacağı savını reddedecektir.[55] Lévi-Strauss'un bakış açısına göre miti anlamak değil düzgülerini çözmek gerekir. Bilinen bir düzgüden yola çıkıp anlamı yeniden kurmak için bir iletiyi

[54] Bkz. Claude Bremon, *Logique du recit*, Paris, 1973.

[55] P. Ricœur, *Encyclopaedia Universalis*, "Mythe" maddesi.

çözmek değildir söz konusu olan; kendi içinde anlamsız ya da saçma olan belli bir iletiden yola çıkıp iletinin üzerine kurulduğu, yayılmasını yönettiği gizli düzgüyü bulmaktır. Böylelikle mitin ileti niteliği reddedilerek, aynı zamanda mitin bir şeyler söyleme, doğru ya da yanlış olsun, dünyayla, tanrılarla, 'insanlarla ilgili bir ileri sürmeyi dile getirme yeteneği yadsınmaktadır. Hiçbir mitin, kendi içinde hiçbir şey söylememesi ya da herhangi bir gerçeklik türü üzerine hiçbir şey söyleyememesi gerekirdi. Mitler, siyasal, toplumsal gruplar arasındaki alışverişler, evlilik bağı sistemi gibi yapılanmış başka bütünlerin düzenlenmesini ayarlayan kurallara benzer yapısal dönüştürme kurallarının, baskınlık ve boyun eğme ilişkilerinin bütününü işin içine katmaktadır.

Günümüzde mit sorunlarının odağında bulunan bu tartışma bütün genişliğiyle ortaya konduğunda birbirine sıkı sıkıya bağlı bir dizi başka sorun doğurur. Mitler birbirlerini imliyorlarsa, bunlarda keşfedilecek yapılar, düşüncenin mimarisine işlenmiş bir kategoriler mantığından kaynaklanır; burada dünya ile insan ancak söylem araçları olarak vardır; bunlar "anlamlandırmanın nesnesini değil, gereci ile aracını"[56] temsil ederler. Mit aygıtı böylece biçimsel bir çerçeve rolü, bir düşünce aracı rolü oynamaktadır. Simgesel düzene işlenmiş bu çerçevenin, bu aracın, düşünür ya da bilginlerin soyut sözcelerinden ayrı, bir anlatı biçimi içinde, gerçeklikle ilgili bir bilgi, Dumézil'in ideoloji dediği bir dünya görüşünü aktarıp aktarmadığı sorusu aklımıza gelecektir. Mitin kullandığı dilyetisi kendisidir; sözdizimsel, anlamsal düzeniyle, gerçeğin parçalara ayrılması, dünyanın bir tür sınıflandırılma, düzene konma biçimi, ilk mantıksal düzenleme, kı-

[56] Bkz. C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1946, 3.

saca bir düşünme aracıdır. Mit, ileti aktarmak, başkasına bir şeyler söylemek için iletişimde de kullanılır; Aristoteles'in düşüncesine göre bu bilinçdışı dilsel araç kuramsal bilgi konumuna bile ulaşır. Geleneksel mit gerecinin yeniden düşünülüp yeniden örgütlendiği, daha önce de üzerinde durduğumuz Hesiodos'unki gibi bir yapıt örneği, mit simgeciliğinin, bir öğretim vermek, kutsal, kozmik, insansal bir bilgiyi teogoni, kozmogoni, antropogoni anlatıları biçiminde iletmek amacıyla kullanıldığına tanıklık eder. Öyleyse sökülmesi aynı yöntemlerle değil, yakın yöntemlerle yapılacak birçok mitsel anlatım biçimleri ile düzeyleri ayırt etmek gerekecektir.

Bu açıdan Lévi-Strauss'un, çok sayıda versiyon sunan sözlü anlatı külliyatlarını üzerinde çalıştığını belirteceğiz. Araştırmanın gereci bile, bir mitten diğerine benzeşiklik, tersine çevirme, değiştirme bağıntılarına göre birbirlerinin yerini tutan biçimsel ögeleri belirlemeyi amaçlayan sistemli bir anlatı karşılaştırmasını gerektirir. Aynı zamanda her versiyonun kılı kırk yaran filolojik incelemesini de bir yana atar. *Theogonia* ya da *İşler ve Günler* gibi güçlü biçimde yontulmuş işlenmiş büyük yazılı yapıtlar için sorun farklıdır. Diğer çeşitlemelerde az ya da çok dönüşmüş bulduğumuz ögelere ayrıcalık tanımak artık söz konusu değildir. Metinsel düzenlenişinin ayrıntıları içinde miti tüketici bir çözümlemeden geçirmek gerekir. Teslim etmek gerekir ki, hakkını yediği hiçbir kesit, bir metin terimi bile yoktur. Soruşturma ilk düzeyde kuruluş biçiminin çözümlemesinin ortaya çıkardığı biçimiyle anlatı düzenini, sözdizimsel bağıntıları, anlatıya yapışık olan zamansal ve sonucu etkileyen bağları dikkate almalıdır. Ancak metin örgüsü içinde kesitlerin eklemlenişini, bölümlerin iç bağlantılarını ortaya çıkartmak yeterli

olmayacaktır. Dilbilimcilerin anlatının dilbilgisi dedikleri şeyi, öyküleme mantığını, etki ile tepki oyununun hangi örneğe göre işlediği, mesel boyunca olayörgüsünün dokusunu oluşturan değişiklikleri hangi dinamiğin yönlendirdiğini göstererek gün ışığına çıkarmak söz konusudur. Bu durumda, anlamsal içeriklere göz diken ikinci bir çözümleme türüne geçmek, mitte işbaşında bulunan bütün ögeler arasında birçok karşıtlık ile benzeşiklik ağları oluşturarak (yerler, zamanlar, nesneler, edimler ya da eylemler, etkenler ya da özneler, başlangıç konumları ile durumların tepetaklak oluşu) metnin derinliğinde de anlam düzeyleri ayırt etmek gerekecektir. Böylece sorun, anlatı dilbilgisinin kurduğu biçimsel çerçeve ile birçok düzlem üzerinde kat kat sıralı somut anlambilimsel içerikler arasındaki uygunluk bağını tanımlama sorunu olacaktır. Üstelik anlatı dilbilgisinin, dildeki belli sözdizimsel olgular gibi anlamsal yönler taşıyabileceği, anlamsal içeriklerin çok yönlü karşılık gelmeler, çokanlamlılık ile anlamca bulanıklık etkileri aracılığıyla belli bir mantıksal ilişkiler düzenine göre düzenlendiği görülecektir. Metnin bu iç incelemesi, çeşitli terimlerin anlam katmanlarını, bunların karşılıklı içerme ile dışlamalarıyla birlikte ayırt etmek için, benzer anlamsal takımadaların belirdiği diğer metinlere, komşu versiyonlara, farklı mit gruplarına bile başvurulmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte mitin tam olarak sökülmesi üçüncü bir kanadı gerektirir; külliyatı, mitin bulunduğu kültürel bağlamı kuşatacak biçimde genişleterek anlamsal uzamın (buradan yola çıkılarak özel biçimi içinde anlatı hem üretilebilmiş hem de anlaşılabilmiştir) keşfine girişilmesi gerekir: Düşünce kategorileri, sınıflandırma çerçeveleri, gerçeğin bölünüp

düzgülenmesi, büyük karşıtlık sistemleri.[57] Modern yorumcunun miti bağlam içine, düşünsel, toplumsal bir tarihteki yerine yerleştirerek tümüyle anlaşılabilir kılması, işte bu kategoriler çatısı ile bu çatıya elverişli mantıksal bileştirme başvurması sayesindedir.

Böylesi bir tutum, sözünü ettiğimiz, yeni olanlarından kimini dile getirdiğimiz güçlüklerin kimine birtakım yanıtlar vermeye yöneltebilir belki de. Paul Ricoeur'le birlikte, Lévi-Straussçu yapısal çözümlemeyle yalnızca bir parçası ortaya çıkartılacak, diğer başkaları gözden kaçacak (uygarlığımızın bağlı olduğu Sami, Yunan, Hint-Avrupa alanlarındaki) mitler evreninde bir tür kopukluk varsaymaktan çok mit düşüncesinin her yerde katmanlardan oluştuğu, elimizdeki belgelerin, şu ya da bu kültürel havayı estirdiği, tümünün aynı düzeyde yer almadığı görülecektir. Ricoeur, Lévi Strauss'un, bir önceki kuşağın antropologların totemcilik örneklerini yerleştirdikleri coğrafi alandan örnekler almasının rastlantı olmadığını belirtiyordu: Düşünsel etkinlikleri, doğal gerçekliklerden akrabalık ile alışveriş ilişkilerine varasıya her türden sınıflandırmalar, ayrımlar konusunda eşsiz işler başarmış halklar söz konusuydu; sınıflandırma eğilimlerinin mitlerinde de bulunması gerekiyordu. Böylece sorun, yapısal yaklaşımın totemizmde, ayırıcılık işlevleri içinde karşıtlıkların, bağlaşımların, anlamsal içeriklerden daha önemli olduğu bir mit türü bulup bulmadığını bilme yolunda olacaktır. Bunun dışında kalanların hepsi mit yelpazesinin diğer ucundaki Samilerin, Yunanların, Hint-Avrupalıların durumu oluyordu. Onlardaki sözdi-

[57] Özellikle bkz. Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972; yukarıda "Hesiodos'ta Prometheus Miti."

zimsel düzenin, sınıflandırıcı yapıların zayıflığı karşısına kesintisiz yorumlara, biçim değiştirmiş toplumsal-tarihsel bağlamlarda anlam yenilenmelerine elveren anlamsal zenginliğin çıkması gerekecektir. Böylece iki mitoloji biçimi arasında yeni bir karşıtlık ortaya çıkacaktır: Zaman ve tarihle olan değişik ilişkileri. Belirgin bir zamansal boyutu olmayan "soğuk," toplumlarda mitler tıpkı kurumlar gibi, her olgu yeni olduğu, her değişiklik eski dengeyi tehlikeye düşürdüğü için artsüremli bir kırılganlıkla baş başa giden eşsüremli bir aşırı tutarlılığa sahiptir. Tam tersine yelpazenin diğer ucunda mitin kendisi, uyarlandığı aralıksız elden geçirmelerle bir zaman boyutuna açılacaktır. Böylece yorumun bu artsürem boyutunu ister istemez göz önünde tutması gerekecektir.

Bugün, durağanlıkları içinde donup kalmış soğuk toplumlarla tarihi etkileyen sıcak toplumlar arasındaki bu kesin kopukluğu, olduğu gibi korumanın olanaklı olup olmadığını sorabiliriz. Bütün toplumlarda, mitlerin tepki gösterdiği ya da kendi tarzlarına göre kendilerine kattıkları, sindirdikleri büyük ya da küçük değişim payları vardır. Yunanlarınki gibi bir mit geleneğinin durmadan yeniden kalıba dökmeye, yeniden yorumlanmaya elverişli olduğu doğrudur. Ancak Lévi-Strauss'un incelediği halklarda aynı mitin versiyonlarının çokluğu, bunların dönüşümleri, bir mitin kimi kez başka bir mitte tersyüz edilmesi de aynı olgular sınıfına tanıklık eder: Mitler birbirlerine karşılık verir; bir versiyonun ya da yeni bir mitin ortaya çıkışı her zaman, grup içinde dolaşımda bulunmuş olan ya da komşu halkların malı olan, daha önce zaten varolan mitlere bağlı olarak gerçekleşir. Belgelerimizi tarihleyebildiğimizde, böylece belgeler tarihsel derinlik izleri taşıdıklarında çeşitlemelerden söz ederiz; bu

belgeler toplandıkları anda hep birden elimize geçtiğindeyse versiyonlardan söz ederiz. Ancak mitsel düşünce açısından görüngü farklı değildir.

Bu bakımdan sözlü gelenekle yazılı edebiyatı karşı karşıya getirmek daha geçerli gibi görünmektedir. Sözlü kültürlerde mitler, antropologlar tarafından tarihsel uzaklık olmadan, yığın yığın, çoğunlukla kopuk kopuk dağınık bir düzen içinde, ortaya çıktıkları biçimde toplanmıştır. Bunların Lévi-Strauss'un yaptığından daha başka biçimde ele alınması düşünülmez. Onun ortaya koyduğu ktegoriler çatısı, düzgü oyunları, başka bir alanda masalların, halk anlatılarının ilettiklerini andırır türdendir. Yazılı edebiyatta, bunlara benzeyen belgelerin yanı sıra, onlarla aynı düzeyde, her bölümü evrenin bir yorumunu sunan, yine başka bir alanda felsefenin kendi payına ortaya atıp çözmeye çalışacağı aynı sorulara karşılık veren, bütün parçaları birleşik bir ileti içinde bütünleşen sistemli, büyük bütünsel kuruluşlar bulmaktayız. Öyleyse sözlü masal, mit ya da daha çok mitin çeşitli katmanlarıyla felsefe arasında hem bir süreklilik hem de bir dizi kopuş bulunacaktır.

Gerçek açmazlar başka yerdedir. Birincisi çok iyi biliniyor; bunu şu biçimde dile getirebiliriz: Yapısal çözümlemenin, mitin düşünsel çerçevesi olarak ortaya koyduğu anlamsal uzamla, mitin üretildiği toplumsal-tarihsel bağlam arasındaki bağ nedir? Somut bir sökme çalışmasında, her ögenin sistemle ilişkilerinin bütünüyle açıklandığı eşsüremli bir araştırmayla, zamansal dizilere sokulmuş ögelerin, bu biçimde tanımlanmış dizilişler içinde kendinden önce gelenlerle bağıntıları aracılığıyla açıklandığı artsüremli bir soruşturma nasıl birbirine eklemlenir? Kuşkusuz bunun yanıtı, tarihsel soruşturma-

da, eşsüremli incelemede olduğundan daha çok olmamak üzere, yalnızca ayrışık ögelerle değil hep başkalarına az çok sıkı bağlı yapılarla karşılaşıldığını; zamansal dizilerin, yapısal incelemenin konusu sistemlerin içindeki yapıların az ya da çok kapsamlı yeniden ele almalara ilişkin olduğunu göstermekte yatmaktadır.

İkincisi pek o kadar yaygın değildir. Mit yalnızca çokanlamlılığıyla, değişik düzgülerin birbiri içine geçmesiyle tanımlanmaz. Mit ayırt etmesine karşın ya da kategori çatısında karşıtlaştırmasına karşın bu terimlerin arasında, anlatının akışı ile anlamsal alanların bölünmesinde, sanki terimler birbirini bütünüyle dışlarken bir yandan birbirlerini içeriyormuş gibi, geçitler, kaymalar, gerilimler, gelgitler için yer açar. Demek ki mit, düşünürlerin çekişmezlik ilkesine aykırı bir anlam bulanıklığı, ikirciklik, kutupluluk mantığı diyebileceğimiz bir mantık biçimini işin içine sokmaktadır. Bir terimi, karşıtına çevirip bir yandan da aynı terimi başka açılardan uzak tutan bu tartı işlemlerini nasıl dile getirmeli, hatta nasıl biçimselleştirmeli? Sonuç olarak mitoloğun, yoksun olduğu aracı vermeleri için dilbilimcilere, mantıkçılara, matematikçilere dönerek, yetersiz kaldığı konuyu belirtmesi gerekiyor: farklı bir mantığın yapısal modeli, evet ya da hayır biçimindeki ikili mantıktan, *logos* mantığından başka bir mantığın yapısal modeli.

DİZİN

Adonis 10, 77, 168, 169, 170, 172, 174, 180, 181, 182, 183, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 199, 200, 209, 211
Adrastos 39
Aigyptos 88
Aiskhylos 45, 46, 163, 230, 232, 245
Akhilleus 45, 64, 78, 79, 140
Alkmaion 83
Amphiaraos 39
Antiphon 149, 150, 151
Aphareus 88
Aphrodite 39, 77, 93, 94, 137, 171, 179, 180, 181, 183, 189, 190, 203, 213, 219
Apollodoros 83, 89, 90
Apollon 90, 132, 136, 139, 140, 153
Ares 39, 41, 62, 66
Aristophanes 39, 227
Aristoteles 21, 26, 33, 37, 74, 75, 81, 84, 121, 155, 205, 236, 237, 241, 242, 255, 294
Arsinoe 83
Artemis 41, 44, 137, 156, 164, 179, 182
Aspasia 73
Athena 44, 45, 73, 74, 93, 94, 157, 203, 213, 216, 219
Auxesia 41

Benveniste, Emile 38, 74, 236, 282

Cassirer, Ernst 271
Courbain, Paul 50, 59
Creuzer, Friedrich 260, 271

Damareta 87
Damia 41
Danaos 88, 165, 166, 181, 209

Darius 43
Darmstadt 271
Decharme, Paul 261, 262
Delacroix, Henri 7
Demeter 77, 125, 135, 179, 182, 184, 188, 189, 191, 211, 227
Demetrios 42
Demosthenes 69, 71, 72, 73, 76, 77, 149, 177
Detienne, Marcel 10, 50, 59, 63, 66, 77, 168, 169, 170, 173, 174, 181, 187, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 204, 209, 210, 211, 233, 247, 249, 260, 261, 296
Dia 185
Diogenes 54, 73, 244
Dionysos 82, 125, 132, 205, 206, 207, 267
Dumézil, Georges 61, 93, 94, 132, 171, 281, 282, 283, 284, 293

Eleusis 41
Epimenides 146, 194, 225, 250
Epimetheus 203, 212, 213, 214, 219, 220, 227, 232
Eriphyle 39, 40
Eris 40

Fehre, Eugen 152
Finley, M. I. 23, 60, 84
Frazer, J. G. 170, 262, 263
Freud 271, 273

Gernet, Jacques 63, 99, 108, 109
Gernet, Louis 9, 18, 25, 26, 40, 43, 55, 70, 75, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 154, 158, 159, 165, 278, 279, 280, 281, 284
Glotz 37, 39, 146
Granet, Marcel 59, 278, 279, 280

Hades 136, 183
Haudricourt, André G. 115
Hekabe 79, 83
Helena 83, 90
Hephaistos 125, 159, 202, 203, 213, 216, 219
Hera 93, 94, 125, 136, 139, 177, 184, 185, 186, 204
Herakleitos 36
Heredotos 90
Hermes 7, 124, 125, 132, 213, 219, 225
Herodotos 45, 54, 81, 85, 86, 90, 169, 173, 195, 222, 225, 240, 243, 259
Hesiodos 11, 36, 145, 146, 154, 155, 156, 178, 201, 212, 226, 230, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 294, 296
Hesioneus 185
Hestia 7, 132, 156, 157
Hesykhios 41, 42, 162
Hippodamos 62
Hippolytos 137, 181, 209
Homeros 13, 41, 50, 55, 58, 64, 65, 66, 131, 135, 136, 137, 138, 140, 145, 146, 147, 153, 154, 156, 243, 244, 245, 253

Hypolytos 209

Jung 271, 273, 275

Kalleris, Jean N. 42
Kirk, G. S. 59, 65, 275
Kleisthenes 73, 75, 76, 85, 86, 92, 117
Korinthos 45, 87, 210
Krappe, A. H. 261
Ksenophon 83, 131

Laertios 54, 73, 244
Lang, Andrew 260, 262, 264
Laqueur, Richard 22
Leipzig 40, 265, 271
Lejeune, M. 58, 59
Leukippos 88
Lévi-Strauss, Claude 171, 173, 261, 277, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298

Marathon 87
Marx, Karl 9, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 30, 31, 33, 35
Mauss, Marcel 278, 279, 280, 282, 284
Mencius 105
Menelaos 80, 83, 90
Mossé, Claude 27, 29, 32, 67
Moulinier, Louis 10, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 167
Müller, De Max 260, 261, 281

Myrto 73

Niebuhr 17
Nilsson, M. P. 40, 41, 42, 44, 266, 267

Odysseus 80, 81, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 140, 225
Oertel, Friedrich 22
Oidipus 164, 166, 245, 285, 286, 287, 288
Orpheus 209, 251
Otto, Walter F. 265, 271, 273

Pandion 89
Pandora 202, 203, 204, 212, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 232
Parain, Charles 13, 15, 24, 29, 32, 35
Parmenides 120, 121
Parthenopaios 46
Pausanias 41, 45
Peisistratos 75, 81, 82, 83, 86
Peleus 40
Pepiu, J. 73
Perikles 46, 47, 52, 73, 74
Persephone 163, 171, 181, 183
Phaon 169, 183
Phegeus 83
Phylarkos 240
Pindaros 39, 87, 88, 140, 184, 244, 246
Platon 38, 62, 72, 121, 144, 168, 205, 227, 230, 232, 240, 241, 253, 254
Plutarkhos 38, 42, 72, 74, 76, 83, 86

Plutarkos 46
Polybios 42, 240, 259
Poseidon 125
Preller, Ludwig 261
Priamos 78, 79, 80, 83, 86
Prometeus 203
Prometheus 8, 11, 177, 178, 194, 197, 201, 202, 203, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 296

Rhode 131, 151, 158
Ricoeur, Paul 271, 272, 292, 296
Robert, Cari 261, 266
Romilly, J. De 49, 56
Roscher 265

Salmoneus 89
Schelling 257, 271
Sokrates 73, 114, 117, 118, 254

Taillardat, Jean 52
Telemakhos 94, 95, 96, 97
Theron 87
Theseus 209
Thetis 40
Thukydides 48, 49, 236, 239, 240, 259
Troizen 41
Tylor, E. B. 262, 263, 264
Tyndaros 88

Usener 40, 41

Vian, Francis 40, 45, 51, 59, 62
Vidal-Naquet, Pierre 8, 43, 60, 84

Will, Edouard 22, 30, 268
Wundt 278

Zeuksippe 89
Zeus 90, 93, 94, 116, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 159, 177, 184, 185, 186, 187, 194, 202, 203, 204, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 231, 232

3220 | ALFA | MİTOLOJİ | 13

ESKİ YUNAN'DA MİT VE TOPLUM

JEAN-PIERRE VERNANT (1914-2007)

Fransız tarihçi ve antik Yunan uzmanıdır. Özellikle mitler konusunda birçok çalışması bulunmaktadır. l'École pratique des hautes études'de ve Collège de France'da profesör olarak görev yapmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Entre myhte et politique* (*Mit ve Politika Arasında*), *L'Univers, les dieux, les hommes* (*Evren, Tanrılar, İnsanlar*), *Les origines de la pensée grecque* (*Yunan Düşüncesinin Kaynakları*).

MEHMET EMİN ÖZCAN

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı'nda öğretim üyesi. Fransız edebiyatı, Türk edebiyatı, karşılaştırmalı edebiyat, kültür tarihi konularında akademik kitap ve çalışmalarının yanında Fransızcadan Türkçeye yaptığı çevirileri bulunmaktadır. Mircea Eliade, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, François Hartog, Jean-Pierre Vernant, Michel de Certeau gibi sosyal bilimcilerin kitaplarını, ayrıca Balzac, Le Clézio, Jean Echenoz gibi yazarların romanlarını Türkçeye kazandırmıştır.



ESKİ YUNAN'DA MİT VE TOPLUM

Vernant bu kez Yunan toplumu ve kurumları ile mitler arasındaki etkileşimi inceliyor. Kitap sınıf savaşımı, savaş, evlilik konularıyla başlamakta; kokulu bitkilere dair mitler, Prometheus miti ile bugün bir antikçağ bilgininin önündeki mit sorunları konularında genel saptamalarla bitmektedir. Bu saptamalarda Yunan tanrıları iki yönleriyle ele alınıyor: Öncelikle insan toplumunun örgütlenmesine bir şekilde bağlı hiyerarşileri, sıfatları, ayrıcalıklarıyla bir topluluk olarak; sonra da kendi düşünsel amacına boyun eğen simgesel dil, sınıflandırıcı sistem olarak. Ama Vernant'ın bütün araştırmalarının izleğindeki asıl soru şudur elbette: Mit ve toplum, birbirlerinde hangi sınırlar içinde, hangi biçimler altında belirir?



ALFA
www.alfakitap.com /alfakitap /alfakitap /alfakitap

ALFA MİTOLOJİ
ISBN 978-605-171-550-6