felsefe

Arkaik Yunan'da HAKİKATİN EFENDİLERİ



Marcel Detienne

pinhan

MARCEL DETIENNE

HAKİKATİN EFENDİLERİ

MARCEL DETIENNE,1935 doğumlu Belçikalı bir tarihçi olan Marcel Detienne Eski Yunan medeniyeti konusunda uzmanlaşmış önde gelen akademisyenlerden biridir. 1965 yılında, Liege Üniversitesi'nde klasik filoloji alanında doktorasını tamamladı. Aynı yıllarda, Paris'te, *Ecole des Hautes Etudes'de* Louis Gernet'nin derslerini takip etti ve ondan etkilendi. Fransa'nın en önemli Helenistlerinden olan Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet ile birlikte, Strauss'un yapısalcı ekolünden gelen antropolojik bir yöntem kullanarak Antik Yunan tarihine yaklaştı. Paris'te eski toplumlar üzerine karşılaştırmalı araştırmalar yapan bir merkezin kurucusudur. 1992'den beri Amerika'da, Johns Hopkins Üniversitesi'nde ders vermektedir. Yunan mitolojisi, dini ve kültür tarihi alanlarında pek çok çalışması vardır. Sayısı yirmiyi aşan bu çalışmalar arasında en önemlileri; *Les Jardins d'Adonis* (1972); *Les ruses de l'intelligence: la métis des Grecs* (Jean-Pierre Vernant ile birlikte, 1974); *Dionysos à ciel ouvert* (1986); *Les Grecs et nous* (2005) sayılabilir.

ADEM BEYAZ, 1985 yılında Ankara'da doğdu. Ankara Atatürk Lisesi'nden mezun oldu. Galatasaray Üniversitesi Felsefe bölümünü bitirdi. Halen Paris-Sorbonne Üniversitesi'nde, Eski Yunan felsefesi üzerine yüksek lisansını devam ettirmektedir.

PiNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Marcel Detienne
Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque
© Marcel Detienne, 2006
© Pinhan Yayıncılık, Ekim 2012
Türkçe çeviri © Adem Beyaz, 2012

Yayım Yönetmeni: Süleyman Özkul

Birinci Basım: Ekim 2012
Yayıma Hazırlayan: Kübra Gürkan
Dizgi: Meltem Çağlayan

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
Marcel Detienne
Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque

1. Felsefe 2. Antropoloji 3. Mitoloji

Pinhan Yayıncılık: 37 Felsefe Dizisi: 11

ISBN 978-605-5302-23-8

ARKAİK YUNAN'DA HAKİKATİN EFENDİLERİ

Marcel Detienne

Önsöz: Pierre Vidal-Naquet

Çeviri: Adem Beyaz

PİNHAN

İÇİNDEKİLER

Pierre Vidal Naquet'in Önsözü (1967) 7

Açılış: Hakikatin Membaına Dönüş..... 15

I. Hakikat ve Toplum 43
II. Şairin Hafızası 51
III. Denizin İhtiyarı 75
IV. Sözdeki Müphemlik 103
V. Sekülerleşme Süreci 141
VI. Seçim: *Aletheia* mı *Apate* mi? 171
VII. Müphemlik ve Çelişki 219

Ek Kaynakça 222
Dizin 227

ÖNSÖZ
(1967)

Marcel Detienne'in eserinin başlığı hem bir paradoksu hem de bir programı ortaya koyar. "Hakikatin efendileri" denilen insanlar gerçekten var mıdır? Antikçağ'daki bir eğitim geleneği, efendinin, öğrettiği ve bizimle birlikte onu da aşan hakikatten bağımsız olması gerektiğini kabul eder. Bu gelenek XIX. yüzyılda fen bilimlerinde, özellikle de sosyal bilimlerde zafer kazanmış görünür. Bunun nedeni Marx'ın, gün gelip kendisinin de Marksist olmadığını ilan etmesine salık veren, sosyal gerçekliğin bilimin nesnesi olabileceği, bu nedenle de onu gözlemleyenden bağımsız olması gerektiğine olan inancıdır. Nedenlerini burada açıklamak bana düşmez fakat bu evrenselci anlayış bugün kapsamlı şekilde yeniden tartışılmaktadır. Değişik bilimlerin ve bilginlerin öne sürdükleri sonsuz perspektif çeşitliliğinde, bilimsel düşüncenin içinde belirdiği ve geliştiği psikolojik, sosyal ve hatta ekonomik şartlara çok daha fazla duyarlı olduğumuz müddetçe bu tartışma faydalıdır. Öte yandan, bazı rejimler ve şahsiyetler kendilerini militan bir hakikatin habercisi-ve efendisi- olarak belirlediklerinde ise aynı tartışma zararlıdır. Militanlar, ister aktif ister entelektüel olsunlar, "X reisin eserlerini oku, öğretilerini takip et ve direktiflerine uy!" gibi emirler etrafında toplanırlar fakat böylesi bir efendinin ortaya çıktığı o yerde artık bir hakikat yoktur.

Gelişimi nasıl olursa olsun, militan dil, tıpkı şiir gibi fakat başka nedenlerden ötürü, tam olarak anlatılamaz ve aktarılamazdır: emir sadece emreden kişi sayesinde anlaşılır. Aksine, bilimsel dilin, onu öğrenmeye azmetmiş herkese erişebilme ve insanların anlayacağı herhangi bir diyaloğa çevrilebilme özellikleri vardır.

Bilimsel dilin, bugün yerleştiği form içinde, Yunan'da,

üçüncü binyıl sonunda "Yunan" toprağına ayak basan, "Hint-Avrupa" dili konuşan etnik grupların mirasından da daha karmaşık ve zengin biçimde ayrıca beslenmiş bir Yunanistan'da kök saldığını kabul etmek diğer beşeri tecrübelerin-Afrikalıların, Hintlilerin, Çinlilerin, Amerika yerlilerinkinin- değerini inkâr etmek anlamına gelmez.

Akıl, asıl itibariyle Yunan ise bu olguyu tarihi bağlam içine yerleştirmek gerekir. Mitin *istemli* terk edilişini, düzenlenmiş yapıların farkında olmadan kaldırılışını-kendilerini Claude Lévi-Strauss'un ele aldığı ve gösterdiği manasıyla "mantıklı" olarak tanımlayanları kastediyorum- açıklayan temel faktörler Yunan toplumunun ve Yunanların tarihinde aranmalıdır. Hem evrenin hem de toplumların işleyişini aynı anda tasvir eden bu bilinçli girişimin evren kısmıyla, İtalyalı ve İyonyalı "fizikçiler"in aklı, toplum kısmıyla ise tarihi akıl, Hecataeus, Herodotos ve Thukydides gibi tarihçilerin aklı uğraşır.

Mitten akıla geçiş, mitin dahi aklı barındırdığını kabul edenler için bile bir sorun olarak kalır. Bu zorluk bazı bilginler için aşikârdır. 1962 yılında, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*'nda,[1] Jean-Pierre Vernant, Detienne ve benim de kabul ettiğim, okuyucuya da tanıdık gelecek bir çerçeve çizmişti. Hatırlatmak gerekirse, rasyonel düşünce politik, ekonomik, sosyal bir çerçevede, yani *site*nin veya bir egemenliğin keskin krizi sayesinde, doğulu *despotla*rınkini aratmayacak Minos ve Miken hükümdarlarının tasallutundan kurtulmuş bir sosyal ortamın sınırları içinde doğmuştur.

Fakat aklın tezahüründen önce onun tesisi, yani insanın (bu bağlamda Yunanlı insanın) doğruya dair temsili, *Aletheia* söz konusudur. Detienne'in kitabı nosyonun tarihinden bahsetmez. Böylesine bir tarih önemsiz olmazdı, fakat Marcel Detienne "etimoloji yoluyla ispat"ın etki gücüne kapılmayacak kadar ihtiyatlı bir filologdur. Yazar metodunu

1 İstanbul, Cem Yayınevi, 2002, Çev. Hüsen Portakal

açıkça şöyle tanımlar: "Bir lügat düzeninde güç hatlarını belirlemek, ortak ve karşıt ilişkileri saptamak, kısacası, yapısalcı sözlükbilimin metodunu uygulamak ve Arkaik Yunan sahasında 'semantik alan' teorisinin imkanlarını araştırmak." Bu yolculuğun sonunda Parmenides şirininin başlangıcına ve Varlık üzerine geliştirdiği düşünceyi içeren eşsiz betimlemeye ulaşırız: "Güneşin kızlarının sürdüğü at arabasında yolculuk, arif adama mahsus bir yol, Günün ve Gecenin kapılarına çıkan bir patika, gerçek bilgiyi gözler önüne seren bir Tanrıça" ve *varlık* dünyası ile *söylenti* dünyası arasında seçim yapma yükümlülüğü...

Marcel Detienne'in tasvir etmeye çalıştığı bir anlamda, Parmenides şiirinin tarih öncesidir. Bu tarih öncesi, kuşkusuz onun beklediğinden daha zengin ve karmaşık bir biçimde ortaya çıkar. Bununla birlikte, durmadan artan derin bilgeliği sayesinde, izlediği yol sonuç olarak çok nettir. Hakikat başlangıçta sözdür ve Marcel Detienne hakikati bazı gruplar için hâlâ bir imtiyaz olduğu haliyle ele alır. Övgü ve kınamayı şekillendiren söz, bu grupları oluşturan şairler ve kâhinlerin, "hatırlama"nın veya "olmuş olanı, şu anı ve olacak olanı" tek başına bilen "ilham perileri"nin uyguladığı uzun bir çıraklık eğitimiyle terbiye edildiği dönemde, dürüst ve aldatıcı olma, yüceltme ve küçültme yetisine sahipti. Mısır ve Mezopotamya gibi doğu toplumlarında, krala düzülen övgülerin tanrıya düzüleninden bir farkı yoktu. Şairin sözü tanrıyı güçlendirirken "adil kral"ın "kuvvetini pekiştiriyordu." Şiir, doğanın ve toplumun kralın şahsiyetinde birleşmesini sağlıyordu. Kral üzerine odaklanan hakikatten başka hakikat yoktu.

"Yunan edebiyatı" doğduğunda Miken kralları bu dünyadan çoktan göçmüştü. Pindaros, Aeskhylos ve bütün bir V. yüzyıl tarafından bilinen ve Sir James Frazer'ın diriltmesine kadar Helenistik mitolojide yarı folklorik biçimde yaşayacak olan mitsel kralın, doğrudan Miken krallarının neslinden olması bir muammadır. Kralın mitsel olma olgu-

su bana Marcel Detienne'e göründüğünden daha önemli ve kritik görünüyor olabilir. Ama her halukarda, Detienne'in kendisinin de haklı biçimde işaret ettiği üzere, doğu şiirleriyle gerçekten mukayese edebileceğimiz tek Yunan şiiri Hesiodos'un *Theogonia*'sıdır. *Enuma Elis*'in Babil kralının asıl örneği olan Tanrı Marduk üzerine odaklanması gibi *Theogonia* da bir kral figürü, Zeus üzerine odaklanır. "Ve yine bu kral figürü sadece tanrıdır." Tespit, meselenin özünü sunar: Tanrı varlığını sürdürdü fakat ona hayat veren sosyal dayanağı kral yok oldu. Daha o zamandan insanlar ve tanrılar ayrı kaderlere sahiptirler ve tanrıların zamanı ile insanların zamanı arasındaki mesafe tedricen artar. Yaşayan ancak bir gelenekte, tam da şiire özgü bir gelenekte, "terazi"yi elinde tutan "adil kral" aynı anda doğrunun ve yanlışın onaylayıcısı ve uygulayıcısıdır. Aynı biçimde her hakikat, hakikatin söyleyicisi gibi gizemlidir. Bu şekliyle Marcel Detienne, çalışmasının üçüncü bölümünü tahsis ettiği Proteus ve Nereus gibi kişiliklerle "Denizin İhtiyarı" karakterini tasvir edecektir. Doğru ile yanlış, hakikat (*Aletheia*) ile unutma (*Lethe*) arasında bir "karşıtlık" veya "tezat" yoktur. "*Aletheia* (+) bir tarafta dururken *Lethe* (-) diğer tarafta durmaz. Aksine bu iki kutup arasında, *Aletheia* ve *Lethe*'nin birbirine geçtiği kaygan bir ara bölge oluşur. Bu nedenle 'olumsuzluk' Varlıktan soyutlanmış değildir; hakikati çevrelemiş ve onun ayrılmaz gölgesi olmuştur."

Bununla birlikte Yunan düşüncesinin en eski eserlerinde, tesirli sözün içerdiği muğlaklık [ambivalence] klasik sitede aksiyondaki müphemliğe [ambiguïté] yol açar.[2] Ortaklaşa alınan her kararda (savaş veya barış, kolonileştirme seferleri veya toprağın ekime hazırlanması) daimi bir riskle karşılaşılması sonucu, site hem yavaş hem devamlı bir şekilde sözlü bir diyalog ortaya koyar. Bu diyalog sayesinde

2 Burada rahatlıkla "klasik site"den bahsediyorum. Ancak Marcel Detienne'in incelediği değişimde, ilk belirtilerin Perikles'in klasik çağının çok öncesine ait olduğuna kuşku yok.

farklı sosyal gruplar politik alanda karşılaşır ve hatipler alınacak kararları sunarlar. Tesirli söz artık egemenliğini kaybetmiştir ve diyalog kehanetin ikircikli anlamıyla bile bağdaşır hale gelmiştir. İkinci Med Savaşı esnasında, Delfi rahibi, Atina'nın "ahşap bir siper"le korunacağı hususunda kehanette bulunduğunda, Themistokles bu ifadeyi "Atina filosu" olarak yorumlamaya kâdirdi fakat daha aşikâr bir başka yorum da mümkündü ve nitekim ortaya da sürüldü. Diyalog böylesi yorumlar arasında kuruldu. Hakikat, böylece izafi dünyaya girdi; "bu insanları memnun etti," "bu insanlar için hayırlı göründü" gibi hükümlerle ifade edildi.

Detienne ele aldığı bu konu hakkındaki bulgularını iki kutup etrafında grupladı. Temel özellikleri Platon tarafından vaz edilen fakat onun çok öncesine ait olan bir sınıflamayı benimseyerek, hatibin ve sofistin izafi alandaki evrensel *kifayet*ini felsefi-dini akımların *bilgi*siyle karşılaştırdı. Bu bağlamda bir taraftan kurnazlık ve aldatmanın (*apate*) bile bile kabul görmesine, diğer taraftan takas edilmeyen ve sadece ustadan öğrenciye aktarılan *Aletheia*'ya sahip çıkıldığına şahit oluruz. Ancak hakikatin efendileri, pythagorasçı serüvenin dramatik biçimde gösterdiği üzere, sitenin bütününe kendi hakikatlerini dayatmaya çalışırken nihayetinde başarısızlığa uğrayan silik gruplardan başkası değildi. Hatip veya sofist için hakikat *gerçeklik*tir; alınan karar bir kez uygulandığında sunulan argüman, iyi olsun kötü olsun, zafer kazanmış demektir.

Tarihçi düşüncenin sıra dışı hızlı gelişimi Marcel Detienne'in incelediği değişimin iyi bir şahididir. Daha sonra "fazla Homerosçu" oldukları söylenecek Herodotos bahisleri kısmen övgüye ve hatta hatırlamanın arkaik dönemdeki işlevine tahsis edilmiştir: "Halikarnaslı Herodotos araştırmalarını burada sayıp döker ki insanların yaptıkları, zamanla onların hafızasından silinmesin ve kimi zaman barbarlarca kimi zaman da Yunanlarca işlenen yüce ve olağanüstü kahramanlıklar şöhretten geri durmasın..."

Fakat Herodotos aynı zamanda savaşların "sebepleri"ni, yani Yunanların ve barbarların diyalog bozması ithamlarla birbirlerini suçlamalarını da tetkik eder. Kesin bir dille tanrıların ve insanların zamanını, yüz yüze gelinen zamanı ayırır. Thukydides'te ise ne varsa diyalog olacaktır. Claude Lévi Strauss'un mitlerde saklanan ikili yapıyı sistematik biçimde nasıl açığa çıkardığını biliyoruz. Atinalı tarihçi Thukydides'in eserinde bu ikili yapılar bütün bütün gizlenmez ve uygun çiftler aslında kolayca ayırt edilir; rasyonel hüküm (*gnome*) ve rastlantı (*tyche*), söylem (*logos*) ve olgu (*ergon*), kanun (*nomos*) ve doğa (*phusis*), savaş ve barış... Tarih böylece devasa bir politik yüzleşme biçimini alır. Devlet adamlarının planları diğer devlet adamları tarafından gerçeklik, *tyche, ergon*, ve doğa testleriyle sınanır. O doğa, Thukydides'in, I. Kitabın başında ilginç biçimde anlattığı beşeri dünyanın sarsılmasından pay alır. Silahlarla kurulan diyalog çoğu zaman da kelimelerle kurulan diyalogdu ki sanki Peloponez Savaşı depremleri tetiklemişti. Thukydides'in iddia ettiği evrensellik diyaloğun değilse şayet neyin evrenselliğidir?

Müphemlik kuşkusuz çelişkiye mahal verir. Daha açık ifadeyle, arkaik devirde söylemi karakterize eden müphemlik artık olgulara iltica etmiştir. Buna karşın tarihçi için müphemlik ortadan kalkmıştır. Savaş olsun barış olsun tarihçinin perspektifinden durum çok açıktır. Hesiodos mantığının bir müphemlik mantığı olduğu yerde-onun *Dike*'ye göre mi yoksa *Hybris*'e göre mi konuştuğundan, yalanın mı doğrunun mu tarafında durduğundan asla hiç kimse mutlak biçimde emin olamayacaktır- Thukydides'in mantığı çelişki mantığıdır.

Marcel Detienne tesirli söz ile sözlü diyaloğu, basitçe karşılaştırmaktan tatmin olmaz. Aynı zamanda birinin diğerine nasıl rehberlik ettiğini açıklamaya da çalışır. Bir anlamda, bütün bir kitap beşinci bölümün (Sekülerleşme Süreci) ekseni etrafında döner. Detienne tabi ki bütün bir

Yunan tarihini kapsayacak toptan bir açıklamaya kalkışmıyor, bunun yerine, bana kalırsa, son derece başarılı gözlemler yapıyor.

Aristoteles'ten beri ilk *politeia*nın savaşçılarınki olduğu hakkında tarihçiler hemfikirdir. Genel kanı, sitenin, Homeros'un tasvir ettiği üzere, Hoplit zırhıyla kuşanmış ve Phalanks düzenine göre çarpışan iki safın, düzeni bozulmuş ve dağılan bir savaşta şahsi kahramanlıkların yerini almasıyla meydana çıktığı yönündedir. Orduda "emsal" olanlar şehirde de "emsal" olurlar. *Homoioi* isminin Sparta'da açıkça vatandaşların taşıdığı isim olduğunu biliyoruz. Marcel Detienne'in de incelediği bu ifade az çok yanlış olsa da "Hoplit Reformu"nun geleneksel teşekkülü olarak adlandırılır.[3] Bu çalışmada cenaze müsabakaları, ganimetin paylaşılması, savaş meclisleri ve konseyleri gibi askeri hayata dair bazı prosedürler incelenir. Bu şekilde sitenin dışında ve prosedürlerin ortaya çıkmasından önce ordunun bağrında politika öncesi bir çeşit model çizilir. Bunun bir örneği Akhilleus'un Patroklos'un şerefine yaptırdığı cenaze müsabakasından önce topladığı "muazzam meclis"tir. Hatta bunun için kullanılan kelime (*agon*) manidardır zira bu kelime hem meclis hem de müsabaka anlamına gelir.

Tabi ki bu *açıklama* sorunu halletmez. Zaten öyle bir niyeti de yoktur. Çünkü diğer toplumlar siteyi tanımadan veya politik demokrasi üretmeden "askeri demokrasi" tecrübesi kazanmışlardır. Fakat Detienne'in eseri sorunu daha iyi ortaya koymamıza sağlar. Çözüm tanım itibariyle daima yarının meselesidir.

Pierre VIDAL-NAQUET

3 Bu çalışma *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études, VI[e] section, Mouton, Paris-La Haye, 1968) derlemesinde yayınlandı.

Açılış:
Hakikatin Membaına Dönüş

Eski Yunan'da, heykeller yürüyen figürler olarak betimlendiği andan itibaren "Hakikatin çayırı"na giden yollar açılır ve orada *Aletheia* ovası gözler önüne serilir. Daha gizemli olan diğer patikalar ise hâlâ Unutma pınarına veya Hatırlamanın buz gibi sularına çıkıyordur. Bir gün Girit'te bitki derleyip toplayan Epimenides derin bir uykunun dibine düşer. İşte o anda zaman yürürlükten kalkar ve hakikatle birebir söyleşme fırsatı doğar. M. Ö. VI. yüzyıl boyunca da *Aletheia* yani Hakikat, Parmenides'i karşılayan ve ona "kusursuz Hakikat çemberinin ta sarsılmaz merkezi"ne kadar rehberlik eden Tanrıçanın en samimi ahbaplarından biri olarak resmedilir.

Arkaizmin ve başlangıçların peşine düşmüş bir seyyah için Hakikat, Hesiodos'un ilham perilerinden [*mousai*] arif adamı yönlendiren Güneşin kızlarına kadar yayılan bir peyzajda büyüleyici bir arkeoloji sunar. "Démonique" kavramına dair daha önce yapılmış birkaç tetkik ve Homeros ile Hesiodos'a ait temaların Pythagorasçılığın[1] felsefi-dini

1 Kronolojik sırasıyla, "Homère, Hésiode et Pythagore: Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien," *Collection Latomus*, cilt 57, Brüksel, 1962; "De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La Notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien," *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, cilt 165, Paris, 1963; "Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode," *Collection Latomus*, cilt 68, Brüksel, 1963.

muhitlerine uyarlanması, dini düşünceden felsefi düşünceye uzanan yolların verimli olduğuna beni zaten ikna etmişti. 1960 yılında kısa bir makaleyle[2] başlayıp, 1965 yılında Liege Üniversitesi'nde doktora tezi olarak sunduğum araştırmam basit bir gözlemden hareket ediyordu: Eski Yunan'da üç karakter; kâhin, ozan ve adil kral kendilerine has özelliklerinden dolayı hakikati nakletme imtiyazına sahiptiler. Şair, falcı ve kral da aynı söz tipini paylaşıyordu. Hatırlamanın, Eski Yunanca tabiriyle *Mnemosyne*'nin kutsal kudreti sayesinde kâhin kadar şair de öte dünyaya doğrudan erişiyor, görünmezi seziyor, "olmuş olanı, şu anı ve olacak olanı" beyan ediyordu. Bu mülhem bilgiyle şair, insanın aksiyonlarını ve kahramanlıklarını övmek için manzum sözler kullanıyor, böylece onları şanlı ve görkemli kılıyor, hayati güce sahip ve varlığa doygun hale getiriyordu. Benzer şekilde *ordalium** yöntemi üzerine kurulu kralın sözü de kehanet gücüne sahipti; bu söz adaleti tesis ediyor, hukuki nizamı delil ve ispata başvurmadan temin ediyordu.

Bu üç karakter tarafından iletilen bu tarz bir sözün merkezinde dini grupların hem ilişkili hem de karşı oldukları bir güç, *Aletheia* vardır. *Dike*'nin, yani adaletin yakını olan *Aletheia*, Aydınlık ve Övgü ile olduğu kadar manzum sözle, ilham perisiyle de bir çift oluşturur. Öte yandan *Aletheia Lethe*'ye; Karanlık, Kınama ve Suskunluğun suç ortağı olan Unutmaya karşıdır. Böylesi mitolojik-dini bir düzenin orta yerinde *Aletheia*, edimsel bir hakikat bildirir. Bir diğer deyişle etkinlik gücü ve varlık tasarımcısıdır. Michel

2 "La Notion mythique d'*Alètheia*," *Revue des études grecques*, cilt 73, 1960.

* Ç.-n.: Başka bir kanıt bulunmadığında, cürümü işlediği sanılan kişinin suçlu olup olmadığını anlamak için kaynar suya el batırma, kızgın bir demiri tutturma gibi Antikçağ'dan Ortaçağ'a kadar uygulanan tehlikeli sınamalara verilen ad. Tanrının hükmü (*judicium Dei*) olarak da anılan bu işlem, suçlanmış kişinin masum olduğu takdirde ilahi bir mucizeyle kurtulacağı varsayımına dayanır.

Foucault'nun[3] daha sonra ifade edeceği gibi doğru söylem "gerekli ritüellere uygun ve hakkaniyetli kişi tarafından dile getirilen söylemdir." *Aletheia* ve *Lethe* bu tarz düşüncede birbirini dışlayan veya zıt kavramlar değildir; onlar tek bir dini gücün iki ucunu inşa eder. Suskunluk ve Unutmanın olumsuzluğu, Hatırlama ve *Aletheia*'nın ayrılmaz siluetini meydana getirir. Bu aynı gücün namınadır ki Hatırlamanın kızları, ilham perileri, "gerçek gibi görünen aldatıcı şeyler"i ve "hakikat"i söyleme kabiliyetine aynı anda sahiptiler.

Öyleyse "hakikatin efendileri" zincirinde filozofun ve sofistin konumu nedir? Sözleri, kâhinin, şairin ve adil kralın gerçekliği yüklenen tesirli sözünden nasıl ayrılır? Mantığı ve ifade şekli müphemlikle mimli düşünce biçiminden bir diğerine; kanıt göstererek tartışmanın, çelişmezlik prensibinin ve anlamlı, anlatım nesnesi ve referansı belli bir diyaloğun var olduğu yeni bir entelektüel düzene geçiş nasıl cereyan eder?

Sosyal ve tarihi bağlamın anlaşılması, hakikat fikrinin şeceresini çıkarmada bana yardımcı olacağa benziyordu. Dolayısıyla Pythagorasçılar üzerine uzun araştırmalar yaptım ve sözün sekülerleşme sürecinin belirtilerini derledim. Bulduğum en önemli belirti, savaşçı grubun mensuplarından oluşan ve bu sayede de toplumsal meselelere müdahil olan herkese eşit söz hakkını sağlayan askeri meclise dairdi. M. Ö. 650'li yıllarda şehre takdim edilen Hoplit Reformu* sadece savaş donanımı ve stratejisini değil aynı zamanda "eşit ve emsal" yurttaş-askerin doğmasına da sebep oldu. Bu noktada sözlü diyalog, yani diğeri üzerinde fail olan, bir

3 Michel Foucault, L'Ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971, s.17.

* Ç.-n.: İsmini Eski Yunanca'daki "hoplon" (*ὅπλον*), yuvarlak kalkan, adından alan Hoplitler seçkin ve zırhlı mızraklı piyadelerdir. O dönemde Akdeniz çevresindeki koloni dalgaları ve sitenin organizasyonundaki değişimler en başta yeni bir savaş tarzıyla birlikte askeri alandaki değişimleri de içeren Hoplit Reformu'nu beraberinde getirmişti.

grubun meselesine değinen ve onu ikna etmenin yollarını arayan profan söz zemin kazanır ve hakikatin taşıyıcısı tesirli sözü demode hale getirir. Temelde *agora*ya bağlı ve siyasi yeni fonksiyonuyla *logos*, söz ve dil, kendi kurallarına tabi otonom bir konu halini alır. O anda dil üzerine geliştirilen düşünceye iki büyük gidişat açılacaktır. Birincisinde sosyal bağların enstrümanı olarak görülen *logos*un diğerleri üzerinde nasıl fail olduğu araştırılır. Bu bağlamda sofist ve hatip ikna tekniklerini analiz edecek ve yeni enstrümanın üslup ve gramerini geliştirecektir. Diğer gidişat ise filozof tarafından keşfedilen ve gerçekliği bilmenin aracı olarak *logos* üzerine açılan yoldur. Peki ya Söz gerçeğin tamamını kapsar mı? Öyle ise, matematikçi ve geometricilerin sayılarla ifade ettiği gerçeklik hakkında ne diyebiliriz?

Daha sonra hızlı bir şekilde *Aletheia*'nın yükseliş ve çöküşünü inceledim. Özellikle, sofist düşüncede değerden düşmüş *Aletheia*'nın Parmenides'le birlikte başlayan değişmez, daima kendine özdeş ve çelişmezlik ilkesiyle hüküm süren Varlığa bağlı ilk metafizik söylemde nasıl yer bulduğunu araştırdım.

30 yılın ardından bu eserin, Janet Lloyd-şahsına en samimi şükranlarımı sunuyorum- tarafından dikkatlice yapılan İngilizce çevirisi ile eserde geçen varsayımların işleyiş tarzını tekrardan inceleme ve bir kaç metodolojik sorunu saptama fırsatı buldum. 1958'te Roma'dayken, "démonique" kavramı üzerine yaptığım analiz beni derin düşüncelere sevk etmişken, Louis Gernet[4] bana "Les Origines de la Philosophie" isimli makalesini gönderdi. 1980'lerde, Monsieur-le-Prince Sokağı'ndaki mabet *Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes*'in müdavimleri ve özellikle merkezin, Marksist bir çabayla, Piza'dan gelip "kurucu-kahramanlar"[5] lituryasını düzenleyen tarih yazı-

4 Gernet, Louis, "Les Origines de la philosophie," *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, cilt 183, 1945, s.1-12.

5 Bu kurucu kahramanlar "tarihsel ve karşılaştırmalı" psi-

cısı, sol eğilimli Riccardo Di Donato tarafından hürmet gören bu Eski Yunan araştırmacısının eserini uzun zamandır okuyordum. 1968'de,Vernant ve benim *Anthropologie de la Grece Antique*[6] isimli çalışmamızda diğer makalelerle birlikte tekrar yayınlayana kadar bulunması çok zor olan bu kısa makalede, Gernet, "mitsel kavramların, dini pratiklerin ve toplumun kendine has formların, ortaya çıkmakta olan felsefeye ne derece katkı yaptığına" işaret ediyordu. Eski Yunan'ın bu sosyoloğu filozof figürüne, onun sanki bu dünyaya ve bu siteye kendi meziyetleri ve bilgisi sayesinde "seçilmiş" de gönderilmiş gibi hareket etmesine dikkat çekiyordu. Yine 1958'de, Yunan etnoloji araştırmasına iyice kendimi kaptırmışken, Piazza Farnesse'de Claude Levi-Strauss'un *l'Anthropologie Structurale* isimli eseri, Antik Yunan araştırmacılarının hiçbir şekilde cesaret edip ismini koyamadığı "mitsel düşünce[7]"nin incelenmesi ve teorisinin yazılması hususunda beni cesaretlendirdi. Hakikatin dini teşekkülü üzerine yapılan araştırmanın arka planında, Ernst Cassirer ve Antoine Meillet'nin paylaştığı bir hipotez vardı. Bu hipoteze göre dil, fikirlere kılavuzluk eder. Dahası, kelime haznesi, dağarcık olmaktan çok kavramsal bir sistemdir. Dilin nosyonları adet ve örflere, yani teknikte, hayat tarzlarında, toplumsal ilişkilerde, düşüncenin ve sözün iletişim için yer değiştirmesinde var olan yönlendirici şemalara aittir.

Benim ana konum söz ve sözün sitenin doğuşunda pratiğe dökülüşüydü; bugün de araştırmam malum iki ana hat üzerine seyrediyor. Birincisi; politik alan modelleri üzerine

---

kolojisiyle (kendisinin ve sadık öğrencilerinin iddia ettiği gibi tek ve gerçek Marksist psikoloji) Ignace Meyerson, Louis Gernet ve Jean-Pierre Vernant'dır (muhtemelen Gernet'e rağmen). O tarihlerde Ricardo Di Donato'nun sağladığı "hizmet"e başka bir yerde değineceğim.

6 Paris, François Maspero, 1968, s. 415-430.

7 Özellikle 11. bölüm: "la structure des mythes," *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, s. 227-255.

edinilmiş yüzlerce tecrübe sayesinde oluşan meclis faaliyetleri ve buna bağlı olarak söz ve sözün etkileri, teknikleri, dünyayla ve diğer insanlarla olan ilişkileri üzerine geliştirilen düşüncelerin paylaşıldığı ortamın doğası. Güncel olarak araştırdığım mesele, karşılaştırmalı bir perspektifle Etiyopyalı toplulukların, Kazak toplumlarının ve İtalya'daki yerel hareketlerin sözü ve davranış biçimlerini kullanma yollarıdır.[8] İkincisi ise: *Themis*'in dümen suyunda, yaratım ve kuruluş figürlerinde belirir. Bu figürler ise kâhin terennümleri, meclisin açılış-kapanış prosedürleri ve yeni doğan bir sitede, belirsiz bir alanda taşlar üzerine kazınmış kararlar arasında gidip gelir.[9] Michel Foucault, 1970'te College de France'ta verdiği dersin açılış konuşmasında Eski Yunan'da bizim "bilme irademiz"i, daha net bir ifadeyle kendi "hakikat istemimiz"i[10] idare eden sahayı keşfediyordu. Öyle görünüyor ki Foucault, benim araştırmamda tasvir ettiğim doğrunun peyzajına referans veriyordu. Geçmişe yönelik olan ve bu uygunsuz "yapa-bilme" [pouvoir-savoir] teşhisini bir kenara bırakan doğruyu söyleme isteği, erken Yunan'da hakikatin efendileri arasında kuvvetle muhtemel imlenmişti. Böylesi bir irade veya istek Hesiodos'un ilham perileri veya genç Apollon'un[11] Arı-Kadınları arasında da mevcuttu. Benzer biçimde, politik alanda somut olarak her zaman bir yapma-isteği vardı. Bunu, ulağın meclisi açar-

8 Bu çalışmanın ilk sonuçları yayınlandı: Marcel Detienne'in direktörlüğünde, Pierre Rosanvallon'un önsözü ile *Qui veut prendre la parole?*, Paris, Le Seuil, Collection "Le genre humain," 2003, s.433. Bkz. 4. Bölüm s.145-176.

9 Bu konu üzerine yapılan çalışmaların bugünkü durumunun analizi için bkz. *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, cilt 99 (1990-91), Paris, 1992, s. 243-246.

10 Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970, s.16-18.

11 Hesiodos, *Theogonia*, 27-8 (*ethelein*). Türkçeye Furkan Akderin tarafından çevrilmiştir, *Tanrıların Doğuşu*, İstanbul, Cinius Yayınları, 1996 (Ç.-n.: Eser, metinde, orijinal ismi *Theogonia* olarak anılacaktır.); Hymne homérique à Hermès, 558-63(*ethelein*).

kenki mûtat "Kim site için söz almayı *ister/arzu eder*?" çağrısından binlerce kez tekrar edilmiş, okunaklı harflerle taşlar üzerine kazınmış ve de deşifre edilmek için yeterince iyi konumlandırılmış "kim bunu yapmak ister-arzu ederse..."[12] kararına kadar görebiliriz. Filozofa gelince o, doğruyu kendi tekeline alma arzusu için hiç vakit kaybetmedi. Şehir, söz ve meclis faaliyetleri sayesinde bu arzudan muhafaza edilmişti fakat insan için var olan yönetim biçimlerinin takıntılı bir şekilde yine insan tarafından vaz edilme irade ve isteği bu faaliyetlerin dışında değildi.

Aletheia'nın semantik alanı, felsefenin erken tarihi ve arkaik dönemdeki değişiklikler üzerine benzer bir araştırma için, girişimin geçerliliğini sorgulama açısından, sessizce veya gür sesle, üç akademik disiplinin vereceği tepkileri hatırlamak gerekir: bunlardan ilk ikisi tabi ki filoloji ve tarihtir fakat üçüncüsü, ilk ikisinin en azından Avrupa'daki uluslararası prestijine karşı, komplekslerinin üstesinden gelebildiği kadarıyla antropolojidir. Tarihçilerin "Hoplit Reformu"[13] konulu makaleye dikkat kesilmeleri beklenebi-

12 Ulağın kullandığı ifade Euripides'te bulunabilir, *Suppliantes* (*Yakarıcılar*), 438-439 (*thelein*); taşlar üzerine kazınan okunur ve görülür (*boulesthai*) ifadeler için bkz. Marcel Detienne, "L'Ecriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce," *Les Savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Marcel Detienne (ed.), Presses universitaires de Lille, 1992 (1. Baskı 1988), s.41.

13 Marcel Detienne, "La phalange: problèmes et controverses," in Jean-Pierre Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales,1985 (1968), s. 119–142. Aslında savaş ve savaşçılık pratiklerinin, vatandaşlık pratikleri ve politika figürleriyle iç içe geçmişliği içinden çıkılmaz bir durumdur ve bu konu üzerine tartışma hâlâ sonuçlanmış değildir. Yeni bulgular ve karşıt bakış açıları için: A. M. Snodgrass, "The 'Hoplite Reform' revisited," *Dialogue d'histoire ancienne*, 19, 1, 1993, s. 47-61; Hans Van Wees, "Greeks bearing arms" in Nick Fisher ve Hans Van Wees (ed.), *Archaic Greece; New Approches and New Evidence*, Duck-worth with The Classical Presse of Wales, 1998, s. 333-378; Moshes Berent, "Anthropology and Classics: War, Vio-

lirdi fakat mümkün hiçbir idrak kategorisi, modern olsun antik olsun, böyle bir tarihi programa parça teşkil etmiyordu. Moses I. Finley, sosyo-ekonomik ve hatta tam anlamıyla politik alanı aşan her şeye karşı çok tedbirli davranırdı. O sıralarda Pierre Leveque ile Clisthenes ve büyük bir politik reforma bağlı entelektüel değişimler üzerine çalışan Pierre-Vidal Naquet bugün hâlâ istisnadır ve kalitesi her türlü saygıyı da hak eder. Peki ya sol cenahta "littéraires" olarak anılan filologlar için ne demeli?

Entelektüel sahanın uzmanları, tarihçi takımının dörtte üçünden fazlasının "milliyetçiler" olarak tasnif edildiğini, geri kalanın ise 1995'lerin Fransa'sındaki gibi bir "millet" içinde küçük bir azınlık olarak kaldıklarını tespit etmişlerdir.[14] Doğrunun arkeoloğu olarak başvurmaya mecbur hissettiğim filologlar ise her zaman farklı iki gruba ayrılmıştır. Bunlardan ilk grup düşünmeye yönlenmişken ikinci grup kendisini düşünceden muaf tutmuştur. Belirtmek gerekir ki, ikinci grup şartlar ve olaylar nasıl gelişirse gelişsin hep daha üretici olmuşlardır. Bununla birlikte Lille'in yorumbilim okulu Cermence ve felsefeden aldığı ilhamla şüphe-

lence, and the Stateless Polis," *Classical Quarterly*, 50, 1, 2000, s. 257-289; Peter Krentz, "Fighting by rules. The Invention of the Hoplite Agon," *Hesperia*, 71, 2002, s. 23-29.

14 Bkz. Pierre Nora'nın yarı tarihi yarı narsistik çalışmasında belirdiği kadarıyla "ulusun rahibi" rolündeki Fransa tarihçisi, *Les Lieux de mémoire*, 7 cilt, Paris, Gallimard, 1984-1992. Ayrıca bkz. *Débat* 78, 1994: Diğer Avrupa uluslarıyla Fransa'yı karşılaştırması, Nora'yı, Fransa'nın, hatırlamaya tarihsel bir eğilimi olduğunu saptamaya teşvik etmişti (s. 187-191). Anma törenleriyle ünlü Fransa, öncelikle kullanılan "kategoriler"in eleştirel analizlerini gerektiren bütün karşılaştırmalı yaklaşımları burada dahi boşa çıkarır. "Pek bir Fransız" olan girişime yapılan en yerinde uyarılar dışarıdan, ya Amerika'dan veya sosyolojik bir perspektiften ileri gelir: Jean-Paul Willaime, "'Lieux de Mémoire' et imaginaire national," *Archives des sciences sociales des religions* 1988, 66, 1; s. 125-145; Steven Englund, "De l'Usage du mot 'nation' par les historiens et réciproquement," *Le monde diplomatique*, Mart 1988, s. 28-29.

siz birinci gruba dâhildir.[15] *A la française* [Fransız tarzda], kültür sosyolojisi yapan Pierre Bourdieu'nun çalışmalarıyla baştan çıkmış bu grubun üyesi bazı yorumbilimciler Yunan kültürünün bazı yönlerini aydınlatabilecek antropolojik yaklaşımlara ilgilerini bile beyan etmişlerdi. Örneğin bu yaklaşımlardan biri; idrakle alakalı bir pratik olan yazı ve yazının belirli bilgi biçimlenmelerindeki etkileridir.[16] Aynı yaklaşım önceden, Homeros destanlarından neredeyse Antikçağ'ın sonuna kadar açıkça devam eden çok tanrılı bir kültürün pratikleriyle bağlantı içindeki"mitoloji" veya "mitsel düşünce" idi. Son zamanlarda Hesiodos üzerine yorumbilimci okulun üyeleri tarafından takdire şayan bir şekilde hazırlanan uluslararası bir konferansta, felsefe ve antropoloji bütün disiplinlerin en yücesiymiş gibi filolojiye iliştirilmişti.[17] *Theogonia*'nın yazarı Hesiodos, F. M.

15 Programlı ve polemik içeren yazılar arasından Jean Bollack'ın çalışmasını zihnimde tutuyorum, "Réflexions sur la pratique philologique," *Informations sur les sciences sociales* 16, 3-4, 1976, s 375-384.

16 Jean Bollack'ın yönettiği ve benim yayına hazırladığım kolektif çalışma olan *"L'apparat critique"*te, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*'i buyur eden, Pierre Judet de la Combe'u aklımdan geçiriyorum. Kendisine ayrıca minnettarım zira-1984 ve 1988 arası- "Les dieux de l'écriture" üzerine fikirlerimi, Cornell Üniversitesi'ndeki *Townsend Okumaları*'nda (Şubat-Nisan 1987) "Yazının tek tanrısı"nın bir Fransız filozof, Jacques Derrrida olduğuna güçlü argümanlarla inanmış bir kitle karşısında dile getirmiştim. Bu olgu Toth'un Mısır hikâyelerini, Palamedes'in uydurduklarını ve mektuplar üzerindeki Orfizm ifadelerini veya *grammata*yı boş ve hükümsüz kılıyordu. Er veya geç yazma niyetinde olduğum bir kitapta, "Bay Palamedes"in hikâyelerinin Yazının Yüksek Rahibinden esinlenen dinleyiciye neden çok gülünç geldiğini anlamaya çalışacağım. Özgün bir yazının entelektüel ve mitsel temsillerinin eskizini *L'Ecriture d'Orphée*'nin iki bölümünde sunmuştum (Paris, Gallimard, 1989, s. 101-132).

17 "Rencontre internationale Hésiode. Philologie. Anthropologie. Philosophie" (12-13-14 Ekim, 1989) konferansı, Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe ve Philippe Rousseau'nun

Cornford'dan beri antropolojiye referansı pek de aşikâr olmasa da, şüphesiz felsefi söylemin öncüsü kabul edilir. Sosyo-kültürel bağlamla gerçekleştirilen konferansın "antropoloji" etiketi bazen karşılaştırmalı olarak da yapılan sözde tarihsel psikolojinin izleri üzerine üretilen çalışmalar arasında gider gelir. Bu çalışmalar; *Annales* okulu tarihçilerinin, kendi zihniyet envanterleriyle yaptıkları araştırmaları ve mitlerin yapıları üzerine oluşturulan Georges Dumezil'in projesiyle Levi-Strauss'un tutkulu incelemelerini kapsar.[18] Hiç kuşku yok ki, Yunan'ın büyük hikâyelerinin *yapısalcı* analizleri yorumbilimcileri tatlı sert kışkırtmaktan yoksun değildir fakat kayıtsız kalamadığım soru şudur: Hesiodos ve ilham perilerinin hakikati, yorumbilimcilerin tarif ettiği gibi "edebi eserlerin bilimi"nden mi ortaya çıkar?

Heinz Wismann, bu soruyu Hesiodos üzerine yazdığı yorumlarda kendisine sordu.[19] *Theogonia* yazarına, modern yorumbilim prensibi dayatmak veya son tahlilde, öznenin kendi başına ve bağımsız şekilde aldığı karar üzerine oturan eser içeriğinin tutarlılığını bu prensibe göre sorgula-

---

denemeleriyle birlite *Hésiode* adı altında yayınlandı (Paris, Editions du Cerf, 1995).

18 Bu çeşitlilik Bollack'ın "Réflexions"larında keşfedilebilir (s. 379-380). Makalede, "temsil sistemi ile zihinsel ve psikolojik yapıları" çağrıştıran "yapısalcı ekolun denemecileri"ne ait açıklamalara referans verilir. Bollack onları, eserin "biricik anlamı" ile ilgilenmediklerinden ve çalışmaları, "sosyal gerçeklikten doğrudan ödünç aldıkları olgularla" aydınlattıklarından küçümser. "Antropoloji ve etnolojinin etkisi"ne belirsizce düşülen bir referans, *Yunan etnografyası* bağlamı alanında, "mitoloji" anlatılarının analiz işlemleri üzerine geliştirilen düşünceleri geçersiz kılar (bkz. Marcel Detienne, Afterword, "Revisiting the Gardens of Adonis," *The Gardens of Adonis*, ing. çev. Janet Lloyd, Princeton University Press, 1994, s. 133-145).

19 Teksir edilmiş üç metin Heinz Wismann'ın yaklaşımının gelişimini işaret eder (Jean Bollack semineri-1976-; Hesiodos konferensı belgeleri-1989-; "Propositions pour une lecture d'Hésiode" -1993-). Bundan böyle metinlerin yıllarına göre referans göstereceğim.

mak meşru bir uygulama mıydı?[20] Kendi özerkliği içinde bir eser; eserdeki anlam uyumu, projenin bölünmezliği, iş başındaki yazar; eşsiz bir yazara denk gelen eşsiz bir yorumcu... Bunların hepsi uygulama sırasında karşımıza çıkan sınırlamalar olacaktı. Başlangıçta, bütün referansları antropolojiye ipotek eden bir programda karşılaştırma olmaması zaten tasavvur edilmez, zira hatırlatmak gerekir ki antropoloji doğası gereği kıyas gerektirir. XIX. yüzyıl sonunda[21] Platon ve Yeni Ahit arasında yapılan ayrıntılı okuma prensiplerine sadakat göstermenin dışında, felsefi yorum tarihi-etnografik bağlamın analiziyle bağdaşmaz. *Ordalium* yöntemi, istihareye yatma, Orfik ve Dionysosçu cenaze ritüelleri gibi örfi faaliyetlerin ne yorumbilim dairesine ne de Hesiodos'un da ait olduğu unutma ve hatırlamaya ait temsillerin yayıldığı kültürel alana girmeye hakkı yoktur. Bütün bu "veriler," Hesiodos metninin "haricinde" olduğundan gerçek anlama, eserin "yegâne anlamı"na açılan tek yola yabancı sayılır. Jean Bollack'ın[22] ifadesiyle "yapısalcı okulun deneme yazarları," Yunan kültürünü birkaç edebi veya felsefi-edebi metne indirgeme girişimleri yüzünden reddedilmiştir.

Bugün Amerika'daki klasik çalışmaların da gösterdiği üzere, "büyük metinler"e ve onların dini yorumuna durmaksızın odaklanan bu uğraşı hiç de boş iş değildir. İşin aslında klasik çalışmalar, farklı kültürler üzerinden insan düşüncesinin mekanizmalarını anlama perspektifi içinde, kültürel sistemleri en ufak bir çözümleme girişiminde bulunmadan, bazı ayrıcalıklı değerlerin sürdürülmesine adanmıştır. İster "yapısalcı deneme yazarı" için olsun, ister Fransız yorumbilimci okul üyesi için olsun, Hesiodos şiirinin konusu bas baya sözün kendisi, statüsü ve yetki

20 H. Wissman, 1993, s.3.

21 André Laks ve Ada Neschhe (ed.), *La Naissance du paradigme herméneutique* (Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen), Presses universitaires de Lille, 1991.

22 A.g.e., s. 379.

alanı, hatta şair ve ilham perilerince üretilen temsilleridir. Hepimiz takdir ederiz ki, Homeros'tan Hesiodos'a ozan ve hatırlamanın kızları arasındaki bağıntılar değişime uğramış ve zenginleşmiştir. *İlyada*'da ilham perileri her şeyi bilir ve onların sayesinde şair hem onların hanesinde hem kendi hanesinde ne olup bittiğine mükemmel bir biçimde şahit olur. İlham perilerinin hizmetçisi olarak ozan, Troya atının Apollon ve Hektor'un şehrine girdiği gün ne olduğunu anlatabilir. İlham perilerinin talimatıyla bugün Odyseus için şarkı söyler, yarın bir başkası için gözlerini kapatır ve Troya savaşında bulunmuşçasına olan biteni anlatmaya başlar.[23] Fakat Askra'lı Hesiodos üçüncü kişi olarak konuştuğu kadar, birinci kişinin ağzıyla da konuşur. Yazar, ilham perilerinin yeni söylem biçimleri arzu etmeleri doğrultusunda, hem ozan hem kâhin olarak burada bulunur. Wissman şu nokta üzerinde durmakta haklıdır: "gerçekmiş gibi görünen şeylere nasıl yanlış [*pseudeis*: ben "aldatıcı" olarak çeviriyorum] diyeceklerini bildiklerini söylüyorlardı, öte yandan doğru şeyleri nasıl anlatacaklarını da biliyorlardı."[24]

Burada hikâye ve hikâyenin yapılarına dair geliştirilen düşünce ilham perilerine atfedilir. Söylemin yani *logos*un düzeninde böylece çift katman vardır; hiçbir şekilde inkâr edilmeyen hoş kurgu ve "doğru anlayış." Bunu Wissman'a göre söyleyecek olursak "hikâyenin yapıları"nı veya "doğru yapıların hikâyesini kavramak."[25] *Aletheia* böylece anlaşılır

23 Andrew Ford (*The poetry of the Past*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992), Homeros destanlarında poetikanın karmaşıklığını gösterir.

24 H. Wissman, 1989, s. 5. Tırnak araları ve yorumlar bana ait.

25 H. Wissman (1976, s.5), "anlamın dolaysız şeffaflığı"ndan bahseder. *Alethea*'yı "doğru anlayışın seviyesi" veya "yapının sembolizmi" (1989, s.7) olarak tanımlar, "anlatının öz bilinçliliği yapıları kavramayı mümkün kılar" (yoksa yapısalcı ilham perileri mi?). 1993 versiyonunda (s. 7), geriye kalan tek şey, "felsefenin kendi sistemini türetmek için üzerinde çalıştığı doğru anlam"ı gözler önüne seren çalışmanın (*Theogonia*) kendisidir.

olanın katmanını, Hesiodos tarafından üretilmiş eserin ve Homeros sonrası ilham perilerinin doğru anlayışını tayin eder. *Hermes'e adanmış Homerosçu beyitler*de, Üç Bakire Arı-Kadın temsilindeki karşılaştırmalarda gösterildiği üzere, her iki seviye de hatırlamanın kızlarının yetki alanından neşet eder. Bakire kadınlar Apollon'un kendisine, fakat bu defa kehanet yoluyla çift katmana göre talimat verir: "Evlerinden bir buraya bir oraya uçarken peteklerden beslenirler ve her şeyi anlaşılır hale getirirler. Taze baldan tıka basa yiyip kendilerinden geçtiklerinde (*thuiosin*, Dionysos'un sahip olduğu Thyiades'ler* gibi 'sıçrarlar') hakikatten, *Aletheia*'dan bahsetmeyi arzu ederler (*ethelein*). Fakat tanrıların tatlı yemeklerinden mahrum kalırlarsa, kendilerine hücum eden sıkıntılardan dolayı yanılabilirler (*pseudesthai*)."[26] Burada kâhinin bilgisiyle yapılan karşılaştırma esastır; neyse ki bu nokta yorumbilimin bakış açısıyla "büyük metinler"in birinde bulunan bir tanımla gösterilebilir:[27] *İlyada*, büyük kâhin Calchas'ın şimdiden, gelecekten ve geçmişten bahsedebildiğini beyan eder.[28] Böylece her iki durumda da iki seviye vardır: kâhin Apollon için Arı-Kadınlar ve hem şair hem kâhin Hesiodos için ilham perileri. Aralarındaki fark balda, kendinden geçme vasıtasında ortaya çıkar. Hesiodos'un ilham perileri Olymposlu olmalarına rağmen yeryüzüne daha yakındır ve bitki özü, ölümsüzlük yemeği formunda olsa bile kendilerinden geçmeye muhtaç değildirler. Hesiodos'un ilham perilerininki gibi olan Arı-Kadınların "arzu/istekleri," hakikat yemeğinin mekanik doğasını yontar, böylece iki grup arasındaki mesafeyi de

* Ç.-n.: Eski Yunan'da Dionysos kortejini oluşturan kadınlar. Dağda sarhoşluk halindeyken, şarkı söyleyerek, dans ederek ve müzik enstrümanları çalarak kültü kutlarlar.

26 *Hymne homérique à Hermès*, 558-563.

27 Bir filolog gevrek ensesiyle yüz metreden tanınır. Kaynağın geliş yönüne, geçmişe, eskinin ve eski yazarların eserlerine döne döne boynu şekil değiştirmiştir.

28 *İlyada*, I, 70.

kısaltır.

Yorumbilim, Hesiodos sözünün çift katmanını başarıyla keşfetse de, benim bu kitapta yaptığım gibi, hatırlama ve unutmayı dini ve etnografik bağlamda anlamayı reddeder.[29] Yorumcunun kelimeler seviyesinde ve yine kelimeye bağlı kalarak yorum yapması gerekir: *lethe* "bir çeşit gaflet," muadili *aletheia* ise "artık gafil olmadığımız bu şeyler" veya "onların doğru anlaşılması"na sahip olduğumuz manasına gelmelidir.[30] *Mnemosyne*, veya önce Zeus'un karısı *Metis*, sonra *Themis* nihayet Hera gibi ilahi güç olan hatırlama, en gülünç doğrular olan basmakalıp sözlerde dağılır. "Yararlı hatırlama"ya dönüşür çünkü "*Aletheia*'yı algılamak hakkında ne söylenmişse hatırlamak gerekir."[31] Oysa Hesiodos'un sunduğu işaretler fazlasıyla açıktır: Bu yüzden Helicon Dağı'ndaki ilham perileri Zeus'un sunağına yakın görünürler.[32] "İlham verirler." Apollon'un seçilmiş

---

29 1965'teki araştırmalarım sonunda elde ettiğim "Hakikat-Hatırlama-Unutma" bağlamındaki görüş 1976'dan 1993'e kadar hiç dikkat çekmedi. Temel seviyede ele alınmalarına rağmen, Hans Joachim Mette ve Tilman Krischer'in çalışmaları tartışma zemininde daha fazla dikkate alındı. Böylesi taktikler "filoloji mesleği" stratejilerinden bağımsız değildir.

30 H. Wissman (1989, s. 6. 1993'te, s.6), "hatırlamanın düzenleyici ilkesi"ni, *Mnemosyne*'yi, ima etmekle yetinecekti. *Mnemosyne* basitçe, olumsuzluk harfi α atılarak *Aletheia*'dan türetilen *Lethe*'nin karşıt anlamlısı olarak alınmıştır. "Autorité et auteur dans la *Théogonie hésiodique*" (*le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, n.18) isimli çalışmasında Gregory Nagy, Thomas Cole tarafından teklif edilmiş ("Arkaik Hakikat," *Quaderni urbinati di cultura classica* 13, 1983, s. 7-28) bir yorum kritiği ortaya koydu. Poetik düşüncede ("Autorité et auteur," s. 35) "hakikat" ve "hatırlama" arasındaki temel ilişkileri yeniden vurgularken, Nagy, Hesiodos'un *alethea gerusasthai* ifadesinin, yerel versiyonları kökten bir şekilde hâlâ birbirinden farklılık gösteren Helen birliği mitlerinin bütününü kastetmek niyetinde olduğunu göstermeye çalışır.

31 H. Wismann, 1989, s.10.

32 Hesiodos, *Theogonia*, 4.

olana şimdinin, geçmişin ve geleceğin bilgisini verdiği gibi onlar da şairin "nefesini doldururlar (*empneuein*)."[33] Aynı *Theogonia*'da, *Lethe*, "bir çeşit gaflet" olmak yerine, Uyku ve Ölümle birlikte Gecenin çocukları tarafından kaydedilmiş aldatıcı sözler, *Pseudeis Logoi*, kadar kutsal bir güçtür.[34] Hesiodos'un şiirindeki söz üzerine yapılan hiçbir inceleme en yakındaki dolaysız bağlam olan eserin bağlamını ihmal edemez. Aynı şekilde, Dalga çocuklarınca (*Pontus*) anlatılan Denizin İhtiyarını görmezden gelmek, *Theogonia*'daki[35] bir başka esaslı bölümü önemsememeye ve adil kralın kendisinde, kâhinliğinde ve diğer güçlerinde bulunan "hakikat" üzerine yeterince kafa yormamaya sebep olur. En ufak bir açıklama vermeden, eserin belli başlı parçalarını hasıraltı ederek başlayan bir *explication de texte** neye yarar?

Bilhassa Harvard Üniversitesi'ndeki, Gregory Nagy ve Charles P. Segal gibi Amerikalı Helenistler hatırlama ve

---

33 *A.g.e.*, 31. Peşi sıra gelen "benim uğruma" ile başlayan dizede Hesiodos, onlardan aldığı ilhamla, "gelecekte ne olacağını ve geçmişte ne olduğunu söylerim" der. Kâhin de aynı şekilde kehanet sözleriyle mırıldanır (31. dizede *thespis, aoide*nin hemen yanında bulunur).

Bu güçler sözün gücü olan ilham perilerinin gücünü kapsar. 1967 gibi erken bir tarihte, G. Nagy ve Ch. Segal gibi Antik Yunan araştırmacıları, manzum sözün veya benzersiz isimleriyle parça parça destanların teolojisini oluşturan ilham perilerinin, söz ve söylem fakültesi üzerine dönen kendi-bilinç düşüncesinin temel bir veçhesini temsil ettiğinin farkına vardılar. Yorumbilim -en azından Wismann'ınki, 1989, s.9- başka bir bulguyla değişmemiş kelime manasıyla bunu keşfetmiş görünür.

34 Hesiodos, *Theogonia*, 211-232; 212'deki *Thanatos* ve *Hypnos*; 215'teki *Momos*, kınama; 224'teki *Apate*, aldanma; 229'daki *Pseudis Logoi*, aldatıcı sözler. İşaret ettiğim üzere Hermes, *Pseuda* üzerinde, doğrudan Pandora'yı ve tanrılarla insanların paylaştığı söylemi ilgilendiren *haimulioi logoi* kadar hüküm sürer.

35 Hesiodos, *Theogonia*, 233-236.

* Ç.-n.: Frankofon gelenekte, genelde metindeki felsefi tezi açıklamayı amaçlayan edebi analiz yöntemi.

unutmanın mitsel-dini yönleri ile kınama ve övmeyle olan ilişkilerine dikkat çekmişlerdi.[36] Çünkü bu isimlerin, engin düşünce ufkunun yüce öneminden haberdar olduklarına ve kültürel sistemi birbirinden ayrı ve bağımsız, az çok zengin eser koleksiyonlarından ibaret görmeye mesafeli durduklarına kuşku yoktur. Dilbilimcilerin kuşkuculuğuna rağmen, son yılların en önemli keşifleri felsefi-dini saha çalışmaları ve pratiklerindeki eskimiş ve karmaşık yapıyı gözler önüne serdi. İlk keşif, M. Ö. 380'e dayanan, en eski Yunan kitabı Derveni Papirüsüdür. Orpheus kitaplığındaki bu rulolardan biri Orfizme ait şiirlerin zengin felsefi şerhlerini kapsar.[37] Bunların ardından *Magna Graecia*'daki[38] Hipponion'dan ve Tesalya'daki[39] Pelinna'dan yeni altın tabletler gelir. Bu tabletler, kendilerinin taşındığı ve ölü erkekle kadının nihayetinde bütün bolluğuyla hayata eriştiği kutsal yolun olduğu kadar, tabletlerin taşıyıcılarının kutsal bilgiyi özümsemelerine tahsis edilmiş "Bacchus" doğasını da tesis eder. M. Ö. IV. yüzyılda, bir tür Orpheus ve Bacchus[40] ritüelleri sırayla, Hatırlama, Unutma ve Hakikatin

36 Bkz. Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans, Baltimore*, John Hopkins University Press, 1999, b.a.; Pindar's Homer: *The Lyric Possession of an Epic Past, Baltimore*, John Hopkins University Press, 1990.

37 Derveni Papirüsleri 1962'de keşfedildi. 1964 yılında Styliano G. Kapsomenos tarafından araştırılmaya sunulan papirüsler M. L. West tarafından (*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, 1982, "1-12" kayıtlanmamış) "korsan baskıya hazırlandı." Daha sonra, 1993 yılında, Princeton Üniversitesi'nde bir konferansın konusu oldu; *Studies on the Derveni Papyrus*, André Laks ve Glenn W. Most (ed.) Clarendon Press, Oxford, 1997.

38 G. Pugliese-Carratelli, *La parola del passato* 29, 1974, s.108-126. Ç.n.: *Magna Graecia* Eski Yunanların Güney İtalya'ya verdikleri isimdir.

39 Kyriekos Tsantsonoglou ve George Michael Parassoglou, "Two Gold Lamellae from Thessaly," Hellenika 38, 1987, s.3-17.

40 Bkz. Fr. Graf analizleri, "Textes orphiques et rituel bacc-

etkileşimlerinin hayran bıraktığı felsefi-dini sahalarda yazının önemine ve gücüne şahitlik eder.[41] Son olarak, Karadeniz sahillerinde bir Milet kolonisi olan Olbia'da, Sovyet araştırmacılar M. Ö. 500 tarihli altından tabletler üzerine kazınmış yazılarda, *Ölüm-Hayat-Ölüm* kelimelerinin altında ve *Orpheus* ile *Dionysos* kelimelerinin yanında *Hakikat* (*Aletheia*) kelimesinin durduğunu saptadılar. Başka ince bir tablette *Savaş-Barış* çiftinin paralelinde *Hakikat-Aldanma* (*Aletheia-Pseudos*) kelimeleri okunabiliyordu. Üçüncü bir tablette Dionysos isminin kısaltılmış halinin altına *Aletheia*[42] ile birleşmiş şekilde *Ruh* (*Psyche*) yazılmıştı. Dolayısıyla VI. yüzyılın sonunda felsefi-dini sahalar, Hakikat sorunsalıyla derinlemesine kuşatılmıştı.

Aynı hakikat, haklı veya haksız, Martin Heidegger tarafından Yunan felsefesinin temel meselesi[43] olarak vaz edildi. İşte bu sayede kavram, Yunanlarla "bizim çağımız" arasındaki felsefede "metafiziğin çöküşü" tartışmasının tam merkezinde bulunur. Çok az Antik Felsefe uzmanı ve kültürlü okuyucu, Heideggerciler ve "yapısökümcüler"in, kendileriyle Helenistlerin keşifleri arasına nasıl bir itinayla set koyduklarından haberdardır. Bu Antik Yunan araştırmacıları, bir yandan, Arkaik Yunan'ı kendi çeşitliliği içinde anlatan eserler olmasa da, belgeler, metinler yayınlamaya devam ederken, belki de diğer yandan Martin Heidegger'in Yunan düşüncesine yenilik getiren tek isim olduğunu bilmeme hatası içindeler. Hatta Heidegger'in Hakikat üzeri-

---

hique: propos des lamelles de Pélinna," *Orphisme et Orphée*, ed. Ph. Borgeaud, Cenevre, 1991, s. 87-102.

41 Orpheus hareketinde kitaplar ve yazı seçiminin kendine özgülüğü hakkında bkz. Marcel Detienne, *L'Ecriture d'Orphée*, Paris, 1989, s.101-132.

42 M. L. West, "The Orphics of Olbia," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45, 1982, s. 17-29.

43 Heidegger tarafından tespit edilen *Aletheia* patikaları için iyi bir rehber, Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, gözden geçirilmiş 2. Baskı, 1990, s. 49-82.

ne yaptığı sonraki yorumların aklı başında eleştirmenleri bile, "saklı-sız" veya "gizli-siz" kavramlarını, yapısöküme başvurmadan veya *Aletheia*'nın arkaik temsillerini hesaba katmadan, körü körüne değerlendirmiştir. Eleştirmenlerin en cüretkârlarından[44] olan ancak Olbia veya Derveni keşiflerinden pek de haberi olmayan André Doz "*alethes* kelimesini de yakından incelemek gerekirdi" diyordu. Muhtemelen birçok Helenist görmezden gelse de felsefe tarihi ve dolayısıyla *Aletheia*'nın anlamının tesis edilmesi, Heidegger ve öğrencilerinin iddia ettiği üzere, *varlık tarihinin kendisi*nin[45] bir kısmıdır. Fakat bu durum, Yunan kültüründe ve düşüncesinde, gizlinin, unutmanın ve hatırlamanın biçimleri üzerine açılan tartışmayı kolaylaştırmaz.

Baştan beri yerleşe geldiğim perspektif dâhilinden konuşacak olursam, hiçbir etimoloji (Tanrıya şükür) yanılmazlık imtiyazına sahip değildir. En azından Parmenides'ten bu yana Yunan filozoflar düşünme faaliyetinde tartışmanın ve bir fikri savunmanın gerekliliğinin farkındalar. Bir etimoloji kötü veya garip göründüğünde daha yüksek bir dayanak artık ona itibar etmez. Aynı araştırma bağlamında, Heidegger ve takipçilerinin "metafiziğin çökmesi" analizlerinde neden politikaya ait bütün alanın eksik bırakıldığını hatırlamak gerekir. Bunun nedeni *polis* kelimesinin etimolojisidir. Güzel bir seminer gününde Heidegger, *polis* sözcüğünün "var olmak" kelimesinin eski bir formu olan *polein* kelimesinden geldiğini söyler ve bunu tahtada gösterir. Böyle bir etimoloji tamamen keyfidir. "Polis"in ikna edici ve tasdik edilebilir bir "doğru anlam"ı yoktur. Böyle olsa bile bu basit bilgiler düşüncenin gelişimini engellemez. Eğer şehir, *polis*, "var olmak" fiili üzerinde temelleniyorsa, kendisinin, Varlığın bütün bir örtüsünün kalktığı yer ola-

44 Bkz. André Doz, "Heidegger, Aristote et le thème de la vérité," *Revue de philosophie ancienne*, I, 1990, s. 75-96, özellikle s. 96.

45 A. Doz tarafından faydalı bir hatırlatma, bkz. *a.g.e.*, s. 76.

rak tasarlanması gerekir.[46] O halde siyasi olan veya önemsiz manasıyla "*to politikon*"la ne Yunanca'da ne başka bir dilde hiçbir ilişkisinin olmaması gerekir (Bu noktada siyasete "güle güle" derdik).[47] Kaldı ki "felsefi-dini" açı dünyevi planda da, öte dünya planında da ele alınmamıştı.

Burada biraz duraksayabiliriz zira tartışmamız yan etkilere maruz kalabilir.[48] Heidegger'in öğrencileri arasında bildiğim kadarıyla hiçbiri bu kadar güçsüz bir etimolojiyi söz konusu etmedi. Bazıları, politikanın Heidegger için etik

---

46 Bkz. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, G. Kahn çev., Paris, 1959, s.165-167, ayrıca bkz. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, 53, 1984, s. 100; s 98-99. Yorumcular, Heidegger'in yalnızca bir kelime yapısından veya dilbilimsel gerekçelerden hareket ettiğini kabul etmez. Heidegger, Yunanların kendilerinin dahi anlamadığı şeyi aydınlatma işine girişmiştir. Mesela; "saklı olmanın tamamen varlığın özüne hükmetmesi," *Aletheia*'nın bir "enigma" olması, varlığın saklı olmasının ve açığa çıkmasının oyun alanı. Veya saklı olmanın açığa çıkması... Netleştirme ve yerinden etme... Fakat bütün bunlar Heidegger'in varlık üzerine *kendine* özgü felsefi ve poetik bakımdan fikir geliştirmesidir. Yunanlılar burada sadece rehinedirler. Öte yandan, eğer Zarader gibi (s. 82), birisi çıkıp Heidegger'in, Yunanların "ne söylediklerini ve düşündüklerini" aydınlatmaya çalıştığını söylerse, bu yorumların itirazlarla karşılaşacağını, hatalarını kabul etmesi ve farklı anlayışların fikirleriyle savaşmak zorunda kalacağını bilmesi gerekir. Geometrik ispatlamanın olmadığı yerde hakikatin efendisi de olmayacaktır.

47 Heidegger, ne Aristoteles'in ne de Platon'un Polis'in özünü düşünmediğini iddia ederek daha da ileri gider (Gesamtausgabe 53, 1984, s. 99). Kim doğruyu söylüyor? Heidegger'in takipçileri bu bahse aldırmıyorlar, aldırmamaya da devam ediyorlar.

48 Metinden bulgulara dayanan açık bir tartışma Dominique Janicaud'da bulunabilir, *L'Ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique*, Grenoble, 1990. Bu metne hem Fransa'da hem İtalya'da inceleme yazıları yazmıştım, "Pour une anthropologie avec les Grecs" (A. Bonnard'ın yeni baskısı, *Civilisation grecque*, I, Brüksel, Editions complexe, 1991, s. 7-14) için yazdığım giriş yazısında bu metni anmıştım. Bütün bu yayınlar derin bir sessizlikle karşılandı.

ve ontoloji gibi bir alan veya bir kategori olmadığında ısrar edeceklerdi. Politika, kurulma ritüelleri, Tanrıları, bunca pratik için düzenlenmiş yetkisiyle mevcut değildir. Bilinmeden, kullanılmadan, arkasında iz bırakmadan ortadan kaybolur. *Varlık ve Zaman*'dan beri politika, daha yakından bakıldığında, aslında bayağı, hatta çok düz bir anlam kazanır ve *hor görülür*. Kendi kaygısıyla belirlenmiş, sosyal, gündelik olandan ve amaçsızca çene çalınan ortak alanlarıyla siteden yüz çevirmiş bir Varlık olan *Dasein*'ın süreci için bu durum engel teşkil eder. Bu yolda sadece, diğerlerinden daha akıllı ve cesaretli bir filozof,[49] Dominiuqe Janicaud, Heidegger'in düşüncesinin nasıl "onun başına gelen"e açıldığını anlamaya çalıştı. Tabi ki yakın bir zamana, *Dasein* filozofunun, Adolf Hitler'in Nasyonal-Sosyalizm'ine katıldığı 1933 yılına referans veriyorum. Yahudi soykırımı karşısında anlaşılması zor bir sessizlik sonrasında filozof, Nazi Partisi'ne "tesadüfî" katılmasını destekleyecek felsefi bir gerekçe bulamayacaktı. Burada Yunan hakikat kavramına tam anlamıyla bağlı değiliz ancak Heidegger'in "antropoloji" dediğini saran dengeli hor görmeden de uzak değiliz. Öğrencileri ve takipçileri için hor görme ifadesi, felsefi-dini sahalar üzerine Eski Yunan araştırmacıları tarafından yürütülen çalışmaları olduğu kadar, aslında bildik bir yere çıkarmayan, "büyük eserlerin" merkezine de götürmeyen metotlarla keşfedilen düşünce biçimlerini de bir araya toplar.

Nihayetinde bu nokta üzerinde iki mesele daha hatırlanmaya değer görünüyor. İlki; "mitsel düşünce"nin, duruma göre, çökmesi kadar dayanıklılığını da onaylamamız gerektiğidir. İkincisi; köklü değişimleri mümkün kılan ve benim Hakikat kavramı tarihi üzerinden incelediğim "sos-

49 *L'Ombre de cette pensée.* Emmanule Faye tarafından analiz edilmiş bir dosya da okunabilir, *Heidegger, L'Introduction du nazisme dans la philosophie (Autourn des séminaires inédites de 1933-1935)*, Paris, Albin Michel, 2005; özellikle s. 271-273: la "Vérité" rapportée à la Heimat.

yal ve zihinsel" şartlardır.

Temelde Yunan olan "mit" kategorisi hakkında varsayımları ele aldığım eserlerimden biri üzerine yazılan titiz bir inceleme yazısında, Arnaldo Momigliano,[50] kendi gözünde iyi saptanmış bir mesele olan, Yunan'da mitsel düşünceden rasyonel düşünceye geçiş sorunsalı üzerine yapılan araştırmalar hakkındaki hoşnutsuzluğumdan bahsediyordu. Çoğu zaman fazlasıyla dikkatli bir gözlemci olabilen aynı tarih tarihçisi, benim hoşnutsuzluğumun, J.-P. Vernant'ın *Yunan Düşüncesinin Kökenleri*'nde ortaya koyduğu analizlerle uyuşmadığına inanıyordu. Fakat hepimizin bir gün yanılacağı gibi Momigliano da yanılıyordu. *L'invention de la de mythologie* kitabımı yazma sebebimi tamamen yanlış anlamıştı.[51] Bu kitabın amacı "mit" kategorisi ve eserin Levi-Strauss'un analitik metodundaki yeri (sanıyorum Yunan sahasında *Les Jardins d'Adonis*[52] eserimle ilk kez deneyimlediğim metot) üzerine akıl yürütmek, aynı zamanda düşünmeye sevk etmekti. Momigliano'nun farkında olmadığı nokta, benim Vernant'ı, mit olarak bilinen hikâyeler kategorisini yeniden düşünme ihtiyacının önemine ikna etmiş olmamdı. Vernant, popüler bilim dergisi *Sciences et Avenir*'de,[53] sırf *L'Invention de la mythologie* eserimi referans alarak bugün nasıl "Yunan mitolojisinin anlam değiştirdiğini" açıklıyordu. Momigliano'ya rağmen, Vernant bu meseleye bozulmuş değildi. Hatta böyle şeyler bazen hoşuna bile gidiyordu.[54]

50 Arnaldo Momigliano, *Rivista storica italiana*, 94, 3, 1982, s. 784-787: *Ottava contributo alla storia delgi studi classici e del mondo antico*, Roma, 1987, s. 381-384.

51 Momigliano yanlış anlayan tek insan değildi.

52 Bkz. *The Gardens of Adonis*, Janet Lloyd çev., "Mythos (Bolinger series)," Princeton University Press, 1994.

53 *Science et Avenir*, Ocak 1982, s. 105-110, ("La mythologie grecque change de sens" isimli Saint Blanquat'ın Jean-Pierre Vernant'la yaptığı söyleşi).

54 1974-75 yılında, eski altıncı kısımda, böyle bir durum kesinlikle söz konusu değildi. Ben eski ve modern "mit" ve "mi-

Bununla birlikte bizi ilgilendiren mesele olan "mitsel düşünce" 1960'ta başladığım araştırma için çok önemliydi. Bu araştırma Louis Gernet aracılığıyla gerçekleşiyordu. Gernet, Herman Usener'in fikirlerini zaman zaman referans gösterse de Emile Durkheim'ın[55] bir öğrencisine, muhtemelen 1924 tarihli, *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde "mitsel düşünce"ye bir cilt ayıran Ernst Cassirer'ye inanmışlıkla bu fikirlerden bahsediyordu.[56] Gernet'in izinde Vernant yeni bir "çerçeve" ortaya koyuyordu: "mitsel düşünce"-" pozitif, soyut düşünce" başka bir ifadeyle "mitten akla geçiş."[57] Claude Levi Strauss bu konu üzerine çok az söz söyledi. *Le Cru et le Cuit, les Mythologies I* 1964'te yayınlanmıştı ve "mitsel düşünce"ye nasıl yeni anlam[58] verildiğini gördüğüm Yunan mitlerinin analizinde,[59] yeni pratikler geliştirmek için "besin kodları"yla Pythagorasçı kurban etme pratikleri[60] arasında bir karşılaştırma yapmak gerekecekti.

---

toloji" temsillerinin tarihi ve eleştirel incelemesine başlamıştım.

55 Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, s. 124-131, 134-185.

56 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2. *Der mythische Denken*, Hambourg, 1924. Türkçeye Milay Köktürk tarafından çevrilmiştir, *Sembolik Formlar Felsefesi* 2, İstanbul, Hece Yayınları, 2005.

57 Bkz Jean Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, 1965, özellikle "du myth à la raison," s. 285-314. Gözden geçirilmiş ve 1985'te tamamlanmış versiyonu.

58 Bu yeni anlamın eskizini *Les Jardins d'Adonis*'in sonsözünde ve *Mito* isimli makalemde (*l'Enciclopedia dele scienze sociali*, 1995) çizmiştim.

59 *Faire de l'histoire*, ed. Le Goff ve Pierre Nora, III, Paris, 1974, s. 56-75'te bulunan "Orphée au miel" dışında hiçbir yayın çıkarmadan, arılar, bal, Orion ve Orpheus'la ilgili olan bu faaliyetleri üç seneden fazla yürüttüm (Ecole Pratique des Hautes Etudes, altıncı bölüm, 1969-1972).

60 1970'te Cl. Levi-Strauss'un seminerinde sunulmuş ve "La cuisine de Pythagore" adı altında yayınlanmış karşılaştırma, *Archives de sociologie des religions*, 29, 1970, s. 141-162.

Şimdiye kadar, mitsel düşünce veya eski dini düşünce gibi farklı tecrübe tiplerini bir araya getiren evrensel karakterde bir düşünce, şairin, falcının ve kralın en kabul edilebilir biçimde ortak kullanımdaki jestler, pratikler ve adetlerle tek bir söz modeli etrafında konumlandırılmalarına olanak sağladı. Daha önceden olduğu gibi bugünlerde de Hesiodos-Parmenides yörüngesindeki *Aletheia* analizi, felsefi düşüncenin başladığı ilk devirlerde iş başında olan akıl mekanizmasındaki değişiklikleri incelemek için eşsiz bir fırsat sağlar. Bundan böyle dini ve mitsel söz temsillerini, kâhin, Apollon ve meclisler[61] arasında pozisyon alan *Themis* istikametinde geliştirmeyi planlıyorum. Hatırlama gibi psikolojik bir işlevin[62] tarihini yazma niyetinde değilim. Zaten birçok filozof takımının göze alamadığı yerlerde *Aletheia*'nın izlerini tanımada çok etkin olan hatırlama, araştırmamın hiçbir şekilde amacı değil. Sezgisel yoldan bulunabilecek ve bütün kavramların suni kalacağı "Mitsel düşünce" ardındaki "o" mantığa ulaşmak da araştırmamın amacı değil. Araştırmayı *bir* müphemlik prensibi ve çelişirlik prensibinin arasındaki karşıtlıkta askıda bırakmaktansa, *Aletheia* figürünün teşekkül çeşitliliği ve ilk keşif sürecindeki harmanlamada belirlenen yönlendirmelerin gerekli karşılaştırmaları üzerine vurgu yapmayı tercih ederim. Belki de artık Hakikatin de bir tarihi olabileceğini bilmek artık bize yetmiyordur. Çünkü Parmenides, kendisine doğrunun yolunu gösteren Tanrıçayı sahneye koyduğundan beri Hakikat, ispatlanma, tartışılma ve çürütülme testine tabi tutulma ihtiyacı duyar.[63]

---

61 Bkz. Themis üzerine gerçekleşen analizin özeti (*Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes: Sciences religieuses*, cilt 49, 1990-91, Paris, s. 243-246 ve *Apollon, le couteau à la main, b.a.*).

62 "Psikolojik işlev" üzerine bkz. Ignace Meyerson, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 66, 1970, s.225-227.

63 Parmenides'e iki yaklaşım için, Fr. 7,5-6: David Furley, "Truth as What Survives the *Elenchos*: An Idea of Parmenides,"

Hakikat ile onun çift katmanından -*Transcrire les mythologies*'nin[64] ana teması olan-çeşitli başlangıç yollarının karşılaştırılması üzerine ilk araştırmama kadar kopuş ve radikal değişme biçimleri üzerine yoğunlaşmayı uygun gördüm. Bu seçimin iki sebebi vardı. Birincisi; açıkça ve fiilen, Yunan topraklarının, kesilmiş başlangıçlar ve Yunanların da birçok yeni bilgiyi harekete geçiren refleksif düşüncenin gücüyle canlı biçimde farkında olduğu, ani ortaya çıkışlar bakımından çok zengin olmasıdır. Bana daha aşikâr görünen ve karşılaştırmalı araştırmalarımı çoğaltan bir diğer sebep; derin değişimleri ve geçmişten beklenmedik kırılmaları kapsayan şartların, kültürel sistemler arasında karşılaştırmaya en yatkın olanları seçmeyi sağlamasıdır. *Hakikatin Efendileri* olayında karşılaştırma olağan bir durumdur. İki insan tipi, artarda gelen iki figür teşekkülü, iki söz modeli arasında gider gelir. Hesiodos'tan Parmenides'e zamanın ekseni ve bağlam değişimleri belirleyici faktör olarak görünür. Bu eserde, Epimenides'ten Parmenides'e hakikatin dönüşümündeki sosyal ve zihinsel şartları analiz etmek istedim. Ancak hemen göze çarpan aradaki kesiklik kabul edilemez görünüyordu; özellikle iki söz modeli arasındaki zıtlık, birine "büyülü-dini" derken diğerine "sözlü-diyalog" demek Yunan kültürünün ilk devirlerine ve Yunan sitesine kendini açıkça dayatıyordu. Dolayısıyla "sekülerleşme süreci" olarak adlandırdığım süreç, sitenin dönüşümünde çok önemli olan ve Homeros şiirleri devrinde, özellikle *İlyada*'da tasvir edilmiş pratikleri ve temsilleriyle ilk kez sosyal ortamlarda zuhur etmeye başlayacaktı. Askeri alandaki eşitlik çağrısı altında gerçekleşen ve kah-

in *The Criterion of Truth*, ed. Pamela Huby ve Gordon Neal, Liverpool University Press, 1979, s. 1-12; N. L. Cordero, "La Déesse de la raison en Grèce," in *La Naissance de la raison en Grèce* ed. J. Fr. Mattei, Paris, PUF, 1990, s. 207-214.

64 Bkz. Marcel Detienne (ed.), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994, özellikle l"Ouverture" (s. 7-21) ve analizlerim "Manières grecques de commencer" (159-166).

ramanlık destanlarında tasvir edilen meclis faaliyetleri ve mekân temsilleri bana hiç olmadığı kadar temel mesele olarak görünüyordu. Çünkü M. Ö.VIII. yüzyılın ilk Yunan şehir devletlerinde ortaya çıkan *agora*nın önemini kavramak, VII. ve VI. yüzyılda "politik" dünyadaki eşitlik modelinin gelişimini anlamak kadar önemliydi.

Sitenin zihinsel ufkuna yaslanan "mitsel düşünce"den "pozitif soyut düşünce"ye geçişin değişken peyzajında, daha başlangıçta arası gittikçe açılan bir çatlağı kabul etmek gerekir. Bu açıklık zamansal bölünmelerin izini taşıyan başka çeşit bir söylemi, başka bir ortamı, başka bir düşünceyi beraberinde getirir (Homeros'un VIII. yüzyılı; VII. yüzyılın ortasındaki "Hoplit Reformu"yla temsil edilen niteliksel atılım ve bu ikisi arasında, yaklaşık 730'lardan itibaren *Magna Graecia* şehirlerinin kurucuları tarafından zemine oturtulan dairesel *agora*). Bu meseleler zorluklarına rağmen bugün bile takip edilmeye ve incelenmeye değerdir. Önemini sonradan anlasam da, "sözün sekülerleştirilmesi" gibi büyük bir fenomenle, "örneğine rastlanmamış politik yapıların ve yeni sosyal bağların ortaya çıkması" gibi karmaşık ve zengin değişimler arasında inkâr edilemez ilişkilerden bahsetmekten kaçınacağım. Bunun yanında Yunan'ın arkaik dünyasındaki delil kıtlığının, bir kültürün farklı yönleri arasında uyumu yükseltme ve birçok durumda birbirinden çok farklı sosyal ve zihinsel fenomenler arasında şöyle bir hissettiğimiz benzerlikleri çekinmeden bir ilişkiler ağına bağlama cesareti verdiğinin farkındayım.

Hakikatin Efendileri'nin, zekice ve dikkatlice yapılmış bir analizinde Maurice Caveing,[65] bir çeşit seküler ve eşitlikçi faaliyet alanı ile Parmenides *Aletheia*'sının alanındaki çelişmezlik prensibinin formüle edilmesi veya en azından buna duyulan ihtiyaç arasındaki uçurumun ne kadar büyük olduğuna dikkat çekiyordu. Birçok bilgin adamın daha

65 Maurice Caveing, "La Laicisation de la parole et l'exigence rationnelle," *Raison présente,* Ocak 1969, s. 85-89.

önce ciddiyetle "büyük bir sosyal olgu"[66] olarak tanımladıkları şeyi telaffuz ederken ben kuşkusuz biraz laubaliydim. Önemi su götürmez bir meseleye karşı benim yaptığım gibi tavır almak yersiz bir davranış gibi duracaktı. Bir seçimin kaçınılmaz olduğu bu iki tez veya iki kısmın hukuki ve siyasi uygulaması, biçimlerin ve süreçlerin incelenmesini muhakkak gerekli kılar. Bununla birlikte, M Caveing'in 1968'te yaptığı gibi, yeni bir tür bilgi dâhilindeki çelişmezlik zorunluluğuyla birlikte, VI. yüzyıl Yunanistan'ında matematik kanıtlamalarındaki tekniğin rolüne vurgu yapmak daha meşru görünüyor. "Ortak meseleler"(*ta koina*) üzerine eşitlik alanında yapılan bir tartışma, entelektüeller arasında, muhakeme kuralları, ispatlama formları veya kavram analizi kıstasları tartışmasıyla *doğrudan* bir bağa sahip olmak zorunda değildir.[67] Hakikaten, Geoffrey Lloyd'un[68] karşılaştırmalı perspektifle yürüttüğü son araştırmaları, farklı bilgi türleri, birbiriyle çatışan ve rekabet eden araştırma sahaları, değişik tipteki kanıtlama yolları ve doğru olan ve olmayan söylemi ayırt etme yöntemleriyle bu laboratuvarın karmaşıklığını ortaya çıkardı. Muhakeme usulleri ile

66 Burada "Sekülerleşme Süreci" kısmının sonunda 165 ve 166. sayfalarını göz önünde bulunduruyorum.

67 Yazı ve yazının yeni zihinsel temaları üzerine yaptığım araştırmada şu noktayı vurguladım: Yazılı yasalar kamusal alanı ve politik sahayı şekillendirse de akla yeni keşif yolları gösteren daha önce kullanılmamış konuları icat edenler filozoflar, hekimler, gökbilimciler, geometriciler gibi yazıyı kullanan entelektüellerdi. Bkz. Marcel Detienne, "L'Ecriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce," ed. Marcel Detienne, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, 3. Baskı (Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994). "Ouverture" kısmına kısaca dönüyorum, ed. Marcel Detienne, *Transcrire les mythologies: Tradition, écriture, historicité,* Paris, Albin Michel, 1994, s. 7.21

68 Geoffrey Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Rakip bilgi türleri arasında ispat tipleri, doğrulama ve tartışma üzerine yapılan önemli bir araştırmadan hareketle, muhakeme usulleri karşılaştırması üzerine yeni ve zengin bir kitap.

doğruyu dile getirme ve tesis etme tarzları arasında gittikçe gelişen bir karşılaştırma yöntemini barındırmış herhangi bir projede her zaman, hatta bugün bile, *Hakikatin Efendileri* için bir yer vardır.

Marcel Detienne,
Ecole pratique des hautes études,
John-Hopkins University, Ekim, 1994.

I
Hakikat ve Toplum

Bilimle uğraşan bir medeniyette "hakikat" fikri nesnellik, söylenebilirlik ve birlik kavramlarını doğrudan beraberinde getirir.[1] Bizim için hakikat iki seviyede tanımlanır: mantık prensiplerine ve gerçeğe uygunluk.[2] Dolayısıyla hakikat, ispat, doğrulama ve deneyleme düşüncelerinden ayrılmaz. Sağduyuyla oluşturulan kavramlar arasında hakikat, kuşkusuz her zaman var olmuş, hiçbir değişime maruz kalmamış ve nispeten basit bir kavram olarak belirir. Bununla beraber örnek olarak deneylemeyi hatırlamamız yeterli olacaktır. Bizim hakikat anlayışımızın temellerinden biri olan deneyleme, geleneksel bir teknik halini aldığı bir toplulukta, yani fizik ve kimyanın önemli bir yer tuttuğu bir toplumda bir gereklilik haline gelmiştir ancak. Bu yüzden zihinsel bir kategori olarak hakikatin, maddi ve sosyal hayatla uyum içinde değilse şayet, herhangi bir düşünce sistemiyle uyum içinde olup olmayacağı da sorgulanabilir.[3]

1 Bkz. H. Van Lier, *Le nouvel Age*, Paris, 1962, s. 135 vd.

2 Bkz. V Brochard, *De L'erruer*, Paris, 1926, s. 97. Burada sadece ortak duyunun [sens commun] "hakikati"ni konu ediyoruz. Böyle bir doğru temsilinin çağımızdaki pek çok hakikatle (fizikçinin, matematikçinin, ekonomistin, tarihçinin hakikatiyle vs.) örtüşmediğini belirtmeye gerek duymuyoruz.

3 "Açıkça veya zımni olarak, maddi yaşam, sosyal hayat, eşyanın bilgisi ve genel olarak ruhsal yaşamın devamlı değişmesine rağmen, ortak duyunun bize sunduğu veya filozof ve psi-

Hint-İran dünyası, genellikle hakikat olarak çevrilen bir kelimeye sahiptir: *Rta.*[4] Fakat *Rta* aynı zamanda dini törenlerde edilen dua, gün doğumunun sürekliliğini sağlayan güç, tanrılara tapınma etrafında oluşan düzen ve hak, hukuk anlamlarına gelir; kısacası bizim hakikat vizyonumuzu darmadağın eden bir değerler bütünüdür. Basit olan karmaşığa, çeşitli biçimlerde düzenlenmiş bir karmaşığa bırakır yerini.

Hint-İran dünyası bizimkinden çok farklıdır, peki ya Yunan dünyası? "Hakikat" orada da bizim düşünce sistemimizdekiyle aynı yeri mi tutar ve bizimkiyle aynı semantik içeriği kapsar mı? Bu soru saf bir merakla sorulmuş değildir, zira Yunan dünyası birbiriyle ilişkili iki sebep dolayısıyla dikkatimizi çeker. Birincisi; Yunan Dünyası ve Batı Aklı arasındaki ilişkiler çok sıkıdır ve Batı dünyasına özgü

---

kologların ele aldığı kadarıyla zihinsel kategorilerin her zaman var olduğunu, bir bakıma insanla özdeş olup hiçbir değişime maruz kalmadığını kabul ediyoruz." (I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les* Œuvres, Paris, 1948, p. 120).

4 Bkz. Duchesne-Guillemin'in yaptığı analiz, *Zoroastre,* Paris, 1948, s. 58-68, ve *La Religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962, s 193-196. Hint'te eşya üzerinde uygun yöntem ve onu kullanma olarak "hakikat" üzerine bkz. P. Masson-Oursel, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1933, s. 144-147 ve J. Varenne'in *satya* üzerine yaptığı açıklama için bkz. *La Mahã Nãrãyana Upanişad* baskısı, G. Dumezil (*Servius et la Fortune*, Paris, 1943, s. 241), Hint'te niteliksel değerlendirme ile hakikatin bağlantılı olduğuna işaret eder. "Doğru" problemi Hint-Avrupa dünyasında birçok araştırmaya konu olmuştur, mesela; H. Frisk "Wahrheit" und "Lüge" in den indogermanischen Sprachen. Einige morphologische Beobachtungen," *Högskolus Ärsskrift* 41, Göteborg, 1935, N. 3. ardından V. Pisani tarafından yapılan araştırma, "Parole indo-europee pro "vero" e "falso", *Rivista Indo-Greca-Italica*, 1936, s. 111. Rta ve Hint-Avrupa dillerinde aynı kökten türeyen isimler hakkında (düzeltme kavramının baskın olduğu *ördö, ritus, arithmos, harmonia, arete*, vs.,) ve Hintçe'de onlarla bağlantılı (dhãman-, dharman, Varta-) için bkz. H. Fugier'in gözlemleri, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, s. 148 vd.

rasyonel ve nesnel hakikat anlayışı, tarihi bakımdan Yunan düşüncesinin bir sonucudur. Bilindiği üzere, çağdaş filozofların Doğru üzerine fikirler ürettiği zengin bir düşünce ortamında, hâlâ Parmenides, Platon ve Aristoteles'e durmaksızın başvurulmakta, onların fikirleri üzerine çalışılıp tartışılmaktadır.[5] İkinci olarak ise M. Ö. VI. yüzyıldan itibaren Yunan akıl yapısında belirli bir "hakikat" görüşü temel bir yer tutar. Felsefi düşünce kendi araştırmasına özgü nesneyi keşfettiği sırada, İyonya kozmolojisinin bile içine yerleşe geldiği mitolojik düşünce zemininden kurtulup artık kendi dikkatini çeken problemlere fütursuzca giriştiğinde, kendi kavramsal alanını merkezi bir kavram etrafında şekillendirmeye başlar. Bu kavram bundan böyle ilk felsefenin belirli bir kısmını (metafizik) düşünce modeli, ilk filozofu (metafizikçi) da insan modeli olarak tanımlayacak olan *Aletheia* veya "Hakikat"tir.

Aletheia'nın Parmenides'in şiirinin hemen başında belirmesi bu kavramın, filozofun zihin donanımından hâzır ve nâzır biçimde doğduğu anlamına gelmez. Bunun uzun bir hikâyesi vardır ve belgelenmiş haliyle bu tarih Homeros'la başlar. Bu durum yalnızca Homeros'tan Parmenides'e kadar birbirini izleyen tanıklıkların kronolojik gelişimiyle "hakikat" kavramının aydınlatılabileceği hissini verir fakat problem tamamen farklı biçimde karşımıza çıkar.[6] Araştırmacılar, uzun yıllar Parmenides felsefesinde-

5 Bu düşünce üzerine bkz. J. Wahl, *La Pensée de l'existence*, Paris, 1951, s. 239-288, ve A. De Waelhens, *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de Vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, 1953.

6 W. Luther'in, *"Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum* adı altında "hakikat"i işlediği kitabı ve bu konuda ulaştığı sonuçları yeniden ele aldığı *Weltansicht und Geistebleten* ve "Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache" adlı eserleri hakkında burada birkaç kelime söylemek gerekir. Luther'in araştırması görünürde objektif, kronolojiye göre basit ve doğrusal bir sıra benimser. Yazar bütün meselesinin, öznelerin fazlasıyla bilincinde olduğu fakat aynı şekilde gözlemcilerin

ki kurguların tuhaf özelliklerini vurgulama eğiliminde oldular: Güneşin kızlarının sürdüğü at arabasında yolculuk, arif adama mahsus bir yol, Günün ve Gecenin kapılarına çıkan bir patika, gerçek bilgiyi gözler önüne seren bir Tanrıça... Kısacası Varlığın kendisi üzerine odaklanan soyut felsefi düşünceyle özellikle tezat oluşturan dini ve mitolojik bir betimleme... Aslında dini karakteri yadsınamayacak bü-

---

de bir o kadar yüzeysel kaldığı kelimelerin anlamını nakletmek olduğunu kabul etmiş görünür. Halbuki bütün bu ilk araştırma derin bir anlaşılmazlığa kapı açar: Luther'in çalışmasının en belirgin sonucu Yunan "hakikat" anlayışı ile bizimkinin aynı olmadığıdır. Fakat bu bilge, bütün eseri boyunca hakikatin retorik ve alışılmış kavranışını incelemekten ve buna bağlı olarak Yunan dilinde "hakikat"in anlatım biçimlerini ve onu temsil eden kelimeleri ortaya çıkarmaktan da geri durmaz. Oysa işaret *edilen*den hareket etmek yerine aynı anlamı açıklar görünen kelimeleri bir araya getirmek için daha çok işaret edenden, yani *aletheia*dan hareket etmek ve bu kelimenin "semantik alanı"nın bir devirden diğerine nasıl düzenlendiğini görmek gerekirdi (Luther'in kitabı hakkında Momigliano'un kısa açıklamalarına bakılabilir, *Rivista di Filologia d'istruzione classica* 15, 1937, s 207-208.). Benim yürüttüğüm araştırma için ise şu metot zorunlu görünüyordu: Lügat düzenini ana hatlarıyla belirlemek, bağdaşan ve çelişen bağlantıları saptamak, kısacası, yapısalcı sözlükbilimin metotlarını uygulayarak "semantik alan" teorisinin olanaklarını Eski Yunan'da denemek (bak. G. Matoré, *La méthode en lexicologie. Domaine Français*, Paris, 1953, ve J. Dubois'nın dikkate değer tezi, L*e Vocabulaire politique et social en France de 1869-1871. A travers les oeuvres des écrivains, les revues et les journaux,* Paris, 1962. Yapısalcı anlambilimle ilgili olarak St Ullman'ın eserine ve açıklamalarına bakılabilir...). Bu metodun uygulanması önünde önemli engeller vardı. Başarılı olmak için söz konusu metodun yapısalcı bir sözlükbilim etüdünün eksiksiz olması ve bütünüyle lügat düzeninİn incelemesine dayanması gerekir. Öte yandan araştırma *çok kısa* bir zamanı konu almalıdır çünkü farklı unsurları bir araya getiren bağdaşmalar ve karşıtlıklar durmaksızın değişir (adı geçen kitabında J. Dubois araştırmasını 3 yılla sınırlar). Bununla birlikte herkes en az iki yüzyılı kapsayan Antik Yunan hakkındaki bilgimizin zamanla tahrip olmuş papirüs kadar yetersiz olduğunun da farkındadır.

tün bu özellikler, bizi tartışmasız bir şekilde filozofun hâlâ sadece bir bilge hatta bir büyücü olduğu birtakım felsefi-dini alanlara yöneltir. Fakat *Aletheia*'ya yönelmiş bir insan ve düşünce modeline tam da bu alanlarda rastlıyoruz. Giritli Epimenides, o *Aletheia*'yı kendi gözleriyle görme imtiyazına sahipti; sâlik ruhun temaşasını arzu ettiği "*Aletheia* ovası." Epimenides ve felsefi-dini akımlar vasıtasıyla rasyonel *Aletheia*'nın tarih öncesi, kuşkusuz aynı "güç"ün temel bir rol oynadığı belirli dini düşünce biçimlerine yönlenmiştir.

Felsefi *Aletheia*'nın tarih öncesi, bizi kâhinin, şairin ve adil kralın düşünce sistemine yani belirli bir söz tipinin *Aletheia* ile tanımlandığı üç figüre götürür. "Hakikat"in rasyonellik öncesi[7] anlamını tanımlamak aslında önemli bir soru dizisini cevaplama girişimidir: *Aletheia*[8] mitsel düşüncede[9] nasıl temsil edilir? Dini düşüncede sözün konu-

7 Burada yürüttüğüm araştırma açıkça tanımlanmış ve net biçimde sınırlandırılmıştır. Fakat bu, tarihin bir hattından ibarettir ve bütün Yunan "hakikati"ni tüketmez. Bilinçli olarak, *Aletheia* seviyesinde bütün bakış açılarını bir kenara koyup H. Boeder'in çok zengin ve iyi yürütülen çalışmalarında ("Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos und Aletheia*," *Archiv fur Begriffsgeschichte* cilt 4, s. 82-112 ve E. Heitsch'in, "Die nicht- philosophische Aletheia," *Hermes*, cilt 90, 1962, s. 24-33; "Wahrheit als Erinnerung," *Hermes*, cilt 91, 1963, s. 36-52.) zaten alıntı yapılmış W. Luther'in makalesine geri dönüyorum.

8 Genel anlamda bir hakikatten değil *Aletheia* kavramı çerçevesinde ele alınmış olanından bahsedeceğim. Hakikatin basit bir fikir olmadığı ortadadır. Gaston Bachelard (*Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, 1949, s. 148), çok doğru bir şekilde "basit fikir yoktur. Karmaşık bir düşünce ve tecrübe sistemine dâhil edilmedikçe hiçbir fikir anlaşılamaz." diyordu.

9 "Mitsel düşünce" ifadesi bir açıklamayı gerekli kılıyor. Amerika ve Afrika uzmanı antropologların incelediği arkaik medeniyetlerle kıyaslandığında, Yunan'ın "mitsel düşünce" bakımından daha zayıf olduğunu kimse yadsımaz. Yunan medeniyeti bize, geç dönem filologların notları veya antikacıların anlatıları sayesinde günümüze gelmiş ve mit yazıcıları tarafından öğretimde başvuru kaynağı olarak kullanılmış bölük pörçük mitler sunar sadece. Peki ya bu açıdan istisnai olan Hesiodos'a dönecek olur-

mu nedir? Nasıl ve neden tesirli bir söz tipinin yerine söz ve gerçeklik, söz ve diğer insanlarla ilişkiler gibi kendine özgü problemleri olan başka bir söz tipi gelir? VI. yüzyılın sosyal pratiklerindeki bazı yenilikler ve *logos* etrafında örgütlenen düşünme gelişimi arasında nasıl bir ilişki olabilir? Anlamda değişime[10] maruz kalmasına rağmen hangi değerler, bir düşünce sisteminin diğerine yani mitsel düşünce sisteminin

---

sak onun Theogonia'sının gerçekten Bambara veya Bororo'nunkine benzer mito-poetik bir yaratımın ürünü olduğunu iddia edebilir miyiz? Sıkça değinildiği üzere Hesiodos'un düşüncesi daha çok mitsel düşüncenin *bir seviyesi*ni, din ve felsefe arasındaki geçiş seviyesini temsil eder (birçok kez incelendiği üzere bir mitsel düşünce yoktur, bkz: Luc de Heusch, "Situation et position de l'anthropologie structurale," *L'Arc*, no.26, 1965, s.12). Bu, kendine özgü problemleriyle orijinal bir düşüncedir (bkz. J.-P. Vernant'ın gözlemleri *La Nuit et les Enfants de la Nuit*, Paris, 1959, *Journal de psychologie*'de yayınlanmış, 1960, s. 336-338). Böylesi şartlar altında "mitsel düşünce"den bahsetmek konuyla ilgili kestirimlere dayalı genellemelerde bulunmak riskini göze almak demektir. Ancak bu gerekli çekincelere rağmen Hesiodos, belirli örgütlenme biçimlerinin yanı sıra dini düşünceyi belirginleştiren ve onu VI. yüzyılda ortaya çıkan yeni düşünce biçimlerinden ayıran belirli tipte bir mantığın en önemli tanığı olarak kalmaya devam eder.

10 Bu önemli değişim sorunu için bkz. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les Œuvres,* Paris, 1948, s. 119-149 ve kendisinin önemli makaleleri, özellikle: " Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit", *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1948, s. 273-289; "Thèmes nouveaux de psychologie objective: l'histoire, la construction, la structure," *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1954, s. 3-19; "Problèmes d'histoire psychologique des œuvres: spécificité, variation, expérience," *Mélanges Lucien Febvre*, Paris, 1954, s. 207-218. Yapı ve değişim sorunları için bkz. Cl. Lévi-Strauss'un tespitleri, "limites de la notion de structure en ethnologie," *Sens et usages du terme "Structure"*, Mouton & Co, S-Gravenhage, 1962, s. 40-45, J. Piaget'nin geliştirdiği düşünceler, "Genèse et structure en psychologie de l'intelligence," *Entretiens sur les notions de "genèse" et de "structure,"* Mouton & Co, La Haye- Paris, 1964.

rasyonel düşünce sistemine dönüşmesi sırasında olduğu gibi kalabilir? Ve bu bakış açısının aksine, dini düşünceyi rasyonel düşünceden ayıran temel kırılmalar nelerdir? Bu kitabın amacı sadece, hakikatin rasyonellik öncesi anlamını mitsel düşünce sisteminde, temel muhtevasını da rasyonel düşüncede ayrı ayrı tanımlamak ve onu zihinsel, sosyal ve tarihi bağlamıyla incelemek değildir.[11] *Aletheia* tarihçesi iki hedef için daha bize ideal bir alan sağlar. Bir yandan ilk felsefe (metafizik) içindeki bazı kavramların dini kökenleri sorununu ortaya koymamıza ve böylece filozof tarafından Yunan kentine sokulan insan modelinin bir veçhesini meydana çıkarmamıza yardımcı olur. Öte yandan bu alan, tam da dini düşünce ve felsefi düşünce arasında bir yapı ören akışın sürekliliğinde, bu iki düşünce formunu kökünden ayıracak anlam değişmeleri ve mantıksal kırılmaları ortaya çıkarmamıza imkan verir.

11 Louis Gernet'nin örnek çalışması ve çok önemli olan araştırmaları için hayranlığımı ifade etmek isterim; "Droit et prédroit en Grèce ancienne," *L'Année sociologique*, 3. seri (1948-1949), Paris, 1951, s. 21-119. Bir saygı ifadesi olarak bu büyük Helenistin anısına ayrıca şunu da eklemek isterim ki kendisi, 1960'larda sezinler gibi olduğum *Aletheia* kavramı üzerine benim düşüncelerimi uyarmıştı (Bkz. "La notion mythique *d'Alètheia*," *Revue des études grecques,* cilt 73, 1960, s. 27-35). Buna rağmen en çok minnettar olduğum kişi J.-P. Vernant'dır. Üç sene süren "görüşmelerimiz" sonunda ondan fazlasıyla nasiplenip, ona kendi fikirlerimden çok şey takdim edemediğim için muzdaribim. Bu cömertliği için kendisine en samimi şükranlarımı sunuyorum. Pierre Vidal-Naquet'de katı fakat dost bir eleştirmen kişiliği buldum: Tespitleri ve tavsiyeleri benim için çok kıymetliydi (Paris, 1965).

II
Şairin Hafızası

Bir şiirin başında şair, geçmiş olayları bildirmekle yükümlü ilham perilerini[1] anar:[2]

---

1 İlham perileri, onların dini anlamı ve poetik düşüncedeki yeri hakkında birçok çalışma yapıldı. Bunlardan birkaçını anmak yeterli olacaktır. Zengin bir malzemeyi toparlayan ve düzenleyen M. Mayer, *Musai maddesi*, R.E. (1933), s. 680-757; son yıllarda çıkan en önemli çalışmalardan biri olarak: Karoly Marot, *Die Anfange der grieschischen Literatur, Ungarische Akademic der Wissenschaften,* 1960, s. 19-105. Yakın zamanda yapılan katkılar arasında, William W. Minton, "Homer's Invocation of the Muses: Traditional patterns," *Transactions of the Proceedings of the American Philological Association*, cilt 91, 1960, s 292-309; "Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer," *a.g.y.*, cilt 93, 1962, s. 188-212; S. Accame, "L'invocazione alla Musa e la 'Verita' in Omero e in Esiodo," *Rivista di Filologia d'İstruzione Classica*, 1963, s. 257-281 ve s. 385-415.

2 Bu, kesin bir şekilde "tarihi geçmiş" değildir. Homeros'un kahramanları asıl zamanda veya poetik bir zamanda konumlanırlar. Bkz. P. Vidal-Naquet'nin gözlemleri, "Homère et le monde mycénien. A propos d'un livre récent et d'une polémique ancienne," *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1963, s 703-719 (özellikle s. 716-717). Bununla birlikte poetik zaman içinde "tarihi" bir perspektif eksik değildir: M. Treu (*Von Homer zur Lyrik*, Munich, 1955, s. 33 ve s. 126) Homeros kahramanlarının modelleri olarak *andres proteroi*nin önemi üzerine çok ısrar etti. M. I. Finley'in düşünceleri için; "Myth, Memory and History," *History and Theory. Studies in the Philosophy of History,* cilt 4, 1965, s. 281-302; "The Trojan War", *Journal of Hellenic Studies*, c. 84, 1964, s. 1-9.

> Ve şimdi, söyleyin bana, siz ilham perileri, Olympos'un sakinleri. Zira siz, sizler Tanrıçalarsınız, her yerde hâzırsınız, her şeyin bilgisine sahipsiniz. Bizim duyduğumuz kuru gürültüden ibaret. Bilgimiz de yok. Söyleyin bana, bunların kılavuzları, Danaen'in şefleri kimlerdir? Değilse ki on dilim, on ağzım olsun, ket vurulmayan bir sesim, bağrımda bronzdan bir yüreğim olsun, artık kalabalıktan bahsedemeyeyim, kalabalığa bir isim veremeyeyim, Kalkan tutan Zeus'un kızları, Olympos'un ilham perileri kendileri "hatırlamadıkça" (*mnesaiath*)[3] İlion'un altından gelenleri.[4]

Şairin sözü[5] şiir faaliyetinde ün kazandıkça tamamlayıcı iki kavramdan ayrı kalamaz: ilham perisi ve hatırlama. Birlikte bu iki dini güç, şiir sanatındaki *Aletheia*'ya gerçek ve derin anlamını kazandıran şekillenmeyi tesis eder.

İlham perisinin anlamı, hatırlamanın işlevi nedir? Araştırmacılar Yunan Panteon tapınağında duyguları, arzuları, zihinsel tutumları, akli vasıfları vs. taşıyan ilahların varlığından haber veriyorlardı. İlham perisi; insan, "varlıklarını kendi içinde hissetse bile," onu aşan

---

3 Kuşkusuz Yunanlar, bizim yaptığımız gibi "hatırlama" ve "bahsetme"nin ikisine de karşılık gelen *mimnesko* arasında bir fark gözetmiyorlardı (E. Benveniste buna işaret etmişti, "Formes et sens de mnaomai," *Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, s. 16). Fakat hatırlama ve ilham perisi arasındaki soya ait yani yapısalcı ilişki, *mnesaiath*da hatırlama anlamını vurgulamamıza fırsat verir.

4 *İlyada*, II, 484 vd.

5 İzleyen sayfalarda, temelde poetik temsillerin sistemini tanımlamayı amaçlıyorum (G. Lanata'nın mükemmel derlemesinden; *Poetica preplatonica. Testimonianze e Frammenti,* Biblioteca di Studi Superiori, cilt 43, Floransa, 1963); bunlar antik şiirin sosyolojisine sadece dolaylı yoldan yapılan bir katkıdır. Bu katkının araçlarını ve sınırlarını F. Lasserre'nin denemesinde göreceğiz, "La condition du poète dans la Grèce antique," *Etudes de Lettres*, cilt 5, 1962, s. 3-28. 1961 yılında Bloomington'da yayınlanmış B. Snell'in eseri başlığına rağmen (*Poetry and Society: The Role of Poetry in Ancient Greece*) biraz sosyolojiktir.

dini güçlerden biridir.[6] Akıl fakültesi *metis*, Zeus'un karısı *Metis*'le temsil edilir. Sosyal bir kavram olan *themis*, Zeus'un diğer bir karısı *Themis*'e tekabül eder. Bir başka ortak isim olan *musa*,* profan manada Yunan Panteonu'ndaki *Musa*'ya karşılık gelir. Klasik çağa ait birçok metin, ortak isim olan *musa*nın, ritimli söze, manzum söze işaret ettiği fikrini verir.[7] *Musa*nın çift anlamı-ortak isim ve ilahi güç-özellikle, Philon'lu İskender tarafından kaydedilmiş "antik

6 Bkz J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce," *Journal de Psychologie, 1959, Eros, Aidos, Phobos, Pistis, Ate, Lyssa* vb. örnekleri içeren s. 1 vd. (*Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, F. Maspero, 1965, s. 52. vd. Sonraki notlarda bu eser *MP* olarak geçecektir.)

* Ç.-n.: ilham perisi olarak çevirdiğimiz isim.

7 *Hymne homérique à Hermes*, 447: kaçınılmaz kaygıları yatıştıran manzum söz (*mousa amechanon meledonon*); Aeskhylos, *Eumenidler*, 308: korku ezgisi (*mousan strugeran*); *Yakarıcılar*, 695: Ozanların dindar tonlamaları (*euphemon... mousan*); Pindaros, *Nemean*, III, 28: Ajax için şarkı söylemek (*moisan pherein) Moisan pherein* olarak da okunabilir. İki anlam çoğu zaman bir arada vardır; Euripides, *Fenikeli Kadınlar*, 50: Sphinx şarkıları (*mousas Sphingos*); *Fenikeli kadınlar*, 788: açık alanda şarkı söylemek (*melpei mousan*); Sophocles, *Trakhisli kadınlar*, 643: flütün kutsal şarkıları; Platon, *Yasalar*, 828 d: tasdik edilmeyen poetik kompozisyon (*adokimon mousan*; ayrıca bkz *Devlet* 411 c; 548 b); Euripides, *Alkestis*, 962: manzum söz alanını kat etmek (*dia mousas*); Pindaros, *Pythian*, 5, 65: İlham perisini veya manzum sözü vermek (*didosi moisan veya Moisan*); Euripides, *Ion*, 757: makamlı söz (*mousa*); Aristophanes, *Bulutlar*, 313 *(mousa Aulon*); Euripides, *Antiope*, frag. 184 N2; Sophocles, frag. 162 N2; Agathon, frag. 2 N2; Euripides, *Palamedes*, fr. 588 N.2 ; *Anthologie Palatine*, V, 139, 5; Plutarchus, *Eroticos*, s. 759 b; *Banquqet de Sept Sages*, s. 156 d (*Musa ve Logos*). *Lakonia Moa*'sı üzerine, sözlerle karışık bir ezgi çeşidi için bkz. K.M.T. Chrimes, *Ancient Sparta*, 2 Manchester, 1952, s. 119 vd. *Mousa*nın "atomist" etimolojisi, A. Setti'de çabuk hazırlanmış bir listesini bulacağımız pek çok yoruma mahal vermiştir ("La memoria e il canto. Saggio di poetica arcaica greca", *Studi italiani filologia classica*, cilt 30, 1958, s. 129-130, no. 1 ve K. Maröt'da bir tartışma, *Die Anfänge der griechischen Literatur*, 1960, s. 66 vd.

söylem"de (*palaios logos*) sezilebilir:

> Bir eski hikâye söylendi bilginler tarafından, düşlenen ve diğerleri gibi nesilden nesile hatırlama yoluyla aktarılan... Şöyle devam ediyordu: "yaratıcı, dünyanın bütününün yaratımını tamamladığında, elçilerinden birine, yeryüzünde doğmamış, diğerleri arasında var olmayan, arzu ettiği bir şey olup olmadığını sorar. Elçi her şeyin kesinlikle tam ve mükemmel olduğunu fakat bir şeyin eksik kaldığını söyler: övücü söz (*ton epaineten... logon*)."... Her şeyin ve Herkesin Babası, bu sözleri duyar, beğenir ve derhal onları çevreleyen güçlerden biri olan ve daha sonra bayağı insanların, ismini *Mnemosyne*[8] olarak değiştireceği bakire hafızadan (*Mneme*) doğmuş uyumlu şarkıcılardan oluşan bir soy yaratır.

Bahsettiğimiz "övücü söz" bağlamına göre, ilham perileri ve "manzum söz" arasında yakın bir bağ vardır. Bu bağ daha açık şekilde Hatırlamanın kızlarının taşıdığı belirgin isimlerle tasdik olunur zira manzum sözün bütün bir teolojisi bu isimlerde açığa çıkar.[9] Örneğin Clio, şöhreti (*kleos*), şairin gelecek nesillere ilettiği büyük kahramanlıkların şöhretini belirtir. Thalia, şiirsel yaratımın sosyal şartı olan şenliği (*thallein*) ima eder. Melpomene ve Terpischora'nın ikisi de müzik ve dansı hatırlatır. Polymnia ve Calliope gibi diğerleri manzum sözdeki zengin çeşitliliği ve şiirlere hayat bahşeden güçlü sesi ifade eder. İlham perilerine yakarışların en eskileri de ifşa eden cinstendir: Hesiodos'tan çok zaman önce, ilham perilerinin sayısı üçtü. İsimleri *Melete*,

8 Philon, *De Plantatione*, 30. 126, cilt 2, s. 158, ed. P. Wendland. Fr. Cumont çevirisini takip edeceğiz, "Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon", *Revue de Philologie*, cilt 43, 1919, s. 79. Aynı şekilde P. Boyancé, "Les Muses et l'harmonie des sphères", *Mélanges* F. Grat, I, Paris, 1946, s. 16 vd.

9 B. Snell'in notu, *Die Entdeckung des Geistes, 3* Hamburg, 1955, s. 66 vd; "Die Welt der Götter bei Hesiod", *La Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandœuvres-Genève, 1952, s. 98 vd.

Mneme ve *Aoide*[10] olan ilham perilerine Helicon'un tepesindeki mabette tapılırdı. Her bir isim, poetik* işlevin temel bir veçhesini kastediyordu. *Melete*[11] ozanlık mesleği öğretimindeki mecburi disiplinleri; dikkat, konsantrasyon ve zihinsel alıştırmaları gösteriyordu. Psikolojik işlevin adı olan *Mneme* ezberden okuma ve doğaçlama söz söylemeye imkan veriyordu. *Aoide*[12] ise *Melete* ve *Mneme'yi* tamamlıyor, epik şiir ürününü ortaya çıkarıyordu.

Bunlarla birlikte başka isimler de anılır. Cicero ilham

---

10 Pausanias (9, 29, 2-3). Bu gelenek üzerine bkz. B. A. van Groningen'in çalışması. Bu çalışma Pausanias geleneğinin Aristoteles'ten daha eski bir devre dayandığına dair nedenler gösterir, "Les trois Muses de l'Hélicon", *L'Antiquité classique*, 1948, s. 287-296.

* Ç.-n.: Fransızcadaki "*poétique*" kelimesini, şiir sanatındaki dil, stil ve ifade kurallarıyla sınırlandırıp "şiirsel" biçiminde çevirmek yerine, aksiyon özgürlüğünü içeren veya "gerçeklik tesis eden," yine Antik Yunanca bir kavram olan "*techne*" (*τέχνη*) ile bağlantısını gözeterek orijinal şeklini korumayı uygun buldum. Zira "poetik" sözcüğü, Latin dünyasından itibaren sanat ve hatta varlık alanındaki üretimi belirtmekle kalmayıp belirleyen iki temel fiil, "facere" ve "creare"nin Yunan dünyasındaki ifade biçimi "*poiein*" (*ποιεῖν*) yani yapmak fiilinden türemiştir. Bu bağlamda aynı fiilden türeyen "*poietes*" (*ποιητής*) hem fail hem de şair anlamına gelecektir.

11 *Melete*nin anlamları ve kavramın felsefi-dini sahalarda geçirdiği süreç için bkz. J.-P. Vemant, "Le fleuve Amelès et la Meletè Thanatou," *Revue Philosophique*, 1960, s. 163-179 (= *MP*, s. 78-94).

12 Van Groningen, "Les Trois Muses," s. 290: "Bu kavram prensip gereği sadece, *aeidein*in mükemmelen teknik terim olarak kullanıldığı rapsodilerin performansı veya gerektiğinde tek sesli ezgi, yani Anacreon ve Sappho tarzında kahramansı, öğretici veya lirik destan anlamına gelir." (J. Labarbe'in işaret ettiği gibi) Bu eski üç yalvarma biçimi S. J. Suys-Reitsma'in teorisine göre az çok poetik işlevin üç yönünü-organizasyon, koruma ve yaratma- kapsar (*Het homerische Epos als orale Schepping van een dichterhetairie*, Amsterdam, 1955. bkz. J. Labarbe et A. Severyns, "La poésie homérique", *La Table ronde*, Aralık 1958, s. 72).

perilerinin dört tane olduğundan bahseder: *Arche, Melete, Aoide* ve *Thelxinoe.*[13] Bunlardan ikisi tamamen yeni veçheler temsil eder. *Arche* başlangıç, prensip olandır. Zira şairin sözü başlangıçta olanı, ilk gerçekliği keşfetmek için çırpınır.[14] *Thelxinoe*, dinleyici üzerinde sınanan manzum sözdeki tılsımlı söz, aklın baştan çıkmasıdır.[15] Sözün teolojisini oluşturan ilham perilerinin sıfatları, ozanlar ve mülhem şairlerin bulunduğu ortamlarda, ilham perileri ve "manzum söz" arasındaki denkliğin önemine tanıklık eder.[16]

Ancak manzum söz hatırlamadan ayrı düşünülemez. Hesiodos geleneğinde ilham perileri, *Mnemosyne*'nin kızlarıdır.[17] Chios'ta, şaire *hatırlama*yı sağladıklarından, "hatırlatıcılar" (*mneiai*) ismini taşırlar.[18] O halde hatırlamanın

13 Cicero, *De natura deorum*, 3, 54.

14 Bkz. J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce," *Joumal Psychologique*, 1959, s. 7 (= *MP*, s. 57).

15 Bkz. A. Setti, " La memoria e il canto. Saggio di poetica arcaica greca," *Studi italiani filologia classia*, 1958, s. 161 vd.

16 İlham perileri, çok eski zamanlarda, epigrafik ve arkeolojik kanıtlar yeni tarihli olmasına rağmen, ozan halkalarının gerçekleştirdiği bir kültün konusu olabilirlerdi (Dittenberger, *Sylloge*, 457, 1117) (bkz. G. Roux, "Le Val des Muses et les Musées chez les auteurs anciens," *Bulletin de Correspondance Hellénique*, cilt 78, 1954, s. 22-48) Bkz. Fiehn'in tespitleri. *Thepeia maddesi*, R.-E. (1936), s. 45 vd., M. Mayer'in tespitleri, *Musai maddesi*, R.-E. (1933), s. 696 vd. "Yunan filozoflarda ilham perileri kültleri" üzerine bkz. P. Boyancé'nin araştırmaları, *Le culte de muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936 (1972).

17 Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 54 vd., 135, 915 vd., ed. çev. P. Mazon, ve S. Eitrem tarafından alıntılanan metinler, *Mnemosyne maddesi*, R.-E. (1932), c. 2265 vd. B. Snell'in özlü makalesi, " Mnemosyne in der friihgriechischen Dichtung," *Archiv fur Begrijfsgeschichte*, Bd. 9, Bonn, 1964, s. 19-21.

18 Plutarchus, *Quaestiones convivales*, 9, 14, s. 743 d. Bkz. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin, 1931, s. 251. *Mneia-mnèmè* üzerine bkz. Sophocles, fr. 96 N.2. 7. Bkz. *İlyada*, II, 492, ve Pindaros, *Nemean*, I, 12: *Moisa memnasthai philei*. Fakat belirtelim ki ilham perileri "unutturabilirler" yani şairin elde ettiği hatırlamayı, eğer şair bu hatırlamaya layık değilse,

manası nedir? Manzum sözle ilişkisi nedir? Hatırlamanın dini statüsü, ozanların[19] ortamındaki kültü, poetik düşüncedeki önemi, ilk bakışta, milattan önce XII. yüzyıl ile IX. yüzyıl arasındaki Yunan medeniyetinin yazılı olmasa da sözlü gelenekler üzerine oturduğunu akılda tuttuğumuz takdirde anlaşılabilir. "O tarihlerde insanlar pek çok şey için hafızalarını kullanıyorlardı. Gidilecek yerleri tanıma, etkinlikler için elverişli vakitler, tanrılara kesilecek kurbanlar ve kahramanların gizli mezar yerleri gibi Yunanistan'a belli mesafede yapılan ve yolculuk gerektiren birçok iş hep hafızaya bağlıydı.[20] Sözlü gelenek için hafızanın gelişmesi temel bir meseledir[21] ve spesifik hatırlama tekniklerinin mükemmel olması gerekir. *İlyada* ve *Odyseus*'un zirvesini teşkil ettiği sözlü şiir geleneğini anlamak için gerçek bir "mnemoteknik"i şartsız kabul etmemiz gerekir.[22] Kalıp cümle tekniği analiziyle Milmann Parry ve takipçileri[23] şa-

ondan çekebilirler. Tıpkı şiirlerinde unutmayı yaydıkları gibi.

19 *Mnemosyne*, "Eleuthera bayırlarının kraliçesidir." (Hesiodos, *Theogonia*, 54, ed. P. Mazon. Bkz. Mazon'un s.7'deki notu, Paris, 1951). Kültün değişik yönleri için, bkz. S. Eitrem, *Mnemosyne maddesi*, R.-E. (1932), c. 2267-2269.

20 Plutarchus, *De Pythiae oraculis*, s. 407 f. Cf. *Orphicorum fragmenta*, fr. 297 c, ed. O. Kern. Medeniyet tarihinde hatırlamanın koruyucu rolü ve F. Vian tarafından alıntılanmış metinler için, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, s. 106. *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, s. 5-6. G. Dumézil Hint-Avrupa toplumlarında "mitlerin, ritüellerin, kutsal ifade ve kelimelerin ideal halinin yer aldığı bir külliyat"ı hafızada tutmakla yükümlü bir ruhban sınıfının önemine işaret ediyordu.

21 Sözlü gelenek sorunları üzerine bkz. J. Vansina'nın makalesi, *De la tradition orale. Essai de méthode historique, Tervuren, Annales, Sciences humaines*, n. 36, 1961, H. Moniot'un tespitleri, "Les voies de l'histoire de l'Afrique: la tradition orale," *Annales ESC*, 1964, s. 1182-1194.

22 Bkz. James A. Notopoulos, "*Mnemosyne* in Oral Literature," *Transactions of the Proceedings of the American Philological Association*, cilt 69, 1938, s. 465 vd.

23 Kalıp cümle sorunları üzerine bkz. temel meseleler üzerine genel tespitler; J. Labarbe, L'*Homère de Platon*, Liège, 1949,

irlerin kompozisyon usullerini geniş biçimde aydınlatmayı başardı: Gerçekten de ozanlar, şiirlerin yaratımını gür bir sesle dile getirdikleri sırada ve *kelimelerle* değil *kalıp cümlelerle*, altı dizeli şiir ölçüsünün içine oturacak, hazırda duran söz gruplarıyla gerçekleştiriyorlardı.[24] Poetik ilhamın gerisinde hafızanın yıllar yılı yaptığı alıştırmalar vardı.

Homeros şiirleri, genç ozanlara şiir terkip etmenin zorlu becerisini kazandıracak mnemoteknik alıştırmaların örneklerini bize temin eder.[25] Bu örnekler "kataloglar" adı altında bilinen parça metinlerdir. Akhalar'ın en iyi savaşçılarının ve en iyi atlarının da katalogları mevcuttur. Örneğin Troya ve Yunan savaşçılarının katalogları *İlyada* destanında ikinci kitabın yarısını, 400 satırı kapsar ve ezberden okuyan ozan için hikâyenin gerçek bir kahramanlığı temsil etmesi gerekir.

Ancak bu şairlerin hafızası bizimkisi gibi yönlendirilmiş bir psikolojik işleve mi sahipti? J.-P. Vernant'ın[26] araştırmaları gösterdi ki, Yunanların göklere çıkarılan hafızası

---

s. 16 vd. ve H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 2* Munich, 1962, s. 30 vd. Sözlü kompozisyonun edebi sorunları için A. B. Lord, *The Singer of Taies*, Cambridge, 1960.

24 J. Labarbe (*a.g.e.*, s.16.) eserindeki tezleri tartışan G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, s.55 vd.

25 Bkz. J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce," *Journal Psychologique*, 1959, s. 5 vd. (= *MP*, s. 55 vd.).

26 Bkz. J.-P. Vernant, s. 1-29 (= *MP*, s. 51-78). A. Setti, şiir sanatıyla nakledilen "tarihi" hafızadan bahsettiğinde kendisiyle hemfikir değilim, "La memoria e il canto," *Studi italiani di filologia classica*, 1958, s. 130-171, S. Accame'nin tespitlerini de kabul edemem, "L'invocazione alla Musa e la 'Verita 'in Omero e in Esiodo," *Rivista di Filologia d'istruzione classica*, 1963, s. 257-281; s. 385-415. Üstelik son iki makalenin merkezi tezleriyle de aynı fikri paylaşmıyorum. Hint'te hafızanın bazı mitsel yönleri için bkz. M. Eliade'ın çok kısa tespitleri, "Mythologies of Memory and Forgetting," *History of Religions*, cilt 2, 1963, s. 329 vd. (*Aspects du mythe*'te tekar ele alındı, fr. çev., Paris, 1963, s. 142 vd.).

hiçbir şekilde bizimkiyle aynı amaçlara hizmet etmiyor. Bir başka deyişle, geçmişi zaman perspektifine göre yeniden inşa etmeyi amaçlamıyor. Kutsanmış hafıza, öncelikle tarikatlar içinde bir araya gelmiş insanlar için bir ayrıcalıktır. Bu yüzden diğer insanların belleğinden kökten biçimde farklılık gösterir. Mülhem şairlerin ortamında hafıza, her şeyi kâhince bilmenin şeklidir. Kehanet bilgisi gibi, "şu an, olacak ve olmuş olan"[27] kalıp cümlesiyle tanımlanır. Şair, hafızasıyla, kişisel bir kestirim gücünden hatırladığı olaylara doğrudan geçiş yapar. Ayrıcalığı başka dünyayla iletişim kurmasıdır ve hafızası ona "görünmezi deşifre etme" imkânı verir. Bu nedenle, hafıza, sadece manzum sözün malzeme kaynağı veya kalıp cümle tekniğinin bağlı olduğu psikolojik işlev değildir. Hafıza aynı zamanda ve her şeyden önce şairane beyana kendine özgü sihirli-dini sözün statüsünü veren dini bir güçtür.[28] Manzum söz, ikinci bir basiret bahşedilen şairin dile getirmesiyle, tesirli bir sözdür. Kendine özgü meziyetiyle şüphesiz, gerçekliğin kendisi olan dini-sembolik bir dünya inşa eder. Öyleyse şairin bu bağlamdaki işlevi nedir? Ona bahşedilen ikinci basireti ne amaçla kullanır? Hafıza üzerine kurulu manzum söz nasıl kayda geçer ve son olarak, bu kayıtlarda, *Aletheia*'nın yeri ve anlamı nedir?

Geleneksel bakımdan, şairin iki görevi vardır: "Ölümsüzleri ve kahramanların şanlı başarılarını övmek."[29] Birinci görevi Hermes örneğiyle aydınlatılabilir: "tiz bir seste lir çaldığı sırada sesini yükseltti ve şarkıyı söylemeye başladı. Ölümsüz tanrıların ve karanlık yeryüzünün nasıl varlığa

27 *İlyada,* I, 70; Hesiodos, *Theogonia,* 32 ve 38. Bu tipte bir şair-falcı için bkz. F.M. Cornford'un klasik çalışması, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought,* Cambridge, 1952, s. 62 vd.

28 Şairde, kâhinde ve adil kralda ortak olan bu tipte bir söz tipinin ortak özellikleri için bkz. *a.g.e.*, s. 115 vd.

29 Theocritus, *Idylls*, 16, 2. Bu, Hesiodos tipinde bir şairin çift katmanıdır: Hesiodos, *Theogonia,* 100-101.

geldiğini ve hangi niteliklerin kim tarafından paylaşıldığını anlatan şarkıyı söyledi (*krainon*)[30] (sahih anlamıyla: övgü yoluyla gerçek hale getirdi)."[31] Bu söylem, var oluş ve düzen efsaneleri, Tanrıların doğumu [*Theogonia*], evrenin doğumu [*Cosmogonia*] seviyesinde mevcuttur. Ancak tanrılar hakkındaki hikâyelerin yanı sıra, Yunan geleneğinde savaşçıların şahsi kahramanlıklarını öven sözler de bulunur. Burada kayda değer birinci olgu şiirin dualitesidir; şiir hem insanın kahramanlıklarını hem de tanrıların hikâyelerini anlatan bir söz biçimidir. Manzum sözün bu çift katmanı, Mikenlilerin sosyal örgütlenme şeklinin temel kıstasını açığa kavuşturur. Hakikaten, saray sistemi dini, ekonomik ve siyasi görevleri olan kral-şahsiyet tarafından kontrol edilir.[32] Ancak her şeye gücü yeten kralın yanında, savaşçılıkla uğraşan adamlara emir veren "*laos* şefi" vardır.[33] Merkezileşmiş bu devlette savaşçılar özel statüleriyle, ayrıcalıklı bir zümreyi oluşturuyordu.[34]

Eğer sözün ikinci katmanı tamı tamına bu özel savaşçı grubuna karşılık geliyorsa, *theogonia*lar ve kral arasında

30 *Krainei*nin anlamları için bkz. *a.g.e.*, s. 115-125.

31 *Hymne homérique à Hermès*, 425 vd.

32 1955'lerden beri L. R. Palmer tarafından savunulan yorum, *Achaeans and Indo-Europeans,* Oxford, 1955. Bu yorum daha sonra D. L. Page (*History and the homeric Iliad,* Berkeley and Los Angeles, 1963 - *Classical Lectures* gibi 1959'da yayınlandı-, s. 183 vd. Bkz. G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, s. 29 ve 36 vd.) ve A. Yoshida ("Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce," *RHR*, 1964, s. 21-38) tarafından kritiğe tabi tutuldu.

33 Kolektif çalışma olan *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études, 6. bölüm, Paris, 1967) eserine yaptığı katkıda M. Lejeune, Knossos'tan gelen tabletlerden Sc serisinin sıra dışı önemine vurgu yaptı. Bu tabletlerde 140 "şövalye," saray yönetimi tarafından zırh takımları, at arabaları ve atlarla donatılıyordu.

34 Homeros dünyasındaki askeri gelenekler için H. Jeanmaire'in eseri temel özelliğini korur, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.

nasıl bir ilişki var olabilir? Yunan *theogonia*larının tarih öncesine dair bir araştırma bu soruya cevap verebilir.[35] Hesiodos uzun bir süre *theogonia* edebiyatının en eski yazarı olarak kabul edilmesine rağmen Hitit ve Fenike gibi doğu *theogonia*ları zincirinde Hesiodos'un eseri sadece son halkayı oluşturur. Örneğin, F. M. Cornford, Zeus'un Titanlara ve Tifon'a karşı yaptığı savaşlar ve Babil *theogonia*ları, özellikle de Marduk ve Tiamat arasında geçen mücadele arasında ciddi benzerlikler saptadı.[36] Bu karşılaştırmalar çok öğreticiydi zira Babil, ritüellerle sıkı ilişkisi olan efsane anlatımının hâlâ canlı olduğu bir medeniyet sunar. Her sene, Yeni Yılın Yaradılışı'na ilişkin kralın gerçekleştirdiği şenliğin dördüncü gününde, kralın kendisi, Marduk'un Tiamat'a karşı zafer kazandığı ve ritüel şeklini almış döğüşü pandomim şeklinde taklit eder. Ritüel boyunca, Yaradılış destanı olan *Enuma Elis* okunur. Oysa J.-P. Vernant'ın gösterdiği üzere *theogonia* ve *cosmogonia*lardaki dünyanın düzene konması egemenlik mitlerinden ayrı düşünülemez.[37] Çünkü var oluş efsaneleri, tanrıların nesil hikâyelerini bir bir sayıp dökerken, düşmanlarına karşı birçok mücadeleye girişip zafer elde eden ve *kozmos*taki düzeni kuran ilahi kralın hâkim rolünü birinci plana koyar. Yunan'da bu tür hikâyenin en önemli örneği olan Hesiodos şiiri, yazılı veya en azından dikte edilen bir eser olduğundan, kuşkusuz, şenlik ritüelleri sırasında dile getirilen sözlü hikâye türünün çöküşünü işaret eder. Bununla beraber Hesiodos, Miken medeniyeti tarafından görünürde bize örneği sunulan egemenlik merkezli bir toplumda, kralın şahsiyetine adanmış övgü dolu manzum sözün son ve tek

35 Bu sorunun değerlendirmesi için bkz. H. Schwabl, *Weltschôpfung maddesi,* R.-E. (1962); *Yakarıcılar*, 9, c. 1433 vd.

36 Bkz. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.

37 J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, s. 102 vd. Türkçeye Hüsen Portakal tarafından çevrilmiştir, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, İstanbul, Cem Yayınevi, 2002.

şahididir. Yine Hesiodos'a göre bu kral Zeus'tan başkası değildir.[38] Bu seviyede şair, her şeyden önce "egemenliğin hizmetkârı"dır.[39] Var oluş efsanesini ezberden okuyarak, dünyaya düzen koymaya doğrudan eşlik eder.[40]

Oysa Hesiodos'un şiirinde dini ve poetik bir *Aletheia* temsilinin en eski biçimini buluyoruz. O halde *Theogonia*'da ortaya çıkan sözün teolojisine göre ilham perilerinin işlevi nedir? İlham perileri "hakikati söyleme"(*alethea*

---

38 Webster'ın eserleri gibi eserlerden çıkardığımız bu kuramsal düşünceler, poetik planda Miken ve Homeros arasında belirli devamlılık hatları bulma eğilimindedir. Bununla birlikte bütüne bakacak olursak M. I. Finley'in (*Historia*, 1957, s. 133-159) siyasi ve ekonomik düzende Miken ve Homeros arasındaki kırılma üzerine yaptığı çıkarımlar son derece haklıdır.

39 Hesiodos'un zaten hatırına gelmeyen bu işlev, egemenliğin rolüyle birlikte kaybolmuştu. Pindaros (*Pythian*, II, 13-14.) şöyle yazıyordu: "her egemen gücün, ahenkli şiirler yazmak ve meziyetleri övmek için kendine ait bir şairi vardır." Bu övgü artık sadece *esthlon ainein* temasıyla yapılıyordu. "Egemenliğin memuru" olan şair için bkz. G. Dumézi'in klasikleşmiş yorumları, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, s. 64 vd.

40 Uzun yıllardır B.L. Webster (*La Grèce de Mycènes à Homère*, fr. çev., Paris, 1962, s. 96 vd..) gibi araştırmacılar Minoan şiir sanatının varlığını kuramsallaştırıyorlardı. A. J. Evans ("The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life," *Journal of Hellenic Studies*, 1912, s. 277 vd.) Miken poetik geleneği üzerine konuşmakta tereddüt etmiyordu. Hatta bazı araştırmacılar epik şiir (örneğin Homeros) için öne sürülen prensiplerin *theogonia* şiiri (örneğin Hesiodos) için de öne sürülebileceğini savundular. Dolayısıyla dini şiir sanatının geleneksel karakterlerini ve özellikle hatırlama üzerine kurulan sihirli-dini söz tipini Miken medeniyetine dayandırmak hiç de akıl almaz bir şey değildir. Miken toplumunda yazının kullanılması hafızanın imtiyazlı statüsüne zarar vermez zira yazı bu toplumda Girit'ten gelen kâtip sınıfının bir ayrıcalığı gibiydi ve idari işlere hizmet eder görünüyordu. Alfabe sisteminin yetersizliği halka yazılı bir şey bildirme ve yazılı bir medeniyet oluşturma taleplerine cevap veremiyordu (bkz. Cl. Préaux, "Du linéaire B créto-mycénien aux ostraca grecs d'Egypte," *Chronique d'Égypte*, cilt 34, 1959, s. 79-85).

gerusasthai)[41] imtiyazını gururla sahiplenirler. Bu *Aletheia*, bütün anlamını ilham perileri ve hatırlamayla olan ilişkisi dâhilinde kazanır. İlham perileri "şu anı, olacak ve bundan önce olmuş olanı[42] söyleyenler"dir; bunlar hatırlamanın sözleridir. *Theogonia*'nın tam da bu bağlamı *Aletheia* ve hatırlama arasındaki sıkı ilişkiyi bize bildirir. Hatta bu iki dini gücü, tek ve aynı temsil olarak tanımaya teşvik eder. Ama Hesiodos'un *Aletheia*'sı, şairin kullandığı ikinci katmanı belirleyen kavramları yerli yerine koyduğumuzda tam anlamını kazanır.

Poetik sözün ikinci katmanı tamamen savaşçıların kahramanlıklarına övgüye tahsis edilmiştir. Miken uygarlığında bu tip bir manzum sözün kullanıldığına dair doğrudan bir kanıta rastlanmasa da, Eski Yunan'da, eski Sparta gibi kendilerini tamamen harp mücadelesine adamış savaşçı grupların belirlediği toplumlarda, bu sözün varlığını hayal etmek mümkündür. Eski Sparta'da toplum iki korkulur güç aracılığıyla yönetilirdi; övme ve kınama.[43] Bütün vatandaşları arasına eşitlik prensibi koyan bu toplum övme ve eleştirme arasındaki farktan başka bir şey tanımıyordu. Toplumun her seviyesinde kişi, başkasını gözetleme hakkına sahipken başkaları tarafından da gözetleneceğini biliyordu.[44] Örneğin, *Partheneia* gibi bazı şenliklerde genç

41 Hesiodos, *Theogonia*, 28.

42 *A.g.e.*, 32 ve 38.

43 Plutarchus, *Lycurgus*, 8, 3-4; 26, 6. Sparta'da okunan şiirler sıklıkla "başarısını övdüğümüz, Sparta uğruna hayatını kaybetmiş kahramanlar ve perişan, mutsuz bir hayatın ızdırabını çeken korkakların tenkitlerine" adanmıştı (Plutarchus, *Lycurgus*, 21, 2: epainoi et psogoi). Övgü ve kınama, Charondas ve Zaleucos'un *Préambules des Lois*'sında (bkz. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris, 1922, s. 184 vd.), aynı şekilde Platon'un *Yasalar*'ında (829 c-e, 855 a, 870 a, vd.), bir başka deyişle arkaik ve "Dor" etkilerini barındıran eserlerde önemli bir rol oynar.

44 Sparta gibi eşitlikçi bir toplumda gözün zorbalığı, bazı doğu monarşilerindeki "kentin ağzı"nın sansüründen çok daha

kızlara, kabahat işlemiş delikanlılarla alay etme hakkı verilmişti; aksine eğer onlardan birisi saygıdeğer olduğunu ispat ederse, genç kızlar bu sefer, şenlikteki herkesin duyabileceği şekilde şarkılarla övgülerini dile getirirlerdi.[45] Yaş gruplarına göre şekillenmiş bir toplumda, yaşlılar, kendi otoritelerine danışılmanın verdiği güçle, günlerinin büyük bir kısmını "lokaller"de, yapılan iyi hareketleri överek, kötü hareketleri de yererek geçiriyorlardı.[46] Savaşçının mükemmelliğini değerlendiren mücadele halindeki [agonistique] bir toplum için, savaşçılıktan başka övülecek veya ayıplanacak bir alan yoktu. Bu alanda şair en üstün yargılayıcıdır. Artık egemen gücün bir memuru değil, ayrıcalıkları askeri meslekleri uygulamak olan "emsaller" ve "eşitler"in[47] oluşturduğu topluluğun hizmetindedir.

Böylece eski Sparta gibi savaşçı bir toplumda ilham perileri haklı biçimde önemli bir yere sahiptiler. Bunlar iki sebepten dolayı hürmet görürlerdi. Birincisi flüt, lir ve kitara çalıcılarının koruyucularıydılar ki, Sparta'da müzik askeri eğitimin bir parçasını oluşturur ve askeri marş ve görevler flüt ve lir[48] sesi eşliğinde gerçekleştirilirdi. Fakat ilham perilerinin daha esaslı başka bir görevi vardı: Krallar her savaştan önce, "emsaller"e kendilerine yöneltilecek hükümleri hatırlatmak için, ilham perileri adına kurban takdim ederlerdi. Bu şekilde tehlikeye karşı koymada cesaretlendirilir, "övülmeye layık" zaferler[49] kazanabilir ve kendilerine

---

fazla baskıcıdır (bkz. J.-R. Kupper, "L'opinion publique de Mari," *Revue d'Assyrologie et d'Archeologie Orientale*, cilt 58, 1964, s. 79-82).

45 Plutarchus, *Lycurgus*, 14, 5.

46 A.g.e., 25, 3 (*epainein etpsegein*).

47 *Homoioi*ler üzerine bkz. Schulthess tarafından toplanan belgeler, *Homoioi maddesi*, R.-E. (1913), dize 2252 vd.

48 Palusanias, III, 17, 5. Askeri marşlar için bkz. Plutarchus, *Lycurgus*, 21, 4.

49 Plutarchus, *Lycurgus*, 21, 7; *Apophthegmata laconica*, 221 a; *De cohibenda ira*, 458 e.

"şanlı bir mazi" (*mneme euklees*) sağlayabilirlerdi.[50]

Böylesi mücadele halindeki bir toplumda insanın doğrudan fiilleri aracılığıyla itibar görmemesi paradoksal gibi görünebilir. Oysa savaş alanında, aristokrat savaşçı, şöhretin veçheleri olan iki temel değere; *kleos* ve *kudos*a saplantılı gibidir.[51] *Kudos* kazanan üzerine ışıyan ilahi şöhrettir. Tanrısal nitelikli, aniden parıldayan bir lütuftur. Tanrılar *kudos*un birisine verilmesini onaylarken diğerine verilmesini reddeder.[52] *Kleos*, aksine, ağızdan ağıza, nesilden nesile serpilip büyüyen bir şöhrettir. *Kudos* tanrılardan nazil olurken *kleos* onlara yükselir. Savaşçı asla kendini fiillerinin faili veya kaynağı olarak hissedemez. Zaferi tanrıların bir hediyesidir ve başarı bir kez kazanıldığında vücut bulacağı tek yer övgü sözleridir. İşin aslında insan, *logos*u kararınca kıymetlidir.[53] Savaşçının değerine, övgü ustaları, ilham perilerinin hizmetkârları tarafından karar verilir.[54] Onlar sa-

---

50 Plutarchus, *Institutia laconica*, 238 c.

51 Bkz. M. Greindl, *Kleos, Kudos, Euchos, Time, Phatis, Doxa. Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauchs*, Doktora tezi, Münih, 1938, s. 95 vd., W. Luther'in analizleri, *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, s. 63 vd.

52 *Kudos* hakkında bkz. H. Fraenkel'in yorumları, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums 2*, Münih, 1962, s. 88.

53 İki örnek aristokrat ve savaşçı dünyasında "itibar"ın önemine değer biçmemize yardımcı olur: 1. *İlyada*, 20, 203 vd. Aeneas, Akhilleus'a "sen de ben de soyumuzu biliyoruz. Annebabalarımızın kim olduklarını biliyoruz. Çünkü biz ölümlülerin ünlü hikâyelerini dinlemiştik (*proklut' akouontes epea*)" der. 2. *Küçük İlyada* bölümünde (A. Severyns, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège-Paris, 1928, s. 330 vd., fr. 2 hakkında), Odyseus ve Ajax arasında geçen Akhilleus'un silahlarının mülküne sahip olma çatışması, Troya'lı kadınlar tarafından Odyseus lehine söylenen üç kısa heceli övgü vezniyle karara bağlanmıştır.

54 Tyrtaeus'un sözlerini hatırlamak gerekir, fr. 9, 1 D.3: *"out'an mnesaimen out'en logoi andra titheien ktl."* "Hatırlama" değil *logos* ile.

vaşçının "hatırlanma"sını ya onaylarlar veya reddederler.[55]

Aristokratik bir dünyada övgünün statüsünü araştırdığımızda karşımıza esasen bir yükümlülük çıkar: "dürüst olmak için," diyordu Denizin İhtiyarı, " düşmanınıza ait dahi olsa kahramanlığı bütün kalbinizle övün."[56] Pindaros ve Bacchylides'in şiirleri alanı daha da genişletiyordu. Bu şairlerin şiirleri, insan pazılarının gücüne, kralların zenginliklerine ve soylu insanların cesaretlerine düzülen övgüler bakımından zengindi.[57] Fakat şair övgülerini önüne gelen için saçıp savurmazdı. Bu asil bir işti. "Büyük şöhretler Nestor ve Likyalı Sarpedon'u, dâhi sanatçıların terkip ettiği, yankılanan dizelerle biz biliyoruz. Göz alıcı şiirler, liyakati uzun ömürlü kılar fakat pek azı bunu başarır."[58] Sözünün gücüyle şair, sıradan bir ölümlüyü "krala denk" hale getirir.[59] Ona Varlığı, Gerçekliği verir: övgüsü *etumos* olarak isimlendirilir.[60] Bununla birlikte Hintlerin ideali *samsa*[61] gibi, şairin sözü iki tarafı keskin bıçak gibidir; iyi veya kötüdür. Pindaros'ın söylediği gibi "övgü kınamaya dokunur."[62] Övgünün olumsuz bir tarafı vardır. *Momos*'un

---

55 Savaşçı, bütün hayatı boyunca bu övgü şiirinde ve insanların hatırında yer almak için didinir. "Ölüm bana, mücadelesiz geçen, utanç verici bir hayat sonunda gelmesin. İnsanların, en azından, gün gelip hatırlayacağı bir büyük başarım, bir hikâyem olsun" (*İlyada*, 22, 304-305). Hector'un beyanı da ibret verici bir anlama sahiptir; bkz. Pindaros, *Pythian*, 4, 185 vd. Savaşçı, "*demos* benim yerleşmiş itibarımı aşağılar korkusuyla" alır başını savaşa gider. (Rodoslu Apollonius, *Argonautica*, 1, 141; 447). Argonotlara musallat olan korku ise yitip gitmektir "*nonumnoi kai aphantoi*" (Rodoslu Apollonius, 4,1306; bkz. 2, 892-893).

56 Pindaros, *Pythian*, 9, 95 bkz. *Nemean*, 9, 6-7.

57 Pindaros, *Nemean*, 1, 5-6; 4, 93; 5, 19; 1, 17 vd.; *Pythian*, 1, 43; 2,66-67; *Isthmian*, 3, 7-8; 5, 59; 1, 43 vd, vs.

58 Pindaros, *Pythian*, 3,112-115.

59 Pindaros, *Pythian*, 4, 83-84.

60 Pindaros, *Nemean*, 7, 63; *Pythian*, 1, 68.

61 Bkz. G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, s. 76-77.

62 Pindaros, fr. 59, ed. Puech: "*momon epainos kirnatai.*"

yüzüne sahip "acı söz, diş ağrısı gibidir."[63] Poetik sözün alanı bu iki dini güçle kutuplaşmıştır. Bir tarafta övme bir tarafta kınama vardır. Ortada ise üstün yargıç şair durur: "ürkütücü kınamayı defederek, sevdiğim kişiyi öveceğim ve uslu dalgalar gibi ona gerçek şöhreti getireceğim."[64]

Belirli geleneklerde kınama, art niyetin veya olumlu eleştirinin sözü olsa bile bazı açılardan övgü yokluğu veya eksikliği olarak değerlendirilebilir. En eski dini düşüncede "ürkütücü"[65] kelimesiyle nitelenen *Momos*, gecenin çocuklarından biridir ve *Lethe*'nin[66] veya unutmanın erkek kardeşidir. Unutmayla olan bu akrabalık yoluyla kınama, övgünün olumsuz veçhesidir. Basitçe *Lethe*'nin eşidir ve anlamı da suskunluktur.[67] Unutma veya suskunluk, ilham perilerinin validesi Hatırlamayla özdeşleşmiş hayat gücü ile yüzleşen ölüm gücünün şahlanışını temsil eder.[68] Övme

63 Pindaros, *Pythian,* 2, 53. Veriler Tümpel tarafından toparlandı, *Mômos, Roscher's Lexicon,* 2, 2 (1894-1897), dize 3117. Ayrıca bkz. W. Kroll, *Mômos maddesi, R.-E.* (1933), dize 42.

64 Pindaros, *Nemean,* 7, 61-63.

65 Pindaros'a göre *Skoteinos*; *Nemean,* 7, 61 (*"skoteinos psogos" "kleos etetumon ainein"*a karşıdır.).

66 Hesiodos, *Theogonia*, 214.

67 Kınama ve unutma bağlantılıdır: Pindaros, 01, 2, 105 vd. Suskunluk aynı zamanda, örneğin Bambara medeniyetinde çok yüce pozitif değerlere sahip olabilir (bkz. D. Zahan, *La Dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris-La Haye, 1963, s. 149-166.), fakat negatif yönüyle de karşılaşılabilir. D. Zahan, sonuç kısmında (s. 167-168), Bambara kültürü ile M. Ö. "bizim bilebildiğimiz kadarıyla III. yüzyıl Yunanistan'ı, özellikle de Stoacı felsefe arasındaki benzerliklere dikkat çeker." Hint-Avrupa dünyasında, özellikle Hindistan ve Roma'da suskunluğun yaratıcı anlamları Georges Dumezil'in analizleri sayesinde aydınlatılmıştı, *Déesses latines et mythes védiques*, Collection Latomus, cilt 25, Brüksel, 1956, s. 44-70. Gürültüyle eşleşen suskunluk veya dilsizlik, mitsel düşüncenin kategorisi olarak Cl. Lévi-Strauss'un araştırmalarının konusu olmuştu.

68 Plutarchus'a göre, *De E apud Delphos*, s. 394a, tıpkı parlamanın (*Phoibos*) karanlığa (*Skotios*) karşı olduğu gibi *Lethe*

veya kınamanın gerisinde, karşıtlıklarla dolu temel güç çifti *Mnemosyne* ve *Lethe* vardır.[69] Savaşçının hayatı bu iki kutup arasında gider gelir. İnsan, "karanlığın siyah örtüsü altında gizli kalmasın"[70] veya suskunluk ve unutma[71] onun kaderi olsun... Namı göz kamaştırıcı[72] bir ışıkta parlasın veyahut ebediyen karanlığa teslim olsun...[73] Bütün bunların kararını vermek övgü ustasına aittir.

Poetik sözün alanı iki güç grubu arasındaki gerilim sayesinde dengelenir. Bir tarafta; karanlık, suskunluk ve unutma. Diğer tarafta; aydınlık, övgü ve hatırlama vardır ve iki taraftaki güçler sırasıyla birbiriyle eşleşir. Konuşmadığımız, bahsetmediğimiz kahramanlıklarımız gizlenir: "İnsanlar, şairlerin üstün sanatlarının şöhret dizelerinde olgunlaştırmadığı her şeyi unutmayla malûldür."[74] Sadece ozanın sözü suskunluk ve ölümden kaçmanın fırsatını verir. İmtiyazlı adam ile şairin sesinde ve onların övgüyü yükseklere çıkaran ahenkli heyecanı ve hayatın gücü olan canlı sözde mutlak değerler ve tesirli sözün varlığı ifşa olur.[75] Övgü-

---

ve *Siope* de *Mnemosyne* ve ilham perilerine karşıdır. *Mnemosyne*, *Lethe*'ye Orfizm'e ait "Petit Cratère"de de karşıdır, fr. 297 c. Kern. Sophocle, fr. 145 N.2, Pierides'in *latha stugerası* ile *mnastis meleonu* da karşı karşıya getirir.

69 Birçok seviyede tekrardan karşımıza çıkan çift.

70 Bacchylides, 3, 13-14 Snell[6]. "İnsanlar arasında özlü bir söz vardır: Bir başarı kazanıldı mı onu suskunluğa gömmemeli (*me chamai sigai kalupsai).* (Arzu edilen bütün şey) övgü dizelerinin ilahi melodisidir." (Pindaros, *Nemean.*, 9, 6-7).

71 Pindaros, *Isthmian*, 2, 43-44; 4, 30 vd.

72 56-57; *Olympian*, 7, 92; *Nemean*, 7, 12-13 (*Mnemosyne* ve *Skotos* karşıtlığı); *Nemean*, 9, 6-7.

73 Pindaros, *Pythian*, 6, 14 vd.; 9, 89-90; *Paeans*, fr. 2, 66 vd., ed. Puech. Pindaros, *01.*, 1, 83; 7. 92; *Nemean.*, 7, 12-14; 61; *Isthmian*, 5. 56. Bkz. Rodoslu Apollonius, *Argonautica*, 892-893.

74 Pindaros, *Isthmian*, 7, 16 vd.

75 Yunanların *Ossa* dediği güç tahayyül edildiğinde (*wek* kökünden ilahi ses); bu Zeus'un homurdanmasıdır (*Odyseus*, I, 282). Bkz. H. Foumier, *Les Verbes « dire » en grec ancien*, Pa-

süyle, doğası gereği hatırlamadan mahrum kalmış adama "hafıza" bahşeder. Theocritus bu durumu açık açık şöyle ifade edecektir: "Simonides olmasaydı, birçok zengin insan 'hafızasız' (*amnastoi*) kalacaktı."[76] Bu, mazilerini yeniden inşa etme yetisinden mahrum kalacakları anlamına gelmez. Ama Pindaros'un "hafıza" veya "anma" (*mnameion*) olarak isimlendirdiği hediyeleri alamayacaklar demektir.[77] Bu durum, insanların ölümlerinden sakındıkları belirsiz ve profan bir hatırlama anlamına da gelmez. Pindaros'un "hafıza"sı şairin hayattakilere bahşettiği bir ayrıcalıktır.[78] İnsanın "hafıza"sı net bir şekilde "ilham perilerinin ebedi abidesi"dir.[79] Bir diğer ifadeyle, hafıza üzerine kurulan ve övgüde hayat bulan şairin sözü kadar aynı dini gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla hafıza, manzum söz alanında iki anlama sahiptir. Birincisi; şaire tesirli söz üretmesini veya manzum söz hazırlamasına yardım eden ikinci basireti sağlar. İkinci olarak da manzum sözün veya var olmaktan kesilmeyen ve övülen adamın varlığıyla belirlenen söylemin ta kendisi olur.

Karşıt güçlerin gerilimiyle dengelenen bu düşünce sis-

---

ris, 1946, s. 227. Destandaki ses ve sesin anlamları için bkz. Ch. Mugler, *Les Origines de la science grecque chez Homère. L'homme et l'univers physique*, Paris, 1963, s. 82 vd.

76 Theocritus, 16, 42 vd., ed. Legrand. Sappho'nun *mnemosyne* kavramı üzerine (fr. 55 Lobel-Page) bkz. H. Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars,* Göttingen, 1963, s. 59-60.

77 Pindaros, *Pythian*, 5, 49. "Hafıza"yı bağışlayan ilham perileri: Pindaros, *Isthmian*, 8, 63; *Olympian*, 6, 92; *Nemean*, 7, 80 vd. İnsan hafızasının, tabi ki, kaydetme ve dönüştürme gibi rolleri de vardır. Bu rol, hafızanın sözü veya şairin sözüyle bağlantılı olarak tanımlanan biriktirici hafızanın rolüdür.

78 Bkz. örneğin, Pindaros, *Pythian*, 5, 46-49; *Isthmian*, 8, 62-63.

79 Bacchylides, 10, 9 vd. Snell[6]. Diğerlerini de izleyerek, Fr. Cumont'un ilham perileri ve belirli ölümsüzlük formları arasındaki ilişkileri uzun bir şekilde incelediği çalışma, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, s. 253 vd.

teminde *Aletheia*'nın yeri nedir? Hatırlama ve unutma, övgü ve kınama, gün ve gecenin üçlü karşıtlığı *Aletheia*'ya anlamını kazandıracak teşekkülü açıkça düzenler. *Aletheia*, Pindaros'un "Zeus'un kızı" olarak hitap ettiği ve "hatırladığında," ilham perileriyle birlikte yakardığı bir güçtür.[80] Bacchylides içinse *Aletheia*, "tanrıların memleketlisidir ve ölümsüzlerin hayatını paylaşan tek güç"tür.[81] Öyle ki, *Aletheia* heybetli *Momos*'u bile alt edebilecek kadar büyük bir güçtür: "kuşkusuz ölümlülerin kınanması her işe bulaşır fakat *Aletheia* daima galip gelir."[82] Övgüden ayrı düşünülmeyen *Aletheia*[83] hatırlamadan farklı bir işleve sahip değildir: "Lidya'nın taşı altını kınar; insanlar nazarında erdemin şahit tuttuğu ise (şairlerin) bilgeliği ve *Aletheia*'nın her şeye muktedir oluşudur."[84] *Aletheia*, *Momos*'a karşı olduğu gibi *Lethe*'ye de resmen karşıdır.[85] Işığın tarafındadır, parlaklık ve canlılık verir; "her şeye parıltı katar."[86] Bir şair, övgü sözü telaffuz ettiğinde bunu *Aletheia* sayesinde ve onun adına yapar.[87] Aklı (*nous*) gibi[88] kelamı da *alethes*tir.[89] Şairin *Aletheia*'yı görme gücü vardır[90] çünkü o "hakikatin efendisi"dir.

---

80 Pindaros, *Olympian*, 10, 3-4.

81 Bacchylides, fr. 57 Snell[6].

82 Bacchylides, 13, 202-204 Snell[6]; 5, 187 vd. Snell[6].

83 Bacchylides, 5, 187 vd. Snell[6].

84 Bacchylides, *Hyporchema,* fr. 14 Snell[6].

85 Bkz. Pindaros, 01, 10, 1 vd.; *Nemean*, 5, 17-18; Bacchylides, 5, 187 vd. Snell[6].

86 Bacchylides, 8, 4-5 Snell[6]. Bkz. Euripides, *Iphigenia Tauris'te,* 1026: *"klepton gar he nux, tes d'aletheias to phos ." Aletheia* ve aydınlık üzerine bkz. K. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen,* Münih, 1957, s. 75 vd.

87 Bacchylides, 5, 188 Snell[6].

88 Pindaros, *Olympian*, 2, 101.

89 Pindaros, *Olympian*, 1, 28.

90 Pindaros, *Nemean*, 7, 25. Bkz. *Nemean*, 5, 17; *Pythian*, 3, 103.

(+)	(-)
Övgü (*Epainos*)	Kınama (*Momos*)
Söz Aydınlık Hatırlama	Suskunluk Karanlık Unutma
Aletheia	*Lethe*

Bu bağlantı, büyük olasılıkla kozmogonik hikâyelere adanmış manzum sözün temsillerini organize eden *Aletheia-Lethe* ilişkisiyle aynıdır. İlham perileri tarafından söylenen *Aletheia* ile onları doğuran *Mnemosyne* arasındaki ilişkiler, temel çiftin ikinci teriminin, *Lethe*'nin varlığını kabul etmemizi gerektirir. Konusu bakımından *Theogonia*'dan farklı fakat ruhen onla aynı olan *İşler ve Günler* eseri, *Theogonia*'nın bu konu üzerine sessiz kalışını biraz örter gibi görünür. *İşler ve Günler*, *Theogonia* ile aynı poetik ideolojiye itaat eder. Şair, hâlâ ilham perilerinden ilham alır ve onun şiiri tanrıçaların ona duyurabileceği harikulade bir ilahidir.[91] Hesiodos, elçi-şair gibi, "kalkan tutan Zeus'un niyetleri"ni ortaya çıkardığı iddiasındadır.[92] *Etetuma* olarak nitelendirilen kelimeleri[93] iki sebepten ötürü dini içeriklidir: Hesiodos'un kendi poetik işlevinin dini karakteri ve şairin Askra çiftçisine anlattığı kutsanmış tarla işleri. Hesiodos düşüncesine göre, tarla işleri tamamen dini bir faaliyettir: İşler Tanrılar tarafından insanlara tahsis edilmiştir. Bu işleri yıl boyunca yeniden başlatan günler ise "mutlak bilge Zeus"[94]a yani işlerin ayin gibi birbirini izlediğini bi-

91 Hesiodos, *İşler* ve Günler, 1 vd. ve 661-662.

92 Bkz. *a.g.e.*, 661-662.

93 Hesiodos, *İşler* ve Günler, 10. *Eteos, etumos* ve *etetumos üzerine bkz.* W. Luther'in analizi, *"Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, s. 51-56.

94 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 397 ve 769. Burada daha önceki bir çalışmamda geliştirdiğim uzun bir analizin daha anlaşılır

len ve unutma hatasına düşmeden, kusursuzca, her dini ayini *hatırlayan* "ilahi adam"a aittir. Hesiodos açık bir şekilde, işlerin dağıtılmasına ve günlerden el çektirilmesine *Aletheia* ismini verir.[95]

Dolayısıyla *İşler ve Günler*'de *Aletheia*'nın çift örneğini buluruz. İlk örnek şairin ilham perileri adına telaffuz ettiği *Aletheia*'dır, ki sihirli-dini sözde inkişaf eder ve poetik hafıza ile etkileşim içindedir. Sonra Askra çiftçisinin bizzat sahip olduğu *Aletheia* gelir. "Hakikat" bu defa şairin talimatlarının "unutulmazlığı" olarak tanımlanır.[96] Ancak iki *Aletheia* durumu arasında temel bir fark yoktur. Bunlar iki farklı perspektiften bakılan aynı *Aletheia*'dır. Bir perspektif şairle ilişkilendirilirken diğeri onu dinleyen çiftçiye bağlanır. Birincisi, *Aletheia*'ya poetik işlevi sayesinde sahipken öbürü onu hafızasını kullanarak elde eder. Bir başka deyişle, Askralı köylünün *Aletheia*'yı bilmesi, aklını birden bulandırabilen ve kendisini *İşler ve Günler*'den elde edilmiş "ilhamlar"dan mahrum bırakacak unutmaya yatkın hafızasını işlettirmesiyle mümkündür.

Aletheia ve *Lethe* arasındaki tamamlayıcılık böylece köylü-öğrenci ilişkisinde belli olur. Ancak, köylünün *Aletheia*'sı ile *Lethe* arasındaki kısmen "etimolojik" ilişkinin ardında, efendi seviyesinde bir başka benzer *Aletheia-Lethe* ilişkisi belirir. Fakat bu sefer *Lethe*, insanların unutması anlamında değil, Gecenin kızı olan *Lethe*'dir. *Aletheia* ve *Lethe* arasındaki biri dini diğeri dilbilimsel planda olan bu ikili ilişkide birinci ilişki esastır. Savaşçının başarısına yapılan övgüye mahsus sözün alanını düzenlediği üzere, sadece birinci ilişki kralın şahsiyetine düzülen övgüye adanmış

---

bir versiyonunu esas alıyoruz, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode,* Collection Latomus, cilt 68, Brüksel, 1963, s. 42 vd.

95 Hesiodos, *İşler ve Günler,* 765-768; 818; 824.

96 Öne sürülen deliller için bkz. *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode,* Collection Latomus, cilt 68, Brüksel, 1963, s. 44 vd.

manzum sözün temsiline şekil verir.

Şairin dini görevi *theogonia* edebiyatının son yankılarında kendini onaylatsa da övgü ve kınama görevi klasik çağa kadar devam eder. Pindaros ve Bacchylides seleflerinin üstlendiği bu görevi aristokrat azınlıklar için sürdürdüler. Buna rağmen klasik çağda manzum söze dini güç ayrıcalığı tanıyan düşünce sistemi, bazı elitlerin azmini yansıtan dayanma gücünün anakronizminden başka bir şeye dönüşmez. Aslında şairin işi artık soyluları yüceltmek ve lüks ekonomiyi geliştiren, çok para harcayan, dünürlük ittifaklarından gurur duyan ve at arabalarıyla ve atletik kahramanlıklarıyla gösteriş yapan zengin toprak sahiplerini övmektir.[97] Siyasi yetenekleri tartışılan ve övgüleri hak etmeyen hırslı bir soyluluğun hizmetindeki şair, eski moda görüntüsü verdiği ve Yunan sitesinde böylesi sihirlidini söze artık yer olmadığı için görevinin temel değerlerini tekrardan kabul ettirmek ister. Klasik demokrasi bu değerler sistemini bir kez ve ebediyen reddetmiştir. Son tahlilde şair, artık bağlı olduğu eliti, süslü bir geçmiş imajıyla tatmin eden bir parazitten başka bir şey değildir.

Yunan toplumunda şairin bu rolü ve Miken döneminden arkaik döneme kadar süren her şeye muktedir olması arasındaki tezat çarpıcıdır. Miken toplumunda şair, rahip veya dünyaya düzeni koyan hükümdarın yardımcı rolünü oynayarak görevini yerine getirmiş görünür. Arkaik dönemde, egemen güç görevinin ortadan kalkmasıyla, ayinle ilgili görevi kaybettikten sonra bile şair, aristokrat soyluların ve savaşçıların gözünde her şeye gücü yeter şahsiyet olarak kalır. Hatırlanmayı sadece o onaylar ve reddeder. İnsanlar sadece onun sözünde kendilerini fark edebilirler.

Egemenliğin hizmetkârı veya savaşçı soyluların övücüsü... Şair her şekilde "hakikatin efendisi"dir. "Hakikat"i tar-

97 Louis Gernet'nin soylu davranışlar üzerine kaleme aldığı kıymetli satırlar için: "Les nobles dans la Grèce antique," *Annales d'histoire économique et sociale,* 1938, s. 36-43.

tışılmayan ve ispat edilmeyen yalın bir "hakikat"tir. Bizim geleneksel "hakikat" anlayışımızdan temelden ayrılan *Aletheia*, ne önerme ve nesnesi arasında uyum sağlama ne de bir hükmün diğer hükümlerle uygun düşmesidir. "Yalan"ın zıttı değildir. "Yanlış"ın karşısında da durmaz. Anlamlı tek karşıtlık durumu *Aletheia* ve *Lethe* arasındadır. Bu düşünce seviyesinde, şair gerçekten ilham almışsa ve söylemek zorunda kaldığı şey ikinci basireti üzerine temelleniyorsa, sözü "hakikat" ile bir tutulma eğiliminde demektir.[98]

98 Bkz. R. Schaerer'in açıkçası çok kısa olan ve sonuç kısmında hemfikir olmadığım analizleri, *"Alètheia. Héritage antique et vérité d'aujourd'hui," Actes du XII^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française,* Louvain-Paris, 1965, s. 87-106.

III
Denizin İhtiyarı

Hesiodos, gecenin çocuklarının negatif güçlerini[1] tasvir ettikten sonra en saygıdeğer ve en yaşlı olanından, Denizin İhtiyarı Nereus'tan[2] başlayarak Pontos'un evlatlarını sıralar: "Pontos, yüce deniz, doğru sözlü (*apseudes*) ve hiç yalan söylemeyen (*alethes*), kardeşlerin en büyüğü Nereus'un babası idi. Nereus'a ihtiyar, yaşlı bey diye hitap ediliyordu çünkü hem güvenilir (*nemertes*), hem de temiz yürekliydi ve hakkaniyeti asla unutmazdı (*oude themisteon lethetai*). Dürüstlükten ve selim düşüncelerden (*dikai kai epia*)[3] başkasına aklı ermezdi." Bu üç sıfat, *alethes, apseudes ve ne-*

1 Gecenin çocukları için bkz. Clemence Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque,* Paris, 1959. *Association des Études Grecques*'te sunduğu bir tebliğde (20 Nisan 1963 Cumartesi seansı) J.-P. Vernant, Denizin İhtiyarının ardında iyi kralın ve adaletin efendisinin imajları sezilen, benim geliştirdiğim yoruma çok yakın bir Nereus yorumu öne sürüyordu. Bu figür, *ordalium* üzerine kurulu terazi ve şans yoluyla sınamaları içeren pratiklere başvuruyordu (*Revue des études grecques,* cilt 76, Temmuz-Aralık 1963, s.17-18).

2 Nereus üzerine bkz. Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* cilt 1, Münih, 1955, s. 240-244 ve G. Herzog-Hauser, *Nereus maddesi, R.-E.* (1936), c. 24 vd.

3 Hesiodos, *Theogonia,* 233-236, ed. Mazon. Reinhold Merkelbach'a göre ("Konjekturen zu Hesiod," *Studi italiani filologia classica,* 1956, s. 289-290), Nereus'un sıfatları etimolojik kelime oyunlarıyla açıklanabilir.

mertes, Nereus'a istisnai bir önem kazandırır. Bu üç sıfatın bir araya gelmesi geleneksel bir karakter arz eder zira en yüksek kehanet sözü olan Apollon'un sözünün tanımında yine bu üç sıfatı karşılıklı bağıntı içinde buluruz. *Hermes'e adanmış Homerosçu beyitler*de [4] Hermes, tanrılar önünde söz alır ve Apollon'a yönelttiği *ad hominem** bir argümanla Apollon'un rakipleriyle aynı erdemlere sahip olduğu iddiasını taşır. Hermes, kendisinin *nemertes*[5] ve *apseudes*[6] oldu-

4 *Hymne homérique à Hermès,* 368-369, ed. Allen, Halliday ve Sikes² (Oxford, 1936).

* Ç.-n.: Bir argümana cevap verirken argümanın aksini ispatlamak yerine o argümanı savunan kişinin negatif düşüncelerine veya özelliklerine saldırmaktır.

5 *Nemertes*, Denizin İhtiyarına özgü bir sıfattır (*Odyseus,* 4, 349; 384; 401; 17, 140). Bu, kızlarından birinin ismidir (*İlyada*, 18, 46; bkz. la *Nèmertès* d'Empédocle, fr. 122 *ap.* Diels, *FVS*⁷, I, s. 361, 6, G. Herzog-Hauser'in tespitleri; *Nereiden maddesi, R.-E.*, 1936, c. 18). *Apseudes* (bkz. sonraki not), *alethes* veya *aletheia* (bkz. sonraki not) ile *nemerteia*, kehanet sahibini veya yanılmaz kâhini nitelemek için kullanılan özel bir terim olur (bkz. Sophocles, *Trakhisli Kadınlar,* 173; *Hymne Homérique à Apollon,* 252-253; Rodoslu Apollonius, *Argonautica,* 4, 1565; *Odyseus,* 11, 137). Temeldeki düşünce *hamartema*nın hatasının bulunmayışıdır (*Theogonia*'nın birinci bölümünde, 222. dizede, *nemertes* ve *hamarte*nin ilişkisine işaret etmek gerekir) (bkz. W. Luther, *"Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum,* Leipzig, 1935, s. 33 vd., L. Gernet'in metni, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce,* Paris, 1917, s. 305 vd.). Bu noktada şüphesiz unutma hatasına da yer açmak gerekir: "Zira unutma bazen insana hissettirmeden gelir ve bulutlar doğru yolu insanın aklından gizlerler. Bu şekilde, tutuşacak ateşin tohumunu arkalarında bıraktıklarının farkında olmadan Akropol'e çıkarlar" (Pindaros, *Olympian,* 7, 45 vd. Bkz. kurbanın unutulması: *İlyada* 9, 537; Stésichorus, fr. 46/223, *hamartinoos* Epimetheus gibi bir insan tipi için: Hesiodos, *Theogonia,* 512).

6 Arkaik Yunan düşüncesinde *pseudes* hakkında üç tespitte bulunabiliriz: 1. Temel karşıtlık *pseudes* ve *alethes* arasında değil fakat *pseudes* ve *apseudes* arasındadır; 2. *Pseudes* "yalan söylemek" anlamına gelmez; bizim yalan kavramımız Yunan lügatinin genişliğini karşılamaya uygun değildir. *Pseudes*'in anla-

ğunu ve *Aletheia*'yı göstereceğini ilan eder.

mı daha çok *dolos, metis* ve *apate*yi de içeren *aldanma*ya yakındır. 3. *Pseudes*in arkaik kullanımlarında birbirinden ayrılmaz iki anlam ortaya çıkar. *Pseudes* öncelikle, aldatmaya niyetli söz anlamına gelir ancak bu tip bir sözün (ve genel olarak *apate*nin) karakterlerinden birisi gerçekliğin varlığı değil "tezahürleri"ni sunmak olduğundan *pseudes* aynı zamanda etkinlikten yoksun, asla gerçekleştirilmeyecek, "yerine getirilmemiş" sözü de belirtir. Bu anlam özellikle kehanet sözünün imgesinde kendini ispatlar. İlk bakışta *Theogonia* şüpheye açık kapı bırakmaz: 233. dizenin *aletheas*ı 236. dizedeki *lethetai*ye karşılık geldiği gibi aynı dizenin *apseudeas*ı da 229. dizenin *pseudeas*ı ile karşıt anlamlıdır. *Pseudos* veya *pseudes*in, *apate* biçimleri ile ilişkisine gelecek olursak bunlar *Theogonia*'dan itibaren açıkça tespit edilir: *"Pseudeas te Logous"* (229. dize) Eris'in çocukları arasından, *Apate*'nin kız kardeşidir (224-225. dizeler); P. Maas 229. dizeyi *Pseudea te Logous* olarak okumayı teklif etmişti ("Zum Griechischen Wortschatz," *Mélanges E. Boisacq,* cilt 2, Brüksel, 1938, s. 129-131). Bunun dışında, *İşler ve Günler*'de, 78. dizede, Zeus'un *apate*si, Pandora temsilinde geçen *pseudea, haimulioi logoi*, yani "hileli sözler" ile ilişkilidir. Theognis'te aldatma dünyasıyla yakın ilişkileri olan başka örnekler de bulabiliriz, 390 (*"pseudea t'exapatas t'oulomenas t'eridas"*); Pindaros, *Olympian,* 1, 28 (*"poikila pseudea"*); *İlyada*, 21, 276 (*"pseudessin ethelgen"*); *Odyseus,* 14, 387 (*"pseudessi charizeo mete ti thelge"*); *İlyada*, 2, 80-81 (*"oneiron [...] pseudos [...] nosphizoimetha"*); Pindaros, *Olympian,* 2, 37 (onun *dolos*u yani Zeus tarafından yaratılan bulut *"pseudos glukus*u" olduğunda); Pindaros, *Pythian,* 3, 29-30 (*"pseudeon d'ouch aptetai kleptei te nin ou theos"*); Pindaros, *Pythian,* 9, 43 (*pseudos, parphamen* ile ilişkilendirilir...). *Apate* böylece, Hector'un macerasının mükemmel tanımını veren temel bir fenomen olur. *İlyada* destanında (22, 226 vd.), Athena, "Deiphobe kılığına girer." Hector'u, Deiphobe'un yardımıyla, Akhilleus'la göğüs göğüse çarpışmaya "ikna etmek" (bkz. 223. dizedeki *pepitheso*) için "onun güçten düşmez sesini de alır." Fakat düello başladığında kalkandan yoksun Hector, Deiphobe'a yardımına koşması için çığlığı basar. "Deiphobe artık onun tarafında değildir." Ve fark eder ki "Athene benimle oyun oynadı" (299. Dizedeki *exapatesen*). Deiphobe hem buradadır hem burada değildir. Tamamen Patroclos'un durumundaki gibi bu sadece onun *eidolon*udur (*İlyada* 23, 65 vd.). Yunan düşüncesinde birbiriyle ilişkili bir dizi suret, aldatma kavramına yakla-

Denizin ihtiyarının "hakikat"i iki alanı kapsar gözükür:

şır. Bunlardan birkaçı *parphasis*, *logoi poikiloi* ve *haimulioi logoi*dır. Ancak bu suretler aynı zamanda "kıvrımlı," "dolambaçlı" ve "eğri" kavramlarını da yansıtan "*muthoi skolioi*lerdir (Hesiodos, *İşler ve Günler,* 193 vd.; Pindaros frag. *dub.* 90, ed. Puech: "*skoliais apatais*"; bkz. W. Luther, *"Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum,* Leipzig, 1935, s. 144 vd.). Bu şekilde *Skolios,* düzgün, sapmış olmayan her şeye, *ithus, euthus ve orthos*a karşı olur. *Skolios, metis*in mitolojik silahı, Cronos'un orağının suretine da gönderme yapar (Hesiodos, *Theogonia,* 161-162). Sapmanın sureti *parex eipein paraklidon, paratektainesthai* (W. Luther, *"Wahrheit" und "Lüge",* s. 110-111) gibi deyimlerde ve *atrekeas katalegein, agoreueinin* olumsuz formlarında "sapmadan" (W. Luther, *"Wahrheit" und "Lüge",* s. 43-50) ifadesinden bahsederken karşımıza tekrar çıkar (*Apate* ve *parex eipein paraklidon* arasındaki ilişki için, bkz. *Odyseus,* 4, 348; 17, 139). Hatanın (*Ate*) alanı aynı zamanda topal, her iki gözü de şaşı "eğri kadın"ın yakarışlarını da kapsar (bkz. F. Robert, *Homère,* Paris, 1950, s. 54 vd.).

Apseudes sıfatı, sözü, hareketi ve aldanma niyetinde olmayan kişiliği niteler. Bu sıfat özelde, Denizin İhtiyarı gibi kişilikler veya kâhinler ve kehanet sözünü kullananlar için uygun düşer. Kehanetler daima belirsiz olabilir ve tanrılar aldanmanın peşindedirler. *Apseudes* Nereus'un, *Nemertes*i çağrıştıran kızlarından birinin ismidir (*İlyada* 18. 46). Bu, ayrıca *mantosune*nin de sıfatıdır (O. Kern, *Orphicorum fragmentai*[1], Berlin, 1963, fr. 103); bkz. Euripides, *Iphigenia Tauris'te,* 1254 (*tjpttuaei thronoi manteias*); Aeskhylos, *Tebai'ye Karşı Yediler,* 26 (kâhin: *"apseudei technei"*). Aeskhylos, *Eumenidler,* 615 (Apollon: *"mantis on d'oupseusomai"*); Aeskhylos, *Choephorai,* 559 (Apollon: "*mantis apseudes*"); Aeskhylos, fr. 284, A 5, ed. H. J. Mette (*"to Phoibou theion apseudes stoma..."*); Herodotos, 1, 49; 2, 152 (*"manteion apseudes"*); 2, 174 (*"apseudea manteia"*); Pausanias, 9, 23, 6 (*"manteion [...] apseudes"*); P. Guillon tarafından alıntılanan Corinne, *Les Trépieds du Ptoion,* 2, Paris, 1943, s. 147-149 ve ayrıca, s. 144 vd., Aristichos'un metrik ithafı (1. 5-6: *"apseude [...] phemen [...] telean"*). Bkz. ayrıca Pindaros, *Olympian,* 4, 17; 6, 66-67; *Pythian,* 9, 42. *Pseudes* sözü gerçekliğe benzeyen fakat bir yanıltıcı gölgeden başka bir şey olmayan belirsiz bir sözdür. *Pseudes* bu yüzden sıklıkla "yerine getirilmemiş, gerçekleştirilmemiş" söz anlamındadır: 10, 534 (*"pseusomai, e etumon ereo"*); *İlyada* 19, 107 (*"pseusteseis oud'aute telos muthoi epit-*

kehanet ve adalet. Bu hakikatin doğasını kavrayabilmek için öncelikle *Aletheia*'nın kehanet ve adaletle olan ilişkisini aydınlatmak ve Denizin İhtiyarının uyguladığı adalet yöntemlerini belirlemek gerekir. Nereus'un hakikatinin keşfi, Denizin İhtiyarı ile yakın ilişkileri olduğu gözlenen usullerin incelenmesi aracılığıyla mümkündür.

Hesiodos'un *Theogonia*'sında Nereus yargılama yetkisi olan bir karakterdir. Fakat bütün bir gelenek boyunca, eskilerin hikmetini devamlı övdüğü, "beyanlar"ını[7] dikkatlice koruduğu ve devrettiği kâhince bir güç olarak vücut bulur. Danışılmasıyla ünlüdür.[8] Hatta Nereus kehanet bildiren tanrıların bir soyunun başıdır: Kızı Eido, Theonoe ismini taşır çünkü "o, atası Nereus'tan miras kalan özellikle bütün kutsal işleri, şu anı ve geleceği bilir."[9] Denizin tanrılarıyla aynı aileye mensup Glaucos kendisini Argonotlara* tanıttığında, Denizin İhtiyarının elçisi, her şeyi bilen, *apseudes* yorumcu,[10] *Panteidyia*'nın kocası olduğunu söyler. Phorkys, Glaucus, Pontos veya Halios Geron gibi Neros tipi ilahlar arasında kehanet işlevi bir akrabalık hatta bir kimlik oluşturur.[11]

---

heseis"); Euripides, *Orestes,* 1666-1667 (*"ou pseudomanlis esth' ar all' etetumos"*); Aeskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus,* 1032 vd. (*"pseudegorein gar ouk epistatai stoma to Dion, alla pan epos telei"*). Bkz. *telos*la takviye edilmiş *apseudestatos, ap.* Archiloque, fr. 223 Lasserre-Bonnard.

7 Nereus *euboulos*tur (Pindaros, *Pythian,* 3, 93). *Pythian*'da (9, 94 vd.), Pindaros *logos Nereos*tan haber verir.

8 Danışmaların en ünlü ikisi Heracles'e (G. Herzog-Hauser, *Nereus maddesi, R.-E.* [1936], c. 27) ve Paris'e yapılmıştır (*a.g.e.*).

9 Euripides, *Helena,* 13 vd.

* Ç.-n.: Argonotlar, Yunan mitolojisinde, Troya Savaşı öncesinde İason'a altın postu aramasında yardımcı olan kahraman bir gruptur.

10 Euripides, *Orestes,* 362-365. Bkz. Weicker, *Glaukos maddesi, R.-E.* (1910), c. 1408-1413.

11 Denizin bu tanrıları arasındaki benzerlikler için, bkz. A. Lesky, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer,* Viyana, 1947,

Oysa kehanet diyarı, *Aleltheia*'nın önemli bir yer işgal ettiği bir düşünce sahasıdır. Bulgular, kehanet bilgisi ve sözlerinin belirli bir "hakikat" anlayışından türediğini gösterir. *Hermes'e adanmış Homerosçu beyitler*de, Apollon tarafından Hermes'e bağlanan tanrılar, her yere giden, her şeyin "meydana gelmesi"ni sağlayan, kehanet bilgisi bağışlanmış Arı-Kadınlardır[12] ve *Aletheia*'dan haber verirler.[13] Ismenion'un tapınağı kâhinlerin *alethes* kürsüsü olarak anılır.[14] Tiresias onun bilgisine değindiğinde, *Aletheia*'sından bahseder.[15] Geceleyin Gaia tarafından çıkması emredilen kâhinler *Alethosune*'den konuşur.[16] Cassandra bir *alethomantis*'tir.[17] Bazı hayal güçleri de *Aletheia*'ya aittir.[18] Son olarak Olympia, "bir *Aletheia* tezgahı"dır çünkü "kutsal ateşin peşine düşen kâhinler orada Zeus'un iradesini araştırırlar... Korumak isterse eğer yürekleri büyük bir zafer elde etme arzusuyla yanan adamları, onlara emeklerinde kuvvet verir.[19]" Bunun ötesinde, bazı geleneklere göre, *Aletheia* yüce kehanet tanrısı Apollon'un sütannelerinden birinin adıdır.[20] *Aletheia* efendiliğine en çok, en eski kehanet bilgisiyle imtiyazlı Nereus'un hakkı vardır.[21]

---

s. 111 vd.

12 Bkz. Ch. Picard, *"L'Ephesia,* les Amazones et les Abeilles," *Revue des études anciennes,* cilt 42, 1940 *(Mélanges Radet),* s. 270-284.

13 *Hymne homerique à Hermès,* 561.

14 Pindaros, *Pythian,* 11, 6.

15 Sophocles, *Kral Oidipus,* 299, 356, 369.

16 *Euripides, İphigenia Tauris'te,* 1256-1267 ve 1276-1279.

17 Aeskhylos, *Agamemnon,* 1241.

18 Bkz. Aeskhylos *Tebai'ye Karşı Yediler*, 710; Lucien, *Vera historia*, 2, 33, ap. Diels, FVS\ 2, s. 337, 10 vd.

19 Pindaros, *Olympian,* 8, 1-3.

20 Plutarchus, *Quaestiones convivales,* 3, 9, 2, s. 657 e. Ayrıca bkz. Platon, *Phaedrus,* 275 e ("doğru" meşe veya taş).

21 Cl. Ramnoux (*Mythologie ou la Famille olympienne,* Paris, 1962, s. 141 vd., *İlyada,* 22, 48-80; 14, 135-154), kısraktanrı Poseidon'un Denizin İhtiyarıyla olan ilişkilerine işaret eder. Öyle ki Poseidon tezahür ederken istemli olarak yaşlı bir bilge-

Fakat Denizin İhtiyarının *Aletheia*'sı sadece kehanet gücünü kastetmez. Aynı zamanda "hakkaniyeti asla unutmaması" ve "dürüstlükten ve selim düşüncelerden başkasını bilmemesi"ni[22] yani adalet görevini de kapsar. Kızı Theonoe gibi, Nereus "tam bir yaşayan mabet, *Dike*'nin aziz bir tapınağı"dır.[23] Oysa dini düşüncede, hakikatin ve adaletin alanları arasında bir fark yoktur. *Aletheia* ve *Dike* arasında doğrulanmış sayısız benzerlik vardır. Epimenides, gün ortasında, uykuya dalıp uzun yıllar rüya göreceği *Diktatios* Zeus'un mağarasına girdiğinde, tanrılarla sohbet eder ve *Aletheia* ve *Dike* ile söz söyler.[24] Bu bir araya gelme Hesychius'un *Aletheia*'yı "Dike işleri," *dikaia* olarak tanımladığı yerde çok doğaldır.[25] Ayrıca, Plutarchus, *Chronos* ve *Cronos* arasında bir kelime oyunu yaparak, Cronos'un, kuşkusuz, doğal olarak "en adil" (*dikaiotatos*) olduğundan, *Aletheia*'nın babası olduğunu söyler.[26] *Aletheia* gerçekten de bütün işlerin "en doğru" olanıdır.[27] Temel olarak gücü, *Dike*'nin gücü ile aynıdır.[28] *Aletheia*, "ne olacağını ve ne olduğunu sükûnet içinde fark eden," "bütün kutsal işleri,

---

nin veya kâhinin yüzünü alır ve onların şekline bürünür. Glaucos, *"Halios Geron"* ve Poseidon arasındaki benzeşmeler için bkz. Ed. Will, *Korinthiaka,* Paris, 1955, s. 188-191.

22 Hesiodos, *Theogonia,* 235-236.

23 Euripides, *Helena,* 1002.

24 İda ve Dikte Dağları'na bağlı gelenekler üzerine bkz. Diels. *FVS*[1].1, s. 32. 19-21. Ayrıca bkz. P. Paure. *Fonctions des cavernes Cretoises,* Paris. 1964, s. 96 vd.

25 Hesychius, A. 2924, ed. K. Laite. Simonides de Céos, fr. 137/642 *Dikaiosune*yi *"alethe te legein kai ha an labei tis apodidonai"* üzerinden tanımlayan sayfa. Ayrıca bkz. *Lex Gudianum.* s. 86, 44, ed. A. Stefani ve *Etymologicum. Magnum,* s. 62, 51.

26 Plutarchus, *Quaestiones romanae,* 12, s. 266 f.

27 Mimnermus, fr. 8 Bergk[4].

28 Solon, 3, 15 Diehl[3]. *Dike promantis*tir (Sophocles, *Electra,* 476). Bkz. Euripides, fr. 555 N[2]; *Electra.* 771. Solon'da *Dike* ve *Aletheia* arasındaki benzeşmeler için bkz, E. Wolf. *Griechisches Rechtsdenken,* 1, Frankfurt, 1950, s. 193.

şu anı ve geleceği" bilen *Dike*'ye tekabül eder.[29] Bu düşünce seviyesinde hakikat ve adalet arasında fark kalmaz. *Aletheia*'nın gücü böylelikle kehanet ve hakikat alanlarının ikisini birden kuşatır.

Denizin İhtiyarının sahip olduğu *Aletheia*'nın bu çift faaliyet alanı, yönettiği adalet biçimlerinin doğasını tanımlamaya yardımcı olur. Bu, hukuki yöntemlerin kehanet biçimlerini kapsadığını ve belli mesafeye kadar bunların birbirleriyle mezc edildiğini bilmektir. Bu tür bir yargı, nadirattan değildi zira Megara'da M. Ö. VI. yüzyılda hâlâ geçerliydi. Theognis "bu durumda, tamı tamına sırayla ve düzenle, iki tarafa haklarını hakkaniyet ölçüsünde vermek ve kendimi hatanın utancından kurtarmak için kâhinlere, kuşlara, yanan sunaklara danışarak hüküm vermem gerekir" der.[30] Buna rağmen Proteus ve Glaucos gibi Nereus tipi tanrılar denizin derinliklerinde yaşarlar ve buradan özel bir çeşit adalet dağıtırlardı. Glaucos'a danışmak için sandala binmek; tanrının, kehanette bulunması için de dalgaların arasından yükselmek gerekirdi.[31]

Aslında bu iki tanrı en eski Akdeniz medeniyetlerine ait *ordalium* yöntemlerini de içeren denizin adaletine patronluk eder. Sümerler hakkında, Georges Dossin tarafından yayınlanan ve Charles Picard tarafından bazı Yunan geleneklerine yaklaştırılarak yorumlanan belgeler, mekanizmanın nasıl işlediği hakkında bize bilgi verir.[32] Üçüncü binyıldan itibaren nehir *ordalium*u şekillerine

29 Bkz. Euripides, *Helena,* 13 vd.

30 Théognis, 543 vd.

31 *Scholia Platonica Rempublicam,* 10, 611 d, ed. Greene; Euripides, *Orestes,* 362-365. Bkz. Ed. Will, *Korinthiaka,* Paris, 1955, s. 188-191.

32 Ch. Picard, "Ordalies suméro-hittites et préhelléniques," *Revue hittite et asianique (Hommage à E. Cavaignac),* c. 18, fas. 66-67, 1960, s. 129-142, G. Dossin'in tespitleri için, "Deux lettres de Mari relatives à l'Ordalie," *Comptes rendus des seances. Academie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 19 Aralık 1958, Paris, 1959, s. 387-392.

Sümer'de açıkça rastlanabiliyordu. Genç Karkamış'ın babası Zimrilim'e gönderdiği mesaj, Mari gibi Yukarı Fırat'ta da, Hammurabi kanunlarının ikinci maddesinde göre uygulanan *ordalium*a eş bir pratiğin olduğunu kanıtlıyor.[33]

Mari mektupları *ordalium*un şartlar ve daldırma şekilleri hakkında detaylar verir. İlk olarak, böylesi ritüellerin iki rakip prensin toprak üzerindeki zıt düşen hak iddialarını bir karara bağlaması gerekir. Bazı geleneklere göre, bu tip münakaşalar ara sıra bilmece veya bulmacalarla çözülse de Mezopotamya'da kullanımda olan su testleridir.[34] Her iki taraf, iki erkek ve iki kadından oluşan takımlarla temsil edilir ve tartışılan toprak üzerindeki iddiasını tasdik etmek için herkes sırası geldiğinde nehrin ortasına dalar. Adetler planında dikkat çeken en önemli olgulardan birisi, münakaşa halindeki iki vassalın üzerindeki egemen güç olarak Mari kralının, *ordalium*un şartlarını hazırlaması ve ritüelin doğru yürütülmesi için taraflara başkanlık edecek yüksek rütbeli bir memur atamasıdır. Dolayısıyla, karar nehir-tanrının iradesinden çıkmış olsa da adaleti sağlayan kralın kendisidir.

Sümer dünyasına ait bu adetler Yunan medeniyeti için

33 Bkz. G. Dossin, "Un cas d'ordalie par le dieu-fleuve d'après des lettres de Mari," *Symbolae Paulo Koschaker dedicatae,* Leyden, 1939, s. 112-118. Aynı şekilde bkz. P. Montet'in tespitleri, "À propos des ordalies suméro-hittites et préhelléniques," *Revue archéologique,* 1961, s. 1-4.

34 Bu tip bir *ordalium*un anlamı her yerde aynı değildir. L. Renou'ya göre, Hindistan'da, Afrika'da ve Hint-Çin'de suçlu, sular tarafından reddedilirdi (Hint-Çin için bkz. G. Coedès'in tespitleri *CRAI,* 1958, Paris, 1959, s. 393 ve Afrika dünyası için D. Paulme'un tespitleri, "La 'pierre du menteur' en Afrique occidentale," *L'Année sociologique,* 3. seri, 1951, Paris, 1953, s. 344-351). Oysa Mari'de nehir-tanrıdan kaçan masumdu, (*CRAI,* 1958, Paris, 1959, s. 393). Öncekilere yeterince yakın Kelt tipi *ordalium* için ayrıca bkz. F. Le Roux, *Les Druides,* Paris, 1961, s. 89. *Recueils de la Société Jean Bodin'in* 13. cildi arkaik toplumlarda kullanılmış kanıt türlerini adanmıştır (Brüksel, 1963).

de önemlidir: Gerçekten de Yunan'ın bazı mitsel gelenekleri, Akha-Mikenlerin Colophon bölgesine yerleştiklerinde, Ege takımadalarına muhtemelen Hititler vasıtasıyla ulaşan M. Ö. XIV. yüzyıl Asya'sının belli başlı pratiklerinden ve inançlarından haberdar olduklarına işaret eder.[35] Fakat Charles Picard'ın da dikkat çektiği gibi, *ordalium* ritüelleri Yunan toplumuna nakil olana kadar küçük ama kayda değer coğrafi deformasyona maruz kaldı. Nehir artık bir işkence yeri değildi. Bunun yerini, adaları ve limanları kuşatan deniz almıştı. Bir bakirenin ırzına geçmekle suçlanmış Minos* ve bakire kızı savunan Theseus arasında kavga çıktığında, iş "mucize düellosu"[36] ile çözülüyordu. İlahlığını ispatlamak için Theseus dalgaların arasına dalar ve denizin dibine attığı yüzüğü sudan çıkarır. Böylece, yüzüğü uğruna daldığı dalgalardan sağlam çıkıp ilahi niteliğini ispatladığı için tanrıların dünyasına nüfuz etmiş olur. Sümerler için nehir neyse Yunanlar için deniz odur, yani Öte Dünyanın bir şeklidir. Bu sulardan geri dönmek için tanrının rızası gerekir.

Bu sınamalar arasında,[37] *Herodotos Tarihi*'nde bir bölüm dalma yöntemiyle *ordalium*u daha güçlü ifadesiyle vurgular. 4. kitapta Herodotos, üvey annesi tarafından if-

35 Bkz. Ch. Picard, *Ordalies suméro-hittites,* s. 133. Gustave Glotz "Kral Minos'un ve adalet dağıtıcı Themison'un Hammurabi tarzı kanıt yöntemlerini uyguladığına" zaten işaret etmişti, *Etudes sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque* Paris, 1906, s. 92.

* Ç.-n.: Yunan mitolojisinde, Zeus ve Europa'dan olma, efsanevi Girit kralıdır.

36 Ch. Picard, *a.g.e.*, s. 133-134, Bacchylides'e göre (17 Snell[6]) bu tipte bir mitsel imaj için bkz. L. Gernet, "La notion mythique de la valeur en Grèce," *Journal Psychologique,* 1948, s. 432-443.

37 Bkz. G. Glotz, *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque,* Paris, 1906, s. 69-97. Denizin adaleti üzerine ayrıca bkz. G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive,* Paris, 1904, s. 61 vd.

tiraya uğrayan ve babası tarafından, adalet dağıtma görevi olan tüccar Themison'a verilen bilge bakire Phronimos'un hikâyesini anlatır. Themison bir keresinde kıza ip bağlar, onu dalgaların arasına salar ve daha sonra canlı çıkarır. Deniz, fikrini beyan etmiştir.[38] Solon'un çağdaşları hâlâ, bulandırılmadığı takdirde denizin "herkes için adalet"i temsil ettiğine inanırlardı.[39] Denizin güvenli şekilde aşılmasının masumiyetin belirtisi olduğu inancını yine aynı tarihi ve dini bağlam besler ve sağlamlaştırır. Bu inancı yeterince ciddiye alan, cinayetle suçlanmış bir V. yüzyıl Yunanı, masumiyetini bu şekilde ispatlamayı istemekten çekinmez.[40] Eğer Denizin İhtiyarı, en önemli ve en heybetli adalet biçimiyle vücut bulmuşsa, bunun nedeni büyük ihtimalle Anadolu ve Mezopotamya'daki nehir tanrılarının rolünü Yunan dünyasında üstlenmiş olmasıdır.[41]

Bununla birlikte adaletin *ordalium* yoluyla sağlanma şekli sadece bu değildi. Başka *ordalium* çeşitleri arasında bahsetmeye değer olan, Denizin İhtiyarı ile bağdaşan terazi yöntemidir. Bu *ordalium*un iki faydası vardır. *Ordalium*, bir taraftan kral şahsiyet tarafından yönetilirken diğer yandan *Aletheia* siperi altında konumlanır. "Le travail poétique

38 Herodotos, 4, 154.

39 Solon, fr. 11 Diehl[3].

40 Antiphon, *Sur le meurtre d'Hérode*, 81-84. Bkz. G. Glotz, *a.g.y.*, s. 64 vd.

41 "Le Vieux de la Mer chez Hésiode" (*Theogonia*, 233-237) adlı tebliğinde, J.-P. Vernant "yeryüzü topağı" ve onun suyla *ordalium* üzerine kurulu şans yoluyla sınamaların "hukuki" yöntemlerinde nasıl kullanıldığına dair yeni bilgiler veriyordu. Özellikle de Triton tarafından Euphemus'a teklif edilen ve denize geri atılan topak örneğini (Pindaros, *Pythian*, 4, 33 vd.; Rodoslu Apollonius, *Argonautica*, 4, 1547 vd.), *traditio per glebam*u ilgilendiren bulguları (Plutarchus, *Quaestiones graecae*, 13 ve 22), Perdiccas'in hikâyesini (Herodotos, 8, 137-138), Messenia'da şans yoluyla sınamayı (Pausanias, 4, 3, 4-7, ve Apollodore, II, 8, 4-5) ve suyla *ordalium* üzerine kurulu şans yoluyla sınama biçimlerini (Piaute, *Casina*, 4, 177, et 5, 285) alıntılıyordu.

d'Homère"[42] çalışmasında Picard, Akhilleus kalkanının geçtiği sahneyi ilgilendiren ünlü hükmün garip bir şekilde nasıl yanlış anlaşıldığını ve yorumcuların, özellikle de Yunan hukuku tarihçilerinin nasıl yanıldıklarını göstermişti. Biliyoruz ki eskiler, bir halkaya dizilip, sıraları geldiğinde, adam öldürmenin bedeli hakkındaki görüşlerini bildirirlerdi. "İki altın *talanta*[43] bu davada en düzgün görüş bildirene gidecek."[44] Gerçekten de bu durumda bahsedilen altın, metal bir nicelikten öte bir tartma unsurudur zira *talanta* öncelikle ölçek çiftleri veya ölçek levhaları anlamına gelir; daha sonra sayma birimi olarak kullanılır.[45] Şüphesiz şair, bu sanat eserine, onu tasvir ettiği halde, sahip değildi ve *talanta*yı, yani ölçekleri, aynı kelimenin farklı anlamı yani metal ölçümüyle karıştırdı. Adalet ölçeği de böylece eski delil kaynaklarından kaybolmuş oldu. *Hermes'e adanmış Homerosçu beyitler*in ispatladığı gibi, ölçekler, yargılamaya Zeus başkanlık ettiğinde kesinlikle hazırdır.[46] Savaşın sona erdirilmesine[47] veya savaşçının eceline[48] karar verirken, yönetici Zeus'un[49] elinde tuttuğu ölçek yine aynı ölçektir.

Terazinin hukuki-dini uygulamalarda kullanımı Yunan'ın en uzak geçmişine, Miken medeniyetine dayanır. O devirde-tabletlerden bildiğimiz kadarıyla- her şey tartılı-

---

42 Ch. Picard, "Sur le travail poétique d'Homère," *Mélanges H. Grégoire,* Brüksel, 1, 1949, s. 493 vd.

43 Ç.-n.: 20-27 kiloluk ağırlık birimi.

44 *İlyada*, 18, 497-508. Bu metnin harika bir yorumu L. Gernet'in eserinde bulunabilir, "Droit et prédroit en Grèce ancienne," *L'Année sociologique,* 3. seri (1948-1949), Paris, 1951, s. 71-76.

45 Ch. Picard, (*a.g.y.*, s. 494) A. W. Persson'a değinir, *B C H,* c. 70, 1946, s. 444 vd. Terazi ideogramı ve Miken terazi birimleri sorunu için bkz. L. Deroy'un tespitleri, *Initiation à l'épigraphie mycénienne*, Roma, 1962, s. 60-61.

46 *Hymne homérique à Hermès,* 324.

47 *İlyada,* 8, 69.

48 *İlyada,* 22, 209.

49 *İlyada*, 19, 223 vd.

yordu[50] ve gözetmenler ve teraziler kralın gözünü veya adaleti temsil ediyordu.[51] VI. yüzyılın ortasında bile, Kyrene'li Arcesilas'ın kapları üzerindeki resimler bize tartan bir kralı gösterir. Tahtına kurulmuş ve tören giysileri içindeki II. Arcesilas, gelirlerin hazineye girişini kontrol eder. Önünde kocaman bir terazi kurulmuştur ve terazinin çevresinde telaşlı memurlar vardır. Kral, iki memurun eşliğinde, Libyalıların her birinin silphion[52] vergilerini denetler. Bu yüzden terazinin ekonomik işlevi kadar hukuki işlevi de vardır. Bunun sebebi muhtemelen, tıpkı belirli doğu medeniyetlerinde olduğu gibi Girit-Miken'de de saray denetmenlerinin, ilahi adaletin kraliyet organı rolünü üstlenirken, toplanan vergileri ölçmek için teraziyi kullanmasıdır.[53]

---

50 Ölçme faaliyetleri için bkz. J. Chadwick, "Une bureaucratie préhistorique," *Diogène* 26, 1959, s. 9-23.

51 Miken toplumunda gözetmen için bkz. M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne,* 1, Paris, 1958, s. 187-201.

52 Yumrulu bitki, bkz. F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades,* Paris, 1958, s. 246-263. Arcesilas kasesi için aynı yazarın yorumlarını izleyeceğiz (*a.g.y.,* s. 258-261).

53 Genel için bkz. E. Michon, "Daremberg-Saglio-Pottier"deki *Libra* c. 3, Paris, 1904, s. 1222 vd.; Ch. Picard, *Les Religions préhelléniques* (*Crète et Mycènes*), Paris, 1948, s. 290. Fazlasıyla hassas, altından teraziler Miken, Cnossos, Argos vb. yerlerdeki mezarlarda bulunmuştur. Bunların anlamları belirsizdir ancak Zeus veya gözetmenininki gibi adalet terazilerinin dini temsilleriyle bağlantılı olduklarını tasavvur etmek makul görünüyor. Bkz. *İlyada,* 16, 658, Zeus "kutsal" teraziden bahseder (bkz. *İlyada,* 22, 219 vd.; Théognis, 157 vd.; Aeskhylos, *Yakarıcılar,* 402 vd., 821-822). Zeus *talanta Dikes*ten, bir kefesi ağır bastığında değiştirilmez hükmü beraberinde getiren adalet terazisinden sorumludur (*Anthologie Palatine,* 6, 267; Bacchylides, 17, 25). Zeus'un teraziyle donatılmış Kıbrıs-Miken vazosu üzerindeki muhtemel gözetmen temsili üzerine bkz. M. P. Nilsson, *Geschichte der griecheschen Religion,* s. 367, no: 1 ve Ch. Picard'ın kritik tespitleri, *Les Religions préhelléniques* (*Crète et Mycènes*), Paris, 1948, s. 290, T. B. L. Webster'ın tespitleri, *La Grèce de Mycènes à Homère. Archéologie, Art. Littérature,* Paris (fr. çev.), 1962, s. 55.

Burada da mitsel düşüncenin, adaleti teraziyle sağlayan Girit kralı Minos'un anısını koruyarak, geleneksel ve sosyal olguları açığa çıkarma rolü karşımıza çıkar.[54] Oysa bu kral, sonradan, Hades'te verilen hükmü yönettiğinden geleneksel biçimde "*Aletheia* ovası"nda tahta oturtulmuştur.[55] Bu, felsefi-dini akımların ovası değildir fakat taht, doğal biçimde ve tam meşruiyet içinde adaletin efendisinin, Nereus gibi *Aletheia*'nın efendisinin tahtıdır. Verilen örnek manidardır zira aynı kral Minos, suyla yapılan *ordalium* sınamalarını bizzat uyguluyordu.[56] Böyle bir mitsel kral modelinde, su aracılığıyla adalet ve terazi aracılığıyla adalet[57] *Aletheia*

54 Herodas, *Mimes,* 2, 90. *trutane* ve *talanton* arasındaki ilişkiler için, bkz. Eust., s. 196, 36 vd.

55 [Platon,] *Axiochos,* 371 b. İlahi kral, hakim ve yasa koyucu, *Core Cosmou*'ya (ed. Festugière) göre *Aletheia* tahtına yerleşmiştir (*Hermès Trismég.,* IV, fr. XXIII, 38). Hades'teki hükümler üzerine metinler L. Ruhl tarafından derlenmiştir, "De mortuorum judicio," *RGW,* 2, 2, 1903, s. 33-105. Minos'la bağıntılı gelenekler için R. F. Willetts, *Cretan Cuits and Festivals,* Londra, 1962, b.a..

56 *Scholia in Euripides Hipp.,* 1200, ve Apollodorus, 3, 15, 8, 3 (J. Frazer tarafından kendi baskısında verilen diğer referanslar, c. 2 [1921], s. 117, no: 3).

57 Bir diğer bulgu terazi ve "hakikat" arasındaki ilişkiye işaret eder. *İlyada*'da (12. 433 vd.) şair, birbirlerine karşı bir türlü üstünlük sağlayamayan Troyalılar ve Akhalılar arasındaki mücadeleyi tasvir ederken şu karşılaştırmayı yapar: Yün satan ölçülü (*alethes*) bir kadın vardır hani, elinde terazi yün tartar, bir kefeye yün kor, bir kefeye dara, çıkarmak için çocuklarına ufacık bir ekmek parası, iki kefeyi denk getirmeye bakar, savaş da tıpkı o kadın gibi işte, denk tutuyordu iki yanı, ne ötekiler ağır basıyordu ne berikiler..." Başka bir yerde de işaret edildiği üzere, karşılaştırmayla, elinde gözetmen terazisi tutan kadın yine, genellikle tarafları yüzleştirdiğinde yaptığı gibi, elinde terazi tutan Zeus'a benzetilir. Ancak *alethes* sıfatını Paul Mazon'un ilginç biçimde "itinalı" şeklinde çevirmesi (ayrıca bkz. H. Lorimer, *Homer and the Monuments,* Londres, 1950, s. 490, no: 2), bazı araştırmacılar için garip karşılanmıştır. W. Luther *alethes*'i *aletis* olarak düzeltmeyi teklif edip, bir çeşit "serseri proletarya"ya mensup göçebe olarak nitelendirilen kadın işçiden bahsedecekti, "*Wahr-*

simgesi altında aynı kapıya çıkar.

Denizin İhtiyarıyla alakadar görünen adalet biçimleri aracılığıyla, egemenlik işlevi belirmeye başlar. Özellikle "siyasi" yönlerini ele alırsak, Denizin İhtiyarının egemenlik modeli olduğuna dair daha fazla işaret bulabiliriz. Gerçekten de Nereus'un elli kızından çoğu deniz ticaretini ve yolculuklarını anımsatan isimler taşır.[58] Bir düzinesi veya daha fazlası da "siyasi erdemler"i[59] belirten isimlere sahiptir (Leagore, Evagore, Laomedeia, Polynoe, Autonoe, Lysianassa, Themisto, Pronoe).[60] Ancak *Theogonia* metni Nereus hakkında bize daha fazla işaret tedarik eder. Nereus öncelikle bir yaşlı, mükemmel bir *presbutatos*tur.[61] Uğursuz yaşlı karakter *Geras*'a karşılık, ihtiyarlığın faydalı tarafını simgeler. Yaş sınıflarına ayrılan bir toplumda doğal olarak, yaşlılara teslim edilen otorite prensibi olarak vücut bulur. Fakat Homeros'un, Nereus'a atfettiği bir başka sıfat

---

heit" und "Lüge" im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, s. 24 vd. Ancak R. Hirzel zaten tam da *alethes* sıfatının *isazousa* sıfat-fiiliyle olan ilişkisinin altını çizmiş ve bu kadının bir hâkim gibi davrandığına işaret etmişti, *Themis, Dike und Verwandtes,* Leipzig, 1907, s. 111, no: 1. (bkz: hukuki karakter bağlamında *isazein*, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 5, 7, s. 1132 a 7 ve 10). Eğer işçi kadın *İlyada*'da *alethes* olarak nitelendiriliyorsa, bu büyük ihtimalle elinde adaletin sembolü ve enstrümanı olan teraziyi tuttuğu içindir. Bu bilgi ise sadece terazinin ve "hakikat"in temel ve sıkı biçimde tamamlamalarını doğrulayan ilave bir bulgudur.

58 İsimlerin özdeşleşmesi üzerine bkz. B. Snell, "Die Welt der Götter bei Hesiod," *La Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon,* Cenevre: Vandœuvres, 1952, s. 100-105.

59 Bkz. Paul Mazon'un *Theogonia* basımındaki 3. notu (Collection des Universités de France, Paris [yeni baskı 1951], s. 40-41).

60 Hesiodos, *Theogonia,* 257-261.

61 Hesiodos, *Theogonia,* 234. *Geron*'un "siyasi" rolü için bkz. H. Jeainnairc, *Couroi et Courètes,* Lille, 1939, s. 14 vd., ve özellikle P, Roussel, "Etude sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique," *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 43, 2, 1951, s. 123-228.

onun birinci sıfatını güçlendirir ve genişletir. Nereus "nazik" ve "iyiliksever"dir (*epios*).[62] Eski Yunan toplumunda bu sıfat, normalde, yetişkin ve delikanlılara nispetle negatif biçimde tanımlanan küçük çocuklara, *nepioi*, karşı aile reisini[63] nitelemek için kullanılır. Yunanca e*puein* fiili sesin aksetmesi,[64] otoritenin bir liderden çıkıp yayılması anlamına gelir. Bu nedenle sıfat geleneksel biçimde kral karakterine verilir:[65] *Agora*daki tartışmalarda[66] yer almayı beceremeyen *neputios*a karşılık kral en üstün biçimde otoriter sözün sahibidir. Evlatların babalarına itaat ettiği gibi kendisine itaat eden "sürüsü"nün en iyi biçimde faydalanması için zekice kararlar alan odur. Mitsel düşüncede, Denizin İhtiyarı böylece, babacan ve iyiliksever kral kılığında,[67] egemenlik işlevinin bir yönünü temsil eder.[68]

---

62 Hesiodos, *Theogonia,* 235.

63 Bkz. M. Lacroix, *"Èpios-Nèpios", Mélanges Desrousseaux,* Paris, 1937, s. 266 vd. "Baba" *İlyada*'da (24, 770) ve *Odyseus'da,* (2, 47, 234; 5, 8-12; 15, 152) *epios* olarak nitelenir. Bu aynı zamanda Zeus'un Athena'yla yürüttüğü ilişkileri için kullanılan sıfattır, *İlyada*, 22, 184. *Nepiee* üzerine bkz. E. Buchholz, *Die homerischen Fealien,* 3, 2, Leipzig, 1885, s. 152-161.

64 *Eputa kerux*: bu habercinin bir sıfatıdır (*İlyada,* 7, 384). *Eputides* bir habercinin ismidir (*İlyada.*, 17, 324-325).

65 Bkz. *Odyseus,* 2, 47, 234; 5, 8-12; 14, 139.

66 Bkz. M. Lacroix, *"Èpios-Nèpios,"* s. 270.

67 Kral şahsiyet Nereus üzerine bkz. E. Wolf'un, G*iriechisches Rechtsdenken,* 1, Frankfurt, 1950, s. 123; P. Walcot'un tespitleri, "Hesiod and the Law," *Symbolae Osloenses,* 1963. s. 15-16.

68 "Sur le Vieux de la Mer chez Hésiode" adlı tebliğinde J.-P. Vemant, Nereus'un adaletinin "ılımlı, ikna edici, zarar görmüş taraf için hesaplaşmayı şiddete başvurmadan temin eden, katil ve misilleme yapma durumundaki karşı tarafın *çekişme* ruhunu her yeni aşamada tekrardan belirsiz biçimde uyandırma riskinden uzak" olduğunu göstermişti. Bu, *Eris, Nemesis* ve *Horkos*'un sembolü altında konumlanmış, "telafisi olmayan, intikam üzerine kurulu ve her suç için kısas kurallarına göre *poine* ödemeyi gerektiren" adalet kavramına karşıdır (*REG,* cilt 76, 1963, s.17).

Nereus "hakikat"in efendisi olduğundan ve *Aletheia*'sı kehanet bilgisi kadar adalet yetkisini de içerdiğinden, krallık işlevinde tamamlayıcı unsurlar olan bu iki yönü derinlemesine araştırdığımızda, *Aletheia*'nın anlamını ortaya çıkarabiliriz. Denizin İhtiyarının bütün karakteristikleri, esasen farklı mitsel ve efsanevi gelenekler aracılığıyla tanıdığımız egemenliğin işlevini tanımlamaya yardımcı olur. Bu gelenekler karşılıklı olarak Nereus'un belirli yönlerini, mitsel kralın bütünleyici portresi içine yerleştirerek aydınlatmaya çalışır.[69] Yunanda, çok eski bir devirde, egemenlik işlevinin yakın doğunun büyük medeniyetlerine benzer biçimde bir rol oynadığına dair ipuçları vardır. Egemenliği pastoral kelimelerle algılayan bir toplumda kral "insanların çobanı"dır. Gücü, zenginliği elinde bulundurması ve dağıtmasıyla ışıldar. Kendisi için itibar kaynağı olan altın postlu bir koç, altın asmalardan bir bağ kütüğü, değerli bir kolye gibi mitolojik nesnelere sahiptir. Bu tılsımlar onun tanrılarla olan işlevsel ilişkilerinin bir ispatıdır ve zenginliğini ve iktidarını artırmasının bir garantisidir.[70] Kendi erdemi sayesinde kral, sürülerin ve toprağın bereketini korur ve ürünleri cömertçe dağıtır. Kralın görevi, halkı bolluk içinde yaşatmak ve onlara ziyafet çektirmektir.[71] Bazı mitsel

69 Bu zengin mitolojik gelenekler (bildiğim kadarıyla) şimdiye kadar sistematik bir şekilde incelenmedi. Ancak Gernet, özellikle "La notion mythique de la valeur" (*Journal Psychologique,* 1948, s. 451-460) ve "Droit et prédroit en Grèce ancienne" (*L'Année sociologique,* 3. seri [1948-1949], Paris, 1951, b.a.) adlı çalışmalarda bahsedilen geleneklerin önemini göstermişti. Ayrıca bkz. J.-P. Vemant, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale," *Revue de l'histoire des religions,* 1960, s. 30-34 (= *MP,* s. 27-30).

70 Toplama ve tedavül ettirme veçheleriyle kralın zenginliği için bkz. J.-P. Vernant, "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs," *L'Homme,* 3, 3, 1963, s. 38-40 (= *MP,* s. 129-131).

71 Bkz. Plutarchus, *Quaestiones graecae,* 12, s. 295 vd., Delfizm'e ait *Charila* ve L. Gernet'in tespitleri, "Frairies antiqu-

geleneklerde bu rol daha ileri bile gider: Kral bir büyücü, hatta mevsimlerin ve doğa olaylarının efendisidir.[72] Miken medeniyetinde saptadığımız belirtiler, Mikenlilerin egemen konumuna mitsel planda denk gelecek şekilde hatırası efsanelerle ebedileştirilen kral tipini düşünmeye sevk eder. Gerçekten de *anax** saray sisteminde ekonomik, politik ve dini hayatı belirleyen bütün güçlerin kaynaklandığı merkezdir. O devirde, egemenlik işlevi dünyanın düzenlenmesinden ayrı değildi ve kralın şahsiyetinin her yönü onun evrendeki gücünün bir boyutunu ifade ederdi.

Bu mitsel seviyede, adalet hiçbir şekilde bütünleyici egemenlik işlevinden bağımsız değildir ve diğer egemenlik faaliyetleriyle birlikte düşünülür. Kral adaleti ihmal ettiğinde veya ritüeller konusunda bir hata işlediğinde topluluk kendiliğinden musibetlerden, açlıktan, kadınlar ve sürüler arasında baş gösteren kısırlıktan cefa çekerdi. Dünya karmaşa ve anarşi yerine dönerdi.[73] Bu nedenle henüz özerkli-

---

es," *Revue des études grecques,* 1928, s. 356-357.

72 Bkz. J.-P. Vernant, *Les Origines de la Pensée grecque,* Paris, 1962, s. 111. Aiakos bu cinsten bir kraldır; Aegina'nın "yağan Zeus"uyla ilişkilendirilir (Isocrate, *Évagoras,* 14 ; Pausanias, 3, 29, 6-9).

* Ç.-n.: Miken döneminden miras kalan, özellikle Homeros Yunancasında kullanılan kral, reis veya askeri lidere karşılık gelen sözcük. Destanda Agamemnon için kullanılmıştır.

73 Ritüeldeki hata ahlaki bir hataya dönüşse de böylesi bir düzen Hesiodos'un *Theogonia*'sının 238-245. dizelerinde kendini ortaya koyar. *Odyseus*'ta (19, 109-114), adil kral, meyve yüklü ağaç tasvirlerine, çoğalan sürülere ve üretken halklara vb. benzetilir. *Loimos*'un *Kral Oidipus*'taki (dize 25-30) anlamları için, bkz. M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique,* Liège-Paris, 1938, s. 16 vd. Kralın adalet ritüeli üzerine bkz. Platon'da geçen ünlü parça, *Critias,* 119 d-120 c; bu, demirden silah kullanılmadan yakalanmış bir boğanın kanı üzerine edilen yemin ritüelini kapsayan bir gece hükmüdür. Bu hüküm sayesinde on kral Poseidon'la özdeşleşir ve mükemmel bir adalet sağlayabilirler. Bkz. A. Vincent, "Essai sur le sacrifice de communion des rois de l'Atlantide," *Mémorial*

ğini kazanmamış adalet, belirli kehanet biçimlerine sıkı biçimde bağlıydı. Kralın elindeki asa, otoritesinin enstrümanı ve garantisiydi.[74] Bu bastonun gücü sayesinde *temistes*i,[75] kehanet nevinden fermanları ve hükümleri ilan ederdi. *Temistes* terimi Apollon'un kehanet sözleri kadar adalet lügatına da uygulanabilir; *Themis* tanrıçasının gücü, adaleti ve politik hayatı olduğu kadar kehanet alanını[76] da kuşatır. Adaletin ve kehanetin tamamlayıcılığı, çok daha net bir şekilde mitsel Minos imajında, hükümlerin kendisinden beklendiği hayali kral tipinde kendisini tasdik ettirir.[77] Minos aynı zamanda tanrıların babasıyla İda Dağı'ndaki mağarada şahsi bir ilişki yürütür. *Aletheia* efendisi Minos, istihare yoluyla kehaneti uygulayan bir kraldır.[78]

Bütün bir mitsel gelenek boyunca, adalet uygulamaları kehanet biçimlerinin uygulamasından, özellikle de istihare usulünden bağımsız değildir. Mutlak işlev olarak egemen-

Lagrange, Paris, 1940, s. 81-96 (R. Dussaud, *RHR,* 1941, s. 89-90); L. Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne," *L'Année sociologique,* 3. seri (1948-1949), Paris, 1951, s. 59 vd.

74 Bkz. L. Gernet, "La notion mythique de la valeur," *Journai Psychologique,* 1948, s. 451.

75 Bkz. L. Gernet, *a. g. y.*, s. 451-452; "Droit et prédroit en Grèce ancienne," s. 99 vd., V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum,* Leipzig, 1921, s. 22 vd. *Contra,* H. Vos, *THEMIS,* Assen, 1946, s. 29, no. 3. *Themistes* kehanetleri için bkz örn. Pindaros, *Pythian,* 4, 54 ; *Paeans, 9,* 41; fr. 70, ed. Puech, vb. ve E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken,* I, 1950, s. 73 vb.

76 *Themis*'in kehanet veçheleri için bkz. H. Vos, *a. e.*, s. 56 vd. Burada, bu sayfaları kaleme aldıktan sonra yayınlanmış, H. van Effenterre ve H. Trocmé imzası taşıyan *Themis* üzerine geliştirilmiş düşüncelerden bahsetmek gerekir, "Autorité, justice et liberté aux origines de la cité antique," *Revue philosophique,* 1964, s. 405-434.

77 Bkz. R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals,* Londra, 1962, *b.a.*

78 E. Rohde, *Psyché* (fr. çev.), Paris, 1952, s. 106-108. Yazar özellikle "Zeus'un mağarası" ve Trophonios'un oyuğunda geçen sürenin benzerliğine işaret eder (bkz. *aş,* s. 105 vd. ve 143).

lik, saray sisteminin çöküşüyle birlikte kaybolduğunda,[79] *anax*'ın yerine geçen *basileus* belirli imtiyazları, özellikle de adaletin efendisi olmayı muhafaza eder. Troezene tasvirinde Pausanias, bölge kralı Pittheus'un mezarının, ilham perilerinin tapınağının hemen yakınlarında bulunduğunu bildirir. Mezar taşında, kral tahtta oturmuş, her iki tarafta iki yardımcısı, adaleti dağıtır şekilde tasvir edilir.[80] Fakat bu adil kral aynı zamanda kâhin-kraldır. "Kresmolog" olarak anılır.[81] Kehanetler üzerinde otorite sahibi olarak düşünülür.[82] *Themides* sunağının da kurucusudur.[83]

Siyasi iktidar ve kehanet biçimleri veya yöntemleri arasındaki böylesi benzerlikler sık rastlanan bir durumdur. Thebes'te,[84] Sparta'da,[85] işlerin yürütülmesinde büyük bir öneme sahip kâhinler, kraliyet konakları tarafından özenle korunurdu. Atina'da, VI. yüzyılın sonunda bile Erechteus[86] sarayının iç şapelinde ikamet etmiş olan Athena, danışman görevine devam etmiş görünür.[87] Aslında, Spartan Cleo-

79 Bkz. Ch. G. Starr, "The Decline of the early greek Kings," *Historia,* cilt 10, 1961, s. 129-138. Başka bir bakış açısı biraz polemik havası içinde P. Oliva tarafından savunulmuştu ("PATRİKÈ BASİLEİA" *Mélanges George Thomson,* Prag, 1963, s. 171-181).

80 Pausanias, 2, 31, 3-4. Bkz. R. Hanslik, *Pittheus maddesi, R.-E.* (1950), 1873 fr. vd.

81 *Scholia in Euripides Hipp.,* 11. Bkz. Euripides, *Medea,* 685-686.

82 Plutarchus, *Theseus,* 3, 5.

83 Pausanias, 2, 31, 5. Cf. H. Vos, *THEMİS,* ASsen, 1956, s. 75-76.

84 Pausanias, 9, 26, 3. "Laios kehanetleri" için (Herodotos, 5, 43), bkz. M. Delcourt, *Œdipe ou la Légende du conquérant,* Paris, 1944, s. 97 vd.

85 Herodotos, 6, 57.

86 Bkz. Athena'nın yetiştirdiği ve daha sonra kendi tapınağına yerleştirdiği Erechtheus (*İlyada*, 2, 547-549). Pausanias'a göre Cadmos ve Demeter aynı şekilde birlikte yaşıyorlardı, 9, 16, 5 (bkz. F. Vian, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes,* Paris, 1963, s. 136 vd.).

87 Ch. Picard, "Le 'présage' de Cléomène (507 av. J.-C.) et

menes, Isagoras'a yardım ulaştırmak için yola çıkmadan, Athena, istihareye yatmak için[88] Akropol'e çıkar. Kısa süre sonra Atina kalesinde misafir edilir ve oraya Pisistratides'in yerleştirdiği bir takım kehanetleri ele geçirir.[89] Hatta kral, yerini ve iktidarını resmi memurlara terk ettiğinde bile zaman zaman kehanet yöntemlerine başvurmak alışılmış biçimde devam ediyordu. Argos'ta arkaik bir kitabe,[90] kehanete başvurmanın ayrıcalığından, somut biçimde memur olarak yetki verilen yüksek görevlilere bahşedilmiş "ender bir lütuf"tan açıkça bahseder. Thalamai tapınağından başka bir kitabe, Sparta'nın ilk yargı mensuplarının uyudukları esnada Pasiphae'den ilham aldıklarını bize söyler.[91] Bütün bir geleneğe baktığımızda, siyasi iktidarın farklı biçimlerinin ve belirli hukuki uygulamaların temelde kehanet bilgisi üzerine kurulduğu söyleyebiliriz.

Oysa istihare yönteminin, tarihi planda olduğu kadar mitolojik planda da "en eski kehanet şekli" olmak gibi ayrıcalıklı bir statüsü vardır.[92] Peki dini bir örf olan bu yöntem nasıl işler ve hangi zihinsel temsillere bağlıdır?

Kehaneti uyku yoluyla uygulayan kâhinler arasında Labadaea' daki Trophonius kadar ünlü ve iyi bilinen başka bir kâhin yoktur.[93] Yaşatıcı Trophonius, kehanetlerini eski

---

la divination sur l'Acropole d'Athènes," *Revue des études grecques,* cilt 43, 1930, s. 262-278 (özellikle s. 273). Bkz. R. Crahay'ın tespitleri; *La Littérature oraculaire chez Hérodote,* Paris, 1956, s. 168-169.

88 Herodotos, 5, 72. Bkz. Ch. Picard, *a. y.*, s. 265 vd.

89 Herodotos, 5, 90. Bkz. Ch. Picard, *a. y.*, s. 269.

90 Bkz. E. Bourguet, "Sur une inscription d'Argos," *Revue des études grecques,* 1930, s. 1-8.

91 *IG*'ye göre (5, 1, 1317), E. Bourguet tarafından alıntılanmış, *a. y.* Bkz. K. Scherling, *Pasiphaé maddesi, R.-E.* (1949), 2070 vd.

92 Plutarchus, *Banquet de Sept Sages,* s. 159 a.

93 Pausanias, 9, 39, 5 vd. Bkz. J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce," *Journal Psychologique,* 1959, s. 9 vd (= *MP,* s. 59 vd.); W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*

bir tapınakta gösterirdi. Bu tapınak önceden *tholos* yani arı kovanı şeklinde bir mezardı ve Boeotia kralı buraya gömülecekti.[94] Danışma, Hades'e iniş şeklinde gerçekleştirilirdi. Birkaç günlük inziva ve sıkı diyetler sonunda danışacak kişi Trophonios ve diğer tanrılara kurbanlarını kesmek için içeri kabul edilirdi. İç organlarından, Trophonios'un kehanet göstermeye istekli olup olmadığı anlaşılan bir koçu kurban ettikten sonra yardım talep eden kişi yanı başında, "Hermesler" denilen iki çocuğun bulunduğu nehrin kenarına götürülürdü. Burada Hermesler tarafından yıkanır, kutsal yağ sürülür ve hemen sonra kâhine sevk edilirdi. Fakat kâhinin yanına varmadan önce komşu iki kaynak yanında daha duraksardı. Bunlardan bir *Lethe* diğeri ise *Mnemosyne* idi.[95] Burada mülhem şairlerin düşünce sistemine hükmeden iki dini güçle karşılaşırız. Birinci kaynağın suyu insan hayatına ait hafızayı silerken, ikinci kaynağın suyu danışan kişiye diğer dünyada gördüğü ve duyduğu her şeyi hatırda tutma fırsatı verir. Danışacak kişi her iki kaynağın suyundan da içtikten sonra kâhinin mağarasına doğru kaymaya başlar. Ayaklarından başlayarak, dizleri ve bütün vücudunun şiddetli biçimde içeri doğru çekildiği söylenir. Pausanias, sanki hızla akan bir nehir tarafından sürüklenip yutulmuş gibi yutulduğunu anlatır. Belirli bir süre sonra ve

(fr. çev.), Paris, 1956, s. 250 vd. ve K. Latte, *Orakel maddesi, R.-E.* (1939), 833-835.

94 A. B. Cook, *Zeus,* 2, *Appendix* K, Cambridge University Press, 1940, s. 1073 vd.

95 İlginç biçimde M. P. Nilsson, bu güçler çiftinin Helenistik köklerini savunmuştu, "Die Quellen der Lethe und der *Mnemosyne*," *Eranos,* cilt 41, 1943, s. 1 vd. (bkz. *Geschichte der griechischen Religion,* 2, Münih, 1950, s. 226 vd.). Bkz. W. Burkert'in eleştirileri, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon,* Nuremberg, 1962, s. 130-131, no: 212 ve K. Kéfényi'nin eleştirileri, *Die Geburt der Helena,* Zurich, 1945, s. 94 vd. M.P. Nilsson'un tezi bana, hatırlama-unutma çiftinin felsefi-dini düşüncede oynadığı rol tarafından çürütülmüş görünüyor (bkz. s. 210-224).

bilinçsiz bir durum içinde bitkin adam hizmetçiler tarafından getirilir ve kâhinin "ağzı"ndan uzak olmayan hatırlama tahtına[96] oturtulur. Yavaş yavaş bilinçsizlik durumundan çıkar ve gülme yetisine kavuşur.[97]

Sıklıkla işaret ettiğimiz gibi kehanete bu tipte başvurma süreci sülûke benzer: Beslenme tabuları, inziva dönemleri[98] insanların yaşadığı dünyaya yabancı, başka bir dünyaya girmeye hazırlar. Buna karşın, sondaki kahkahanın patlaması, gerilim dönemiyle öte dünyaya yapılan yolculuktan sonra normal günlük hayata dönüş arasındaki kesintiyi belirtir. Hiç şüphesiz bu doğaüstü ve görünmez bir dünyaya yolculuktur. Ölüm suyu olan ve Hades'in kapılarını açan *Lethe*'nin suyunu içtiğinde, danışacak kişi ölülerden biri gibi olur; ölü maskesini takar, Ana Dünyanın kucağına doğru kayar. Suyun etkisiyle "Unutma Ovası"na girer.[99]

---

96 Theseus ve Pirithous'un Hades'te oturdukları yerde "hatırlamanın tahtı" "unutmanın tahtı"na karşıdır. Orada insan bir taş yani bir ölü olur (bkz. M. Delcourt, *Hephaïstos,* Paris, 1957, s. 98). "Unutmanın tahtı"nın anlamı, ölümün ve bu çiftin yok olma sembolü olan oturma konumunun aynı anlamıyla güçlenir (bkz. L. Gernet, "Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne," *L'Antiquité classique,* cilt 5, 1936, s. 332-337).

97 Pausanias, 9, 39, 13. Bkz. *Scholia Aristophanes Nuées,* 508, ve Athena tarafından anlatılan Parmeniscos'un maceraları, 14, 614 a (Diels, *FVS*[1], 1, s. 112, 34 vd.). Bu ve diğer benzer maceralar için bkz. K. von Fritz, *Parmeniskos maddesi, R.-E.* (1949), 1569 ve W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon,* Nuremberg, 1962, s. 132, no: 229.

98 Bkz. Cratinos, fr. 221 Kock ve Philostrate, *Vitca Apollonii,* 2, 37. L. Deubner, *De Incubatione. Capita quattuor,* Leipzig, 1900, s. 16.

99 Theognis, 705, 1216; Aristophanes, *Kurbağalar,* 186; Lucien, *De luctu,* 5; Oppien, *Cynegetica,* 2, 417; Babrius, *fab.* 75 Crus.; Plutarchus, *De sera numinis vindicta,* 22, s. 566 a. Bkz. W. Kroll, *Lethe maddesi, R.-E.* (1925), 2141-2144 ve E. Rohde, *Psyché* (fr. çev.), Paris, 1952, s. 260, no: 2. Theopompus'un ütopyalarındaki *Lethe*'nin hem mitolojik hem de felsefi anlamla-

Buna rağmen, insanların dünyasını terk etmeden önce ikinci pınardan da içmeye özen gösterir. Buradan öte dünyanın güçleriyle iletişime geçmesini ve döndüğünde sadece şu anın değil, geçmişin ve geleceğin de bilgisini kuşatmasını sağlayacak kaynakları stoklar.[100] Trophonios danışmanının Hades'e inmesi, kâhin veya mülhem şairin görünmez dünyaya girmesine aracılık eden dini deneyime karşılık gelen bir ritüel gibidir. Her iki durumda da Hatırlama ve Unutmanın temel değeri vardır. İstiharenin sonunda sâlik, bir hafızayla, şairlerin ve kâhinlerinkinden hiçbir biçimde farklı olmayan bir basiret yetisiyle donanmıştır. Hatırlama suyu sayesinde Trophonios danışmanı, kâhinin statüsüne denk bir statüden faydalanır. Tiresias ve Amphiarus gibi ölüler arasında bir "canlı" olur.

Hukuk ve kehanet *Aletheia*'sı bu bağlamda bütün anlamını kazanır. *Aletheia* bir çeşit *Mnemosyne* çiftidir. İki güç arasındaki denklik üç nokta üzerine oturabilir. 1. Anlam denkliği: *Aletheia*, *Mnemosyne* anlamı yerine geçebilir. 2. Konum denkliği: dini düşüncede *Aletheia*, *Mnemosyne* gibi istihare deneyimleriyle bağdaştırılır. 3. İlişki denkliği: ikisi de *Lethe*'nin tamamlayıcısıdır. Bunlar arasında anlam denkliği en aşikâr denkliktir. *Mnemosyne* gibi *Aletheia* da bahşedilmiş basiret yetisidir. Hatırlama gibi geçmişi, şu anı ve geleceği kapsayan her şeyi bilmedir.[101] *Alethosune* denilen geceleyin hayal görme yetisi "geçmişi, şu anı ve sa-

rı için bkz. L. Gernet'in gözlemleri, "La cité future et le pays des morts," *Revue des études grecques,* cilt 46, 1933, s. 297 vd., 301 vd.

100 Bkz. J.-P. Vernant, *a. y.*, s. 9 (= *MP,* s. 59 vd.). Aynı yazar, Acheron'u geçtiğinde bile bütün gördüklerini hafızasında tutan Ethalides gibi bir figürle, Trophonios'a danışan kişi arasındaki benzerliğin altını çizer. Bu Tiresias veya Amphiaraos gibi kâhinleri karakterize eden aynı ayrıcalıktır (*Odyseus,* 10, 493-495; Sophocles, *Electra,* 841). Unutma dünyasında (bkz. *İlyada,* 22, 387) sadece onlar, unutmazlar ve "hatırlama" gücünü muhafaza ederler.

101 *İlyada,* 1, 70; Hesiodos, *Theogonia,* 32 ve 38.

yısız ölümlü için donuk uykuları sırasında bütün olması gereken"i[102] kuşatır. Denizin İhtiyarının *Aletheia*'sı bütün "kutsal şeylerin, şu anın ve geleceğin" bilgisidir.[103] Bir kehanet gücü olarak *Aletheia*, belirli istihare deneyimlerinde *Mnemosyne*'yle yer değiştirir. Bunun için Epimenides'in macerasını hatırlamak yeterlidir:[104] Bu sihirbaz, Zeus Diktaios'un mağarasında çekildiği inziva yılları boyunca *Dike*'nin eşlik ettiği *Aletheia* ile konuşur. Bu mağara, Minos'un Zeus'a danıştığı ve Pythagoras'ın ziyaret ettiği mağarayla aynıdır. Başka yerde, Philostratus Amphiarus'un kehanet bildirdiği ve "hakikati söylediği" mağaranın girişini tasvir ederken, kâhinin önünde, beyazlar içindeki bir genç kadından, *Aletheia*'dan söz açar.[105] Nihayet *Mnemosyne* ve *Lethe* arasındaki tamamlayıcılık *Aletheia* ve *Lethe* arasında bulunur. Örneğin Lucien, hayaller adasında, istihare mevkisinin yakınlarında iki tapınak gördüğünden bahseder. Bunlardan birincisi *Aletheia*'nın diğeri ise *Apate*'nindir. İlki pozitif güce, ikincisi ise *Lethe* ile en çarpıcı bağlara sahip Gecenin bir çocuğuna, negatif güce adanmıştır.[106]

Daha ilgi çekici olanı, Hesiodos'ta, Denizin İhtiyarı ile alakalı bir parça *Aletheia* ve *Lethe*'nin iki seviyeli tamamlayıcılığı üzerine inşa edilir. Bu seviyelerden biri etimolojik ve maksatlı iken diğeri mitolojik ve maksatsızdır. Eğer Denizin İhtiyarı dürüst (*alethes*) ise bu, *themistes*i,[107] bir

---

102 Euripides, *İphigenia Tauris'te,* 1261 vd.

103 Euripides, *Helena,* 13 vd.

104 Diels, *FVS*^{7},1, s. 32, 19-21.

105 Philostratus, *Imagines,* 1, 17, 3, s. 332, 30 K.

106 Lucien, *Vera historia,* 2, 33, *ap.* Diels, *FVS*^{7}, 2, s. 337, 10 vd.

107 Hesiodos, *Theogonia,* 235-236. Belirtmek gerekir ki benzer metinler (bkz. E. Heitsch'in verdiği liste, "Die nichtphilosophische *Alètheia," Hermès,* cilt 90, 1962, s. 24-33) *Aletheia*'nın "temel anlamı"nın gerçekten *das Unverborgenheit* olduğunu kanıtlamaz; bunlar *Aletheia*'nın Yunancadaki sadece *belirli bir anlamını* ortaya koyar. J. Vendryes'in, 1953'te yayınlanmış *Bulletin de la Société linguistique*'te işaret ettiği gibi her

diğer ifadeyle Hesychius'un *alethea* şeyleri "Unutmaya düşmeyenler" (*oude lethetai*) olarak işaretlerken tasdik ettiği bağlantıyı unutmadığı (*oude lethetai*) içindir.[108] Öte yandan *alethes Nereus*, Gecenin çocuğu *Lethen*'nin simetrik biçimde karşısındadır.[109] *Alethes* ihtiyar ve unutma arasındaki tamamlayıcılık, ihtiyara atfedilen *apseudes* sıfatı ile *Lethe*'yle eşleştirilen "aldatıcı sözler" (*logoi pseudeis*) arasında ve hatta ihtiyarın "iyiliksever" (*epios*) özelliği ile uğursuz ihtiyarın (*geras oulomenon*) imajı arasında da vardır.

Kehanet güçleri bahşedilmiş bir *Aletheia* efendisi, adil kralın mitsel vekili olan Denizin İhtiyarı ve Nereus gibi, krallık görevini, adaleti, kehanet bilgisini ve *Aletheia* imtiyazını şahsında toparlayan Minos'un ardında kendine has bir insan tipi belirir: Bu tip, ikinci basiretle donatılan kral şahsiyettir. *Ordalium*u yönettiğinde ve adaletten bahsettiğinde kral, şair ve kâhin gibi davranır ve sayesinde görünmez dünyayla iletişime geçtiği hatırlama imtiyazından faydalanır. Politika ve dinin, kehanet ve adaletin iç içe geçtiği bu düşünce planında *Aletheia*, şiir sanatındaki gibi, *Lethe* ile arasındaki temel tamamlayıcılıkla tanımlanır. *Aletheia*

---

kelime çift etimolojiye sahip olabilir. Birincisi klasik tipte, atomist ve art zamanlıdır. İkincisi, birincinin aksine, sentetik, eş zamanlı "sabit etimoloji"dir. Birincinin amacı *UrBedeutung*a ulaşmaktır. İkincisi ise daha az farazi şekilde, bir kelimenin bir dil içindeki anlamını, sınırlanmış belirli bir zaman içinde sabitlemeyi hedefler. J. Vendryes'in (alıntı yapılan makalede) yaptığı plan, her kelimenin zihinde bir yer edinmesini ve orada bir anlam ve kullanım kazanmasını içerir. Bunun yanında kelimenin belirdiği her bağlamın yerini saptayarak ve inceleyerek o kelime hakkında aşağı yukarı bir fikir edinmeyi de umabiliriz. Heitsch'in makalesi, H. Boeder'in (daha önce alıntılanan) analizleri gibi, böyle bir etimolojiye katkı yapar. Bkz. H. D. Rankin'in tespitleri, *A-LÈTHEIA* in Plato," *Glotta,* cilt 61, 1963, s. 51-54 (Bkz. Platoncu gelenekte Plutarchus'un etimolojisi; *De anima,* 7, ed. Bernardakis, cilt 7, s. 29, 19).

108 Hesychius, A. 2921, ed. K. Latte.

109 Hesiodos, *Theogonia,* 227: *Lethe*; 233: *alethea*; 235-236: *"oude [...] lethetai."*

artık, basiret gücü sayesinde dile getirilen manzum söz yerine kehanet ve adalet süreçlerini temsil eder. Fakat bu süreçlerin etkinliği yine de mülhem şairlerinkine benzer bir bilgi formuna bağlıdır.

Denizin İhtiyarının *Aletheia*'sı, şairinkinden daha fazla "tarihi" tipte bir "hakikat" değildir. Adil kral hiçbir şekilde tarihi tarih olarak tekrardan inşa etmekle uğraşmaz. Adaletin "delil"i burada daha çok *ordalium*u ilgilendirir. Bir başka ifadeyle pozitif bir delil kavramına ilişkin elimizde bir bulgu yoktur.[110] Adaletin buyruğuna boyun eğmek en azametli dini güçlerin alanına girmek demektir. "Hakikat," ritüellere göre yerine getirilmiş işlemlerin doğru şekilde uygulanmasıyla tesis edilir. Kral tanrıların adına *ordalium* hükmünü yürüttüğünde, "hakikati söyler" veya en azından "hakikat"e aracılık eder. Şair ve kâhin gibi kral da hakikatin efendisidir. Bu düşünceden hareketle "hakikat," daima belirli sosyal işlevlere bağlantılıdır. Belirli insan tiplerinden, özelliklerinden veya reel planda bu insanların Arkaik Yunan toplumunda yerine getirdikleri görevlerden ayrı düşünülemez.

Arkaik düşüncede üç farklı alanı birbirinden ayırabiliriz: şiir sanatı, kehanet ve adalet. Bunlar, sözün henüz sofistler veya filozoflar tarafından üretilen bir dil teorisine malzeme olmasından ve kendi otonom gerçekliğini kazanmasından önce önemli bir rol oynadığı üç sosyal işleve karşılık gelirler. Bu eski çağda, bu üç alan kuşkusuz birbiriyle bağıntılıydı zira şairler ve kâhinler[111] aynı basirete,

110 Delilin Arkaik Yunan'daki işleyişi için bkz. L. Gernet, "Le temps dans les formes archaïques du droit," *Joumal de psychologie normale et pathologique,* 1956, s. 385 vd. ve özellikle G. Sautel, "Les preuves dans le droit grec archaïque," *Recueils de la Société Jean Bodin,* 16, 1, 1965, s. 117-160.

111 Bu bölümde, bütün diğer yönleri bir tarafa bırakarak, egemenlik işleviyle ilişkileri içinde, sadece kehanet kavramını inceledik. Ama yine de kâhinin kralla olan ilişkisinin değişik şekiller alabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Kabaca, kâhin,

kâhinler ve adil krallar da aynı iktidara ve tekniklere sahiptiler. Bununla birlikte üçü de -şair, kâhin ve adil kral-, muhakkak şekilde aynı *Aletheia* kavramı ile tanımlanan bir sözün efendisiydiler. Bu tarz bir sözün, bağlamını şekillendiren faaliyet biçimlerini ve gelenekleri gözden kaçırmadan, temel karakterlerini, dini düşüncedeki statüsünü[112] ve *Aletheia*'nın teşekkülüyle beliren formlarını açıklamak gerekir.

---

kralın hizmetkârı olabilir veya kendisi de bir kâhin olan kralla özdeşleştiriliyor olabilir (bkz. "saray kâhini:" Aeskhylos, *Agamemnon,* 408-410) veyahut kâhin, tam tersine, iktidarla açık çatışma halinde ve krala karşı olabilir. Kral-kâhin çok bilindik bir tiptir. Bunun için Nereus, Pittheus ve Teneros'u hatırlamak yetecektir (bkz. *Scholia Lycophrosis,* 1211). Kâhin-kral ise Melampous (Herodotos, 9,'34) ve Polyidos (Cicero, *De divination,* 1, 40 vd.; *Scholia. in Il,* 5, 48) gibi bir o kadar sıradandır. Kral figürünün karşısında duran kâhin tipine gelince, Sophocles'in *Kral Oidipus*'unda Tiresias'ı anmak gerekir fakat bu tarz bir çatışma daha genel bir sorundan, kralın veya ordu liderinin "rahip"le olan çekişmesinden ortaya çıkar (bkz. E. Wiist, "Hektor und Polydamas. Von Klerus und Staat in Griechenland," *Rheinisches Museum für philologie,* cilt 98, 1955, s. 335-349 ve F. Vian, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes,* Paris, 1963, s. 238 vd.).

112 Arkaik Yunan'da *logos*un şekilleri için bkz. H. Boeder'in çalışmaları, "Der friihgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia," Archiv fur Begriffsgeschichte,* cilt 4, 1959, 4. 82-112.

IV
Sözdeki Müphemlik

"Hakikat" gördüğümüz üzere bir dini temsiller sistemi dışında anlaşılabilir değildir. *Lethe* ile tamamlayıcı bağı olmadan, ilham perisiz, hatırlamasız ve adaletsiz bir *Aletheia* yoktur. Hakikat kavramının olmadığı bir düşünce sisteminde *Aletheia*, sadece bir yönünü veya boyutunu oluşturduğu övgüden, ayinlerde okunan hikâyelerden veya egemenlik işlevinden ayrılamaz. Hakikat, adalet alanında ayinlerdeki fiil ve vücut hareketleriyle ifade edilirken, diğer alanlarda çoğunlukla, özel yetkilerle donatılmış kişi tarafından, özel durumlar altında söylenen bir söz tipini niteler. Bizim de şimdi tanımlamaya çalışacağımız bu tipte bir sözdür.

Ancak öncelikli bir noktaya işaret etmek gerekir. Eğer şimdiye kadar "poetik (veya manzum) söz" ifadesini kullandıysak bunun sebebi, ifadenin en uzun süre ayakta kalma niteliğini bu dini düşünce seviyesinde ortaya çıkarma kolaylığıdır. Gerçekten de Yunan tarihinin bu periyodunda, dini güçler olarak ilham perisinin veya ilham perilerinin Karisler,[1] *Momos*, *Hupnos* ve diğer güçlerden ayrılmaz olduğunun farkına varmak gerekir. Hakikatin en eski dışavurumlarına şahit olduğumuz mitsel düşüncede söz, belirli özelliklerle sınırlanmış veya spesifik niteliklerle tanımlan-

1 Ç.-n.: Karisler, Yunan mitolojisinde cezb etmenin, güzelliğin, doğanın, insan yaratıcılığının ve doğurganlığının tanrıçalarıdır.

mış gerçekliğin farklı bir yönü değildir. Söz, kendi içinde değil fakat sembolik anlamları bir noktada birleşen tutumun bütününün bir parçası olarak tasavvur edilir.[2] Örneğin Akhilleus'un büyük yemininde sözü belirli bir davranışa ve vücut hareketine bağlıdır. Yemini kehanet bildirimine benzeten asanın gücünden ayrı düşünülmez.[3] Kelimelerin dili ve vücut dili durmadan birbiri içine girer. Althaia oğluna sözü ve davranışıyla lanet okur. Yere diz çöker ve Erinys'ten öcünü almak için "elleriyle verimli toprağa vurur." Erinys'in karanlık figürüyle zaten özdeşleşmiş sözüne güç veren vücut hareketleridir.[4]

Yalvarmada ise söz sessizliğe düşer. Konuşan yalnızca secdeye kapanmış vücuttur. Secde halinin; matem, ölünün cehennemdeki konumu, hüküm giymişin, sâlikin veya arınacak adayın hali gibi anlamları vardır.[5] Ses yayıldığında, gücünü vücut dilinden çeker. Bütün bu sosyal davranış bi-

---

2 L. Gernet'de harika örnekler bulunabilir, "Droit et prédroit en Grèce ancienne," *L'Année sociologique*, 3. seri (1948-1949), Paris, 1951, s. 21-119. M. Leenhardt'in eseri Melanezya "sözü"nün antropolojik bir analizini sağlar, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947 (s. 164-197), bkz. ayrıca L. Renou, *Etudes védiques et pâninéennes*, cilt 1, Paris, 1955, "les pouvoirs de la parole dans le RgVeda" üzerine tespitler. Bkz. ayrıca D. Zahan, *La Dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, 1963.

3 *İlyada* 1, 234 vd. Bkz. L. Gernet, "Droit et prédroit...," s. 69, no. 1. "*Orkos* tam olarak yemin ettiğimizde ilişkiye girdiğimiz şeydir." Bkz. ayrıca E. Benveniste, "L'expression du serment dans la Grèce ancienne," *Revue de l'histoire des religions*, cilt 134, 1948, s. 81-94; J. Bollack, "Styx et Serments," *Revue des études grecques*, cilt 71, 1958, s. 1-35.

4 *İlyada*, 9, 565-572. Bkz. L. Gernet, "Droit et prédroit...," s. 92-94.

5 L. Gemet, "Droit et prédroit...," s. 84-88. "Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne," üzerine yapılan önceki bir çalışma *L'Antiquité classique*, cilt 5, 1936, s. 332-337, L. Gernet oturmuş davranışın nasıl yok olma ve ölümü sembolize ettiğini göstermişti.

çimleri etkili sembollerdir. Kendi doğalarına içkin güçleri sayesinde doğrudan etkilerini gösterirler.[6] Elin, asanın, yapağı ile süslenmiş zeytin ağacının hareketlerinin hepsine dini bir güç verilmiştir. Söz de aynı düzendendir. Alan, veren, gasp eden el, kralın iktidarını teyit eden asa veya lanet okuma hareketleri gibi söz de kendi etkinliği içinde faaliyet gösteren dini bir güçtür. Kâhin, şair veya adil kral bir söz dile getirdiklerinde bu söz temelde, öç alan kişinin beyanından veya ölmek üzere olan birinin katillerine ettiği bedduadan farksızdır.[7] Her ikisi de büyülü-dini sözdür.

Bu tipte bir sözün en önemli ve ana özelliği, Yunan dilinde *krainein* olarak ifade edilen ve kullanımı böyle bir sözün bütün alanlarına uygulanabilen, etkinliktir[8] [efficacité]. *Theokrantos*[9] gibi bir sıfat tanrıların dünyasındaki uygulamayı tanımlar. Tanrılar, ölümlülerin dileklerini "gerçekleştirdikleri" gibi kendi arzularını[10] da "gerçekleştirir" veya

---

6 L. Gemet, "Droit et prédroit...," s. 104-105

7 L. Gemet, "Droit et prédroit...," s. 81 vd. H. Fournier, *Les Verbes "dire" en grec ancien* üzerine yaptığı çalışmada (Paris, 1946, s. 1-12) sözün dini tarafı hakkındaki verileri toparlamıştı. Bunlar kelime köklerinin etimolojik anlamlarında belirir: "wek" (ilahi ses), "wer" (hukuki veya kutsal ifade) ve "bha" (kutsal bildiri veya bir kehanet). Doğu dinlerindeki (Mısır, Sümer-Akad ve Res-Şamra'daki Fenike dini) büyülü-dini tipteki sözün biçimleri üzerine bkz. H. Ringgren'in çalışmasının ilk bölümü, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund, 1947 ve E. Cassin'in önemli tespitleri, *L'Année sociologique*, 3. seri (1948-1949), Paris, 1951, s. 328-331.

8 Bu kelime üzerine bkz. Ed. Fraenkel, Aeschylus, *Agamemnon*, cilt 2, *Commentary on 1-1055*, Oxford, 1950, s. 193; W. Luther, *"Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, s. 53, no. 3 ve *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, s. 33-34.

9 *Aeschylus, Agamemnon*, 1488. Bkz. Aeskhylos *Tebai'ye Karşı Yediler*, 426.

10 *İlyada*, 1, 41, 504.

"yerine getirirler."[11] Onlar, "tasarlama ve yerine getirme" (*noesai te krenai te*) imtiyazına sahiptirler.[12] Zeus bütünü "gerçekleştirir[13]" ama Apollon "sözü ile gerçekleştirir."[14] Bu alan değiştirilemez ve dolaysız olanın alanıdır zira "tanrılar bir şeyi arzu ettiğinde, onun olması için menziller kısadır ve o şey çabucak oluverir."[15] Lafza geldiği andan itibaren bu tip bir söz güç, kuvvet ve hareket halini alır.

Tanrıların dünyası üstün biçimde, kararın boşa alınmadığı[16] ve sözün gereksiz sarf edilmediği bir dünya olabilir fakat poetik dünyada da söz aynı şekilde tesirlidir. Hermes kendisine, yetenekli, bilgili, lirden ahenkli sesler çıkaran, "boş" ve "faydasız" kelimelerden uzak mülhem şair süsü verdiğinde, ölümsüz tanrılar ve karanlık bir yeryüzü "gerçekleştirir."[17] Poetik dilinin kudreti sayesinde görün-

---

11 Bu noktada, *krainodan*, *telein, teleeis, teleios* vb. kullanımlarını ayıramayız (bkz. *LSJ, S.V.*), aynı şekilde *eteos, etumos, etetumos* kullanımlarından da ayıramayız (bkz. W. Luther, *"Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, s. 51-61; K. Latte, *Hesiod's Dichterweihe, Antike und Abendland*, 2, 1946; A. Rivier, "Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane," *Revue Philosophique*, cilt 30, 1956, s. 45). *Telos*un anlamları için bkz. D. Holwerda, *"TELOS," Mnemosyne*, 1963, s. 337-363.

12 *Odyseus*, 5, 170.

13 *Aeschylus, Agamemnon*, 369; *Eumenidler*, 759; Euripides, *Electra*, 1248. *İlyada*'ya göre (1, 526) Zeus'un görüşü "kesin de değildir aldatıcı ve boş da değildir" (*ou palinagreton oud' apatelon oud' ateleuteton*).

14 Euripides, *Yakarıcılar*, 139.

15 Pindaros, *Pythian*, 9, 67 vd.: *"Okeia d'epeigomenon ede theon praxis hodoi te bracheiai."* Ayrıca bkz. Aeschylus, *Yakarıcılar*, 93 vd. Her şeyi "yerine getiren" tanrı için bkz. Xenophanes, ap. Diels, *FVS1*, 1, s. 135, 9 (*Studi difilosofia greca in onore di R. Mondolfo*'daki G. Calogero'nun savunduğu düzeltmeyle birlikte, Bari, 1950, s. 33-35).

16 Bkz. Sophocles, *Oidipus Kolonos'ta*, 1451: "Boşa alınmış hiçbir ilahi karar bilmem."

17 *Hymne homérique à Hermès*, 427. Bu fiil, görkemli bir zenginliği sağlayan asanın etkinliğini belirten fiille aynıdır (531: *epikrainousa*). Buna düşülen yorumlarda, Allen, Halliday ve Si-

mez dünyanın güçlerini kurar. Her tanrının hiyerarşi içinde bir yere konduğu ve hak ettiği "saygı"yı gördüğü teorisini detaylarıyla anlatır. Poetik övgü de aynı düzende bir gerçeklik tesis eder.[18] Söz burada yaşayan bir şey, gelişen ve büyüyen doğal bir gerçekliktir. Onunla birlikte övülen adam da büyür zira adam övgüden öte bir şey değildir. *Mahabharata* efsanesi bu fikri mükemmel biçimde ifade eder.[19]

> Tanrıların kralı İndra, üç dünyanın da selameti için Vṛta iblisini öldürdü. İlk bakışta, başarısından sonra kendisine hücum eden şokla yok oldu, öldü gibi göründü. Ortadan kayboldu ve uzun süre, yalnızca bir atom büyüklüğünde, dünyanın ucunda, okyanustaki bir ada-da, bir lotusun gövde boşluğunda yaşadı. Tanrılar onu bulması için Agni'yi gönderdi. Yeryüzünde ve gökyüzündeki uzun araştırmanın sonunda Agni "çökmüş tanrının yaşadığı" lotus'u suyun içinde keşfetti. Kâşifi olan biteni anlattığında, Bṛhaspati, buna karşılık olarak, lotusun yanına gitti ve tanrıya, geçmiş başarılarını överek, terennüm etmeye başladı... "Çık ortaya İndra! İlahi bilgelerin nasıl etrafında toplaştığını gör. Yüce İndra, tanrımız... Bütün varlıkların ayakta kalması senin sayendedir. Sensin ilahları azametli kılan. Yüce İndra, tanrıları ve dünyaları koru, gücünü topla!"... Övgü bu şekilde kapanır ve İndra yavaş yavaş büyümeye başlar.

Övgü nağmeleri, Yunan düşüncesi için de insanoğlunu geliştiren ve büyüten bir şeydir. Poetik sözü "yükselten"[20]

---

kes (2. baskı, Oxford, 1963, s. 333) *kraineinin gerairein* anlamına geldiği nadir bir anlam düşünürler.

18 Bkz. Pindaros, *Pythian*, 4, 174-176 (*ekranthe*). Şairin övgüsü *etetumon*dur (*Nemean*, 7, 63).

19 *Mahabharata*, 5, 9, 8 vd. Bu noktada G. Dumézil'i takip ediyorum, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, s. 65.

20 Pindaros, *Pythian*, 4, 3.

ve "haz veren şöhreti büyüten"[21] ise ilham perileridir. Söz, övgü, şöhret; bunlar bir vuruş, ışığa doğru tırmanan bir fışkırmadır. "Taze şebnemlerin ağacı beslediği gibi adalet gözeten ve iyi insanların övdüğü erdem de nemli havada yayılır, yükselir.[22]"

Dolayısıyla Pindaros ve Bacchylides büyüyen, kök salan[23] bir şöhretten bahsettiklerinde, bu, saf edebi bir imge değildir. Söz hakikaten doğal bir gerçeklik, *phusis*in bir parçası olarak algılanır. Bir adamın *logos*u sönüp kaybolabileceği gibi yüksele de bilir. Erinyeler, *Momos*lar gibi, insanın şöhretini tüketme güçleriyle övünürler: "İnsanların şöhretleri, gökyüzünde en kutsal olanları bile, kara kaftanlarımız altında yaptığımız saldırılar ve uğursuz danslarımızın etkisiyle yeryüzünde azalır, yok olurlar."[24] Bu uğursuz rolde kara Erinyeler, şairin *logos*una göz alıcı parlaklığı bahşeden verimlilik güçleri ak Karislerin[25] karşıtlarıdır. Erinyelere ve Karislere[26] bağlı olan söz her zaman *phusis*in kanunlarına,

---

21 Pindaros, *Isthmian*, 6, 11-12. "Doğal gelişim" kavramı *Odyseus*'da zaten vardır, 22, 347-348.

22 Pindaros, *Nemean*, 8, 40 vd.

23 Bacchylides, 13, 58 vd.; Bacchylides, fr. 56 Snell[6]; Pindaros, *Pythian*, 8, 92; Pindaros, *Isthmian*, 6, 13 vd.; Pindaros, *Pythian*, 1, 66 vd.; Pindaros, *Nemean*, 2, 14-15; Pindaros, *Pythian*, 4, 279; Pindaros, *Isthmian*, 7, 29; Pindaros, *Pythian*, 4, 69; Pindaros, *Nemean*, 7, 32 vd. Bu son kanıt ve Heraklitos'da ruhun *logos*u ve bu söz kavramı arasındaki benzerlikler için bkz. Cl. Ramnoux, *Heraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959, s. 116 vd.

24 Aeskhylos, *Eumenidler*, 368-370. Bkz. Cl. Ramnoux, *a.g.e.*, s. 116, no. 1.

25 Bkz. Pausanias, 8, 34, 1 vd., ve J.-P. Vernant'ın tespitleri, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale," *Revue de l'histoire des religions*, 1960, s. 31, no. 7 (= *MP*, s. 28, no. 36). Ayrıca bkz, J. Harrison, "Delphika," *Journal of Hellenic Studies*, cilt 19, 1899, s. 209 vd. ve E. Wüst, *Erinys maddesi*, *R.-E.*, (1956), c. 87.

26 İlham perileriyle özdeşleşen Karisler için bkz. J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris, 1955, s. 54 vd.

yaşayan canlıların verimliliğine ve kısırlığına boyun eğmiştir.[27]

Poetik dil kadar, kâhinin, kehanet güçlerinin sözü de gerçekliğin belirli bir seviyesini tanımlar. Apollon kehanet bildirdiğinde, aslında "gerçekleştirir" (*krainei*).[28] Kehanet sözü zaten olmuş bir olayı yansıtmaz aksine o olayın gerçekleşmesinin bir unsurudur.[29] Gerçekleşmesi

---

27 Bambara toplumunda sözün zanaatkârı Griot (özellikle Batı Afrika'da, efsaneleri aktarmak ve bunları nağmeyle okumak gibi özel bir toplumsal işlevi olan kişi -ç.-n.) *pasav* yani "vurgulu" sözün efendisidir. "Griot, Bambara düşüncesine göre, bazı kelimelerin uykudan çekip uyandırma ve kuvvetlendirme özelliği olan, her şeyin içine sinmiş örtük bir gücün gerçekliği üzerine kurulu bir edebiyatın temelinde durur. Bu güç muhtemelen titretici hareketle kıyaslanan ve bütün varlıklarda ortak bir ilke olan *nyama*dır (D. Zahan, *La Dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, 1963, s. 133).

28 Euripides, *Yakarıcılar*, 139; *Ion*, 464. Bkz. Aeskhylos *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 211. *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Paris, 1949, s. 45) adlı eserinde P.-M. Schuhl, "kehanet... çoğu zaman belirti olduğu kadar bir sebepmiş gibi görünür" ve "-bu yüzden lanetlemeye yaklaşan – kehanet, gücünün bir kısmını dile getirilme fiiline borçludur" der. M. P. Nilsson kehanet üzerine birçok olguyu bir araya getirmiştir, *Geschichte der griechischen Religion, I*[2], Münih, 1955, s. 164 vd. Ancak itiraf etmek gerekir ki değerli "Bouché-Leclercq"ten miras kalan sınıflayıcı kategoriler, kehanetin nasıl işlediğinin anlaşılmasına pek de yardımcı olmaz. Bu sorunlar üzerine Jacques Vernant'dan daha derinlikli yazan kimse henüz çıkmadı, "La divination. Contexte et sens psychologique des rites et des doctrines," *Journal de psychologie*, 1948, s. 299-325.

29 Kâhin, V. yüzyılın sonuna doğru tanımlanan kâhin figüründen artık büyük ölçüde ayrılmıştır. O çağda kâhin devlet adamına benzer, zeki bir karaktere dönüşmüştür. Gelecek hakkındaki bilgisi Themistocles'in bilgisine benzer (bkz. Euripides'in verdiği tanım, fr. 973 N.[2], ve Antiphon'un verdiği tanım, ap. Diels, FVS[7], 2, s. 337,18-20. Bu metinlerin ilki için bkz. A. Rivier, *Un emploi archaïque de l'analogie chez Heraclite et Thucydide*, Lausanne, 1952, s. 48).

olmayan sözlerin (*akraanta*)[30] "hakikati yerine getiren" veya "gerçekliği gerçekleştiren" (*etuma krainousin*) rüyalara karşı olduğu yerde, hayal güçlerinden, "Pythian'ın gerçekleştirmeleri"nden (*puthokranta*) bahsedilir.[31]

Apollon kehanetini öğrenen kanatlı Üç Bakire veya Arı-Kadınlar, gerçekliğin yaratıcıları olarak tasvir edilir: "bir buraya bir oraya uçarken peteklerden beslenirler ve her şeye gerçeklik kazandırırlar" (*kai te krainousin hekasta*)[32]. Gerçekliğin tesisi, üç kız kardeşin "altın baldan beslendikten sonra" rıza gösterdikleri hakikatin formüle edilmesinden farklı görünmez.[33]

Hakikatin efendisi olarak adil kral da aynı etkinlik güçlerine sahiptir. Adalet söyleyişleri, yani *themistes*leri kehanet cinsindendir.[34] *Yakarıcılar* korosu, anakronik bir biçimde gücüne methiye düzdüğü Argos kralına ("senin ocağın kentin merkezidir!"[35]) lafı dolandırmadan "sen her şeyi gerçekleştirensin" (*pan epikraineis*)[36] diye hitap eder. Gücü, sihirbazın değneğiyle aynı olan şefin taşıdığı bastonla sembolize edilir. Bu baston kuşkusuz Apollon'un Hermes'e verdiği asanın da aynısıdır: "Zeus'un ağzından duyduğumu iddia ettiğim bütün kararların selametli bir söz ve fiil olmasını sağlayan odur."[37] Kralın gücü, verimlilik meziyetleri,

30 Aeskhylos, *Agamemnon*, 1255.

31 *Odyseus*, 19, 565-567.

32 *Hymne homérique à Hermès*, 559.

33 *A.g.e.*, 560-561.

34 Bkz., *yuk*, s. 102 vd.

35 Kraliyet ocağının özel anlamları ve "halka açık ocak"la bağlantısı için bkz. L. Gemet, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le foyer commun," *Cahier international de sociologie*, cilt 1, 1951, s. 26 vd.

36 Aeskhylos, *Yakarıcılar*, 375. Bkz. ayrıca *krainein*in 608 ve 943. dizelerdeki kullanımları.

37 *Hymne homérique à Hermès*, 529-533. Bkz. J. Orgogozo, "L'Hermès des Achéens," *Revue de l' histoire des religions*, cilt 136, 1949. s. 145; L. Gernet, "La notion mythique de la valeur," *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1948, s.

etkinliği ve adalet söyleyişleri bu bastonla "görkemli birer zenginlik" ifadesini alır. Klasik çağın ortasına kadar bazı hükümler bu etkinliğin izini taşıyacaktır. Örneğin *Dike, telos echousa* olarak nitelenmeye devam edecektir.[38]

"Gerçekleşmeksizin" (*epe' akraanta*), etkinlikten yoksun söz tipleri, "gerçekleştiren" bu söz tipinin karşısında durur. Ancak bu düşünce seviyesinde, "gerçekleştirmeden yoksun" sözler din dışı bir alana ait değildir. Bunlar, büyülü-dini bir alanda, her şeyin "boş" ve "faydasız" olduğu bir bölüm oluşturur.[39] Pindaros küçümseyerek, sadece şiir bellemiş şairle hakikati söyleyeni karşılaştırır ve şairleri sonu gelmez bir gürültüyle "boşa gevezelik eden"[40] kargalara benzetir. Bazen aldatıcı ve "gerçekleşmeden yoksun"[41]

451-453.

38 L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, s. 69 vd.

39 Mesela Calchas'ın sanatı boş değildir ("*ouk akrantoi*"), *ap.* Aeskhylos, *Agamemnon*, 249. Aeskhylos, *Choephorai*, 844 vd., *alethe* ise *maten'e* karşıdır. Bkz. Pindaros, *Olympian*, 1, 86; *İlyada* 2, 137-138; *Hymne homérique à Hermès*, 549. "Boş ve faydasız" *alios* üzerine, bkz. *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1955, *halios* maddesi, 2, c. 487-488.

40 Pindaros, *Olympian*, 2, 94-96.

41 *Odyseus*, 19, 565. Bkz. Aeskhylos, *Choephorai*, 534. Penelope'nin düşünde gördüğü ve daha sonra (ilk bakışta "aietos ornis" olan) ona "bu bir hayal değil fakat yerine getirmekten mahrum olmayan (*ho toi tetelesmenon estai*) gün gibi açık bir gerçeklik" (547) diyen "eğri gagalı dev kartal" iyi bir örnektir (*Od*yseus, 19. 525-538). J. Bayet'in araştırmalarının gösterdiği gibi etkinliğin birçok derecesi vardır (bkz. "Présages figuratifs déterminants dans l'Antiquité gréco-latine," *Mélanges Fr. Cumont*, cilt 1, Brüksel, 1936, s. 27-51 ve "La croyance romaine aux présages déterminants: aspects littéraires et chronologie," *Mélanges J. Bidez et Fr. Cumont*, Brüksel, 1949, s. 13-30). Yazar daha sonra Roma dünyasında kehanet belirtisinin anlamının değişime uğramasını sağlayan işleyişi, uğursuz bir kehanetin nasıl faydalı bir kehanete dönüşmesini inceledi (bkz. "L'étrange omen de Sentinum et le celtisme en Italie," *Mélanges A. Grenier*, cilt 2, Brüksel, 1962, s. 244-256).

hayallere, etkisiz kehanet uygulamalarına[42] ve "olgunlaşmadan toprağa düşen"[43] beddualara da rastlanır ve bazen Halitherses gibi bazı kâhinler "boşa konuşurlar."[44] Ne var ki bunlar sadece tesadüften ibaret görünürler.

Büyülü-dini söz her şeyden önce tesirlidir ancak bu sözün dini güç olma özelliğinin başka yönleri de vardır. İlk olarak, bu tipte bir söz bir hareketten ayrışamaz; bu seviyede söz ve hareket arasında bir boşluk yoktur. Hatta büyülü-dini söz zamansallığa dahi maruz kalmaz. Son olarak, bu söz daima toplumsal-dini işlevden gelen bir imtiyazın sonucudur.

Etkinlik yüklenmiş bir söz gerçekleşme olgusundan ayrı düşmez. Böylesi bir söz doğrudan etki alır, gerçekleşir ve bir hareket olur.[45] Bu yön, Yunancada etkinliği belirten fiil *krainein*deki *prattein* ve *praxis* arasındaki değişmede kendini gösterir: Zeus *ekprattei*,[46] kehanetlerin *praxis*i gibi ifadelerden bahsedilir[47] ve yüksek seviyede adaletin işlettiricileri Erinyeler, *Praxitheai*ler[48] yani "hareket halindeki"

---

42 Bkz. Aeskhylos, *Agamemnon*, 249.

43 Bkz. Rodoslu Apollonius, *Argonautica*, 4, 387. "Zeus'un iradesi o kadar kesindir ki bir şey murad ettiğinde o hiçbir zaman yarım kalmaz" (Aeskhylos, *Yakarıcılar*, 90 vd.).

44 *Odyseus*, 2, 202. Halitherses aslında "Cassandra" tipinde bir kâhindir; *peitho*dan yoksundur ve gerçek olmayana mahkum edilmiştir. G. Méautis, ("Halimèdès et le devin du fronton est d'Olympie," *Revue archéologique*, 1954, s. 7-14), "Halimedes" ismini gelecekte ne olacağını bilen fakat onu değiştirme gücü olmadığından hayıflanan "boş ve faydasız düşüncelerin" kâhininin ismi gibi yorumlar. Bu artık faydalı değil "talihsiz" bir kâhindir.

45 Dini düşüncede hareketin kategorileri için bkz. J.-P. Ventant'ın tespiti, *L'Année sociologique*, 1953, s. 348.

46 Aeskhylos, *Agamemon*, 581-582. Bkz. *Yakarıcılar*, 598-599: "İşleri sözler kadar hızlıdır. Danışma meclisinin ona öğütlediği işi yerine getirmek için aceleci davranır."

47 Aeskhylos, *Persler*, 739: *Teleuten thesphaton*a denk düşen *Chresmon praxis* (740).

48 Aeskhylos *Tebai'ye Karşı Yediler*, 840: *exepraxen*. *Praxi-*

adalet tanrıçalarıdır. *Pratteinin* kullanımı, kendisine dışarıdan gelmeyen ve yabancı olmayan doğal bir harekete, basitçe hareketin kendi kendine tamamlanmasına tahsis edilmiştir.[49] Bunun ötesinde, her şey zaman dışında meydana geliyor gibi görünür; bu noktada bir hareketin veya bir sözün zamana bağlılığını gösteren bir iz yoktur. Büyülü-dini söz, öncesi ve sonrası olmayan, hatırlama gibi "şu anı, olmuş ve olacak olanı" kuşatan, şimdiki mutlak zamanda dile getirilir. Bu cinste bir söz zamansallıktan yakayı kurtarabiliyorsa bu temelde onun, insan ötesi, tamamen otonom ve mutlak bir iktidara bağlı olduğu iddiasında olan güçlerle uyum içinde olmasından kaynaklanır.[50]

Şairin sözü, dinleyicileriyle bir uzlaşma veya adil kraldan daha üstün olmayacak sosyal bir grubun rızasını bir an bile aramaz; bu söz kehanet sözünün tüm görkemiyle yayılır. Gerçek zamanda, insanların uyumları ve anlaşmazlıklarından güç toplayan bir kelimeler zinciri tesis etme niyetinde değildir. Büyülü-dini söz insanların zamanını aştıkça insanların kendilerini de aşar. Bu, şahsi bir irade veya düşüncenin dışa vurumu, belirli bir failin veya benin ifade edilmesi değildir. Büyülü-dini söz insanı bütün yönlerden aşan toplumsal bir işlevin niteliği ve imtiyazı olan bir sözdür.

"Hakikat"in imtiyazına sahip olan bütün insani sözler aynı etkinlikle karakterize edilir. Ancak *Aletheia*'nın, *krainein* fiiline eklemlenmesi Erinyeler temsilinde özel bir

dike ve *Praxidikai*ler üzerine bkz. Marie C. Van der Kolf, *Praxidike maddesi, R.-E.* (1954), c. 1751-1761.

49 J.-P. Vemant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne," *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1955, s. 19 (= *MP*, s. 198). *praxis* ve *prassein* üzerine ayrıca bkz. O. Becker, "Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken," *Hermès, Einzelschriften, Heft* 4, Berlin, 1937, s. 52 vd.

50 Bkz. L. Gernet, "Droit et prédroit...," s. 94; "Le temps dans les formes archaïques du droit," *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1956, s. 385-386.

konuma sahiptir. Bunlar şüphe götürmez bir hatırlama gücüne sahip saygıdeğer tanrıçalardır.[51] Unutma onlara uğramaz zira Erinyeler bir bakıma zamanı önceler ve Denizin İhtiyarı kadar da yaşlıdırlar. Fakat Erinyeler, eğer unutmuyorlarsa (*mnemones*),[52] aynı zamanda "doğru sözlü"[53] ve "yerine getirme"[54] özelliklerine sahip olmaları gerekir. Bazen *Praxidikai* yani "adaletin işçileri" adıyla anılırlar. Uğursuzluk getiren, Oidipus'un kör olduğunda kullandığı bütün bir haneyi yok eden bir çeşit sözle tanınırlar. "Hakikatleri," kısırlık salan ve bütün yaşam türlerini yok eden tesirli bir uğursuzluk sözüdür.[55]

---

51 Bkz. Sophocles, *Kral Oidipus*, 870 (yasalar hakkında): "yasalar temiz göklerde doğmuştur ve onların tek babaları Olympos'tur; hiçbir ölümlü varlık onlara hayat veremez, kayıtsızlık onları asla uyuşturmaz; onların doğasında güçlü bir tanrı vardır, yaşlanmayan bir tanrı."

52 Aeskhylos *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 516; *Eumenidler*, 383; Sophocles, *Ajax*, 1390. Akhilleus'a göre *menis* aynı zamanda *mnamon*dur, *Agamemnon*, 155. (*menis* üzerine bkz. L. Gernet, *Recherches sur le déve loppement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, s. 147.) Gernet'in gösterdiği gibi *alastor* ve *alastein* arasındaki ilişkileri intikam hafızasıyla akılda tutmamız gerekir, *a.g.e.*, s. 324-325. Bunların doğruluğu Plutarchus'ta ikna edici biçimde delillendirilmiştir, *Quaestiones graecae*, 25, s. 297 a: " *'alastor' men kekletai ho alesta kai polun chronon mnemoneuthesomena dedrakos ktl.*" Heiliges Recht ve Kurt Latte *mnemon*la olan bir bağlantının hipotezini savunmuşlardı (bkz. E. Weiss, *Mnemones maddesi*, R.-E. [1932], c. 2261 vd.). Bu hipotez Fraenkel tarafından da olumlu karşılanmıştı, *Aeschylus, Agamemnon, c. 2, Commentary on 1-1055*, Oxford, 1950, s. 94.

53 Aeskhylos *Tebai'ye Karşı Yediler*, 720 vd., 886, 946.

54 Aeskhylos'un bu üç metni dışında, Aeskhylos, *Agamemnon*, 743-749; *Tebai'ye Karşı Yediler*, 655, 766 vd., 790 vd., vb. metinler de Erinyeler ve lanet temsillerinde etkinlik kavramının önemine işaret ederler.

55 *Aletheia*'nın başındaki olumsuz yapan a'yı vurgulamak için ayrıca bir sebep olan *mnemones* Erinyeler ve *aletheis* Erinyeleri karşılaştırmamak imkansızdır.

Hakikat böylece büyülü-dini sözün yayılmasıyla tesis edilir. Hatırlama ve ona eklemlenen unutma üzerine kurulur. Ancak hatırlama ve unutmanın temel karşıtlığıyla ifade edilen *Aletheia* teşekkülü *Dike*, *Pistis* ve *Peitho* gibi diğer güçlerin sağladığı katkıları da içerir. Adalet, *Aletheia* gibi, büyülü-dini sözün bir şeklidir zira *Dike*'nin de "gerçekleştirme" gücü vardır.[56] Kral, "hakikat deyişleri"ni dile getirdiğinde sözü kesindir. Adalet alanında *Aletheia* doğal olarak *Dike*'den ayrı düşünülmez.[57] Öte yandan *Dike* şiir dünyasında da aynı şekilde zorunludur. Övgü, Adrastus'un kâhin Amphiaraos'a[58] yaptığı gibi "adaletle" düzülür.[59] "Yiğit adamı övmek"[60] en sıkı adaletle aynı çizgidedir. Denizin İhtiyarı: "düşmanınıza ait dahi olsa, adil olmak için yiğitliği bütün kalbinizle övün" diyordu.[61] Övgü bir bakıma adaletin bir formudur.[62] Şair bir övgü düzdüğünde adaletin yolunu izler.[63] Şairler "hakkaniyet göstermeye kabiliyeti olan" adamlardır.[64] *Aletheia*'ları *Dike* ile pekişir.[65] Aslında tesirli sözün üstün çıktığı dini düşünce sisteminde, hakikat ve adalet arasında hiçbir mesafe yoktur.[66] Bu tipte bir söz daima kozmik güçlerle uyum içindedir. Çünkü evrenin düzeninin yaratılmasında gerekli enstrüman odur.

56 Bacchylides, 13, 44. Bkz. Aeskhylos, *Choephorai*, 462.

57 Bkz. *yuk*, s. 87-88 vd.

58 Pindaros, *Olympian*, 6, 12-13.

59 Pindaros, *Nemean*, 3, 29.

60 Pindaros, *Nemean*, III, 29, vb.

61 Pindaros, *Pythian*, 9, 95-96.

62 Pindaros, *Olympian*, 2, 105-106: Kıskançlık, övgüyü tehdit ettiğinde "adalete terstir." *Aletheia-Dike* unutma-adaletsizlik çiftine karşıdır; bkz. *apate*nin *dike*ye karşı olduğu; Pindaros, fr. *inc.* 90, ed. Puech.

63 Bacchylides, 13, 202.

64 Pindaros, *Nemean*, 8, 40 vd.

65 Pindaros, *Pythian*, 8, 70-71.

66 *Droit et société dans la Grèce ancienne* (Paris, 1955, s. 68) adlı eserinde L. Gernet, en eski metinlerdeki salt *dike* kelimesinin, insanlığın yaptırımlara ve hükümlere riayet ettiği normal bir düzen fikrini içermekten yoksun olmadığına işaret eder.

Dike, büyülü-dini sözün "gerçekleşme" yönünü vurgulayıp güçlendirirken, *Pistis*, bu sözle diğerleri arasındaki ilişkileri, bir başka deyişle *Peitho*'nun, tamamlayıcı gücünün açıklamaya yardımcı olacağı boyutu açığa çıkarır. *Pistis*, geleneksel olarak insanın tanrıya veya onun sözüne, ilham perilerine ve kehanetlere ettiği iman anlamına gelir.[67] Ancak *Pistis* kavramı sıklıkla vaatler ve yeminlerle[68] ilişkilendirilir ve bu bakımdan, işaret edildiği üzere, Romalıların *Fides*'i ile sıkı bir bağ içindedir. Bu yüzden de Hint-Avrupa dünyasındaki *credo* kavramına tekabül eder.[69] Theseus ve Pirithoüs dostluk yemini ettiklerinde, karşılıklı verdikleri sözleri, kurbanların kanını ihtiva eden şarap testisinin yanına kazırlar ve onu toprağa gömerlerdi.[70] Fakat onların *pistis*i sadece karşılıklı bir anlaşma veya ortak bir bağ üzerine kurulu müşterek bir güven duyma değildi.[71] Bu aynı zamanda büyülü-dini sözün etkinliğine edilen imandı. "Güçlü tanrıça"[72] *Pistis*, ilahi dünyada, insan davranışının psiko-

67 Bacchlides.13, 221; Pindaros, *Pythian*, 4, 233; Herodotos, 1. 66,73 ; 2, 141; 5. 92 ; Sophocles, *Trakhisli kadınlar*, 77.

68 Bkz. Pindaros, *Olympian*, 11, 5-6.

69 Bkz. Ed. Fruenkel, "Zut Geschichte des Wortes *'Fides,'* "*Rheinisches Museum für philologie*. 1916, s. 187 vd.; A. Meillet, "LaL Credo cl Fides," *Mémoires Société de Linguistique de Paris*, 22. 1922, s. 215 vd.; G. Dumézil, *Milni-Vtininir*, Paris, 1948, s. 65 vd. ; "Latin *CREDO*. Arménien *ARIT*, Mots et légendes." *Revue Philologie*, cilt 64, 1938, s. 313-317; L. Gernet, "Droit et prédroit...," s. 117 ve no. 1.

70 Sophocles, *Oidipus Kolonos'ta*, 1593-1595; Pausanias, 1, 30. 4. Bkz. R. Hirzel, *Der Eid*. Leipzig, 1902, s. 125. no. 5.

71 *Pistis*; Homeros'un kahramanları arasındaki sadakat bağlantısı üzerine bkz. H. Jeanmaire, *Couroi et Cottrètes*, Lille, 1939, s. 101-103.

72 Yunan'da *pistis,* Homeros metinlerinin şahitlik ettiği üzere çok eski bir kavramdır. Theognis'te ise *pistis*, *sophrosune* ve Karislerle özdeşleşen aristokratik bir güçtür, 1135 vd.: *"orkoi [...] pistoi en anthropoisi dikaioi"*ye göz kulak olur. Bazen ortaya atıldığı gibi, geç dönem Yunanistan'da ilah olmasını düşündürecek hiçbir sebep yoktur. Bkz. P. Boyancé, "Fides et le serment,"

lojik bir örneğini temsil eder. Kişinin samimi şekilde ettiği bir çeşit taahhüt, sözün gücünü diğerleri üzerinde doğrulayan iman etme fiili anlamına gelir gibi gözükür. Hatta *Pistis* gerekli ve bağlayıcı sözleşme, diğer bütün tesirli sözler gibi *Aletheia* gücünün gerektirdiği rızadır. Dolayısıyla *Pistis*, diğerleri üzerinde uygulandığı, dinleyicilerde bıraktığı büyülü ve tahrik edici etkisi kadarıyla tereddütsüz bir şekilde sözün gücü olan *Peitho*'ya yakındır.

Pistis ile aynı şekilde *Peitho* da *Aletheia*'nın zorunlu bir yönüdür. Cassandra örneği büyülü-dini sözün işleyişi için *Pistis*'in önemini gösterir. Cassandra "doğru sözlü (*alethomantis*) bir kadın kâhin"dir;[73] "yanıltmanın peşinde olan"[74] kâhinlerden değildir ancak sözünde durmadığı ve *pistis*i alaya aldığı için[75] Apollon tarafından ikna etme gücünden yoksun bırakılır.[76] Sözü başkaları üzerinde hiçbir etki uyandırmaz. Bu eksiklik öyle ciddidir ki, her ne kadar sözü tesirli olsa da, Cassandra sadece "boş" (*akranta*) hatta "güvenilmez" sözler sarf eder görünür.[77] *Peitho*'dan yoksun düştüğü sırada *pistis*ten de mahrum kalmıştır. İkna etmekten aciz Cassandra'nın *Aletheia*'sı deyim yerindeyse "gerçek olmayan"a mahkûm edilmiştir. Kâhin olarak *Aletheia*'sı te-

Mélanges A. Grenier, 1, Brüksel, 1962, s. 329-341; *"Fides romana* et la vie internationale," *CRAI*, 24 Eylül 1962, Ch. Picard'ın tespitleriyle birlikte, "De la *pistis* hellénique à la *fides romana*," *Revue archéologique*, 1962, s. 226-228.

73 Aeskhylos *Agamemnon*, 1241.

74 Aeskhylos *Agamemnon*, 1195.

75 Aeskhylos *Agamemnon*, 1208.

76 Aeskhylos *Agamemnon*, 1212; Servius, *In Virgilium Commentarius*, 2, 247. Bkz. J. Davreux, *La Légende de la prophétesse Cassandra*, Paris-Liège, 1942, s. 3 vd., 22 vd., 49 vd., 67 vd., vb.

77 Plutarchus tarafından alıntılanan bilinmeyen bir trajedi şairine göre (*Praecepta gerendae rei publicae*, 28, 5, s. 821 b, --*Tragic fragmentae adespotes*, 414 No.2), Cassandra *akranta* ile suçlanır ancak Orpheus'a göre (*Lithika*, 765, ed. Abel) o, *etetuma* sözleri sarf etse dahi sözleri (Merrick'in düzeltmesine göre *hapanta* yerine) *apista*dır.

melden sarsılmıştır.

O halde "ikna etmek" ne anlama gelir? Mitsel düşüncede *Peitho*, hem tanrılar hem insanlar için her şeye gücü yeten ilahi bir makamdır. Sadece ölüm ona direnç gösterebilir.[78] *Peitho*, "ballı sözlerin büyücülüğü"nü[79] yapar. Büyüleme kudreti vardır. Sözlere sihirli bir tatlılık verir. Hatibin dudaklarında ikamet eder.[80] *Peitho*, Yunan pantheonunda diğer insanları ikna etme gücüne karşılık gelir. Mitsel düzeyde ise sesin büyüsünü, sözün cezb etmesini, kelimelerin sihrini temsil eder. *Thelgein, terpein* fiilleri, *thelkterion, philtron, pharmakon* isimleri *peitho*yu lügat bakımından tanımlar.[81] Peitho, *Thelxinoe* maskesi altında, ilham perilerinden bir tanesidir. *Thelxiepeia* maskesi altında ise bir Sirendir.[82] Buna rağmen Sirenler gibi temelde yararlı ve

78 Aeskhylos, fr. 279 A, ed. H. J. Mette. *Peitho* üzerine bkz Voigt, *Peithô maddesi, R.-E.* (1937), c. 194-217 ve M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954, s. 107-108. Voigt'in dikkat çektiği simgesel kanıtlar için bkz. A. Greifenhagen'in tespitleri, *Griechische Eroten*, Berlin, 1957, s. 77 vd. Yazıtlara ait kanıtlar için bkz. F. Sokolowski'nin Thasos'ta *Peitho* kültüyle ilişkili bir hüküm üzerine tespitleri, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962, s. 134.

79 Aeskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 172. Ballı sözler için bkz. W.H. Roscher, *Nektar und Ambrosia*, Leipzig, 1883, s. 69-72.

80 Eupolis, *ap. Scholia in Aristophanes, Acharniensem*, 530; Quintilien, *Institutione Orat.*, 10, 1, 82; Nonnos, *Dionysiaka*, 41, 250 vd., ed. Keydell ; Cicero, *Orat.*, 15.

81 *Odyseus*, 1, 337; Plutarchus, *Eroticos*, s. 759 b; Pindaros, *Nemean*, 4, 2 vd. bkz. A. Setti, "La memoria e il canto," *Studi italiani filologia classica*, n. s., vol. 30, 1958, s. 161 vd. ve G. Lanata, *Poetica preplatonica*, Floransa, 1963, s. 16.

82 Tzetzes tarafından alıntılanan Aratos'a göre Musa, *Thelxinoe, , In Hesiodi Opera*, s. 23 Gaisford = *Anecdota oxoniensia*, 4. s. 424-425, ed. Cramer. Bkz. Cicero, *De natura deorum*, 11. ed. Pease. 1958. s. 1100-1101. Siren, *Thelxinoe, ap. Scholia in Apollonium Rhodium*, 4. 892; Eustathius, s. 1709, 45. İlham perilerinin ve Sirenlerin akrabalıkları için bkz. Rodoslu Apollonius, *Argonautica*, 4. 892-896. Ç.-n.: Sirenler, Antikçağ'da yarı kadın

zararlı olmak üzere iki anlam taşır.[83] Bilge krallara[84] eşlik eden iyi *peitho*nun yanı sıra "şiddet uygulayan,"[85] "şefkatli ve nazik" "Yıkımın, *Ate*'nin rezil kızı,[86]" "insanı tuzaklarıyla yoldan çıkaran" başka bir *peitho* vardır.[87] Kötü *peitho*, *Apate*'nin tuzakları ve aldanmanın enstrümanları olan "hileli sözler"den[88] (*haimulioi logoi*) ayrı düşünülmez.[89] Bir

yarı kuş, Ortaçağ'da ise yarı kadın yarı balık oldukları tasavvur edilen mitolojik yaratıklardır.

83 Bkz. *Odyseus*, 12, 39-46, 184-193. Sirenler için bkz K. Marot, *Die Anfänge der griechische Literatur, Ungarische Akademie der Wissenschaften*, I960, s. 106-211.

84 Bkz. Hesiodos'taki iyi hükümdar portresi, *Theogonia*, 80 vd.: "sözlerdeki tatlılık," "dudaklarından dökülen ince sözler." Bu iyi kral "gönülleri teskin edici sözlerle kazanarak" (*malakoisi paraiphamenoi epeessin*) işleri yoluna koymasını bilir. Cornutus (*Theologia graeca*, 14), doğru biçimde, Hesidosos'un Calliope'sinin, sayesinde sitenin yönetildiği ve halkın seçtiği liderin şiddet uygulayarak değil ikna ederek hitap ettiği güzel sesli retorik olduğunu söyler. Bu, Athena'nın Orestes davasında çağrı yaptığı iyi *Peitho*'dur. "Eğer sözüme büyülü bir tatlılık katan ikna etmeye saygı duymayı bilirsen belki sonra bizimle kalabilirsin" (Aeskhylos, *Eumenidler*, 885). Ayrıca bkz. Pausanias, 1, 22, 3. ve Plutarchus, *Quaestiones convivales*, 9, 14. 7-10. s. 746F.

85 Aeskhylos, *Agaamemnon,* 385 vd.

86 Aeskhylos, *Agaamemnon,* 386.

87 Aeskhylos, *Persler,* 97 vd.: *Ate "dolomelis apata"*dır (93).

88 Theognis, 704, *"peisas* [... *haimulioisi logois"*]. *Pseudeis logoi* ve *haimulioi logoi* ifadelerinde çoğul yönün altını çizmek gerekir. H. Boeder ("Der frühgriechischce Wongebrauch von *Logos* und *Aletheia," Archiv für Begriffsgeschichie*, cilt 4, Bonn, 1959, s. 90) bu çoğul yönü haklı olarak, *diplous*a karşı *aplous* olarak tanımlanan, bir-ve tek- rasyonel düşüncenin karşısına, bir diğer ifadeyle *Aletheia*'nın temel veçhesinin karşısına koymuştur.

89 Hesiodos, *Theogonia,* 889-890: Zeus Metis'i hileli sözlerle (*"haimulioisi logoisin"*) aldatır (*exapatesas*). Sisyphus, Odyseus gibi (Sophocles, *Ajax*, 389) bir *"haimulioi logoi"* efendisidir (Theognis, 704). Calypso, Odyseus'a İthaka'sını unutturmak için çare olarak *"malakoisi kai aimulioisi logois"*e başvurur (*Odyseus*, 1, 56). Ancak *haimulioi logoi* (*pseudea* ve *epiklopon ethos*la

yönü itibariyle *Aletheia*'ya sıkıca bağlı olan *Peitho*, diğer yönden *Lethe* cinsinden olan negatif güçlerle ilişkilendirilir.[90]

Peitho'daki müphemlik, özellikle mitsel düzeyde, bu gücün aynı müphemliği taşıyan diğer dini güçlerle girdiği ilişkiden sezilebilir. "Asla red yememiş"[91] *Peitho*, mitsel düşüncede, Pothos ve Himeros gibi "ince düşünceler"in (*ailometis*)[92] tanrıçası Afrodit'le bağdaştırılır. Afrodit, ölümlü insanları ve ölümsüz tanrıları iradi olarak aldatabilir. Bu özelliğiyle Hera'nın Zeus'u kandırdığı o ünlü sahnede başrolü alır.[93] Hera, Zeus'ta bir aşk arzusu uyandırmak ve onu tatlı bir uykuya daldırmak istediğinde, sadece, ambrosia aromalı vücudunda, mis kokulu ve parlayan yağla ışıldayan, "güzel ve ilahi örgüler"le özenle buklelenmiş saçlarında, giydiği Athena'nın elbisesinde, mücevherleri,

---

birlikte) özellikle, onları Zeus'un *apates*i Pandora'nın göğsüne yerleştiren, kurnaz gece Hermesinin himayesi altına konulmuştur (Hesiodos, *İşler ve Günler*, 78). (Ayrıca bkz. *İşler ve Günler*, 373-374: *"mede gune exapatato haimula ktillousa."*) *Haimulia* ve *charis* arasındaki bağlantı için bkz. Plutarchus, *Numa*, 8, 19 (kral hakkında olan mesele), ve Philodemus, *Volumina rhetorica*, ed. Sudhaus, 2, s. 77 (Odyseus'a yapılan ima).

90 Bkz. Hesiodos, *İşler ve Günler*, 224 et 227: *Apate ve Lethe*'nin ikisi de Gecenin çocuklarıdır. *Lethe* için bkz W. Kroll, *Lethe maddesi*, *R.-E.* (1925), c. 2141-2144.

91 Aeskhylos, *Yakarıcılar*, 1040-1041.

92 Aeskhylos, *Yakarıcılar*, 1037. Afrodit doğumdan itibaren ahbap olarak *Eros* ve *Himeros*'u alır: Özellikle bakire kızların söylentilerinde (*parthenious t'oarous*), gülmelerinde (*meidemata*), hilelerinde (*exapatas*) tatlı bir haz (*terpsin te glukeren*), sevecenlik (*philoteta*) ve incelikli (*meilichien*) hükmü vardır (Hesiodos, *Theogonia*, 201-206). Afrodit'in işlevi *pepithein phrenas* ve *apatesai*dir (*Hymne homérique à Aphrodite*, 33); bütün tanrılar onun *"oarous kai metias"*ından korkarlar (*a.g.e.*, 249). Nonnus, *Dionysiaka*, 33, 111 vd. (ed Keydel), ona ahbap olarak *Charis*, *Peitho* ve *Pothos*'u verir ve onun *"lathria* [...] *erga"*sından bahseder (34, 268). Plutarchus (*Erotica*, s. 758 c, -ed. Flacelière), onu ilham perileriyle, Karislerle ve Eros'la özdeşleştirir.

93 *İlyada*, 14, 160 vd.

peçesi ve pırıl pırıl ayaklarında beliren *Charis*'e bağımlı değildir. Dirilikle yüklü vücudunu yenilmez kılmak adına Hera, Afrodit'e, kendisine hem ölümlüleri hem de ölümsüzleri alt etmekte kullandığı "hoşluk" ve "cazibe"[94] bağışlaması için yalvarır. Ondan, "aralarına husumet girdi gireli birbirlerinden ve aşk divanlarından uzak kalmış" Tethys ve Okyanus'un kalplerini "pohpohlayıcı sözler"le[95] kazanacağı, kendi deyişiyle hilesinin amacını gizleyeceği, her şeye gücü yeten "tılsım"ı kendisine vermesi için dilenir.

Bu ikna işi için, "gülümseyen"[96] Afrodit göğsünden bütün büyülerin içine yerleştirildiği, değişik desenlerle işlenmiş bir şerit çıkartır: "hoşluk (*philotes*)... cinsel tutku (*himeros*), en bilgelerin bile kalbini çalacak baştan çıkarıcı (*parphasis*) tatlı bahis (*oaristus*) buradadır."[97] Bütün sahne, "gülücüklerinde, küçük kız gevezeliğinde ve hilelerinde"[98] Afrodit'e eşlik eden iyi *peitho*nun ve "zevk, cazibe ve dalkavukluk" yanılması olan "okşayıcı" *Apate*'nin simgesi altında akar.[99] Cezb eden sözle gülümseyen kadın Afrodit'in yararlı yönleri *Peitho* ve *Apate* ile pozitif biçimde bağdaştırılsa bile, aynı mitsel düşünce dahilinde her terimin kendisinin olumsuzuyla eşleşeceği bir kombinasyon daha vardır. Afrodit'in *Apate*'sine bir başka *Aldatma,* Gecenin çocuğu, *Lethe*'nin ve "aldatıcı sözler"in (*Logoi Pseudeis*)[100] kız kardeşi olan negatif güç karşılık gelir. Oysa "tatlı sözler"in

94 *İlyada*, 14, 198.

95 *A.g.e.*, 14, 208: *"epeessi paraipepithousa philon ker."* Bu mitsel düşüncede retorik ve erotik cazibe birbirinden ayrılmaz; aynı *Peitho* her iki seviyede de iş yapar.

96 *A.g.e.*, 14, 211 (*philommeides*).

97 *A.g.e.*, 14, 216; Nonnus, *Dionysiaka*, 31, 26 vd., editör Keydell, "Hera'nın hileleri" temasıyla ilgilenmişti ancak bunu mitsel birleşmelerin ve yakınlaşmaların önceden çok belli olan sözlük anlamlarıyla yapmıştı. Ayrıca bkz. aynı şekilde zengin olan bölüm, 8, 113.

98 Hesiodos, *Theogonia*, 205.

99 Hesiodos, *Theogonia*, 206.

100 Hesiodos, *Theogonia*, 224, 227, 229.

ters tarafında duran bu "aldatıcı sözler,"[101] Afrodit'in *Peitho*'sunun[102] olumsuz yanı olan "kurnazlık" (*dolia*)[103] *Peitho*'sunun efendisi, gece Hermesinin himayesi altındadır. Ve bu sözler Hermes'in, "ince haz[104]" kadınının gölgesi olan

101 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 77-78: "*pseudea th'haimulious te logous kai epiklopon ethos.*" Bkz. *Theogonia*, 229 ve *İşler ve Günler*, 789 ("*pseudea th'haimulious te logous kruphious t'oarismous*"); Aisopos, *Masallar*, 111 et 112.

102 Hermes sıklıkla Afrodit kültüyle özdeşleştirilir (Plutarchus, *Conjugalia praecepta*, s. 138 c): Cyllene'de (Pausanias, 4, 26, 5), Argos'ta (Pausanias, 2, 19, 6), Megalopolis'te (Pausanias'ın -8, 31, 6-, kurnazlıkları hem işlerinde hem de sözlerinde kullanan tanrı tasviriyle açıkladığı "hile dokumacısı" *Machanitis* Afrodit'le özdeşleşir) ve Atina'da (Harpocration'a göre *psithuros* Afrodit ve *psithuros* Eros, *psithuriste* maddesi). Aristophanes'e göre (*Barış*, 456), Afrodit'le, *Peitho* ile, Karislerle özdeşleşir (bkz. Eitrem, *Hermes maddesi*, *R.-E.* [1912], c. 760-761). Nonnus, *Dionysiaka*, 8, 221, Peitho'yu Hermes'in karısı yapar. Afrodit'in negatif yönleri ve Hermes'in pozitif yönleri sorununu şimdilik bir kenara bırakıyoruz.

103 Aeskhylos, *Choephorai*, 726-728: "*Peitho Dolia*" ve "*Hermes Chthonios Nuchios.*" Bkz. Cl. Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit*, Paris, 1959, s. 162 vd. 815 ve 816. dizelerde Hermes, "gecenin karanlıklarını gözler üzerine yayan" görünmez sözü (*askopon epos*) dile getirir. *Poikilometis* Odyseus da onu aynı şekilde kullanır. "*Alla moi askopa krupta t'epe doteras hupedu phrenos*" (Sophocles, *Philoctetes*, 1111-1112). Hermes ve gece arasındaki ilişkiler için *Hermes'e adanmış Homeroscu beyitler* yeterince açıktır: Gece, Hermes'in, onun eserlerinin ve zekasının şekil almasının alanıdır. Hermes'in açıkça "kara" olduğunun bir başka delili (*Paroemiasraphi graeci*, 2, s. 184), kötü tavırlarını saklamaya kabiliyetli olmayanlar için başvurulan "ak (*leukos*) Hermes"tir.

104 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 77-78. Pandora Zeus'un hilesidir; *metis*inin bir ürünü, "sarp boylarda çıkışı olmayan bir tuzak"tır (83). Tanrıların bütün *metis*i en kâmil *metis* formunu yapmak için bir araya gelir. Hephaistos ona "bir bakirenin sevimli, güzel vücudu"nu verir; Athena ona büyülemenin enstrümanı olan"karmakarışık şeyler dokuyacağı" mesleği öğretir; Afrodit ona *charis* ve *pothos*u verir. Karisler ve *Peitho* da eseri tamamlar (60-82).

uğursuz, ölümcül kadın Pandora'ya verdiği aynı "aldatıcı sözler"dir.[105]

+	Afrodit	Gündüz	Tatlı sözler	Hayırlı kadın	*Peitho* nazik	*Apate* cezb etme
-	Hermes	Gece	Aldatıcı sözler	Uğursuz kadın	*Peitho* şiddetli	*Apate* iki yüzlülük

Peitho ve *Apate* olarak söz, mitsel düşüncede, aynen diğer müphem güçlere benzer biçimde, pozitif ve negatif olmak üzere iki yönlü bir güçtür. Bunlar arasında bir bakıma bir denklik vardır. Muğlak söz bir kadındır, Proteus tanrısıdır ve alacalı bir kumaştır. Bu mitsel çağrışımlara hâlâ duyarlı kalan poetik bir düşüncede bahsedilen denklik hatırda tutulur. Pindaros kendi şiirini, adeta flütün çıkardığı uyumlu seslerle işlenmiş Lidya dokumasıyla "karşılaştırır."[106] Şiir gerçekten de, diyecek çok daha sonra Halikarnaslı Dionysius,[107] soylu ve basit, sıra dışı ve doğal, özlü ve uzun, tatlı ve iğneleyici birçok lisanı bünyesinde toplayan değerli bir kumaştır. Ancak bir dolu karşıtın uyumluca harmanlandığı bu alacalı kumaşın kendisi; suyu, ateşi, ağacı, aslanı, kısacası bütün formları kendinde barındıran çoklu, dalgalı tanrı Proteus gibidir.[108] Keza "şiirlerin, vezinlerin ve ritimlerin zevkinde" kendini ifade eden poetik sözün cezb edici

105 Hermes'in, Platon'un *Cratylus* diyaloğunda açıkladığı gibi (407 e-408) *logos*la sıkı ilişkileri vardır, (bkz. Plutarchus, *De audiendis poetis*, s. 44 e, Hermes'in Karislerle bağdaşmasının, *logos*un *kecharismenon* ve *prosphiles* karakteriyle doğrulandığı kısım). Ancak bu bağlantılar *logos*un tanımını "Gorgias" retoriğinde ve *psychagogia*nın belirli yönlerinde veya *Peitho* iğnesi simgesi altında belirlemeye çalışır.

106 Pindaros, *Nemean*, 8, 15 vd.

107 Denys d'Halicarnasse, *Sur le style de Démosthène*, 8, s. 974-975, ed. Reiske; bkz. M. Egger, *Denys d'Halicarnasse. Essai sur la critique littéraire et la rhétorique chez les Grecs du siècle d'Auguste*, Paris, 1902, s. 239-240.

108 Proteus, Metis, Nereus, Nemesis ve Thetis gibi bir *metis* tanrısıdır.

gücü, "bakışlarının büyüsünü" (*charis opseos*), "akıl çelen tattaki sesini" (*phones pithanotes*) ve "vücut güzelliğinin çekiciliğini" (*morphes epagogon eidos*) kullanarak cezbeden kadının gücüne benzer.[109] Mitsel düşüncenin farklı seviyeleri arasındaki bağlılaşmanın lügatta bile yansımalarını bulabiliriz: Afrodit'in nakışlı kurdelesi ve "tatlı bahisler"i (*oaristus*), Parphasis ve "cezb edici kelimeler"le yakından ilişkilidir.[110]

Parphasis de adil kralın sözüne cezb edici gücü, kendisine de "gönülleri teskin edici sözlerle kazanarak" (*paraiphamenoi*) "işleri usulca doğru yoluna koyma" kapasitesini veren bir başka güçtür.[111] Aynı Parphasis, M. Ö. VIII. yüzyılda, Pindaros'un *Nemean* adlı eserinde belirir. Burada "hileli söylemler"in (*haimulioi muthoi*) işbirlikçisi, "düzenbaz" ve "uğursuzluk getiren" bir karakterdir.[112] Adil kral için yararlı olmasına rağmen, Pindaros'a göre zararlı bir güçtür. Pindaros, onu "liyakatin ışığına zulmettiği" ve "değersiz adamların sahte ününü yaydığı" için suçlar. Parphasis, aynı zamanda Homeros'un tılsımıdır (*haduepes*).[113] Fakat Pin-

109 Plutarchus (*Eroticos*, s. 709 c), bu çekiciliklerin müphemliğinin altını çizer. Doğa, bu şekilde ahlaksız kadına âşıklarını cezb edecek ve şehvete sürükleyecek (*"pros hedonen kai apaten"*) birçok vasıta sağlarken hayırlı kadına da kocasını etkileyecek ve onun dostluğunu kazandıracak vasıtalar vermiştir.

110 *İlyada* 14, 216. Bol bol metis bahşedilmiş Odyseus aynı zamanda, en hilekâr tanrıları kışkırtmada, *"malakois' epeessi parphasthai"*yi bilir (*Odyseus*, 16, 286-287 = 19, 5-6).

111 Hesiodos, *Theogonia*, 90: *"malakoisi paraiphamenoi epeessin." Parphasis*'in askeri alanda da rolü vardır; *İlyada* (11, 793), Etairos'tan gelen "iyi" paraiphasisden bahseder. Eustathius, s. 979, 34, onu *"peitho ten ex homilias"* olarak tanımlar.

112 Pindaros, *Nemean*, 8, 32 vd. Ajax en büyük övgüyü hak ederken *Lethe* tarafından alt edilmiştir (24). Bkz. *parphamen*in kullanımları *Olympian*, 7, 65; *Pythian*, 9, 42-43. *Paraphemide, parex eipein* (bkz.: *yuk*, s. 88) ifadesinde olduğu gibi, sözün çarpık, dolambaçlı bir gelişimini görürüz.

113 Pindaros, *Nemean*, 8, 20-21. Yaşlı Nestor, *"ligus agoretes," eduepes* olmakla da nitelendirilir (*İlyada*, 1, 248). Hem pı-

daros bu tılsımın aldatma ve yanıltma gücü olduğunu iddia eder: "Sanat, masalların çekiciliğiyle bizi aldatır" der. *Charis* olduğu kadar *Peitho* da olan bu gücü tanımlamak için Pindaros, *Aletheia*'nın "ötesine geçme"den[114] bahseder: "Bazen ölümlülerin söyledikleri *alethes*in ötesine geçer." "Öteye geçme" bu bağlamda, bir aldanma yani *Apate*'dir. O anda, "karşıtlar" karıştırılmaya eğilimli olduğu ve bir sentez içinde birbirine geçtiğinde, "alacalı aldanmalar"ın etkisi altında "inanılmaz olan" veya "geçmişteki inanış" inanılır olur.[115] Buradan itibaren *Aletheia*, ışığını, parlaklığını söndürecek anlamlar almaya başlar. *Apate*[116] onu gizleme, *Let-*

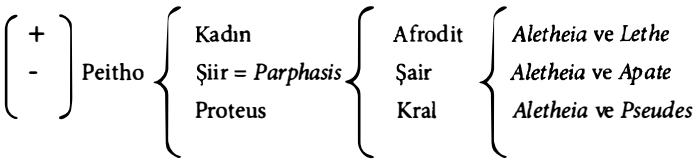
rıldayan, alacalı hem de yumuşaklık verilmiş, *poikilia* olarak şiir için bkz. H. Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, 1963, s. 70 ve 90 vd.

114 Bambara toplumunda "sözün efendisi" Griot, bütün bunların altında duran gizli bir gücü harekete geçiren "vurgulu sözler" (*pasaw*) üretir. Ancak bu sözler (*burudyuw* olsun *balemaniw* olsun) "süslü" ve "abartılı"dır. Griot'a, olduğumuzdan daha fazla gösterilmemiz için, varlığı bir illüzyon üzerine kurulu bütün özellikleri; heyecanı, cesareti ve yürekliliği üretmesi için kaçınılmaz olan "yalancı" gözüyle bakılır. Bir griot ilkel toplumlarda önemli bir rol oynayan ve sadece hakikati söyleyen bir diğer griottan ayrılır gözükür (bkz. D. Zahan, *La Dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, 1963, s. 125-146

115 Pindaros, *Olympian*, 1, 28-34: "*phatis huper ton alathe logon: dedaldaimenoi pseudesi poikilois exapatonti muthoi. Charis d', haper hapanta teucheila meilicha thnatois. epipheroisa limun kai apiston emesato piston emmenai lo pollakis*." Şairler *metise* sahiptir (Pindaros, *Olympian*, 1, 9; *Nemean*, 3, 9). Dilin *poikilos* doğası için bkz. *İlyada*, 20. 248. Plutarchus, poetik kurgularla (*poietikai phantasiai*) hayalleri karşılaştırır. Her ikisi de aynı güce sahiptir, Eroticos 759 b.

116 *Apate* için bkz. M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954, s. 108 vd., 116 vd., 126-127. 150-152. 185 vd., 248-249; P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*[2], Paris, 1952, s. 31-35, 82-85; L. Robert, *Hellenica*, 11-12 Paris, 1960, s. 5-15 ; Thomas G. Rosenmeyer, "Gorgias, Acsehylus and Apate," *American Journal of Philology*, 76. 1955, s. 225-260; W. *Luther*, "Wahrheit" und "Lüge" Leipzig, 1935, s. 97-105; Wernicke, *Apate maddesi, R.-E.*

he ise karartma eğilimindedir.



Bu ilişki daha güçlü bir zemine oturtulabilir: Aslında *Lethe* kısmı olmadan *Aletheia*'da olmaz. İlham perileri hakikatten bahsettiklerinde "illetleri unutmaktan, kederlerden rahata ermeden" (*lesmosunen te kakon ampauma te mermeraon*)[117] de haber verirler. Cazibelerinin etkisi ve tahrik ettikleri haz hissiyle ölümlü insan, sefaletin ve derdin zamanı olan gündelik zamandan kaçar. Unutma onu bunaltır: "bir insan sıkıntılara karşı toy kalbinde bir matem taşıdığında ve ruhu acılar içinde eridiğinde, eskilerin veya Olympos'un tepesinde oturan kutlu tanrıların şöhretlerini öven, ilham perilerinin hizmetindeki bir şair gelir ve ona endişelerini unutturur. Artık o adam acı nedir hatırlamaz."[118]

(1894). c. 2670. *Apate*'nin ikili karakteri Hesiodos'ta belirgin bir şekilde açığa çıkar; *Theogonia*, 205 (Afrodit'in *exapataisi*) ve 224 (*Apate*, Gecenin çocuğu); Aynı şekilde Akhilleus'ta da rastlanır fr. 601, ed. H. J. Mette "iyi" *apate*ye gönderme yapar. *Peitho, apate, goeteia, lethe* ilişkisi için bkz. Platon, *Devlet*, 412 e-413 e.

117 Hesiodos, *Theogonia*, 55 vd. Başka yerde, şaire hatırlamayı veren ilham perileri aynı hatırlamayı ondan çekebilir ve şairi unutmaya mahkum ederler (*İlyada* 2, 594-600). *Lethe*'nin daha detaylı ve sistematik bir etüdü için H. Boeder'in bütün analizlerine başvurmak gerekir, "Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*" *Archiv fur Begriffsgeschichte*, cilt 4. Bonn, 1959, s. 82-112. Aynı şekilde *lethe*nin düşünce seviyelerini, *logos* bağlamı içindeki unutmanın anlamlarından ve mitsel güçten ayırt ederek, *lethe* ve *aletheia*nın tamamlayıcılığı arasında gelişen açılış ve kapanışa da dikkat etmek gerekir.

118 Hesiodos, *Theogonia*, 98-103. Bkz. Pindaros, *Nemean*, 10. 24; *Pythian*, 1, 6 vd.; *Nemean*, 8. 49-50; *Olympian*, 8, 72; . Bacchylides, 5. 7. Bkz. *İlyada*, 22. 281-282: "*epiklopos* [...] *muthon*" olarak nitelendirilen bir kişi tarafından tahrik edilen *lethe*.

Şairin hatırlaması diğerlerinin unutması anlamına gelir. Şairin sözü ilham perilerinin kız kardeşleri Sirenlerin şiiri gibidir.[119] Unutturma gücü Phidias'ın* Zeusundan yayılan gücün aynısıdır. "Onun mevcudiyetinde, insan, hayatına giren bütün ızdırapları ve korkuları unutur."[120] Bu güç Helen'in şarabın içine attığı hap gibi etki eder; "acıları ve sinirleri teskin eder, kötülükleri de bozar."[121]

Peki, unutmanın doğası hakkında ne söyleyebiliriz? Bu, aydınlık *Aletheia*'nın karşısında duran Gecenin çocuğu gibi negatif bir güç değildir. *Lethe* burada koyu bir karanlık da değildir; ışığı çevreleyen bir gölge, *Aletheia*'nın çevresindeki gölgedir. Aynı zamanda ikiz olan iki unutma türü *Thanatos* ve *Hupnos* arasında bir ayrım yapmak önemlidir: Bunlardan birincisi *kara*dır ve "demirden bir yüreği ve merhametten yoksun duygularla dolu bir ruhu" vardır. İkincisi yani uyku ise *ak*tır, "insanlara karşı nazik" ve "sakin"dir.[122] Nega-

119 *Odyseus*, 12, 39-54, 157-200. Felsefi-dini akımlar ve Neo-Platoncu gelenekte Sirenler *hedonai*, cinsel zevkler, unutmanın ve uykunun simgesidirler. Ancak bu bambaşka bir düşünce bağlamındadır (örneğin Bkz. P. Courcelle, "Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin," *Revue des études ancinnes*, cilt 46, 1944, s. 73-93). Sirenler için bkz. K. Marôt, *Die Anfänge der griechischen Literatur*, Ungarische Akademie der Wissenschaften, 1960, s. 106-187.

* Ç.-n.: Phidias (490-430), Yunan klasik çağında yaşamış en ünlü heykeltıraşçılardandır. Olympos'ta bulunan ve dünyanın yedi harikasından biri sayılan Zeus heykelini o yapmıştır.

120 Dion Chrysostome, *Orationes*, 12, 51-52. Aynı zamanda "tatlı uyku"yu da temin eder.

121 *Odyseus*, 4, 220 vd. Retorik de bir *"techne alupias"*tır ([Plutarchus,] *Vita X Orat.*, 1, s. 833 c, *ap.* Diels, *FVS*^{7}, 2, s. 336, 35 vd.). Bu kanıt üzerine bkz. C. Diano'nun çalışması; "Euripide, auteur de la catharsis tragique," *Numen*, cilt 8, 1961, s. 117-141.

122 İkizlerin bükülmüş ayakları olduğunu bize haber veren Cypselos tarafından sunulmuş üçayak için bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 758-766; Pausanias, 5, 18, 1. s. *Hypnos* çift, müphem bir tanrıdır (Alexis, *Hypnos*, 2, 385 K., *ap.* Athenaeus, 449 d). Hera'nın *apates*inde çok önemli bir rol oynar, (*İlyada*, 14, 231 vd.); Karislerden biri olan Pasithea'ya aşıktır (269 ve 276; bkz. Marie C. Van

tif taraftaki Unutma-Ölüm çiftinin karşısındaki pozitif tarafta Unutma-Uyku çifti vardır. Apollon, "çaresiz kederler"i yatıştıran (*mousa amechaneon meledonon*) manzum sözün üç haz taşıdığını söyler: "sevinç, sevgi ve tatlı uyku."[123] İyi Unutma, Zeus'un kartalı, "göz kapakları üzerinde tatlı bir mühür" olan "karanlık bulutu" zapt eden uyuklamadır.[124] Ares'e, mızrakların şiddetli keskinliğini unutturan uyku, şiirlerin ve şarabın yaydığı aynı uykudur.[125] *Lethe*, Gecenin çocuğu değildir ancak şölenlerin neşesi ve "ihtişamlı ziyafetlerde[126] pırıl pırıl akan su (*ganos*)" olan "parlak görme

---

der Kolf, *Pasithea maddesi*, *R.-E.* [1949], c. 2089-2090); *Lethe* ve ilham perileri ile bağdaştırılır (Pausanias, 2, 31, 3).

123 *Hymne homérique à Hermès*, 441-449. Üç haz; *euphrosune*, *eros* ve *hedumos hupnos*tur.

124 Pindaros, *Pythian*, 1, 6 vd.

125 *A.g.e.*, 10 vd. Unutma, uyku ve suskunluk birbirinden ayrılmaz (bkz. *Odyseus.*, 13, 92; 2., m, 420, vb.). Şarap ve unutma üzerine bkz. Alceus, fr. 346 Lobel-Page. Aksine Alceus (bkz. 366 Lobel-Page) daha sonra *"Oinos, o phile pai, kai alathea"* diyecekti. *Peitho* veya *Apate* gibi şarap da bazen iyi bazen kötü ama gerçekten müphem bir şeydir (Theognis, 873-876). Dionysos'un bir amacı da acıları unutturmaya yöneliktir (Euripides, *Bacchae*, 380 vd., 423). Dionysos ve *Lethe* arasındaki ilişki için bkz. Y. Vemière'in ("Le Lèthè de Plutarque," *Revue des études anciennes*, cilt 66, 1964, s. 22-32) ve W. Uerschels'in (*Der Dionysos-hymnos des Ailios Aristeides*, Doktora tezi, Bonn, 1962, s. 46 vd) tespitleri.

126 *Ganos* üzerine bkz. Euripides, *Bacchae*, 261, 383. *Dionysos* adlı eserinde (Paris, 1951, s. 27 vd.) H. Jeanmaire, *ganos* kavramının "parlaklık ve pırıldama fikirlerine, hayat veren nemliliğe, lezzetli yemeklere ve keyfe" olan bağlılığına işaret eder (bkz. kendisinin tezi, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, s. 436-437). Bu olguyu, Yunan heykelcilerin heykellere yaşayan bir bedenin ışığını ve parlaklığını vermek için kullandıkları *ganosis* yöntemiyle karşılaştırmak gerekir (bkz. Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque*, *Sculpture*, *I. Période archaïque*, Paris, 1935, s. 210 ve no: 2).

güçleri"nin,[127] Karislerin annesidir:[128] *Lethe*, *Eros*'a ve kadınların tatlı hazlarına eşlik eder.[129]

-	*Thanatos* (kara)	Gece
		Lethe (*Momos-Ate*)
+	*Hupnos* (ak)	*Lethe* (*Eros-Afrodit*)
		Karisler

Bu sebeple bir tarafta (+) *Aletheia* diğer tarafta da (-) *Lethe* yoktur. Dahası iki tarafın ortasında *Aletheia* ve *Lethe*'nin karşılıklı olarak birbirlerine yaklaştıkları bir ara

127 Hermes'in liri, acısının ilacı, onun tesellisidir; terennüm etmeye başladığında kendisine parlak bir görme gücü açılır (Sophocles, *Ichneutae*, 317-323).

128 Bkz. *Scholia İliade*, 14, 276. Aynı müphemlik kara ve ak olan Karisler figüründe de bulunur. Onlar da bütün diğer güçler gibi yakınlıkları (örneğin hem Afrodit'e hem Hermes'e olan yakınlıkları) ve karşıtlıklarıyla tanımlanırlar. Karisler üzerine bkz J. H. Oliver'in tespitleri, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960, s. 91 vd. Belgelendirme açısından bkz. Raul Miguel Rosado Femandes, *O Tema das Graças na Poesia Clâssica*, Lizbon-Paris, 1962.

129 Bkz. Plutarchus, *Eroticos*, 750 a ve Sappho, fr. 16, 11, ed. Lobel-Page. Aynı diyalogda (*Eroticos*, 764 b vd.) Plutarchus, bir başka çeşit aşktan, ilahi aşkın güneşe karşı olduğu "Mısır" efsanelerini anlatır: Eğer güneşin aşkı hafızamızı felce uğratır ve ruhumuzu hazla büyülerse gerçek aşk hatırlama kaynağındandır demektir. Mitsel-felsefi olan bu çeşitlenmeler doğal olarak mitsel düşüncedeki belirli verilerin nakledilmesiyle gelir. Örneğin aşk uykusu için bkz. *Odyseus*, 11, 245. Bir başka düşünce planında Plotin, unutmanın çift anlamlılığı ile oynar: Unutma bazen ihmal, bazen hassas bir hafıza bazen de uyuklamadır ve bunların hepsi de anlaşılabilir olandan ayrılır (3, 6, 5; 4, 4, 2-8). Unutma kimi zaman da hissedilir olandan akledilebilir olana geçmeye izin veren gerçek bir unutmadır (4, 3, 32; 4, 4, 1). Bu son mesele üzerine bkz. R. Schaerer, *Le Héros, le Sage et l'Événement*, Paris, 1965, s. 193-194. Plotin'de hatırlama sorunları için bkz. Edward W. Warren, "Memory in Plotinus," *Classical Quarterly*, 1965, s. 252-260.

bölge vardır. "Eksi(k) olma durumu" [negativité] Varlıktan yalıtılmış değildir. Aksine bu durum hakikatin sınırlarını çizer ve ondan ayrılmayan gölgeyi şekillendirir.[130] Bu iki aykırı güç tezat oluşturmaz tam tersine birbirlerine doğru yönelme içindedirler. Pozitif, kendisini bir bakıma "inkar eden" negatife doğru yönelir ama negatifin yokluğunda kendini koruyamaz.

İşte bu yüzden, yukarıda teklif edilen önermeleri daha yetkin hale getirmeli ve adil kralın da şairin de saf ve basit şekilde hakikatin efendisi olmadıklarını göstermeliyiz. Daha doğrusu onların *Aletheia*'larının her zaman *Lethe* ile at başı gittiğini ve *Apate* ile kaplı olduğunu bildirmeliyiz. Denizin İhtiyarı, hakikatin kendisini ihtiva ediyormuş gibi anlaşılıyordu. Oysa Nereus da, Proteus ve diğer deniz ilahları gibi gizemlerin tanrısıdır. Heracles onu sorgulamaya çalıştığında, kaçamak biçimde suyun, ateşin içine gizlenir, bin bir çeşit şekle girer; dalgaların arasından kaçar ve bir türlü yakayı ele vermez.[131] Bu durum nadirattan değildir. Pittheus, adalet işlevini yerine getirirken ve büyük kehanet güçlerine sahip olma derecesine ulaşmışken mitolojide temsil edilen bir adil kraldır. Ancak "söz sanatı"nı (*logon technen*)[132] öğrendiği yer zannedilen tapınağın sahipleri ilham perileriyle de yakından irtibatlıdır. İkna etme sanatının ve "gerçeğe benzeyen aldatıcı sözler" söylemenin yani "Retorik"in mucididir. Bunun yanında, ilham

130 "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs" (*L'Homme*, cilt 3, 1963, no: 3, s. 47, = *MP*, s. 140), adlı çalışmasında J.-P. Ventant, bu tamamlayıcılık üzerine bize uzun bir analiz sunar. Vernant, kutupluluk hakkında ise "Arkaik düşüncede, sanki Hestia'nın bir parçasının zaten zorunlu olarak Hermes'e ait olması gibi, hanenin kutsallığının ta içinde rastlayabileceğimiz temel bir nokta" yorumunu yapar (vurgu bana ait).

131 Pherecydes, ap. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 3 F 16 a.

132 Pausanias, 2, 31, 3-4 ; bkz. Hermogenes, *ap. Rhetores graeci*, c. 4, s. 43 Walz.

perileriyle bağdaşan ve ikna etmede usta olan adil kral tipi, Hesiodos'un *Theogonia*'sının, giriş kısmında en baskın figürlerden biridir. Hesiodos, Zeus'un egemenliğiyle sıkı ilişkiler içinde olan insan egemenliğini övdüğünde, verdiği doğru hükümlerle adaleti tesis eden bir ideal kral portresi çizer. Bu kral, ilham perilerinden "dudaklarından ılımlı sözlerden başka bir şey dökülmemesi"ni ve "dilinde tatlılığı damıtması"nı sağlayacak özel bir söz söyleme armağanı almıştır. Adil krala yakışır şekilde hakikatlice konuştuğunda, bir şair gibi diğerlerini nasıl mest edeceğini ve onlara karşı nasıl galip geleceğini, yine bir şair gibi, gönülleri "yumuşak sözler"le teskin ederek işleri nasıl usulca doğru yoluna koyacağını da bilir.[133] Bunun yanında hakikatin efendisi aldat-

133 Hesiodos, *Theogonia*, 80 vd. Hesiodos'un kralı "değişmeler," *metatropa erga*, meydana getirir (*Theogonia*, 89). Şair insanların veya tanrıların başarılarından bahsettiğinde ortaya çıkan etki unutmadır ve kuşkusuz *paratrepein*dir (*Theogonia*, 103). Aynı değişmenin resmini Gorgias'ın retoriğinde: "*epeise kai metestesen auten goeteiai*" (*Diels*, FVS1, II, p. 291, 2) ve "*gnomes tachos hos eumetabolon poioun ten tes doxes pistin*" (Diels, FVS1, II, p. 292, 11-12) ve Protagoras "bahisleri"nde buluruz (Platon, *Thaeatetus*, 166 d-167 d). Bu "geri dönüş operasyonları" retorik için temeldir: Platon (*Devlet*, 412 e-413 d) bunu ispatlayabilir. Metinde iki yerde üç sıfat-fiil aynı temel fikri bize verir: *apate*ye yenilmek (412 e, 6-7). Bunlar; *goeteuomenoi*, *biazomenoi*, *epilanthanomenoi*; 413 b, 1'deki *klapentes*, *goeteuthentes*, *biasthentes*. Aynı cinsten üç terimden *kleptesthai, Peitho* ve *Apate*'nin semantik alanının bir parçasını oluşturur (bkz. 14, 217; Hesiodos, *Theogonia*, 613; *İlyada* 1,132; Pindaros, *Nemean*, 7, 23; 8, 31-34; Hesiodos, *İşler ve Günler*, 789; Aristoteles, *Retorik*, 3, 7, 5). Çalmanın imgesi, mitsel Hermes teması ve *pseudeis logoi* efendisi hırsıza, unutmaya yol açan gece Hermesine işaret eder. Şiddet imgesi ise sıkı biçimde *peitho* kavramına bağlanır (bkz.: *yuk*., s. 129). Oysa bu üç terim Platon tarafından (*Devlet*, 413 b-c) bir ortak paydaya indirgenir: *metadoxazein*. Soyulmak, büyülenmek ve şiddet görmek temel olarak fikir değiştirme, düşüncede geri dönüş anlamına gelir. Ayrıca G. Dumézil bu Platoncu metinde Hint-Avrupa kökenli "suç üçlüsü" ortaya çıkarmıştı, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Collection Latomus, cilt 31, Brüksel, 1958,

manın efendiliğini yapmaya da kabiliyetlidir.

Aynı müphemlik yalnızca *Aletheia* ile ilişkiye geçtiği anlaşılan hayallere de renk verir. Amphiaros'un kehanetinde *Oneiros* "hakikat"e eşlik eder ama Hayal siyah üzerinde, beyaz bir kılıfla örtülmüştür.[134] Plutarchus'un dediği gibi bazı hayaller "basit ve doğru" (*to haploun kai alethes*)[135] oldukları kadar "aldatıcı ve alacalı olmayı" (*to apatelon kai poikilon*) da içerirler. Bu yüzden Hayaller Adasında *Apate*, *Aletheia* ile yüz yüze gelir.[136] "Tatlı ve aldatıcı" hayallerde tutulmuş *Apate* olmadan bir kehanet *Aletheia*'sı yoktur.[137] Odyseus'tan itibaren doğru ve aldatıcı hayaller yakından ilişkilidir. Aldatıcı olan, "gerçekleşmesi olmayan sözler" (*epe'akraanta*) getiren fildişi kapısından çıkarlar. Doğrular ise "gerçekliği gerçekleştiren" (*etuma krainousi*)[138] boynuz

---

s. 21 (= Latomus, 14, 1955, s. 173-185). Pisistratus'a uygulanan Siren imajı için bkz. C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*^{2}, Oxford, 1961, s. 322. Bilge kral olan Pylos kralı Nestor öte yandan "tatlı dilli" bir kraldır (*heduepes*: *İlyada*, 2, 248), "ağzından sözler baldan daha tatlı dökülür" (*İlyada* 1, 249). Bkz. Joh. Schmidt, *Nestor maddesi*, *R.-E.* (1936), c. 120.

134 Philostratus, *Imagines*, 1, 17, 3, s. 332, 30 K.

135 Plutarchus, *De sera numinis vindicta*, 22, s. 566 d (sabit bir mekanı olmayan, insanların gezdiği her yerde, rüyalarda, tezahürlerde dolaşan, Gece ve Ayda ortak olan kehanet bahsi). Bir hayal cinsi *doloplokos* ve *phasmata poikillousa* üzerine bkz. Nonnus, *Dionysiaka*, 29, 326, ed. Keydell. Xerxes'e hücum eden bir aldatıcı hayal için bkz. Herodotos, 7, 12 vd. Asya'nın yanı başında, tanrılarla çevrili Yunanistan'ın karşısında bulunan kırmızı figürlü bir vazo üstünde, *Apate* formunda beliren şüphesiz bu hayaldir (Baumeister, *Denkmäler*, 1, 1885, s. 408-412).

136 Lucien, *Vera historia*, 2, 33, *ap.* Diels, FVS\ 2, s. 337, 10 vd.

137 Plutarchus tarafından alıntılanmış, ismi bilinmeyen bir şairin dizesi, *Eroticos*, s. 764 e.

138 *Odyseus*, 19, 562-567. Boynuz imgesinde (*keras*), *krainein* ile yapılan açık bir kelime oyunu vardır; aynı şekilde Hesychius'un dipnotunda, *elephas* imgesinin de (*"elepherai: apatesai"*) "aldatma" olarak yorumlanan fiile göndermesi vardır.

kapısından gelirler. *Hermes'e adanmış Homeroscu beyitler*deki Arı-Kadınlar altın balla beslendiklerinde hakikati söylemeye razı olurlar ancak bu baldan mahrum kaldıklarında kaçamak cevaplar verip insanı doğru yoldan çevirirler.[139] Nihayetinde ise *Apate*, *Aletheia*'yı siler.

Ritüel planda bu müphemlik özellikle, *Aletheia*'nın başka yerde oynadığı rolü *Mnemosyne*'nin üstlendiği, Trophonius'un Lebadaea'ya danışma işleminde kendini belli eder. Danışmaya gelen insan, kâhinin mağarasına girmeden iki kaynaktan, *Lethe* ve *Mnemosyne* kaynaklarından aynı anda içmeye özen gösterir. *Lethe* suyundan içtiğinde ölü birisi gibi olur ama *Lethe*'nin panzehiri olan *Mnemosyne* suyuyla her şeyi hatırlama imtiyazı kazanır ve dolayısıyla dünyadaki sıradan bir ölümlünün artık görüp duymadığı şeyleri görme ve duyma kabiliyeti elde eder. Trophonius'un yetiştirdiği kimse [initié] böylece ölülerin dünyasında "canlı" olan, unutma dünyasında "hatırlama" özelliğine sahip Tiresias ve Amphiaraos gibi sıra dışı adamlarla aynı, çift ve müphem statüyü edinir.[140]

Tanrıların dünyası da temelde müphemdir. Hatta en emin olduğumuz tanrılar bile müphemliğin izlerini taşır. Apollon ışık saçan (*Phoibos*) bir tanrıdır ama aynı zamanda, Plutarchus'un dediği gibi, karanlıktır (*Skotios*) da. Bazıları için iham perileri ve hatırlama, bazıları için de unutma

139 *Hymne homérique à Hermès*, 558, *Semnai* sorunu için bkz. K. Latte, *Orakel maddesi*, *R.-E.* (1939), c. 832; Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, 1,379 vd.; Allen, Halliday, Sikes, *The homeric Hymns*[2], Oxford, 1936, s. 346 vd.; M. Feyel, *Revue archéologique*, 1946, s. 9 vd.; P. Amandry, *La Mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, s. 60-64; H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, 1951, s. 190-191.

140 İnsan zihninin unutmaya daldığı görünmez dünyada (bkz. *İlyada*, 22, 387-390), Tiresias (*Odyseus*, 10, 493-495) veya Amphiaraos (Sophocles, *Electra*, 841) gibi bazıları her şeyi akılda tutma özelliğine sahiptir. Ethalides'in durumu burada istisnadır (Rodoslu Apollonius, *Argonautica*, 1, 640 vd.).

(*Lethe*) ve suskunluk (*Siope*)[141] onun tarafında yer tutarlar. Hakikati bilen tanrılar aldatmayı da bilirler;[142] tezahürleri insanlar için bir tuzaktır. Sözleri ise tezahür ettikleri kadar saklanır ve daima gizemlidir. Kehanet sanki "yeni evli bir gelinin duvağının arkasından ortaya çıkar."[143] Tanrıların dünyasının müphemliği insanlarınkiyle denk düşer. Bazıları tanrıları, en aldatıcı kılıklara girip insanlara göründükleri sırada fark edebilseler ve sözlerinin gizemli anlamlarını çözebilseler de, geri kalan herkes tanrıların bu kılık değiştirmeleri karşısında yanılırlar ve kendilerini maskaraya çeviren tuzaklara düşerler.[144]

Theogonia'nın giriş bölümünde ilham perileri,[145] sözlerindeki müphemliği dosdoğruca beyan ederler: "gerçeğe benzeyen (*etumoisin homoia*) birçok aldatıcı şey (*pseudea*) nasıl denir biliriz ama arzu ettiğimizde doğru şeyler (*alethea*)[146] söylemesini de biliriz." İlham perileri

141 Plut., *De E apud Delphos*, s. 394 a. Apollon *düz*dür ancak bu durum onu bükümlü olmaktan da alıkoymaz.

142 Yunan tanrılarının bu müphemliği Cl. Ramnoux tarafından uzunca analiz edilmiştir, *Mythologie ou la Famille olympienne*, Paris, 1962, b.a.. Aldatan tanrıların yol açtığı teolojik sorunlar için bkz. K. Deichgräber, *Der Listensinnende Trug des Gottes*, Götingen, 1952, s. 108-141.

143 Aeskhylos *Agamemnon,* 1178-1179. *Agamemnon*'un başında (dize 36-39) gözcü, gizemli sözler dile getirir: "anlayanlara konuşacağım, eğer anlamazlarsa her şeyi unutacağım (*lethomai*)." Kehanetlerin müphemliği için bkz. R. Crahay, *La Littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956, s. 48-50, 153-154, 198, 254-255 ve W. B. Stanford, *Ambiguity in Greek Literature. Studies in Theory and Practice*, Oxford, 1939, s. 120 vd.

144 Bkz. Sophocles, fr. 704 N.[2].

145 Bunlar *mnemosyne*nin, ölümlüler için *lesmosune* olsun diye dünyaya getirdiği ilham perileridir.

146 Hesiodos, *Theogonia*, 27-28. Homeros şiiri ve Hesiodos arasındaki çatışmaya binaen sıklıkla yorumlanan bu metin S. Accame'ın çalışmasında çok önemli bir rol oynar, "L'invocazione alla Musa e la 'Verità' in Omero e in Esiodo", *Rivista di Filologia d'istruzione classica*, 1963, s. 257-281, 385-415. Burada *İlyada*'dan beri Yunanların zihninde yer tutan poetik sezgideki bir

Aletheia ile kelam etme kabiliyetine sahiptir ancak bazen *Aletheia*'dan ayırt edilmeyen *Apate* kelimeleri ile de konuşabilirler. İlham perilerinin beyanındaki üslup dikkate değerdir: Birincisi bu üslup iki katmanlı *Apate*'nin mitsel seviyesi ile *alethes* ve *pseudes*in rasyonel seviyesi arasında bir geçiş aşaması temsil eder. İkinci olarak da hem aldanmanın müphemliğini hem de müphemliğin aldanmasını nakleder. *Apate* fenomeninde, bulunmama içinde bir hazır bulunma ve tamamlayıcı nitelikteki hazır bulunma içinde de bulunmamanın temel bir fikri vardır.[147] Patroclus'un *psyche*si her bakımdan "kendisi gibi"dir, ancak Akhilleus onu kavramaya çalıştığında hiçbir şey yakalayamaz. Patroclus oradadır, Akhilleus da onu görür ama aynı zamanda orada değildir ve Akhilleus da bunu bilir.[148] "Gerçeğe benzeyen aldatıcı şeyler" (*pseudea... etumoisin homoia*) ifadesi müphemliğin yanıltıcı karakteri için tasarlanmıştır. *Odyseus*'tan itibaren bu ifade, *metis*in ustaları Odyseus ve Nestor'a ait olan "retorik"in gücünü tanımlar.[149] Aynı ifade trajedi ve resmin doğasını aydınlatmak için *Dissoi Logoi*'de de kullanılır. Her iki *technai*de de en mahir sanatçı, "ekseriyetle doğruya ben-

"kriz"in doruk noktası keşfedilir. Ancak sözün müphemliği sorunu bu sayfalarda hiçbir şekilde yer almaz. Diğer referanslar için bkz. G. Lanata, *Poetica preplatonica*, Floransa, 1963, s. 24-25.

147 EHESS'teki konferansında (1963) J.-P. Vernant, Yunan düşüncesinin farklı birçok yönünü hesaba katmak için psikolojik kategorinin önemini uzunca şekillendirmişti. Bkz."Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le *colossos*," *MP*, Paris, 1965, s. 251 vd.

148 *İlyada*, 23, 65-107. Bkz. Quintilien'in *phantasiai* tanımı, *Instutio Oratoria*, 6, 2, 29: "*Quas* phantasias *Graeci vocant* (*nos sane visiones appellemus) per quas imagines rerum* absentium *ita repraesentantur animo, ut eas cemere oculis ac* praesentes *habere videamur*."

149 *Odyseus*, 19, 203: "*iske pseudea polla legon etumoisin homoia;*" Théognis, 713: "*oud'ei pseudea men poiois etumoisin homoia.*" Bu, Halikarnaslı Dionysius'un Lysias'ın sanatını tasvir etmek için kullandığı aynı formüldür, 1, s. 30, ed. Usener-Radermacher.

zer şeyleri yaparak (*homoia... tois alethinois poieon*)[150] nasıl aldatacağını (*exapatan*) bilen kişi"dir.

Bütün ifadelerde *Aletheia* ve *Lethe* arasındaki bağlantı, rasyonel bir kavram olan "benzeşme"de [ressemblance] kendini açığa vurur. Eski Yunan düşüncesi, belirli bir seviyede, karşılaştırmanın[151] iki terimi arasında gerçek bir denklik, en azından bir "paylaşma" varsaymasına rağmen büyük ölçüde temel teoriye, *mimesis*in teorisine doğru yönelir.[152] "*Pseudea... etumoisin homoia*" ifadesinde yanıltıcı müphem karakter açık bir şekilde kendini belli eder zira *etuma*lar, *aletheia* ile aynı realiteye sahiptir. Aynı sebepten ötürü *pseuda*lar benzerlikleri sayesinde *aletheia* içine kurulurlar. Bu müphemlik, eş zamanlı biçimde aynı şeyden meydana geldiği için[153] mitsel düşüncede çözümlenmese de, taklit yani *mimesis*e dayandırılan rasyonel bir analizin konusu olmuştur. Tıpkı, "çift" kavramı veya klasik çağda saf suret olarak tasavvur edilen mecazi temsillerdeki *eidolon* gibi *pseudes*in *alethes*e benzerlik gösterdiği bu ifadelerde dini güç olan *Apate* bir yer bulamaz.[154] Bu yüzden bu tip bir düşünce kendini mitolojinin zemininden kurtarma süre-

150 *Dissoi Logoi*, 3. 10, *ap. Diels, FVS*⁷, 2, s. 410, 29-411, 2. Trajedi ve *apate* üzerine bkz. Thomas G. Rosenmeyer. "Gorgias, Aeschylus and *Apate*" *American Journal of Philology*, cilt 76, 1955, s. 225-260. Platon için müphem cevap "trajik"tir (*Menon*, 76 c); "trajik," "aldatıcı" (*pseudos*) kategorisine aittir (*Cratylus*, 408 c).

151 Bkz. A. Rivier, *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lozan, 1952, özellikle s. 51 vd.

152 Bkz. H. Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Berne, 1954. *Homoia* ve *eoikota* arasındaki fark için bkz. A. Rivier, "Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane," *Revue Philologique*, cilt 30, 1956, s. 51, no: 7. Makale özellikle Xenophanes'in ifadesiyle (fr. 35) Hesiodos'un ifadesi (*Theogonia*, 27-28) arasındaki mesafe vurgulanır (s. 51-52).

153 Mitsel düşüncede müphemliğin iyi örnekleri L. Renou'da bulunabilir, "L'ambiguïté du vocabulaire du Rg-Veda," *Journal asiatique*, cilt 130, 1939, s. 161-235.

154 Bkz. J.-P. Vernant, *MP*, s. 251-264.

cinde, *Cratylus*'un ifadesine kök salar: Logos "çift (*diplous*) şeydir;" *alethes* ve *pseudes*.[155]

Müphemlik	Krallar	Hayaller	İlham perileri	*Logos*
Aletheia ve *Apate*	alethes Nereus ve *metis* Tanrısı	*Aletheia* ve Hayal { ak / kara }	*Aletheia* ve *pseudea* (*etumoisin homoia*)	*alethes* ve *pseudes*

Bu temel müphemlikten iki sonuç çıkarabiliriz. Birincisi, hakikatin efendisi aynı zamanda aldatmanın da efendisidir. Hakikate sahip olmak aldatma kabiliyetine sahip olmak demektir. İkincisi ise *Aletheia* ve *Lethe* karşıt güçleri bir tezat oluşturmaz; mitsel düşüncede karşıtlar birbirlerini tamamlarlar.[156] Bu özel teşekkül böylece mitoloji mantığı-

155 Platon, *Cratylus*, 408 c.

156 "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs," *L'Homme*, cilt 3, 1963, no: 3, s. 28 vd., 48 vd. (= *MP*, s. 117 vd., 140 vd.), J.-P. Vemant, Yunan pantheonunda iki ilahın tamamlayıcılığının nasıl "her ikisinde de, bir karşıtlık veya tanrılık kimliklerine temel bir müphemlik karakteri veren bir iç gerilim farz edildiği"ni göstermişti. Ancak dini düşüncedeki tamamlayıcılık için G. Dumézil'in bütün kitaplarına özellikle de *Mitra-Varuna*[2] (Paris, 1948) ve *Les Dieux des Indo-Européens* (Paris, 1952) eserlerine başvurmak gerekir. Cl. Lévi-Strauss tarafından "La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp"(*Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée*, no: 99, Mart 1960, seri M, no: 7) adlı eserde belirlenen metoda göre müphemliğin analizi bütün yönleriyle genişletilmeye ihtiyaç duyar. Alıntıladığım şu kısım Antik Yunan uzmanları için takip edilecek yol konusunda bir fikir verir:

"Ancak bir dönemin anlamını kavramak onu bağlamı içinde devamlı değişime tabi tutmaktır. Sözlü edebiyatta bu bağlamlar öncelikle bir farklılıklar bütünü tarafından yani değişkenler kümesini karakterize eden uygunluklar ve uygunsuzluklar sistemiyle sağlanır. Aynı işlev içinde kartalın gündüz vakti baykuşun ise gece vakti görünmesi zaten kartala gündüz baykuşu, baykuşa ise gece kartalı tanımını vermemizi sağlayacaktır. Bu, bahse-

nın genel karakterini tasdik eder.

Aletheia bu bakımdan başlıca karşıtlar olan hatırlama ve unutma etrafındaki teşekkülün merkezine oturur. Bu ana çift, övgü ve kınama gibi spesifik çiftlerle veya gündüz ve gece gibi daha genel çiftlerle eşleşir. Ancak *Aletheia-Lethe* karşıtlığının işlediği büyülü-dini sözde *Aletheia*, *Dike* ve diğer iki tamamlayıcı güç *Pistis* ve *Peitho* ile etkileşim halindedir. Pozitif ve negatif arasında bir köprü kuran müphemlik, *Peitho* tarafından takdim edilmiştir. Mitsel düşüncede bu müphemlik bir sorun değildir zira böylesi bütün düşünceler, müphemliğin esas işlettirici mekanizmayı teşkil ettiği karşıtlar mantığına itaat eder. Örneğin Hesiodos'ta, anlam karmaşasının, artık mitsel düşünce olmayan ama henüz rasyonel özelliğini de kazanmayan, din ve felsefe arasında hâlâ bir bakıma geçişin çeşidi olan bir düşünce için sorun oluşturmaya başladığı böyle bir müphemliğin bir tür kavram tercümesini buluruz. Tanım itibariyle söz, gerçekliğin, tesirli gücün bir yönüdür. Ancak sözün gücü sadece gerçekliğe yönlenmiş değildir; bu güç kaçınılmaz biçimde diğer insanları da etkiler. *Peitho*'suz bir *Alethe-*

---

dilen karşıtlığın gece-gündüz karşıtlığı olduğunu bize söyler.

Eğer sözlü edebiyat etnografik biçimde tasavvur ediliyorsa, ritüeller, dini inanışlar, batıl inançlar hatta pozitif bilgiyle sağlanmış başka bağlamlar da var demektir. Ondan sonra belirtmek gerekir ki, yırtıcı hayvanların leş yiyenlerle karşıt olması gibi kartal ve baykuş, gündüz ve gece seviyesinde birbirlerine karşı olsalar da, ikisi birlikte kuzgunla karşıtlık içindedir. Yeni, gök-yer, gök-su karşıtlıkları içinde ise üçü birden ördeğe karşıdır. Böylelikle kademe kademe, tek başına bir varlık teşekkül etmeden uzak, Roman Jakobson'un algıladığı üzere bir fenomen tarzı içinde farklılaşmış unsurlar demeti olan her kişilikle farklı biçimde kaynaştırılmış, karşıtlıklar çiftleri içinde analiz edilebilen bir 'masal evreni' oluşur."

Jacqueline Roumeguère-Eberhardt, "Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est" (Paris-La Haye, *Cahiers de l'Homme*, n. s., 3, 1963) adlı eserinde "muhalif tamamlayıcılıklar" üzerine önemli örnekler vermiştir.

ia yoktur. Sözün gücünün bu ikinci şekli tehlikelidir zira gerçeğin illüzyonunu üretebilir. Çok geçmeden bir huzursuzluk hissi içe süzülür; sözün cezb edici güçleri, sözün gerçekmiş tavrı takınmasına izin verir. *Logos*, ikna edici biçimde gerçeğe benzeyen ancak boş hayallerden başka bir şey olmayan nesnelerin izlerini zihinde bırakır. Ancak Hesiodos ve Pindaros'un belirli dizelerinde rastlanan bu huzursuzluk, söz ve gerçeklik arasındaki ilişkiler üzerine henüz ele alınmamış, yeni meseleler ortaya koyma kapasitesindeki bir düşünce şekli içinde sadece temel bir soruna dönüşür.

Müphemlikle karakterize edilmiş söz kavramının bir bakıma doğasında var olan sorunu kesin şekilde ifade etmeye giriştiğimizde bu müphemliğin, enstrüman olan dilin üzerinde geliştirilen düşüncede hareket noktası olduğunu ve rasyonel düşüncenin iki doğrultuda ilerleyeceğinin farkına varırız. Birinci doğrultu; felsefi düşüncenin ilk meselelerinden olan gerçeklik üzerindeki sözün gücü sorunudur. İkincisi ise; retorik ve sofistik gibi temel konularda, diğer insanlar üzerindeki sözün gücü problemidir. Bu yüzden *Aletheia*, Eski Yunan düşüncesindeki söz sorunsalının tam göbeğindedir. Her iki eğilim de *Aletheia* ile olan ilişkisiyle, onu reddetmekle veya meselenin merkezine getirmekle tanınır.

Böylesi düşünceler, fikirlerin etkileşimi sonucu, basit bir şekilde kendiliğinden hasıl olmaz. Fikirler tarihi asla "kendine özgü bir anlayış prensibine sahip değildir."[157] Bu tür düşünceler felsefenin söz ve gerçeklik arasındaki ilişki sorununu ortaya koyması, sofistik ve retoriğin de ikna etme enstrümanı olarak dilin teorisini inşa etmesiyle ortaya çıkar. Yunanların nezdinde, sözün sembolik değerler ağında ele alındığı ve kendisine doğal bir güç veya dinleyiciler üzerinde kendiliğinden etki gösteren dinamik bir gerçeklik olarak ba-

157 Felsefi düşünce tarihinin zorunlu koşulları için bkz. Louis Althusser, "'Sur le jeune Marx' (Questions de théorie)," *La Pensée*, no: 96, 1961, s. 3-26 (= *Pour Marx*, Paris, 1965, s. 45-84).

kıldığı bir düşünce sistemini değiştirmek gerekliydi. Bir başka deyişle, böylesi sorunlar, sadece yeni zihinsel yöntemlerle aydınlatılmış, yeni bir kavramsal çerçeve dahilinde, yeni toplumsal ve siyasi şartlar içinde tartışılmalıydı.

V
Sekülerleşme Süreci

Büyülü-dini sözün hakimiyeti ne kadar kesin olursa olsun[1] bazı sosyal grupların bu hakimiyetten kaçtığı gözlenir. En erken dönemlerden beri bu gruplar farklı bir söz tipine sahiptirler: bunun ismi sözlü diyalogdur. Bu iki söz tipi bütün noktalarda karşıtlık gösterir. Büyülü-dini söz tesirli ve zaman dışıdır. Sembolik davranış ve anlamdan ayrı düşünülmez. Hatta bu söz sıradışı bir insan tipinin imtiyazıdır. Sözlü diyalog ise birincisinin aksine, seküler, zaman belirten bir bağlam içinde işlenmiş hareketin tamamlayıcısıdır ve bir sosyal grubun sınırlarına kadar genişleyen kendine has bir özerkliğe sahiptir. Bu sosyal grup, Miken döneminden, savaşçılık imtiyazlarının özel bir birey olarak *şehrin* vatandaşı olmaya taşındığını ilan eden Hoplit Reformu'na kadar uzanan süreçte özel bir statüye sahip, askerlik alanında uzmanlaşmış adamlardan oluşur.[2]

---

1 Buraya kuşkusuz, öneminin kesin bir şekilde farkında olsam da, sözün din dışı kullanımlarını dahil etmiyorum. Ancak örflere karşılık gelen söz tipleri arasında dini karakterdeki tesirli söz ve din dışı alandaki sözlü diyaloğun en önemli iki kategoriyi oluşturduğu gözlemlenebilir. Wilhelm Luther, H. Boeder ve diğerlerinin çalışmalarının gösterdiği üzere din dışı söz için de doğal olarak bir "hakikat"in tarihi vardır.

2 Bkz. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, b.a.; J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, s. 9 vd.; "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structu-

Zihinlerde olduğu kadar sosyal yapılarda da savaşçıların merkezi ve sıra dışı bir pozisyonu vardır. İlk olarak savaşçılar aile içine karışmış veya toprağa bağlı bir grup değillerdir. Bunlar yaş gruplarına bölünmüş ve kardeşlik zincirlerine göre sınıflandırılmışlardır. Ancak bu kardeşlik kan veya akrabalık bağı değil sözleşmeli ilişkilerle oluşan bir bağdır. Bunun ötesinde savaşçılar belirli tutumları ve eğitim teknikleriyle istisnai bir gruptur. Dor toplumlarının şahitlik ettiği üzere, savaşçıların onları diğerlerinden temelden ayıran özellikleri göstermesi, profesyonel niteliklerini temin eden birliğe kabul edilme testlerinden geçmesi, toplum içindeki statülerini feda etmesi ve ölmeye kabiliyetli olduklarını ifade etmeleri gerekir. Savaşçıların bu özel statüsü aynı şekilde belirli örf ve adetlerde de kendini gösterir;[3] cenaze töreninde yapılan müsabakalar, ganimetin dağıtılması, dayanışmaları dahilinde meydana getirdikleri tartışma meclisleri bu gruba özgü bir çeşit ideolojik alan çizer. Büyülü-dini sözle keskin bir şekilde kar-

---

rale," *Revue de l'histoire des religions*, 1960, s. 34 vd. (= *MP*, s. 31 vd.); F. Vian, *La Guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, b.a.; *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, b.a.. Ayrıca bkz. G. Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956. Hoplit Reformu sorunları için bkz M.P. Nilsson, "Die Hoplitentaktik und das Staatswesen," *Klio*, 1928, s. 240-249; H. L. Lorimer, "The hoplite phalanx with special reference to the poems of Archilochus and Tyrtaeus," *Annual of British School at Athens*, cilt 42, 1947, s. 76-138; A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londra, 1956, s. 31-42; P. Courbin, "Une tombe géométrique d'Argos," *Bulletin de Correspondance Hellenique*, cilt 81, 1957, s. 322-384; A. Snodgrass, "L'introduzione degli opliti in Grecia e in Italia," *Rivista storica italiana*, cilt 77, 1965, s. 434-444; "The Hoplite Reform and History," *Journal of Hellenic Studies*, cilt 85, 1965, s. 110-122; *Early Greek Armour and Weapons*, Edinbourgh, 1964, b.a.

3 Bundan sonraki sayfalarda *Annales ESC*'de "En Grèce archaïque: Géométrie, Politique et Société" (1965, s. 425-441) adıyla yayınlanmış metindeki noktalara bolca değineceğiz.

şıtlık içinde olan sözlü diyaloğun temel karakterlerini belirlemenin yolu, bu gibi çeşitli geleneklerin birbirlerine nasıl yardımcı olduklarını göstermekten, işleyişlerinden yeni bir alan temsili oluşturmaktan ve nihayetinde daha önce rastlanmamış zihin yapılarını izah etmekten geçer.

Cenaze müsabakaları,[4] bize vücut dilinin ve kelimelerin özel anlamlar taşıdığı sıkı bir zemin sunar.[5] Burada sadece eski geleneklere ve düşünce evrelerine rastlamayız. Aynı zamanda hukuk öncesi bir alanı ve daha sonra kurumsal hukuka adapte edilecek uygulamaların gelişimine şahitlik edecek "kolektif hayatın sıra dışı unsurları"nı hatırlarız.[6] Bu müsabakalar doğaçlama değildir. Kuralları vardır. Patroclus'un yakıldığı odun yığını yanıp kül olduğunda, Akhilleus birliklerine "geniş bir mecliste (*eurun agona*) oturmalarını buyurur. Teknelerinden onlara ödül olarak kazanlar ve üçayaklar, at ve katırlar, güçlü ve iri sığırlar, ince belli cariyeler ve dökme demir getirir."[7] Savaşçılar meclisi, müsabakaların alanını, büyük mücadelelerin gerçekleşeceği yer olarak belirlemiştir. Meclis tarafından çizilen bu alan limitsiz veya şekilsiz değildir, belirli bir merkezi vardır. Akhilleus karşılaşmalar için yüce cömertliğinden dökülen

4 Cenaze müsabakaları üzerine bkz. L. Malten, "Leichenspiel und Totenkult," *Mitteilungen des deutsche archâologische Institut der Röme Abteilumgen, Bd.* 38/39, 1923-1924, s. 300 vd. ve *Leichenagon maddesi, R.-E.* (1925), c. 1859-1861.

5 Müsabakaların hukuki yönü L. Gernet tarafından güçlüce vurgulanmıştır, "Jeux et droit, Remarques sur le xxiii[e] chant de l'*Iliade*," *Revue d'histoire du droit français et étranger*, 1948, s. 177 vd., *Droit et société dans la Grèce ancienne* eserinde ise aynı konu tekrar ele alınmıştır (Paris, 1955, s. 9-18).

6 Adı geçen eserde L. Gernet (*Droit et société*, s. 17) şunları söyler: "sahne yüzünde belirmeye başlayan hukukun profesyonel ve özel bir tekniği yoktur. Hukuk, müsabaka yaşamından sade bir şekilde doğmuştur; yasal adetler ve mücadele adetleri arasında muhakkak bir devamlılık söz konusudur."

7 *İlyada,* 23, 256 vd. demirin anlamı için bkz. L. Deroy, "Les noms du fer en grec et en latin," *L'Antiquité classique*, cilt 31, 1962, s. 98-100.

dökülen ödülleri getirdiğinde, onları "ortaya bırakır" (*es messon etheke*).[8] Bu durum rastlantı değildir ancak uygulanan bir adettir. Akhilleus'un cenazesinden sonra Akhalılar, "en yüksek, en soylu tepe"yi dikecekleri sırada Thetis şahsen cenaze müsabakaları organize eder. "Akha şeflerinin müsabakaları için tanrılardan aldığı" eşsiz ödülleri "meclisin ortasına indirir" (*theke mesoi en agoni*).[9] Örnekler bunla sınırlı değildir. (Sahte) Hesiodos *Kalkanı* yazarı, savaş arabası yarışlarını tasvir ettiğinde, "meclisin içinde (*entos agonos*), kazanana verilmek üzere, büyük bilge Hephaistos'un ünlü eseri, altından kocaman bir üçayak durduğuna" işaret eder.[10] Cyrus, Perslerin mallarının savaş tehlikesi altında olduğunu tasvir ettiğinde şu ifadeyi kullanır: "bu mallar ortaya konulmuş ödüller gibidir" (*en mesoi gar ede keitai tauta ta agatha*).[11] Theognis arkadaşıyla eşleştiği bir cirit oyununu tasvir ettiği üzere ödül (*athlon*) "ortada duran" (*en mesoi*) hayatının baharında genç bir adamdır.[12] Son olarak Demosthenes mecazi olarak "ortada konumlanan ödüller"den (*athla keimana en mesoi*) bahseder.[13]

Destanda bu yüzden, savaşçılar meclisinin bir halka etrafında toplandığının resmini buluruz. Müsabakalar bağlamında merkezi bir nokta olan *orta*nın anlamını belirlemek

---

8 *İlyada*, 23, 704: "*gunaik'es messon etheke*" "*thek'es agona pheron*" gibi başka ifadeler bulabiliriz (*İlyada*, 23, 799 ve 886). Destandaki *agon*un anlamları için bkz. R. Martin, *Recherches sur l'Agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris, 1951, s. 19, 22, 48, 161, 169, 214. Sınamaların büyük bir kısmı *agon*da, meclisin ortasında gerçekleşir: *İlyada*, 23. 507; 685; 710; 814. Belirtilmesi gereken bir diğer husus burada devamlı kullanılan *tithenai* fiilinin Herodotos'un siyasi lügatinde de var olduğudur. Bkz. *İlyada*, 23. 263; 631; 653; 656; 700; 740; 748; 750; 751; 799; *Odyseus*., 24, 86 ve 91.

9 *Odyseus*, 24, 80-86.

10 [Hesiodos,] *Kalkan*, 312. Bkz. *İlyada*, 23, 273.

11 Xenophones, *Anabasis*, 3, 1, 21.

12 Theognis, 994.

13 Demosthenes, *Philippicae*, 1, 4-5.

için biraz konu dışına çıkmak ve savaşçılar grubu için çok temel bir yer tutan bir başka konuyu incelemek gerekir: ganimetin dağıtılması. Birçok durumda her savaşçı, silahlarını ele geçirmek için düşmanına saldırır ve böylece "kendi" ganimetini elde etmeye çalışır. Ancak savaşçıların mallara doğrudan el koyması ve kendi zenginliklerini arttırmasının yanı sıra düşmandan alınan bütün malların "ortaya" dökülmesi gibi başka bir adet de vardır.[14] Megara'lı Theognis, büyük toprak sahiplerinin talihsizliğinden, şehrin felaketlerinden, düzenin yıkılmasından bahsettiğinde etrafında yıkım ve yağmadan başka bir şey görememenin üzüntüsü içindedir: "vahşi bir güçle zenginlik yağmalandı. Düzen kayboldu... Ganimetin hâlâ eşit bir şekilde

14 Ganimet, Yunanların *ktemata* dedikleri malların bir kısmıdır ve *patroia*ya zıttır, bkz. E. F. Brueck, "Totenleil und Seelgerät im griechischen Recht," *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, cilt 9, Münih, 1926, s. 30 vd. Yazar tam da bu çağda özellikle mülkiyet hukukunun gerçekten soyut bir kavram olmadığına işaret eder. "Kişisel hukuk" bu yüzden çok çeşitli sahip olma biçimlerini kapsayacak, tehlikeli olsa da, kullanımı kolaylaştıran bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Homeros toplumundaki ganimet için bkz. M. Delcourl, *Œdipe ou la Légende du conquérant*, Paris-Liège, 1944, s. 239-244 ve E. Buchholz'un analizleri, *Die Homerischen Realien*, 2, 1, Leipzig, 1881. s. 328 vd. "Le partage des profils de la guerre dans les traités d'alliance antiques" (*Revue historique*, 1958, s. 233-249) adlı makalesinde A. Aymard arkaik olguları hesaba katmaz. P. Vidal-Naquet Thukydides'teki, devletin (*koinon*) ganimeti paylaştırmasıyla kişisel paylaşımların karşıtlık oluşturduğu bir bölüme dikkatimi çekmişti (7, 85, 3). Savaşçı adamlar arasındaki uzlaşma fikri burada önemli bir rol oynar, bkz. ayrıca A. Dain, "Le Partage du butin d'après les traités juridiques et militaires," *Actes du VI^e congrès international des études byzantines*, Paris, 1948 cilt I, Paris, 1950. s. 347-354. Bu sayfalarda "ganimetin pay edilmesi otorite eliyle organize edilir. Hisseler hem savaşçılar arasında hem de çeşitli askeri birlikler arasında paylaştırılır" ancak "en seçkin kısmı en ayrıcalıklı askerler alır" notu geçer.

dağılacağından kim emin olabilir?"[15] Ganimetin dağıtılması, *dasmos es to meson* yani "ortaya bırakılan şey" anlamındadır. Odyseus bir gece baskınında, kâhin Helenos'u yakaladığında onu "ortaya" (*es meson*) getirir.[16] Bunun birinci sebebi ortanın, bir araya gelmiş kalabalığın en görünen yeri ve Akha Savaşı'nda toplanan ganimetin bir parçasını oluşturan "güzel esirler" için ayrılmış bir nokta olmasıdır. Müsabakalarda dağıtılan ödüller gibi savaşçıların topladığı ganimet de *es meson*a getirilir. Akhilleus ve Agamemnon arasında geçen tartışmadan da biliyoruz ki Yunanlar, paylaşılmaya tahsis edilen ganimete "ortak kullanımdaki şeyler" (*xuneia keimena*) adını verir.[17]

Konumuz dışındaki bu meseleyle orta ve ortak kullanımdaki şey arasında bir denklik kurabiliriz. Bu denklik, *meson* hakkında başka şekilde haberdar olduğumuz şeylerle de tasdik edilir. Her zaferden veya her yağmadan sonra ganimet şefe yani grubun temsilcisine getirilir.[18] Savaşçı şef aracılığıyla bütün grup, elde edilen zenginliği denetleme ve malların dağıtılmasına kadar muhafaza etme hakkına sahiptir. Dağıtma detayları hakkında doğrudan bilgiye sahip değiliz fakat Akhilleus'un öfkeli protestosu sayesinde bildiğimiz tek şey "kralın çok az dağıttığı ama kendisine çok fazla ayırdığı"dır. Bununla birlikte müsabaka sahneleri bu bilgi eksikliğini giderebilir zira ganimetin paylaşılmasının ve müsabakalar sonunda ödüllerin dağıtılmasının aynı me-

15 Theognis, 678 vd.: *"dasmos d'ouket'isos ginetai es to meson."*

16 Sophocles, *Philoctetes*, 609: Helenos bir *"theran kalen"*dir.

17 Agamemnon Akhilleus'tan, Apollon için ayrılan payı denkeştirmek için onurlandırıcı, fazladan bir hisse talep ettiğinde şu cevabı alır: "stoğumuzda daha fazla ortak mal kalmadı... şehirlerden yağmaladığımız bütün her şey pay edildi (*dedastai*)" (2,1,124-125). Bu metin *dasmos*tan önce bütün malların *xuneia* olduğunu açıkça ortaya koyar.

18 *İlyada*, 9, 328 vd. Bkz. L. Gernet, *a.g.e.*, s. 15.

kanizmaya göre işlediği gözlemlenir.[19]

Akhilleus, her seferinde değerli bir şey "ortaya koyar," o şeyi *es meson*a getirir. Muzaffer adam, o şeyi almak için daha doğrusu onu "toplamak" için tam olarak buraya gelir. Müsabaka olayını karakterize eden en önemli hareketlerden birisi ödüle el koymadır.[20] Ancak bu tarzda bir kazanç elde etmenin özel karakteri, açık bir şekilde sadece, yine bu bağlamda tekrar tekrar bahsedilen başka bir kazanç elde etme formuyla karşılaştırıldığında ortaya çıkar. Bu formun adı alış ve veriş işini birleştiren "el(e) koyma" (*en chersi tithenai*) fiilidir [l'acte de recevoir et de donner, de "mettre dans la main"].[21] Akhilleus, deposundan üçayak, zırh gibi malları, ödüllere henüz el koyma hakkı bulunmayanlara dahil olmak için veya kısacası yarışa katılmak için çok yaşlı olan şansız yarışmacı Nestor'un "eline koyar." Her iki durumda da kuşkusuz mallar Akhilleus'a aittir. Ancak birinci durumda mallar *merkeze*, ortaya konduğu için, Akhilleus'un kendine ait mallar yani onun *ktemata*sı, sanki ganimet malıymış gibi, "ortak şeyler" (*xuneia*) olur. Bu fiilden sonra artık o mallar özel mülk değil *res nullius** karakterinde şeylerdir.[22] Zafer kazanan onlara vakit geçirme-

19 Bkz. L. Gernet, *a.g.e.*, s. 16.

20 El koyma genelde "somut bir anlamı" olan *aeirein* (*aeiresthai*, *anaeirein*) fiiliyle belirtilir (*İlyada*, 23, 614, 778, 823, 856, 882). *Lambanein*, *haptesthai* (273, 511, 666) veya *helein* fiilleriyle de belirtildiği olur (613). Ajax'ın hareketi bu tiptedir: "kırlık öküzü alır" (779-781). L. Gernet, Anchises'in şerefine verilen müsabakalarda Dares'in tamamen aynı harekette bulunduğuna işaret eder, *a.g.e.*, s. 11, (*Aeneid*, 5, 380 vd.), Bu hareketin anlamı F. De Visscher tarafından incelenmiştir, *Études de droit romain*, s. 353 vd.,

21 Bkz. *İlyada*, 23, 624, 537, 565. L. Gernet verme ve el koyma hareketlerinin karşıtlığı üzerinde ısrarla durur, *a.g.e.*, s. 11.

* Ç.-n.: Kimseye ait olmayan anlamında, üzerinde henüz fiilen mülkiyet kurulmamış eşya için kullanılan Latince terim.

22 Bkz. L. Gernet, *a.g.e.*, s. 13. E. Cassin ödüllerin "gerçekte Akhilleus tarafından ölü kahramanlara adandığı... ve rakiple-

den el koyabilir. Buna karşılık Akhilleus, "ortada" topladığı şeylerden Nestor'un eline bir kase koyduğunda, bu sadece, Eumelos'u kendi kulübesine getirterek ona verilmesini emrettiği zırhı onun "eline koyması" gibi kişisel bir hediye olarak algılanır.[23] İki adam arasındaki bağı kuvvetlendiren ve hediyeyi alanın karşılık[24] vermesini icap ettiren bu şahsi armağan, bir karşılıklı olma durumu içermeyen mülkiyet hakkının doğrudan kullanılmasına açıkça zıttır. Bu yüzden el koyma, Akhilleus ve *ktemata* hissesi arasındaki "kişisel mülkiyet" ilişkilerini yok eden özellikleriyle sadece *meso*nun aracılığı ile gerçekleşir. Akhilleus'un malları, "merkeze" dökülmesiyle dolaşıma girer, "ortak mal" olur ve başkası tarafından sahiplenilmeye müsait duruma gelir. Muhtemelen aynı işlem ganimetin dağıtılmasında da uygulanmaktadır. Yağma sırasında savaşçılar tarafından elde edilen her mal "ortaya konur," yani "merkeze" dökülür. Kura sonucu[25]

rin yiğitlikleri, cesaretleri ve talihleri sayesinde öte tarafa çekileceği" düşüncesindedir (*L'Année sociologique*, 1952, s. 119). Ancak burada merkezin dini bir anlam içerdiğini düşündürecek bir sebep yoktur. Merkezin dini anlamları ve diğer anlamlarla ilişkileri için bkz. J.-P. Vernant'ın tespitleri, "Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque," *La Pensée*, no: 109, 1963, s. 91 vd. (= *MP*, s. 157-158).

23 Bkz. *İlyada*, 23, 565.

24 Hediyeler için bkz. L. Gernet, "La notion mythique de la valeur en Grèce", *Journal de Psychologie*, 1948, s. 430 vd.; "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *L'Année sociologique*, 3. Seri (1948-1949), Paris, 1951, s. 26 vd.; M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950. s. 145 vd.; R. Maunier, "Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord," L'Année sociologique, n.s., cilt 2. 1924-1925. Paris. 1927, s. 11 vd.; M.I. Finley, "Marriage, Sale and Gift in the Homeric World," *Revue internationale de droits de l'Antiquité*, 3. seri, 2, 1955, s. 167-194.

25 Onurlandırıcı hisseler şüphesiz bazı önemli kişilere tahsis ediliyordu. Geri kalanlar ise kura çekimine tabiydi. Bu işlem için elimizde doğrudan bir kanıt olmasa da genel pratiğin bu şekilde olduğuna inanılır.

seçilen adam -tanrılar tarafından tayin edilen muzaffer adam gibi- herkesin gözü önünde malları "toplama"ya gelir. El koyma hareketi Akhilleus'un bahsettiği "değişmez mülkiyet hukuku"nu[26] belirler.

XIX. kitap bu pratiğin dikkat çekici bir temsilini bize verir. Agamemnon hatanın (*Ate*) kurbanı olduğunu onurlu bir şekilde itiraf ettiğinde mallarını, "güzide hisseleri"ni, Akhilleus'a iade etmeyi teklif eder. Ancak Agamemnon bu malları şahsen Akhilleus'un eline koymaz; zira böylesi bir işlem Akhilleus'u Agamemnon'a ister istemez borçlu kılardı. Hakemliğe kabiliyetli Odyseus'a başvurulur. O da onlara "halkının koruyucusu Agamemnon hediyeleri 'meclisin ortasına' (*oiseto es messen agoren*) bıraksın" önerisinde bulunur.[27] Odyseus bu işlemi, hukuki bağlamı olan ve savaşçılığı ilgilendiren meselelerde gerekli görülen halka açık olma özelliği için savunur. "Bütün Akhalılar görebilsinler onları gözleriyle, hoşnut olsun senin yüreğin de."[28] Ancak kararın alınmasında, bu bölümün ilerleyen kısmında görülen aynı ölçüde mecburi bir sebep daha vardır. Agamemnon'un daveti üzerine Odyseus ve genç Akhalı *kouroi*ler, Agamemnon'un kulübesinin dışına çıkarlar.

"Söz ağızdan çıkar çıkmaz iş de oldu. Aldılar barakadan yedi tane üçayak, pırıl pırıl yirmi leğen, on iki tane at, elleri güzel işlere yatkın yedi tane kadın, aldılar güzel yanaklı Briseis'i de. Odyseus tarttı tam on külçe altın, geçti daha bir sürü armağan taşıyan delikanlının başına, hepsini toplantı alanının ortasına koydular (*kai ta men en messei agorei thesan*)."[29]

Akhilleus'la uzlaşmayı ciddi biçimde garantileyen Agamemnon'un büyük yemini ve Talthybius'un, gövdesini

26 Bkz. *İlyada*, 9, 335.

27 *İlyada*, 19. 173 vd.

28 *İlyada*, 19, 174.

29 *İlyada*, 19, 242 vd. (Ç.-n.: Azra Erhat-A. Kadir çevirisi). Bu, 23. Kitap 704. dizedeki, Akhilleus'un müsabakalar için ödülleri getirdiğinde kullanılan ifadeyle az çok aynıdır.

"Akdeniz'in engin suları"na bıraktığı bir domuzun kurban edilmesinden sonra meclis dağılır. Neden sonra "yüce gönüllü Myrmidonlar* hediyelerin etrafında dört dönerler." Odyseus ve yanındakilerin *meclisin ortasına*[30] bıraktıkları hediyeleri toplamaya gelirler. Myrmidonlar, *es meson*a koyulmalarıyla "ortak mal" haline gelmiş şeyler üzerinde, savaştan muzaffer ayrılmış adamla eşit el koyma hakkına sahip olurlar. Dolayısıyla Odyseus'un önerdiği işlem, dağıtımın şartlarını yeniden belirlemeyi mümkün kılar. Böylelikle Akhilleus'un kendisinin birinci kitapta açıkça andığı, Agamemnon'un istekleri nedeniyle gerçekleşen operasyon tamamlanmış olur. "İllerden ne yağma ettiysek hep bölüşüldü, doğru olur mu bu malları toplamak yeniden (*palilloga taut'epageirein*)."[31] Agamemnon, Akhilleus'a hediye vermiş değildir; sadece daha önce kendisi için ele geçirdiği malları dolaşıma koymuştur.

Bütün bir gelenek için malları *es meson*a koymak, onları "ortak" kılmak demektir. Herodotos bir yerde: "bildiğim tek şey, insanlar kendi şahsi kusurlarını (*ta oikeia kaka*) birbirleriyle değiştimek için ortaya (*es meson*) getirseler, diğerlerinin kusurlarını gördükten sonra kendilerininkini büyük bir sevinçle alıp geri dönerler" der.[32] Mal, kişilere is-

---

* Ç.-n.: Myrmidonlar Yunan mitolojisinde geçen bir halkın ismidir. *İlyada*'da Akhilleus'un komutası altında Troya Savaşı'na katılmışlardır.

30 *İlyada*, 19, 277 vd.

31 *İlyada*, 1, 126. *Odyseus*'ta şahsi ve kamusal ayrımı net biçimde ortaya konulmuştur (2, 32; 2, 44; 3, 82; 4, 314; 20, 264-265, Chester G. Starr tarafından alıntılanan kısımlar, *The Origins of Greek Civilization*, New York, 1961, s. 336).

32 *Herodotos*, 7, 152. Aynı hikâye, *meson*u ima etmeden, *Dissoi Logoi*'de bulunabilir, 2, 18 (Diels, FVS[7], 2, s. 409, 2 vd.). Bkz. *Herodas*, 2, 90. "Kızlar"ından birinin ırzına geçmekle suçladığı bir tahıl tüccarının yargılanması sırasında Battaros, hasmının işkence altında bir soruşturma talep edip etmediğini sorar zira kurban bir köle kökenlidir (Ç.-n.: Burada hicivli bir anlatım vardır.) (bkz. J. Arbuthnot Nairn ve de L. Laloy'un yazdıkları giriş, *la collection*

ter pay edilmeden bırakılsın ister yeni bir paylaşım sürecinden önce ortaya getirilsin,[33] aynı ifade, *es meson* hep kullanımdadır.[34] Merkezin anlamı, hem ödüllerin dağıtılmasını hem de ganimetin pay edilmesini düzenleyen örfi biçimlerden açıkça tecessüm eder: merkez hem "ortak olan" hem de "kamusal olan"dır.

Es meson ifadesi başka düzlemlerde de aynı anlama sahiptir fakat bu anlam daima aynı toplumsal bağlamda belirir. Askeri meclislerde söz hakkının kullanımı, *İlyada*'daki tartışmalara geleneksel, çok belirgin bir form veren belirli kurallara bağlıdır. Söz almadan önce birinin ortaya doğru hareket etmesi ve asayı eline alması gerekir. Meclise hitap etmek için *meson*da pozisyon almak gibi katı bir kural vardır. Troya habercisi İdeaus, gömülü kadırganın yanına varıp orada Agamemnon'un gemisinin kıçında meclis oluşturmuş Ares'in hizmetkârları Danaoları bulduğunda, "onların ortası"na geçmeden söz alamaz.[35] İlion'a döndüğünde de mesajı iletmesi için meclis halindeki Troyalılar ve Dardanyalılar'ın "ortası"na gelmesi gerekir.[36] Aynı ku-

---

des Universités de France, Paris, 1928, s. 47-48). Zararı karşılayacak bedelin *en toi mesoi*ye koyulması şartıyla kendini onun yerine koymayı teklif eder. Bkz. ayrıca Xenophanes, *Economicus*, 7, 26.

33 Lucien, *Cronosolon*, 19, cilt 3, s. 312 Jacobitz. Bkz. Aristophanes, *Ecclesia*, 602. Ancak ifadenin anlamı çok erken zamanda kaybolmuş olabilir. Örneğin; *koinon, en mesoi* ile aynı kullanımdadır (Euripides, *Ion*, 1284).

34 Plutarchus, *De amore fratemo*, s. 483 c-e: Bir babanın ölümü üzerine Plutarchus oğullara, malların kullanımı ve paylaşılmasını ortaya bırakmalarını teklif eder (*"chresin de kai ktesin en mesoi keisthai koinen kai anemeton hapanton"*). Bu metin üzerine bkz. Harry Levy, "Property Distribution by lot in Present-Day Greece," *Transactions of the Proceedings of the American Philological Association*, cilt 87, 1956, s. 42-50.

35 *İlyada*, 7, 383-384.

36 *İlyada*, 7, 417. Aynı süreci diğer askeri meclislerde de görebiliriz. Bkz. Xenophanes, *Cyropedia*, 7, 5, 46. Hatta 2, 2, 3'te, *es meson*un *"kuklos katakeimenon stratioton"* ile doğrudan bağlantısına atıf vardır.

ral bütün hatipler için geçerlidir. Telemachus, mecliste söz aldığında aynı ifade kullanılır: "meclisin ortasında ayakta dikildi (*ste de mesei agorei*)."[37] Birisi kuralı ihmal ettiğinde şair onu istisna tutar. Örneğin XIX. kitapta Agamemnon, Akhilleus'un uzlaşmacı sözlerine "oturduğu yerden, onların ortasında ayağa kalkmadan" cevap verir.[38] Hatip bir defa meclisin ortasına ulaştı mı, haberci onun eline konuşma sırasında gerekli otoriteyi sağlayacak asayı tutuşturur.[39] Asa ve merkez noktası arasında temel bir yakınlık vardır. Gerçekten de asanın, bu kullanımıyla, "kralın iktidarının yayılımı"ndan çok daha öte, şahsi olmayan gurubun hakimiyetini sembolize ettiği gözlemlenir. Askeri meclisin *merkezinde* konuşmak, o grup adına veya en azından grubu ilgilendiren ortak meselelerden, özellikle de askeri meselelerden konuşmak anlamına gelir. Telemachus, tellallarına İthaka Akhalarını Agora meydanına toplamalarını emrettiğinde, yaşlı Aegyptius, ihtiyar efendi bundan kaygılanır ve şöyle der:

> Savaşa gittiğinden bu yana böyle toplanmamıştık, derneğimiz olmamıştı. Şimdi bizi buraya toplayan kim? Gençlerden mi o, yoksa yaşlı biri mi? Neden gerekti böyle çarçabuk toplanmamız? Ordumuz geri mi gelir, bir haber mi var ki? Duyduğu bir haberi bize de bildirmek mi ister? Yoksa halkın başka bir işi var da o mu tartışılacak?[40]

---

37 *Odyseus*, 2. 37 vd.

38 *İlyada*, 19. 76-77.

39 Bkz. *Odyseus*, 2, 37 vd. ve L. Gemet'in asanın anlamları üzerine tespitleri, "Droit et prédroit...," s. 96.

40 *Odyseus*, 2, 28 vd. Aegyptius'un beyanı ve meclisin toplanma sorunu için bkz. R. Martin, *Recherches sur l'Agora grecque*, s. 31 vd. Martin bunu A. Severyns'in (*Homère, le poète et son œuvre*, Brüksel, 19-16, s. 23-26) "bileşik anakronizm" olarak adlandırdığı şeyin örneği olarak görür.

Telemachus ona cevap vermek için söz aldığında konuşmasına askeri meselelerden veya diğer ortak meselelerden bahsetmeyeceği için özür dilemekle başlar. Bütün sahne, mecliste şahsi meselelerden bahsetmenin ender rastlanan hatta yersiz bir durum olduğunu gösterir. Böylece elinde asasıyla hatibin beklediği merkez nokta, müsabaka ödüllerinin verildiği ve ganimetin dağıtıldığı merkeze kesin biçimde benzerdir. Bu mallar *xuneia*, merkez nokta ise zaten *koinon* veya *xunon*dur.[41] *Argonautica*'da İason, yoldaşlarına, seferin herkesi ilgilendiren bir mesele olduğunu hatırlatmak istediğinde "tehlikeyi paylaştığımız (*xune chreio*) gibi konuşma hakkını da paylaşacağız (*xunoi muthoi*)" diyordu.[42] Bu ifade, yalnızca Rodoslu Apollonius'ta geçmesine rağmen destandaki tartışma meclisleri bağlamında şart koşulmuştur.

41 *Xunon*, VII. ve VI. yüzyılda önemli rol oynayan siyasi bir kavramdır. En eski kullanımlarına, *polis* ve *demos* için *xunon esthlon* fikrini geliştiren Tyrtaeus'ta rastlanır (9, 15 vd.). Herodotos'ta (7, 53), ortak mal *xunon agalhon*dur. Bu, devleti ima etmek için kullanılan *koinon*un eş anlamlısıdır. Filozoflar bu kelimeden geniş bir kullanım alanı çıkarmışlardır: Democritus, *ap.* Diels, FVS[7] 2, s. 195. 15; 203, 13; 205. 10: Heraclitus, *ap.* Diels, FVS[7] I. s. 151. 2 vd.; 169. 4; 174. I; 176, 4, vb. "Zur Sociologie des archaïschen Griechentums" (Gymnasium 1. 65, 1958, s. 48-58), adındaki taraflı eserinde B. Snell, şahsi konuma karşı, örneğin Paros'lu Archilocus'ta (fr. 98, 7. Lasserre-Bonnard) geçtiği kadarıyla topluluk, *xunonie* fikrinin Homeros'tan beri keskin bir değişime uğradığını savunuyordu. Benim şahsi kanaatim ise burada incelediğim geçişlerin Snell'in çıkarımını muhtemelen sınırlayacağı veya en azından devamlılık bağlarını, bir kesintinin yerine, farklılaştıracağıdır. Destandaki askeri grubun "ortak malı" ve Tyrtaeus'un *homoioi*sinin *xunon*u arasında bir kesinti yoktur. Bileşik formda aynı sıfat, *epikunos*, tartışmasız biçimde ortak mal olan arazi tipini nitelemek için kullanılır (*İlyada*, 12, 421 vd.). Bkz. Ed. Will'in tespitleri, "Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien," *Revue des études anciennes*, cilt 59, 1957. s. 6 vd.

42 Rodoslu Apollonius, *Argonautica*, 3. 173, ed. H. Fraenkel.

Tek bir mekan modeli bütün gelenek ve adetlerin-tartışma meclislerinin, ganimetin dağıtılmasının, cenaze müsabakalarının etkileşimine hükmeder: Bu mekan, ideal biçimde bütün şahısların diğerleriyle karşılıklı bir ilişki içinde olduğu yuvarlak ve merkezi bir yerdir. Destan çağından itibaren mekanın bu temsili, tamamlayıcı iki fikirle elden ele ulaşmıştır: açık olma ve ortaklık. *Meson,* daire etrafında halkalanmış herkes için ortak bir noktadır. Buraya getirilen bütün mallar ortak yani *xuneia*dır. Şahsen elde edilmiş mallara, *ktemata*ya karşıdır. Burada dile getirilen sözler de aynı türdendir; bu sözler ortak meseleleri ilgilendirir.

Paylaşılan ortak nokta olarak *meson* fevkalade kamusal bir yerdir. Coğrafi konumuyla kamusal olan her şeyle eş anlamlıdır. *Es meson* denilen söz, grubun çıkarlarını ilgilendirmesi sebebiyle, zorunlu olarak meclisin bütün üyelerini muhatap alır. Ganimetin paylaşılması da kamuya açık alanda gerçekleşir; herkes diğerlerinin gözü önünde gelir ve hissesini alır. Odyseus'un ifadesine göre "bütün Akhalılar bunu kendi gözleriyle görebilirdi." Hatta savaşçı grubun içinde, açık olma her seviyede işliyordu. Örneğin müsabaka sahnelerinde, yarışmaların sonuçları,[43] karar alan ve o karara gerçek bir hukuki meşruluk kazandıran meclisin önünde resmi bir şekilde ilan edilirdi.[44] Yarışmaların kendisi de herkesin gözü önünde yapılırdı. Birçok oyun *es meson*da gerçekleşir ve savaş arabası yarışlarının vakti geldiğinde Akhilleus, yaşlı Phoenix'i müsabakanın kamuya açık olma ruhunu, merkez nokta etrafındaki halkaların bile ötesinde hissettirmek için yarış pistinin sonu olan sınır boyuna gönderirdi. Müsabakaların, ganimet paylaşımının, meclisin her seviyesinde merkez, hem herkesin gözü önüne sunulan, hem de herkese ortaklaşa ait olan bir noktadır. Ka-

43 L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, s. 16.

44 Akhilleus, ikinci ödülün Eumelos'a verilmesini önerdiğinde (*İlyada*, 23, 539 vd.), halk bunu "onaylar" (*epainein*). Aynı şekilde Penelope'nin bütün talipleri de Antinous'un konuşmasını onaylar (*Odyseus*, 4, 673).

muya açıklık ve ortak paylaşım merkeziliğin tamamlayıcı karakterleridir.

Bu örfi bağlam ve zihni çerçeve, sözlü diyaloğun temel özelliklerini kavramada bize yardımcı olur. Destanda, Thaos'un *İlyada*'da yaptığı gibi, birisi genç savaşçıyı övmeyi arzu ettiğinde onun "mızrak atmada usta, kalkan tutmada marifetli, göğüs göğüse çarpışmada cesur ve mecliste tartışmaya giriştiğinde çok az Akhalının onu altedebileceğinden" bahseder.[45] Mükemmel savaşçı büyük kahramanlıklar göstermenin yanı sıra mecliste iyi tavsiyeler vermeye de hazırdır.[46] Savaşçının imtiyazlarından biri söz hakkıdır. Söz bu bağlamda dini güçleri olan, istisnai bir adamın imtiyazı değildir. Meclisler, bütün savaşçılara ve savaşçılık mesleğiyle uğraşan herkese açıktır.[47] Savaşçılık işlevi ve söz arasındaki bu münasebet, destanda olduğu gibi, askeri meclisin milletin daimi temsilcisi olduğu Arkaik Yunan şehirlerindeki adetlerde de, Makedonya meclisinin tutucu pratiklerindeki kadar kendini belli eder.[48] Böylesi adetler değerli bulgular ortaya koyar çünkü askeri ortamlardaki sözün temel veçhesini aydınlatırlar. Polybius, Makedonya savaşçıları arasındaki bu imtiyazdan bahsettiğinde onlar arasındaki

45 *İlyada*, 15, 282-285. Bkz. H. Jeanniaire, *Couroi et Courètes*, s. 42.

46 *İlyada*, 19, 443. Bkz. Pindaros. *Nemean*, 8, 8; Bacchylides, 11, 89-91, éd. Snell[6].

47 Destan çağı Yunan toplumunda yaşlılar (*gerantes*), gençlerin (*neoi*, *kouroi*) karşıtlarıdırlar. Bu karşıtlık lügat bağlamında iki kelimeyle karşılık bulur: *boule* ve *agora*. Bunlardan birincisi yaşlılar ve meclis üyelerine (*medontes*), ikincisi ise silah taşımaya yetkin bütün adamlara ayrılmıştır (bkz. H. Jeanmaire, *a.g.e.*, s. 14 vd.).

48 A. Aymard, "Sur l'assemblée macédonienne," *Revue des études anciennes*, cilt 52, 1950, s. 127 vd. Arkaik Yunan devletlerinde ordu meclisi, vatandaşların daimi vekâletindedir (Aristoteles, *Politika*, 4, 10, 10, 1297 b, A. Aymard tarafından alıntılanan kısım, s. 131). Vatandaşların ve ordunun karşılıklı ilişkileri için bkz. Cl. Mossé, *Revue des études anciennes*, 1953, s. 29-35, ve 1963, s. 290-297.

söz eşitliğini, onların *isegoria*sını anlatır.[49] Böylece, *Herodotos Tarihi*'nde[50] *isokratia* ve *isonomia* arasında büyük bağlar kuran, siyasi lûgattan bir kelime kullanmış olur. Ancak bu, aynı zamanda Philodemus'un, toplantılarda ve ortak ziyafetlerde, dostlarının ayrıcalıklarını özellikle belirtmek istediğinde kendiliğinden kullandığı bir kelimedir.[51] İfade anakronik olabilir fakat savaşçıları birbirine bağlayan toplumsal bir bağın temel özelliğini mükemmel biçimde açıklar: *eşitlik*. *Laos* adamlarının toplandığı "eşit şölenler"in (*dais eise*)[52] askeri kurulumunu belirten bu eşitlik, her katılımcının eşit söz hakkı aldığı savaşçı meclislerine de işaret eder. Destan çağlarından beri savaşçılar, eşitlerin (*homoioi*) oluşturduğu bir grup olarak tanımlanma eğilimindedir.[53]

Savaşçı meclislerinde söz, ortak bir hak, "ortaya" konulan bir *koinon*dur. Herkes sıra kendine geldiğinde emsallerinin razı olmasıyla bu hakkı kullanır. Meclisin ortasında ayakta hiza almasıyla hatip, kendini bütün dinleyicilere eşit mesafede bulur. Dinleyiciler ise hatipe nispetle, en azından

---

49 Polybe, 5, 27, 1, 4 ve 6.

50 *Isegorie ap.* Herodot, 5, 78 (bkz. *isokratia*, 5, 92); *Isagores ap.* Herodot, 5, 66, 70, 72, 74. Bkz. E. Laroche, *Histoire de la racine NEM en grec ancien*, Paris, 1949, s. 186.

51 Philodemos, *Peri tou kath'Homèron agathou basileos*, fr. 19, 14 : "*Isegorian d'echontes* [...] [*kai en*] *tais sunousiais kai fois ph*[*idi*]*tiois*."

52 Hiçbir önceliğin eşitlik prensibinin önüne geçemediği *laos*un "yemekleri eşit porsiyonda"dır. Bkz. *İlyada*, 7, 320; 1, 468; *Odyseus*, 19, 425; 8, 98; *İlyada*, 9, 225 ve Athenaeus'un tespitleri, s. 12 c, ed. A. M. Desrousseaux. Homeros'ta, birlikte yeme fiili için bkz. bu ortak yemekleri Dorların *syssiti*leriyle karşılaştıran H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, s. 85 vd.

53 Schulthess, makalesinde birçok bilgiyi bir araya getirmişti (*Homoioi maddesi*, *R.-E.*, 1913, c. 2252 vd.), fakat Akhielleus'un kendisini Agamemnon'un *homioios*u olarak adlandırdığının farkına varmamıştı (*İlyada*, 16, 53 vd.). *Homoioi*yi üç çeşide ayırmak mümkündür: 1. Destandaki profesyonel savaşçılar. 2. *Hippobotes* veya oligarşik *hippeis*ler. 3. VI. yüzyıl vatandaşları.

ideal bir şekilde bir eşitlik ve bir karşılıklı olma pozisyonu içindedirler.

Sözlü diyalog sadece eşitlikçi karakterde değildir aynı zamanda sekülerdir de. İnsan dışı güç ve kuvvetlerin dünyasına düzen veren hareketle uyumlu bir şekilde işleyen sihirli-dini sözün aksine insanların çağına aittir. Sözlü diyalog insan hareketini önceler ve bu hareketin kaçınılmaz bir şekilde tamamlayıcısıdır. Her askeri anlaşmadan önce Akhalılar tartışmak için bir araya gelirler. Argonotlar seferlerinin bir sonraki aşamasına hazırlandıklarında birbirlerinin tavsiyelerini almaktan asla geri durmazlar. Tam da meselesi itibariyle bu söz tipi, doğrudan insanların çağının meselesidir. Doğrudan insanların işlerini, gruptaki her üyenin emsalleriyle ilişki içinde olduğu işleri ilgilendirir.[54]

Bu tipte bir söz, diyaloğun enstrümanıdır. Etkinliğini, bundan böyle, insanları aşan dini güçlerin etkileşimine borçlu değildir. Temel olarak bir toplumsal grubun onay verip vermemesi üzerinden kendini gösteren uzlaşma üzerine kurulur.[55] İlk defa böylesi askeri meclislerde sözün değeri, tümüyle bir sosyal grubun verdiği hükme bağlıdır. Gelecekte, kendisini "kamuya açık" olmaya sunacak, gücünü de bir toplumsal grubun onamasından alacak hukuki ve felsefi sözün statüsü burada hazırlanır.[56]

İkna etmenin alanını belirleyen *paregoras*, *oaristus*, *paraiphasis* gibi kavramların belirmesi aynı ortamlar dahilinde gelişir. Öğüt verme becerisi olan adam, dinleyicilerinin

54 Bkz. Odyseus, 2, 30-32 ve 2, 42-44.

55 Bkz. *Odyseus*, 4, 673 ve *İlyada*, 23, 539 vd. L. Gernet, müsabakaların sonuçlarının ilanında ve ödülün kazanana verilmesindeki yarı hukuki olan bu tesirliliği vurgulamıştı, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, s. 16 vd.

56 "Droit et prédroit... " eserinde (*L'Année sociologique*, 3. seri, 1948-1949, Paris, 1951, s. 111) L. Gernet, sözün etkisinin yerini rasyonel süreçlere bıraktığını başarıyla göstermişti: söz hukukta, yerini ortak iradeye ve toplumsal grubun onayına; felsefede ise akılsallığa ve doğrulanabilir kanıtlara bırakmıştı.

dikkatini nasıl çekeceğini bilir. İnsanların rızasını kazanacağı, kalplerini yumuşatacağı ve desteğini alacağı sözlerin farkındadır.[57] Homeros lügatında *paraiphasis* (*Peitho* gibi ancak hem iyi hem kötü olan) ahbaplık ilişkilerinden doğan ikna etme anlamına gelir.[58] *Oaristus*, sıkı kardeşlik bağlarından neşet eden karşılıklı tesir manasındayken[59] *paregoros*, silahlı emsalleri yüreklendiren sözü niteler.[60] Ancak mitsel planda bu üç kavram, Afrodit'in kortejinden bir parça olan ve her şeye gücü yeten *Peitho*'yu özellikle belirleyen dini güçleri temsil eder. Askeri meclislerde söz zaten, retoriğin ilk şekli olan, diğerlerine hükmetme enstrümanıdır.[61] Bu yüzden erken dönemde, askeri çevrelerde, özel olarak insanı, onun sorunlarını, fiillerini ve ilişkilerini ilgilendiren söz tipi işlettirilir.

Yunan toplumu geliştikçe, kendi içine kapalı savaşçı

57 Bkz. F. Solmsen, "The 'Gift' of Speech in Homer and Hesiod," *Transactions of the Proceedings of the American Philological Association*, cilt 85, 1954, s. 1-15. *Peitho*nun destandaki önemi için bkz. Ebeling, *Lexicón homericum*.

58 *İlyada*, 11, 793. Bkz. cesaretlendirmenin askeri çevredeki önemini gösteren Hesychius; *paraiphasis maddesi*: "*apologia, paralogismos, paramuthia, sumboulia, parègoria, peithô, parainesis è apatè*" Eustathius, s. 979, 34: "peitho ex homilías." Tyrtaeus, fr. 9, 19 D.[3]("*tharsunei d'epesin ton plesion andra paresias*"). *Paraiphasis* için bkz: *yuk*, s. 134.

59 Bkz. *İlyada*, 13, 291 (*oaristuspromachon*); *Odyseus*, 19, 179; Hesiodos, *İşler ve Günler*, 789; vb.

60 *Paregoros, parphasis* ve *oaristus*a bağlıdır; Afrodit'in bir tapınağında *Peitho*, *Eros*, *Himeros* ve *Pothos* ile birlikte kendini gösterir (Pausanias, I, 43, 6) ve Paris yakınlarında bulunduğuna inanılan kırmızı figürlü Attik vazoların birinin üstünde resmedildiği düşünülür (Bkz. G. Herzog-Hauser, *Parègoros maddesi*, *R.-E.* [1949], c. 1454- *Archaeologie Zeitung*, 1896, s. 36 vd). *Argonautica*'da (1, 479 vd.), Rodoslu Apollonius "*muthoi* [...] *paregoroi hoisi per aner tharsunoi hetaron*"dan bahseder (bkz. 3, 1347 vd.).

61 Destandaki tarih öncesi formlar için bkz. E. Buchholz tarafından bir araya getirilen olgular, *Die homerischen Realien*, 3, 2, Leipzig, 1885, s. 168 vd.

sınıfı, en yeni ve en etkili kurumu oluşturmak için açılır. Bu kurumun adı manevi bir yapı olduğu kadar kendisi de bir kurumlar sistemi olan şehirdir. En eski Yunan siyasi düşüncesinin belirli temel kavramları, profesyonel savaşçıların ortamlarında şekil alır: *isonomia* ideali, simetrik ve merkezi bir mekan temsili, şahsi çıkarlar ve ortak çıkarlar ayrımı... Samoslu Polycrates öldüğünde halefi Maiandrios, ifadeleri M.Ö. VI. yüzyıl siyasi düşüncesiyle uyum gösteren bir kamuoyu açıklaması yapar: "Polycrates kendi *emsallerine* (*homoion*) despotça hükmettiğinde buna asla razı olmadım. Bu şekilde davranan başka birine de razı gelmedim. Oysa şimdi Polycrates yazgısını tamamladı ve ben, iktidarı *ortaya* bırakıyorum (*ego de es meson ten archen tithesis*) ve sizin eşit haklara sahip olduğunuzu (*isonomia*) ilan ediyorum."[62] Aynılık,[63] merkezilik ve tek bir şahıs tarafından hüküm verilmesinin reddi, *isonomia*[64] kavramını

62 Herodotos, 3, 142.

63 *Homoios* sorunu ve *isos*la olan bağlantıları için bkz. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907, s. 234 vd. ve L. Gernet'in tespitleri, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, s. 457 vd.

64 *İsonomia* kelime ve kavramı bazı sorunlar ortaya koyar. Bunlardan birincisi etimoloji sorunudur; *isonomia, nomos* kelimesinden türemiş ve kanun önünde eşitlik anlamında olabilir. Bu durum siyasi eşitlik anlamına gelmez. Eğer, yorumcuların çoğunun düşündüğü gibi, *nemein*den türemişse maddi hisselerin ve siyasi hakların eşit şekilde dağılması anlamına gelebilir (E. Laroche'un tercih ettiği anlam). Eğer mesele siyasi eşitlikse (burada açıklamasını izlediğim Ed. Will ile birlikte; *Korinthiaka*, Paris, 1955, s. 618) *iso*nun zorunlu bir şekilde mutlak eşitliği gerektirmediğini belirtmeliyiz. *İso*, birçok farklı eşitlik farkını barındırır. Ancak bir bakıma kısır, *Ur-bedeutung*a ulaşma hayalindeki atomcu ve zamanaşımlı böylesi bir etimoloji araştırmasını izlemek yerine Vendryes tarafından "sabit" olarak nitelenen; sentezci ve eş zamanlı etimolojiyi takip edebiliriz (*BSL*, 1953). Metodu ise şu şekildedir: her kelimenin zihindeki yerini belirlemeye ve anlamı ile kullanımını tanımlamaya çalışmak. Bu metot sadece kelimenin kullanıldığı ve kelimeye ait yaklaşık bir fikrimizin oluşmasını umut ettiğimiz bütün bağlamları tespit etmek ve incelemekten

özetleyen, "kamusal hayata eşitler olarak katılanlar"ın var olduğu beşeri dünyanın resmini çizen üç temel ifade olarak belirir.[65] *İsonomia* kavramının ortaya çıktığı andan itibaren bir ideal olarak algılanması aynılık ve merkezilik temsillerine bağlıdır. *İsonomia*, savaşçı grupların kendilerine özgü adetlerinde ve davranış modellerinde *fiilen* mevcuttur.

Cenaze müsabakaları, ganimetin paylaşılması, tartışma meclisleri *siyaset öncesi* düşünce seviyesini temsil eden geleneklerdir. Bu gelenekleri taşıyan yuvarlak ve simetrik mekan, şehrin toplumsal alanında, *Agora*'da merkezileşmiş alanda, saf şekilde siyasi anlamını bulur. VII. yüzyıl tarihli Alceus şiiri, Midilli'nin bütün halklarının ortak kullanımında olan federal bir tapınaktan, *xunon*[66] olarak tasvir

---

geçer. Bu noktada *isonomia*nın değişik bağlamlardaki mahiyeti sorunuyla karşı karşıya kalırız. V. Ehrenberg, P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet gibi araştırmacıların çalışmalarından sonra VI. yüzyıl sonundaki *isonomia*nın değişik yönleri ortaya çıktı. Bunlardan birincisi; tiranlığa karşı negatif şekilde tanımlanması, ikincisi ise; bazı kullanımlarında aristokratik bir anlamın belirmesidir. Bkz. V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921; *Isonomia maddesi, R.-E., ek*, 7, 1940, c. 293 vd.; *Aspects of the Ancient World*, Oxford, 1946, 4. bölüm; "Origins of Democracy," *Historia*, 1950, s. 515 vd.; "Das Harmodioslied," *Wiener Studien*, 1956, s. 57 vd.; G. Vlastos, "Isonomia," *American Journal of Philology*, 1953, s. 337-366; J. A. O. Larsen, "Cleisthenes and the Development of Democracy," *Mélanges Sabine*, Ithaca, 1948, s. 6-16; T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque* (fr. çev.), Paris, 1943, s. 39 vd.; E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, 1949, s. 186 vd.; Ed. Will., *Korinthiaka*, Paris, 1955, s. 618 vd.; Ch. Mugler, "L'isonomie des atomistes," *Revue Philologique*, cilt 30 1956, s. 231 vd.; J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, s. 52-53; P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964. s. 24-32; G. Vlastos, *Isonomia,* Akademie-Verlag, Berlin, 1964, s. 1-35.

65 P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet'in ihtiyatlı ifadelerine göre, bkz. *a.g.e.*, s. 31.

66 Bkz. E. Lobel ve D. Page, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford, 1955. fr. 129, s. 176-177.

edilen "muazzam tapınağın" varlığından bahseder. Louis Robert,[67] *messon* olarak adlandırılmış ve bizim M. Ö. II. yüzyıldan kalma iki kitabeyle bildiğimiz tapınağı bu tapınakla bir tutar; *messon* ismi Robert Koldewey tarafından kazıları yapılan şimdiki *Mesa*'nın antik yer ismidir. İsim tapınağın coğrafi konumunu bize mükemmel biçimde açıklar zira Louis Robert'in belirttiği gibi tapınak " adanın merkezine doğru olan, Kallonia Körfezi'nin en içteki noktasına çok yakın ve Midilli'yi sanki bir adayı ikiye böler gibi ayıran bir yerde konumlanır." Bütün bu olgular, ismin basit bir şekilde, ortak işlerini tartışmak için Midilli halkının adanın merkezinde bir araya gelmesi ve fikir alış-verişinde bulunması anlamıyla uygun düşen *es meson* ifadesinden türediğini bize düşündürür.

Midilli halkının VII. yüzyıldaki siyasi göstergeleri, Thales'in bir asır sonra İyonya halkına önereceği çözümün habercisi olmuştur. *Panionion* genel meclisinde, "tek bir idare yeri [*bouleuterion*] oluşturmayı tavsiye eder ve bunun için en uygun mekan olarak İyonya'nın merkezinde bulunan Teos'u gösterir. Diğer şehirler, sanki birer bağımsız birimmiş [*demes*] gibi kendi yasalarını işlettirmeye, isterlerse devam da edebilirler."[68] İyonya dünyasının geometrik merkezi olarak Teos böylece şehrin "ortak ocağı," siyasi merkezi, "ortak işler"in alanı *xunon* haline gelir. Teos, Cleisthenes'in "eşitlikçi" VI. yüzyıl Atina'sıyla aynı konumu paylaşır.[69] Destan çağıyla bu gibi siyasi düşünce biçimle-

67 L. Robert, "Recherches épigraphiques, V. Inscriptions de Lesbos," *Revue des études anciennes,* cilt 62, 1960, s. 300 vd. *Es meson*un siyasi ifadesi ve böylesi bir coğrafi konumda bu şekilde işlev gören bir tapınağın ismi arasında zorunlu bir ilişkinin var olduğu seziliyor *Contra* Ch. Picard, *Revue archéologique,* 1962, cilt 2, s. 43-69.

68 Herodotos, 1, 170. Bkz. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, s. 124 ve P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, s. 66 vd.

69 Bkz. P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet, *a.g.e.*, s. 66.

ri arasında devamlılığı gösteren bir belirti yoktur; ama en azından siyaset öncesi bir seviyeden özellikle siyasi olan bir evreye geçişin yaşandığı söylenebilir.

Böylelikle savaşçı sınıfın tartışmalarında, siyasi meclislerin lügatındaki en önemli tezat olan ortak ve kişisel çıkarların karşıtlığı işlenir. "İzlenecek tutumu tartışmaya açmak" ifadesi Yunancada "meseleyi ortaya koymak" (*es meson protithenai* veya *katatithenai* veya *tithenai to pregma*) olarak verilir.[70] Tartışılacak bir mesele olan iktidar gibi, grubun çıkarlarını ilgilendiren sorunlar da "ortaya" konur. Daha açık ifadesiyle, siyasi bir mecliste bir görüş belirtmek, "görüşü ortaya taşımak" (*pherein gnomen es meson*)[71] veya "ortada söz söylemek" (*legein es meson*)[72] anlamına gelir. "Ortada söz söylemek" (*legein es meson*) ifadesi, simetrik şekli olan "ortadan çekilme"yi (*ek mesou katemenos*) dengeler.[73] Bir kere "ortadan," *meson*dan çekildi mi hatip, tekrardan özel bir vatandaş olur. Bütün bu ifadeler, meclisin açılışında her vatandaşı şehri hakkında bir görüş belirtmeye davet etme görevindeki haberci tarafından dile getirilen eski bir tabirle ölçtüğümüz, siyasi mekânın Yunan düşüncesindeki önemini anlama da bize yardımcı olur: "kim şehri hakkında sahip

70 Herodotos, 7. 8; I, 207; 3. 80. 7, 8'deki *"tithemi to pregma es meson"* ifadesi *idioboulein* yani "yalnızca kendine akıl danışma"ya karşıdır. İfade bezen siyasi bir anlam taşımadan kullanılır (Herodotos, 6. 129; 8, 74). *Meson*un bu bağlamda *koinon*a yakın anlamlara sahip olduğu gözlenebilir: Herodotos (8, 58), *"koinon pregma"*dan bahseder. Eğer burada hemfikir olunmuşsa, kullanılan ifade *"koinoi logoi chresumenoi"*dir (1. 166; 2, 30). *To koinon* sadece site değil şehir (1, 67; 5, 85; 6, 14: 8, 135: 9, 117; 3. 156; 5, 109), aynı zamanda da kamu hazinesi (6, 58: 7, 144; 9, 85) veya basitçe ortak çıkar anlamına da gelir (3. 82 et 84). *Koinon* için bkz. Busolt-Swoboda, *Griechische Staatskunde*, 1 ve 2, 1920-1925, b.a. (Index, 2, *koinon maddesi*).

71 Herodotos, 4, 97.

72 Herodotos, 3, 83.

73 Herodotos, 4, 118; 8, 21 ve 73: 3, 83. *Meson*dan çıkmak kendini *idiobouleine* mahkum etmek demektir (7, 8).

olduğu makul bir görüşü *ortaya* koymak ister (*tis thelei polei chreston ti bouleum'es meson pherein echon*) ?"[74] Şahsiyi kamusaldan açıkça ayırarak ve grubun çıkarları üzerine söylenen sözle, şahsi meseleler üzerine konuşulanları karşı karşıya koyarak, siyasi düşünce, profesyonel savaşçıların tartışmalarına temel bir ayrım çizer. Bu eşitlikçi meclislerde Yunan'ın gelecekteki siyasi meclisleri şekillenir. Söylem ve gerçeklik alanlarını ayırmayı kolaylaştıracak söz-eylem[75] ikilemini hazırlayan çevreler yine bu toplumsal çevrelerdir.

Bununla birlikte, kendine özgü özellikleriyle sözlü diyalog, profesyonel savaşçılar arasında "en iyi" adamlara, *laos*un *aristoi*sine ait bir imtiyaz olarak kalır. Bu seçkinler kısmı "topluluğa,"[76] yani bir bölge halkı ve o yerin sakin-

74 Euripides, *Yakarıcılar*, 438-439. Eşitliği öven o ünlü konuşmasından sonra Theseus, Thebes habercisine gururlu bir şekilde: "özgürlük ise... bu sözlerde yatar: her kim arzu ederse...?" der. Aynı ifade *Orestes*'te de vardır (885) ancak, Demosthenes aracılığıyla da bildiğimiz, daha kısa bir biçimdedir (*Pro corona*, 170); Aristophanes, *Acharnian*, 45; *Ecclesia*, 130; Aeschines, *Contre Ctésiphon*, 3. *İsegoria* hakkı için bkz., örneğin, Busolt-Swoboda, *Griechische Staatskunde*, Münih, 1, 1920, s. 453.

75 Destandaki "söz-eylem" şeması üzerine bkz. E. Buchholz, *Die homerischen Realien*, 3, 2, Leipzig, 1885, s. 120 vd. Cl. Ramnoux, VI. yüzyılda yani sözün eyleme karşıtlığıyla anlaşıldığı bir dönemde bu şemanın önemini göstermişti, *Heraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*, 1959, s. 51-57, 293-297 (ayrıca bkz. F. Heinimann'ın analizi; *Nomos und Physis*, Bâle, 1945, s. 46 vd.). Söz ve eylem karşıtlığı Yunan siyaset düşüncesinde değişmez bir temadır; bkz. herkese şehir meselelerini ve bu meseleleri eylemlerde ve sözlerde mükemmel şekilde idare etme kabiliyetini öğretmekle övünen Protagoras örneği (Platon, *Protogoras*, 318 e-319 a). Bkz. Thukydides, 1, 139, 4: Xenophanes, *Anabasis*, 3, 1, 45). "Mecliste olduğu kadar savaşta da sivrilen adam"ın aristokratik temasındaki ayrım (bkz. Pindaros, *Nemean*, 8, 8), "laf konuşmak (*muthon te rheter'*) ve iş bitirmeye kabiliyetli olmak (*prektera te ergon*)" ayrımına kadar uzar (bkz. *İlyada*, 9, 443).

76 *İlyada*, 12, 128-129 ve 15, 295-296 (*plethus*tan ayrı olarak *aristoi*).

lerinin bütününü belirten *demos*a karşıdır. *Demos*, "emir vermez, yargılamaz veya tartışmaz da... henüz bir toplum da değildir, devlet de."[77] Odyseus'un, demos adamının simgesi Thersites'e davranışı, eşitlikçi sözün sınırlarına işaret eder. Thersites muhalif şekilde sesini yükselttiğinde Odyseus onu sözlerle ikna etmenin yolunu aramaz, aksine asa darbeleriyle pataklar. Thersites bir köylüdür ve savaşçı olmadığı için söz almaya da hakkı yoktur. Onun gibilerinin diyaloğa iştirak etmesi ve *laos* ile *demos* arasındaki bariyerlerin devrilmesi için büyük bir dönüşümün gerçekleşmesi gerekecekti. Dönüşüm ise savaşçı imtiyazlarının daha geniş bir toplumsal grubun bütün üyelerine yayılması olacaktı. Bahsedilen oluşum Hoplitlerin, her savaşçının halkada özel bir yeri olduğu ve her asker-vatandaşın değişebilir bir ünite olarak algılandığı phalanks biçimlenmesidir. Bu durum, savaşçı işlevin demokratikleştirilmesine ve buna ilave olarak siyasi imtiyazların aristokrasiden veya "seçili kimseler"in grubundan geniş bir kitleye yayılmasına imkân verir.

Her ne kadar Hoplit Reformu, teknolojik gelişmeler üzerine tesis edilse de bu reform aynı zamanda Yunan şehri modelini yaratacak yeni zihni yapıların hem faili hem de ürünüdür. Hoplit Reformu ve Yunan şehrinin doğuşu arasındaki karşılıklı bağlantı Yunan düşüncesinin gelişimindeki kritik entelektüel değişimden ayrı düşünülemez. Bir başka deyişle bu değişim, rasyonel düşünce sisteminin yapılanması ve bütün tecrübe tipleri için tek bir ifade şeklinin kapsamlı biçimde yeterli olduğu eski dini düşünce arasındaki çarpıcı kırılmadır.

Birçok araştırmacı -bilhassa Louis Gernet ve J.-P. Vernant- mitten akla geçişin, ne J. Burnet'in iddia ettiği gibi bir mucize, ne de F. M. Cornford'un düşündüğü gibi mitsel düşüncenin kademeli biçimde felsefi kavramsallaştırmanın içine süzülmesi olmadığını göstermiştir. Bilakis düşüncedeki sekülerleşme VII. ve VI. yüzyıl boyunca siyasi ve hu-

77 H. Jeanmaire, *Couroi et Comètes*, s. 45.

kuki pratikler içinde gerçekleşmiştir. Rasyonel düşüncenin ortaya çıkmasına destek olan kavramsal çerçeve ve zihin tekniklerinin her ikisi birden toplumsal hayatın içinde gelişmiştir. Toplumsal ve zihinsel seviyelerin kendi aralarında sürekli etkileşim içinde olduğu bu genel çerçeve dahilinde sözün sekülerleşmesi meydana gelmiştir. Bu sekülerleşme retorik ve felsefe gibi değişik alanların ayrıntılandırılmasıyla oluşmuştur ancak bu değişik alanların içinde hukuk ve tarih de vardır.

Yunan düşüncesinde bütün bir söz sorununa bakacak olursak bu olayın iki neticesiyle karşılaşırız. Bunlardan birincisi, eski düşünce sistemine eşlik eden sihirli-dini sözün çöküşüne onay verilmesidir. İkincisi ise özerk bir söz dünyasının ve bir enstrüman olarak dil hakkındaki düşüncenin ortaya çıkmasının belirlenmesidir.

Hukuk tarihinin çok özel bir anı, sihirli-dini sözün çöküşünü dikkat çekici biçimde gözler önüne serer.[78] Hukuk öncesi düşünce, bütün fiillerin akışını düzenleyen vücut hareketleri ve kelimelerin tesirli olduğu bir düşünce tarzı sunar. Bu seviyede kanıt, hakimin değerlendirmesine faydalı olmanın yerine üstesinden gelmek şart olan hasım için kullanılır. Kanıt sağlayabilecek şahitlerden de yararlanılmaz. "Hakikat," sadece *ordalium* sınamalarıyla, kendiliğinden hâsıl olur. Hakimin tek işlevi bu "katî kanıtlar"ı[79] tasdik etmektir. Ancak Yunan şehrinin tezahür etmesi bu sistemin sonunu getirmiştir. Bu son, Athena'nın, Orestes davası es-

78 Bkz. L. Gernet, "Droit et prédroit... ," s. 100-119 ve Cl. Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit*, Paris, 1959, s. 145 vd.

79 Burada L. Gernet'nin analizini izliyoruz (s. 98 vd.). Daha detaylı ve referansların bulunduğu analizler için şu esere bakılabilir; L. Gernet, "Le temps dans les formes archaïques du droit" *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1956, s. 387 vd. Ayrıca bkz. G. Sautel, "Les preuves dans le droit grec archaïque," *Recueils de la Société Jean Bodin*, cilt 16, *La Preuve*, Brüksel, 1965, s. 128-130.

nasında Eumenides'e yaptığı "yanlışın, yeminlerle galip gelmemesi gerektiğini söylüyorum" beyanını hatırlatmasıyla aynı ana denk gelir. Bu kritik ifade vatandaşlar tarafından şöyle desteklenir: "öyleyse onu kendin incele ve kararını adil biçimde ver."[80] Dini güçle süreci hemencecik çözüme bağlayan yeminler yerini bir tartışmaya; aklın, tartışmanın gerekçelerini öne sürmesini ve böylece hakime de tarafların sunduğu argümanlar üzerine oturan bir karar vermesini sağlayacak bir ortama bırakır.[81]

Aeskhylos'un *Yakarıcılar*'ında açıkça görüldüğü üzere, diyalog böylece üstün gelmiştir ve eski söz tipi değerden düşmüştür. Koro, Argos kralı Pelasgos'u övdüğünde ona şu şekilde seslenir: "şehir sensin, kurul sensin... hesap sorulmaz koruyucumuz, tapınağın, ocağın, şehrin efendi-

80 Aeskhylos, *Eumenidler*, 432-433.

81 Bu açıdan Hesiodos'a atfedilen iki dize son derece dikkate değerdir: "*mede diken dikaseis, prin an amphoin muthon akouseis*" (Hesiodos, fr. 271 [*dubium*], ed. Rzach[3]). Bu söyleyiş veya bunun farklı biçimleri zaten sıklıkla Euripides (*Heracles*, 179-180) ve Aristophanes (*Eşek Arıları*, 725, 919-920; *Cavaliers*, 1036; Euripides, fr. 362, 9-10 N.[2]) tarafından alıntılanmıştır. Bazı yazarlar (H. G. Evelyn-White, Schneidewin, vb.) bu noktada *Xeironos Hupothekai* fragmanını algılamak istedi ancak J. Schwartz bu hipoteze şiddetle karşı çıkmıştı (*Pseudo-Hesiodeia*, Paris, 1960, s. 77, no: 3, 98, 239, 241). Geriye kalan tek olgu, davalı ve davacının konuşmalarını tarafsız bir şekilde dinleyen heliastların (Ç.-n.: her yıl vatandaşlar arasından seçilen mahkeme üyeleri) ettiği yeminle uyuşan "hiçbir davayı her iki tarafın konuşmasını dinlemeden yargılamayın" tavsiyesidir (bkz. [Platon,] *Demodocos*, 382 e-383 a, ve Demosthenes, *De corona*, 2 ve 6- bkz. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig. 1, 1905, s. 151). Bu tavsiye aynı zamanda hukuki uygulamalardaki keskin değişimin en eski kanıtını teşkil eder. Bahsedilen hukuki düzlemde bir hakikat kavramı belirlemek de mümkündür: işiten ve gören *histor*, *mnemon* gibi bir tanık ve tezkire yazarıdır. Hakikatinde en az iki öğe bulunur: unutmazlık ve gerçekte vaki olmuşun tamamlayıcı ve kapsamlı bir açıklaması. Bu bakımdan *İlyada* başlıca başvuru kaynağıdır, 23, 359-361.

si sensin."[82] Ancak kral, mazideki prestijini hatırlatan bu süslü sözleri reddeder ve kendini halkın hizmetkârı olarak sunar: "iktidar sahibi olsam da, halkım olmadan hiçbir şey yapamam."[83] Kral "yakarıcılar"ı korumak için, herhangi bir hatip gibi ikna etme yoluna başvurur. Yüksek otorite tahtından konuşmak yerine çoğunluğun oyuyla kararın alındığı meclisi adres gösterir.[84] Kralın önceki imtiyazı bu şekilde ortak alınan kararlara mal olmuştur: "oybirliğiyle [şehir] karar verdi (*krainein*)."[85] Artık *katî* kararları (*pantele psephismata*) alan halktır; vatandaşlar hep birlikte "gerçekleştirirler" (*krainei*). Eski t*elos* ve *krainein* kavramları metafordan öte bir şey değildir. Sihirli-dini güç toplumsal tasdik etme gücüne dönüştürülmüştür;[86] bu dönüştürme ise tesirli söz için öldürücü bir darbedir.

Bundan böyle meseleler sözlü diyalogla halledilir. Sitenin doğuşuyla birlikte sözlü diyalog en yüksek şey, toplumsal ilişkilerdeki en değerli alet olan "siyasi enstrüman" haline gelir.[87] İnsanlar meclisteki etkinliklerini, yetkilerini ve diğer insanlar üzerindeki hakimiyetlerini söz aracılığıyla uygular.[88] Söz artık sembolik-dini bir ağa takılmaz; kendi

82 Aeskhylos, *Yakarıcılar*, 370 vd. Kral ocağının özel anlamı ve "ortak ocak" ile bağlantıları için bkz. L Gernet, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne : le foyer commun," *Cahier international de sociologie*, cilt 1, 1951. s. 26 vd., ve J.-P. Vernant, "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs," *L'Homme*, cilt 3. No: 3. 1963. s. 38 vd. (= *MP*, s. 128 vd.).

83 Aeskhylos, *Yakarıcılar*, 398-399.

84 Aeskhylos, *Yakarıcılar*, 604.

85 Aeskhylos, *Yakarıcılar*, 942-943: "*toiade demopraktos ek poleos mia psephos kekrantai.*" Bkz. 964-965: "*honper hede krainetai psephos.*"

86 Aeskhylos, *Yakarıcılar*, 601: "pantele psephismata."

87 Bkz. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris. 1962 s. 40.

88 Gorgias'ın *Helen'e Övgüsü*'nde bir bölümün tamamı şiddet-ikna etme ilişkisi üzerine kurulmuştur. Gorgias'ın bir yorumunu nakleden Platon'a göre (*Philebus*, 58 a-b) *logos*un ruh

yetki alanına girmiştir. Bir çeşit hususi alan oluşturan diyaloğun etkileşimi içinde söz, kendi dünyasını tesis eder.[89] Bu alan ise bir söylemin diğeriyle karşılaştığı kapalı bir alandır. Siyasi işlevi yoluyla[90] *logos*, otonom bir gerçeklik halini alır ve kendi kurallarına uyar. Dil üzerine yürütülen düşünce iki büyük mecra üzerine yapılanır: bir yandan toplumsal bağların enstrümanı olan *logos* üzerine; diğer yandan ise gerçekliği bilmenin aracı olan *logos* üzerine. İkna tekniklerini kullanan ve bu enstrümanın dilbilgisi ve üslup araştırmasını geliştiren retorik ve sofistik ilk yolun kâşifidir.[91] Diğer yol ise felsefi düşüncenin bir kısmına ta-

---

üzerindeki ikna edici gücü neredeyse efendinin köle üzerindeki gücü gibidir; tek fark, güç kullanmaktan ziyade rızası üzerinde işletilen gizemli bir baskı sonucu köleliğe indirgenen ruhtur (bkz. A. Diès, *Autour de Platon*, 1, Paris, 1927. s. 120). Bu nokta üzerine, *Critias* diyaloğu (109 b-c) alıntılanmaya değerdir:

"yeryüzünün kura sonucu tanrılar arasında pay edilmesinden sonra bu tanrılar kendilerine çıkan bölgelere yerleştiler. Ve bir kez yerleştiler mi de kendi malları, kendi yetiştirmeleri olan bizleri, çobanların sürülerini besledikleri gibi beslediler. Ama hayvanlarını sopayla otlatmaya götüren çobanlar gibi vücutlarımıza eziyet ederek değil. Onlar dümeninin başında gemisini idare eden gemici gibi hayvanların en kolay idare edildiği yerden yani peşlerinden, inandırmak kuvvetiyle ruhlarımıza istedikleri gibi hükmettiler. Bütün ölümlüleri böylece güttüler. Paylarına düşen bölgelerde bu şekilde hüküm sürdüler."

Bu metin iki olgudan ötürü dikkat çekicidir: Birinci olgu, pastoral imgeler ve denizcilik imgelerinin Yunan siyasi düşüncesine hükmeden iki benzetme tipi olmasıdır. İkincisi ise hem şiddete benzerlik gösteren hem de ondan ayrılan ikna etmedir. Bu bağlamda *Logos*-Hermes tam manasını kazanır. Mutlak güçlü efendi olarak Apollon'un ona emanet ettiği asayla sürüsüne rehberlik eder.

89 Geniş bir literatür içinden bkz. E. Hoffmann, *Die Spruche und die archaische Logik,* Tübingen. 1925 ve Cl. Ramnoux, *Heraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959.

90 Bkz. J.-P. Vernant, *a.g.e.*, s. 41: "siyasi işlevi sayesinde *logos* ilk kendinden, kurallarından ve tesirliliğinden haberdar olur."

91 Bkz. E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948, b.a., ve

bidir. Söz gerçeklik midir, gerçekliğin bütünü müdür? Gerçekliğin sayılarla ifade edilebileceğini var sayan matematikçi düşüncenin yanında bu sorun çok daha acil görünür.[92]

Bu yeni sorunlar ve enstrüman olan dil üzerine geliştirilen iki mecralı düşünce, rasyonel bir düşüncenin genel çerçevesi içinde gelişir. Burada başka bir sorun meydana çıkar. Mitsel ve rasyonel düşünceyi hangi zihin yapıları birbirine bağlar? Daha uygun bir ifadeyle sözün sekülerleşmesiyle birlikte *Aletheia*'nın teşekkülü ve semantik içeriği nasıl bir hal alır? Yunan düşüncesi bu soruya hem karşıt hem de birbirini tamamlayan iki cevap verir: felsefi-dini akımlar ve sofistik ile retoriğin çözüm önerileri. Bu iki cevap karşıttır zira birincisi *Aletheia*'yı, düşünce sisteminde merkezi bir kavram olarak belirlerken diğeri *kendilerinin* düşüncesinde başrolü oynayan *Apate*'yi merkeze yerleştirirler. Öte yandan bu iki cevap birbirlerini tamamlayıcıdır zira bir durumda *Aletheia* geri çekilip, eriyip, kaybolup giderken başka bir durumda sabit durur, tasdik olunur ve sağlamlaşır. Bütün bunlar bir bakıma *Aletheia*'nın, gerçekten zorunlu bir şekilde etkileşim halinde olan dini güçlerin bir teşekkülünün merkezi olduğunu tecrübi olarak ispat eder.

M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954, b.a.

92 Bkz. I. Meyerson'ın tespitleri, "Thèmes nouveaux de psychologie objective: l'histoire, la construction, la structure," *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1954, s. 7 vd.

VI
Seçim: *Aletheia* mı *Apate* mi?

Zihin kategorileri tarihinde, tarihçiler sıklıkla sadece değişik durumları keşfeder; "dönüşümlerin ve bu dönüşümlerin mekanizmalarının yeniden yapılandırılması gerekir."[1] Ancak bazı durumlarda değişim, deney yapan bir bilim adamının gözlemlediği kimyasal reaksiyon gibi, tam da tarihçinin gözleri önünde vuku bulur. Eğer elimizdeki tek kanıt sofistik ve felsefi düşünce ise dini düşünceden rasyonel düşünceye geçiş elimizden kayacak ve biz onu yeniden inşa etmek zorunda kalacağız. Ancak böyle bir durum karşısında bile kendimizi yeterince şanslı sayabiliriz zira elimizde bir yandan Kealı Simonides'ten[2] diğer yandan ise felsefi-dini akımlardan kalmış muhteşem bulgular vardır.

Simonides'in düşüncesinden ve eserlerinden,[3]

1 I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les Œuvres,* Paris, 1948, s. 140.

2 Simonides üzerine dönen tartışma ilk defa "Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie" adı altında yayınlandı, *REG,* 1964, s. 405-419.

3 Wilamowitz, *Sappho und Simonides,* Berlin, 1913, s. 127-209. Bu esere ilaveten bkz. W. Schmid ve O. Stahlin, *Geschichte der griechischen Literatur,* 1, 1, Münih, 1929, s. 505-523; A. Severyns, *Bacchylide. Essai biographique,* Liège-Paris, 1933, b.a.; G. Christ, *Simonidesstudien,* Doktora tezi, Zürih, 1941; A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur,* Berne, 1963, s. 210

Aletheia'nın nasıl değerden düştüğünü canlı biçimde görebiliriz. M. Ö. 557-556 yıllarında doğmuş Kealı Simonides, temsil ettiği sanat anlayışı ve insan tipiyle şiir geleneğinde bir dönüm noktasıdır. Simonides, şairliği bir meslek haline getiren ilk şahsiyettir: ücreti karşılığında şiirler kaleme almıştır.[4] Pindaros'un, hoşnutsuzluk içinde bizi bilgilendirdiği gibi, Terpischorus'un tatlı ve sakinleştiren şiirleri satılığa çıkarılmıştır. Simonides'le birlikte ilham perileri açgözlü (*philokerdes*) ve çıkarcı (*ergatis*) hale gelirler.[5] Simonides, çağdaşlarını, icra ettikleri sanatın ticari değerini fark etmeleri için zorlamıştır[6] ancak bunun karşılığında

vd.; C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*[1], Oxford, 1961, s. 308-372; H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,*[1] Münih, 1962, s. 346-370. Burada yaptığım tespitleri M. Treu'ya borçluyum; *Von Homer zur Lyrik,* Münih, 1955, s. 295-305. Simonides'in şiir sanatı için bkz. G. Lanata, *Poetica pre-platonica,* Floransa, 1963, s. 68 vd.

4 Bkz. W. Schmid, *a.g.e.,* s. 498, no. 3, G. Christ'in alıntıladığı metinler, *a.g.e.,* s. 61 vd., W. Nestle'nin tespitleri, *Vom Mythos zum Logos,*[1] Stuttgart, 1942, s. 153. J.-P. Vernant bu olgunun önemini ve Simonides'e atfedilen yeniliklerle olan bağlantısına işaret etmişti, "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce," *Journal de psychologie normale et pathologique,* 1959, s. 28, no. 1 (= *MP,* s. 77-78, no. 98).

5 Pindaros, *Isthmian,* 2, 5 vd. "Eskiyi yücelten yeniye de hakaret eden Pindaros'un kendisi de aslında bu yolu izliyordu" (A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque,* 2[3], Paris, 1913, s. 359). Simonides elde edilmiş zenginliği (*ploutein adolos*) insanların en çok saygı duyduğu varlıkları arasına koyduğunda skandal daha da büyüyecekti (fr. 146/s:651).

6 Sanatçının toplumsal ve ekonomik statüsü için bkz. B. Schweitzer, "Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike," *Neue Heidelberger Jahrbücher, NF,* 1925, s. 28-132; R. Bianchi-Bandinelli, "L'artista nell'Antichità classica," *Archeologia classica,* 9, 1957, s. 1-17; M. Guarducci, "Ancora sull'artista nell'Antichità classica," *Archeologia classica,* 10, 1958, s. 138-150. Bkz ayrıca F. Lasserre, "La condition du poète dans la Grèce antique," *Études de Lettres,* cilt 5, 1962, s. 3-28 ve B. Gentili, "Aspetti del rapporta poeta, committente, uditorio nella Urica corale greca," *Studi Urbinati,* 1965, s. 70-88.

çağdaşları Simonides'e açgözlü adam muamelesi yaparak ondan intikamlarını almışlardır. Xenophanes'ten Aelian'a kadar süregelen uzun gelenekte Simonides'in açgözlülüğü meşhurdur.[7] Ancak aynı nedenden ötürü Simonides, şiirin işlevine yeni bir ışık tutar: değişim, şiir sanatının doğası üzerine maksatlıca tasarlanmış bir düşünce geliştirme çabasıyla birlikte gelir. Antikçağ, Simonides'i şu ünlü tespitle anar: "resim suskun bir şiir, şiir de konuşan bir resimdir."[8] Resim, Empedocles'in *metis*[9] dediği entelektüel niteliğe işaret eden bir teknik, mesleki beceriyi gerektiren sihirli bir çeşit kabiliyet olduğu için yapılan karşılaştırma tahrik edicidir.[10] Ressam farklı renkleri karıştırır ve bu hareketsiz maddelerden Yunanların *poikia* yani göz alıcı, rengarenk canlı şeyler olarak tasvir ettiği figürler yaratır.[11] Bütün bir gelenek boyunca resim göz yanılmasının, "aldatmanın" sanatıdır. *Dissoi Logoi*'nin yazarı resmi, en şahane sanatçının "eşyanın büyük bir kısmını gerçeğe benzeterek" (*pleista... homoia tois alethinois poieon*) aldatabildiği (*exapatei*) bir

7 Bu eleştirilerde kuşkusuz P.-M. Schuhl'u hesaba katmak gerekir ("Socrate et le travail rétribué" *Imaginer et réaliser,* Paris, 1963, s. 37-39): Schuhl burada "entelektüel" bir faaliyeti diğer teknik işlere indirgeme tutarsızlığında olan bir Sokrates'ten haber veriyordu.

8 Veriler W. Schmid tarafından alıntılanmıştır, *a.g.e.,* s. 516, no: 6. Bkz. C. M. Bowra, *a.g.e.,* s. 363; G. Christ, *a.g.e.,* s. 43 vd.

9 Empedocles, fr. 23, 2, *ap.* Diels, *FVS* 1, s. 321, 10 vd. Bkz. P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*[1], Paris, 1952, s. 90, no. 4; aynı yazar (s. 90) Platon'un, "çokluğu birlik içinde harmanlamanın ve birliği çokluk içinde eritme"nin sadece tanrılara ait bir meziyet olarak bahsettiği *Timeaus* metnini (68 d) analiz eder.

10 Bkz. H. Jeanmaire'in *metis* analizleri, "La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus," *Revue archéologique,* 1956, s. 19 vd.

11 J.-P. Vernant, M. Détienne, "La *métis* d'Antiloque," *Revue des études grecques,* cilt 80, 1967, s. 77-78.

sanat olarak tanımlar.[12] Bu yüzden Simonides'in resim ve şiir sanatı arasında yaptığı benzetme, şairde bir Gorgias selefi havası veren hikâyeyi tamamıyla tasdik eder.[13] Simonides'e "nasıl oluyor da bir tek Teselyalıları aldatamıyorsun (*exapatais*)?" diye sorulduğunda şair "çünkü onlar benim tarafımdan aldanamayacak kadar cahiller" diye cevap verir. Bazen Simonides'ten çok Gorgias'a itham edilen bu hikâye eski Yunanların Simonides'in şiirine bir aldatma sanatı, *apate*nin pozitif değer olarak yer bulduğu bir ifade şekli olarak baktıklarını açıkça gösterir. O zamanların Yunan toplumunda gittikçe önem kazanan bir ifade biçimi olan resim aracılığıyla,[14] Simonides, kendi sanatının en

12 Bkz. *Dissoi Logoi,* 3, 10, *ap.* Diels, *FVS*[1], 2, s. 410, 30 vd.

13 Plutarchus'un anlattığı hikâye (*De poetis audendis,* 15 d.) bazen Gorgias'ın *apate* teorisine benzetilir (ör. P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*[1], Paris, 1952, s. 84). Wilamowitz'in yaptığı gibi hikâyenin kendisinin Gorgias'a ait olduğunu doğrulamak için de aynı benzetmeye başvurulur (*Sappho und Simonides,* s. 143 ve M. Untersteiner, *Sophisti. Testimoniale e Frammenti,* 2, Floransa, 1949, s. 142-143). Ancak Th. G. Rosenmeyer ("Gorgias, Aeschylus and *Apate," American Journal of Philology,* cilt 76, 3, 1955, s. 233), tam da hikâyenin bütün anlamını (benim de göstermeyi umut ettiğim üzere) 55 d fragmanının ışığı altında bulduğunu tespit eder. Ayrıca bkz A. B. van Groningen, "Simonide et les Thessaliens," *Mnemosyne,* 4. seri, 1, 1948, s. 1-7. Yazar Simonides'in Teselya şiirlerinin (Simonides ve Teselya için bkz. A. Severyns. *Bacchylide. Essai biographique,* Liège-Paris, 1933, s. 30 vd.) mitoloji içermediğini, "aldatıcı öğeler" taşımadığını ispatlamaya çalışır. Van Groningen için hikâye, Teselyalıların şiire şiir olması itibariyle hassasiyet göstermedikleri olgusuna atıf yapar zira Simonides için eğer içinde bir *apate* öğesi yoksa şiir şiir değildir.

14 M. Treu, resimin bu rolünü tanımlamaya çalışmıştı, *Von Homer zur Lyrik,* Münih, 1955, s. 298 vd., özellikle de "yanıltma" tekniğiyle bir dönüm noktası olan (Hesiodos'un) *Kalkanı* üzerinde durmuştu. *Heracles'in Kalkanı* tasvirinde "benzerlik" suretleri (191 vd., 198. 206. 209, 210-211. 215, 228, 244) *ikelos* ve *eoikos* sıfatlarıyla tekrar tekrar yinelenir (bkz. F. Russo, *Hesiodi Scutum,* Floransa, 1950, s. 25 vd.). Ancak daha fazla yol kat

karakteristik özelliklerinden birini keşfetmiştir. Ancak şair aynı zamanda poetik sözün *suni* doğasını da bulmuştur. Bu keşif Simonides'e, Michael Psellos tarafından atfedilen bir yorumla nakledilir: "söz gerçekliğin suretidir (*eikon*)."[15] *Eikon*, resmedilmiş veya yontulmuş simgesel temsillerin teknik bir terimi, ressam veya heykelci tarafından yaratılan bir "suret"tir.[16] Simonides yaklaşık olarak, heykelciliğin anlamında ve sanatçı ile sanat eseri arasındaki geleneksel ilişkideki değişmenin çağdaşıdır. VII. yüzyılın sonundan itibaren heykelin artık dini bir anlamı yoktur; o sadece bir "suret," insan ruhunu dış gerçekliğe uyandırmanın yollarını arayan simgesel bir işarettir. Anlamdaki değişimlerden bir tanesi de sanatçının imzasının heykelin altında veya resmin üstünde belirmesidir.[17] Sanat eseriyle yenilenen bu ilişki içinde sanatçı kendini, gerçeklik ve onun sureti arasında fail veya yaratıcı olarak konumlar. Heykel ve resim seviyesinde sanatçının kendini keşfetmesi, suretin icadıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Simonides, tam da şairin, resim ve heykel aracılığıyla spesifik özelliklerini keşfettiği kendi sözü sayesinde, nasıl kendi kendinin bilincine vardığına

---

etmek için A. Rivier'in (*Un emploi archaïque de l'analogie chez Heraclite et Thucydide,* Lausanne, 1952) karmaşıklığını gösterdiği hassas *eikos* sorunlarını daha iyi anlamak gerekir. *Kalkanın* tarihi için bkz. P. Guillon'un araştırmaları, *Études béotiennes. Le* Bouclier d'Héraclès *et l'histoire de la Grèce centrale dans la période de la première guerre sacrée,* Aix-en-Provence, 1963.

15 Michel Psellos *eikon* sözcüğünün öneminin altını çizmişti, *P. energ. daim.,* 821 Migne (*PG,* v. 122). C. M. Bowra, *a.g.e.,* s. 363.

16 "Gerçek şeyden farklı bir şey"in sureti için bkz. Platon, *Sofist,* 240 a; P.-M. Schuhl, Etude sur l*a Fabulation platonicienne,* Paris, 1947, s. 102 ve *Platon et l'art de son temps,* Paris, 1952, b.a.. *Eikon* için bkz K. Kerenyi'nin tespitleri, "AGALMA, EİDÔN, EİDÔLON," *Demitizzazione e imagine, Archivio di filosofia,* Padova, 1962, s. 169 vd.

17 L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece,* Oxford, 1961, s. 62 vd.

işaret eder.[18]

Simonides düşüncesi, şiir sanatını bir meslek olarak icra etme arzusunda olduğu kadar bu sanatın kendisi, işlevi ve nesnesinin, *Aletheia*'dan nefes alır gibi doğal biçimde bahseden mülhem şair geleneğinden bir kopuş olduğunu da tasdik eder.[19] Simonides'in, kendisini *Apate* efendisi ilan ederek, ilham perilerinin habercisi ve *Aletheia* efendisi eski dini şair kavramını koşulsuzca inkar ettiği gözlenir. Bir fragman bunu su götürmez bir şekilde ifade eder: "*to dokein kai tan Alatheian biatai.*"[20] *Aletheia* artık hüküm sürmez;

---

18 Simonides, Yunanların sureti keşfettiği anın temsilcisi ve o sureti ilk kez teoriye döken kişi olarak belirtilir. M. Treu (*Von Homer zur Lyrik,* Münih, 1955, s. 297), Simonides'i *Mimesis* doktrininin ilk tanığı olarak anar (bunun üzerine bkz. H. Koller, *Die Mimesis in der Antike,* Berne, 1954).

19 Ne kadar kökten olursa olsun bu kopuş, şairin eserinde bulmayı umut ettiğimiz her şeyin saf ve basit bir reddi değildir. Tabi ki Simonides *epinikion*lar bestelemeye ve diğerleri gibi ilham perilerini anmaya devam eder (bkz. Simonide, fr. 73/s:578). Ancak onun ilham perileri Homeros'unki gibi değildir artık, bkz: fr. 46 Bergk (genelde Stesichorus'a atfedilir). Bu fragman M. Treu (*Von Homer zur Lyrik,* Munich, 1955, s. 303, ve C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*[2], Oxford, 1961, s. 361-362) tarafından yorumlanmıştır. Aynı fragman üzerine bkz. G. Lanata'nın ("La poetica dei Lirici Greci arcaici," *Mélanges U. E. Paoli,* Cenova, 1956, s. 181) ve H. Maehler'in incelemeleri (*Die Aujfassung des Dichterberufs imfruhen Griechentum bis zur Zeit Pindars,* Göttingen, 1963, s. 70 vd.).

20 Fr. 55 Diehl[3] (bkz. Bergk, *Poetae lyrici graect,* 3, s. 420) = *Poetae melici graeci,* fr. 93/s:598. Lobel'in Simonides'e atfettiği *Papyrus Oxyrhinchus* 2432 üzerine birkaç kelime söylemek gerekir (ed. Lobel ; = fr. 36/s:541). 5. dize "*a [d'] alathe[i]a pankrates...*" olarak okunabilir. Bu dizeler sayısız yoruma konu olmuştur: M. Treu, "Neues zu Simonides (*P. Oxyr.* 2432)," *Rheinisches Museum für philologie,* cilt 103, 1960, s. 319-336; B. Gentili, *Gnomon,* cilt 33, 1961, s. 338 vd.; H. Lloyd-Jones, *Classical Review,* cilt 11, 1961, s. 19; H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie,* Münih, 1962, s. 357, no: 22; C. M. Bowra, "Simonides or Bacchylides ?," *Hermes,* cilt 91, 1963, s. 257-267. Buradaki atıflar kesin değildir. H. Lloyd-Jones ve C. M. Bowra Bacchylides'in tarafında-

yerini *dokein* veya *doxa*ya bırakmıştır. Ancak *Aletheia*'nın değerden düşmesi, Simonides'in şiir sanatını seküler hale getirmesinin başka temel bir veçhesini temsil eden teknik bir yenilikle bağlantısı içinde anlaşılabilir. Bütün bir gelenek Simonides'e, *mnemoteknik*[21] yani ezberleme tekniğini atfeder. Bununla birlikte ezberleme yönteminin üzerinde durulmasının poetik seviyede anlamı nedir sorusunun sorulması gerekir. Simonides'in çağına kadar hafıza, her şair için temel bir araç, şairin geçmişi, şimdiyi ve geleceği bilmesini sağlayacak dini bir fonksiyondu. Doğrudan kestirim gücü veya hafıza aracılığıyla şair Öteye geçer, görünmez olanın alanına girerdi. Hafıza, poetik sözün ve şairin imtiyazlı statüsünün temeliydi. Fakat Simonides ile birlikte hafıza, herkesin belirli kurallar dahilinde az çok tecrübe ettiği psikolojik bir yeti ve her insanın ulaşımına açık seküler bir teknik haline gelir. Hafıza artık ne imtiyaz kazandıran

---

dırlar. Bowra'nın bu tarafta durmadaki gerekçeleri de son derece ikna edicidir. Ancak B. Gentili ve M. Treu, Simonides'in tarafını tutarlar. M. Treu'nun analizleri aynı şekilde dikkat çekici argümanlar getirir. M. Treu, çalışmasında Simonides'in 5. dizesinde ortaya konan sorunu iyi fark etmiş ve bu dizeyle Simonides'e ait olduğunu düşündüğümüz diğerleri (s. 325 vd.) arasında bir tezat olmadığına bizi inandıracak iyi nedenler ortaya koymuştur. Eğer bu şiir Simonides'in eseriyse buradan yeni argümanlar da çıkarabiliriz. Gerçekten de aynı türden argümanları M. Treu "Simonides'in kendine özgü karakterleri"ni ortaya çıkarmak için geliştiriyordu. B. Gentili, iki fırsatta *Oxyrhynchus Papyri* 2432 sorununa geri dönmüştür (bkz. G. Perrotta ve B. Gentili, *Polinnia. Poesia greca arcaica,* Messina-Floransa, 1965, s. 313-320 ve B. Gentili, "Studi su Simonide, II. Simonide e Platone," *Maia,* cilt 16, 1964, s. 278-306): analizleri de Simonides'e yapılan atfı destekleyecek son derece ikna edici gerekçeler sunar. Bu analizler ayrıca burada yapacağımız yorumla da paralellik taşır.

21 W. Schmid'in alıntıladığı referanslar; *a.g.e.,* s. 521, no: 12, P. Maas, *Simonides maddesi, R.-E.* (1927), c. 192, 1 vd.; G. Christ, *a.g.e.,* s. 75 vd. W. Schmid sofistik akımla olan benzerliklere işaret etmeyi eksik etmemiştir. F. Grégoire, "Mnémotechnie et mémoire," *Revue philosophique,* 1956, s. 494-528.

bir bilgi şekli ne de Pythagorasçıların hafıza kavramında olduğu gibi, kurtuluş için bir talimdir. Sadece birine meslek öğrenmesinde yardımcı olan bir enstrümandır. Aynı amaç başka teknik bir gelişme olarak, yine Simonides'e atfedilen ezberleme tekniklerinin icadını da yönlendirir; yazı yazmayı kolaylaştıracak alfabe harflerinin icadı.[22] Bu noktada belirtmek gerekir ki, lirik şairler eserlerini tanıtmak için sadece ezberden okumaya değil yazıya da başvuruyorlardı.[23] M. Ö. VII. yüzyılda yazı, eserleri halka tanıtmak için gerekli biçim haline gelmişti. Artık, Miken dünyasında olduğu gibi, malların biriktirilmesiyle bağlantılı sosyo-ekonomik işleyişle sınırlı değildi.[24] Hükmedenlerin sertliğini daha da güçlendirmek de temel amacı değildi. Yazı artık sadece halkın enstrümanıydı.[25] Ancak Simonides için hafızanın yeni işlevi, dini akımlar ve felsefi-dini sahalarla taban tabana zıt olan, zamanın karşısında alınan konumlanmadan ayırt edilemez. Pythagorasçı Paron'un, zamanı, çileci ve ruhani uygulama olarak, sadece hafızanın elinden kurtulabileceği bir unutma gücü[26] gibi görmesine rağmen

22 Bkz. W. Schmid, *a.g.e.,* s. 522, no: 1, ve J.-P. Vemant, "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce," *Journal de psychologie normale et pathologique,* 1959, s. 28, no: 1 (= *MP,* s. 77, no: 98).

23 Bkz. F. Lasserre, "La condition du poète dans la Grèce antique"- ... *Etudes des Lettres* 5 1962, s 11 vd.

24 Bkz. Luc de Heusch, "Réflexions ethnologiques sur la technique" *Les Temps modernes,* no: 211. Aralık 1963, s. 1022-1037. Mezopotamya dünyasındaki yazı ile idari ve iktisadi ihtiyaçlar arasındaki bağlantı için bkz. M. Lambert, "La naissance de la bureaucratie," *Revue historique,* 1960, s. 1-26. Daha genel bir çerçeve için bkz. Karl A. Wittfogel, *Le Despotisme oriental,* (fr. çev.) Paris, 1964, s. 107-109, Cl. Lévi-Strauss'un tespitleri, *Tristes Tropiques,* Paris, 1955, s. 264-267; "Entretiens," *Lettres nouvelles,* 10, 1961, s. 32-33.

25 J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque,* Paris, 1962, s. 43-45.

26 Bkz. Aristoteles, *Fizik,* 3, 13, 222 b 17 (= Diels, *FVS* 1, s. 217, 10 vd.) ve J.-P. Vernant'ın tespitleri, "Aspects mythiques

Simonides için zaman, aksine, her şeye gücü yeten Chronos asla yaşlanmadığı için değil fakat "öğrenme ve ezberleme zaman içinde gerçekleştiği için" "şeylerin en mâkulü"dür. Hafızayı pozitif bir tekniğe dönüştürerek ve zamanı seküler aktivite için bir çerçeve olarak algılamakla, Simonides, hem mülhem şairin hem de akımların ve felsefi-dini sahaların bütün bir dini geleneğinden kendini ayırır. Burada yine teknik gelişme içinde aynı projeyle, şiiri seküler hale getirme projesiyle karşılaşırız. Şiir sanatını bir meslek olarak icra etmek; şiiri bir göz yanılması (*apate*) eseri olarak tanımlamak, hafızadan seküler bir teknik geliştirmek ve *Aletheia*'nın esas fazilet oluşunu reddetmek tek ve aynı projenin değişik veçheleridir. Bu noktada da hafızanın sekülerleşmesi ve *Aletheia*'nın çöküşü arasında kaçınılmaz bir bağ saptanır. Kaynağından koparıldıktan sonra *Aletheia*, ansızın değerden düşmüştür. Simonides onu eski şiirin sembolü olduğu için reddeder. Onun yerine *dokein* veya *doxa*yı koymayı teklif eder.

Aletheia ilk defa doğrudan, *doxa*nın karşısına konulmuştur. Bütün Yunan felsefesine büyük bir külfet yükleyecek önemli bir çatışma tam da burada ortaya çıkar. Bu yüzden *doxa*nın anlamına açıklık getirmek gerekir. Bunun için elimizde bazı yöntemler yok değil. Simonides'in dizelerini içeren şiirin bağlamını artık bilmiyoruz fakat şiirindeki düşüncenin bağlamından haberdarız. Bu yüzden başlangıç noktası olarak bu düşünceyi benimseyip daha sonra bunu, hem Simonides'in fragmanına asıl "aktarıcı" tarafından

---

de la mémoire en Grèce," *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1959. s. 19 (= *MP,* s. 68). Simplicius'un yorumuyla tamamlanmış Aristoteles'in aynı metni (*ad. loc.* 754, 7 Diels), Page'in *Poetae Melici graeci*'sinde yeniden üretilmiştir (= Simonide, fr. 140/645). Zamanın bu pozitivisit kavranışı, kendisinin aktığı, uçup gittiği lirik şiirin bütününe daha uygun başka bir görüşün yanı başında yer alır (bkz. Simonide, fr. 16/521 Page; fr. 22/527 ve *pammetis* olarak *theos* üzerine olan fragmanlar fr. 20/525, 21/526).

yüklenen anlam hem de *doxa*nın anlambilim tarihinden çıkarılacak çeşitli manalarla karşılaştırabiliriz.

Başlangıç noktamız Simonides'in şiir sanatı ve resim gibi *Apate* sanatı arasında kurduğu benzerliktir. Fragman 55D'de Simonides'in *dokein* olarak bahsettiği şey–burada poetik hakikat gibi duran- *Aletheia*'nın gücüne karşıdır. Geleneksel şairin *Aletheia*'sına nispetle Simonides'in, şiir sanatına dair kendisine ait kavramın üstünlüğünü savunacağını tahmin edebiliriz. *Doxa* böylece *Apate* düzenine ait olur.[27] Bu basit çıkarım, bir yorumuna *Apate*'nin *Dike*'ye karşı olduğu Simonides dizesini dahil eden asıl "aktarıcı"nın metnindeki en sağlam kanıtta bulunmasaydı tamamen gereksiz olacaktı. *Devlet*'te Platon, yol ayrımındaki gencin önündeki seçimi kafasında canlandırır: "Doğrulukla (*dikai*) mı yoksa çarpık bir düzenbazlıkla (*skoliais apatais*) mı tırmanayım korunaklı bir hayat geçireceğim en yüksek kuleye?" Gencin önünde iki seçenek vardır: *Dike* veya *Apate*. Şairlerin, tanrıları uluorta tenkit edip insanları haksızlığa teşvik ettikleri bir şehirde, gencin şu şekilde karar vereceği Platon için aşikârdır:

> Bilge kişilerin [*Schol. Eur. Or. 235* (l.122 Schw) müdahalesi bu bilgelerin ardında Simonides'in olduğunu bize bildirir] bana öğrettiği gibi *dokein Aletheia*'yı bastırır ve mutluluğu ele geçirirmiş. O halde ben de bütün benliğimle ona yönelmeliyim. Dekor olarak da çevreme yalancı bir erdem sureti (*skiagraphian*) örmeliyim. O pek bilge ozan Archilocos'un kurnaz, hilekâr tilkisini (*kerdalean kai poikilen*) arkama takmalıyım.[28]

---

27 G. Christ'in savunduğu yorum, *Simonidesstudien,* Diss., Zürih, 1941, s. 42 vd.; M. Treu, *Von Homer zur Lyrik,* Münih, 1955, s. 298; C. M. Bowra (*Greek Lyric Poetry*^{2}, s. 370, no: 1), bu fragman ve Pindaros (*Ol.,* 1, 30 vd.; *Ném.,* 7, 20 vd.) arasındaki bağlantıda *"the deceiving influence of art"*ı keşfeder.

28 Platon, *Devlet,* 365 b-c (= Simonide, fr. 93/598 Page).

Öbür ifadeler daha sonra anlama açıklık kazandıracak biçimde tekrar ele alınır. Müphemliğin dünyası, Yunan düşüncesinde ikiyüzlülüğün ve muğlak davranışların, *apate*nin vücut bulduğu tilki ile sembolize edilir.[29] Bu dünya aynı zamanda Platon için *göz yanılması*, sihirbazın sanatı (*thaumatopoiike*)[30] ve oldukça gelişmiş *Apate* biçimi anlamına gelen *skiagraphia* ile temsil edilir. Buna alternatif olarak bir de, aynı zamanda *Aletheia*'nın dünyası olan *Dike*'nin dünyası vardır.

Doxa ile *Apate*[31] ve müphemliğin diğer biçimleri arasındaki benzerlikler *doxa*nın[32] bazı temel anlamları ta-

29 Bkz. Pindaros, *Isthmian,* 4, 46, ve C. M. Bowra tarafından alıntılanan metinler, "The Fox and the Hedgehog," *The Classical Quarterly,* cilt 34, 1940, s. 26-29.

30 *Skiagraphia*nın resimdeki açık anlamı için bkz.M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps,* Paris, 1952, s. 9. Bunlar "gölge ve renk oyunlarının, tezahürleri tekrar ürettiği ve uzaktan, gerçekliğin illüzyonunu yaratan" dekorlar veya tablolardır. Ancak Platon'daki bu resmetme süreci bir göz yanılması anlamını taşır *(Phaedon,* 69 b) ve *apatelos* olarak nitelendirilir (*Critias,* 107 d). *Skiagraphia* ve *thaumatopoia* arasındaki ilişkiler için bkz. Platon, *Devlet,* 602 d. Bu noktada P.-M. Schuhl'un analizlerini izliyoruz, *a.g.e.,* s. 10 vd. Bkz. ayrıca R. Bianchi-Bandinelli'nin önerileri, "Osservazioni storico-artistiche a un passo del *Sofista* platonico," *Studi in onore de Ugo Enrico Paoli,* Floransa, 1955, s. 81-95.

31 Bir diğer argüman *biataid*en çekilebilir. "Şiddet" simgesi gerçekten de *peitho* dünyasının bir karakteristiğidir: Pindaros, *Nemean,* 8, 31-34 (*Parphasis* göz kamaştırıcı değerde şiddet, *biatai* uygular); Aeskhylos, *Agamemnon,* 385 ("biatai d'ha talaina peitho"); *Agamemnon,* 182 (tanrıların *charis biaios*u). Platon'un alıntısıyla, *Gorgias*'a göre (*Philebus,* 58 a-b), *peitho* bir *bia* cinsidir.

32 Genel olarak *doxa* üzerine bkz. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch,* 1, Heidelberg, 1960, s. 409 vd.; J.B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen,* Münih, 1949, s. 54 ve 62; M. Leumann, *Homerische Wörter,* Bâle, 1950, s. 173 vd.; B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie,* Berlin, 1924, s. 53; Eino Mikkola, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte*

rafından da desteklenir. Gorgias ve retorik düşünce için *doxa*, kırılgan ve kararsızdır (*sphalera kai abebaios*); sadece istikrarsız durumlarda ayakta kalır. İşlev bakımından *doxa*, *Peitho*'ya tabidir.[33] Peitho bir *doxa*yı diğeriyle değiştirebilir. *Episteme* düzenine ait olmanın uzağında kalan *doxa*, olumsallık ve müphemliğin yani "mümkün insan faaliyetinin zamanı" *kairos*[34] ile bağdaştırılır. Kararsızlık, *doxa*nın temel özelliklerindendir. *Doxai*, Daedalus'un heykelleriyle aynı doğaya aittir: "sıvışırlar ve toz olurlar."[35] Onların müphem yönlerini Platon'dan daha iyi kimse tespit edemezdi. O, *Philodoxai*'yi "güzel sesler dinlemekten, güzel renklere bakmaktan ve bu tipte güzel şeyler yapmaktan zevk alan" insanlar olarak tasvir eder. Bu insanlar, hem Varolandan hem Varolmayandan pay alan ara şeylerin kaygısı içindedir. Platon, bu şeylerin doğasını daha açık ifade etmek için şu karşılaştırmaya başvurur: "Bunlar, şölenlerde söylenen çift

---

seiner Schriften, Helsinki, 1954, s. 98 vd.; J. Sprute, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie,* Göttingen, 1962, s. 33 vd. Bkz. ayrıca M. Greindl, KLEOS, KUDOS, EUCHOS, TİME, PHATİS, DOXA. *Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauchs,* Doktora tezi, Münih, 1938; "Zum Ruhmes und Ehrbegriff bei den Vorsokratikern," *Rheinisches Museum für philologie,* cilt 89, 1940, s. 222 vd.

33 Bkz. Diels, *FVS,* c:2, s. 291. 10-12. *Doxa, apistotaton pragma*dır (2, s. 300, 13); *peitho* ile idare edilir (2, s. 292, 6). Gorgias'ın *doxa*sı üzerine bkz. J. Sprute, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie,* Gottingen, 1962, s. 10; M. Unierstciner. *The Sophists,* Oxford, 1954, s. 116 vd.; W. Nestlé, *Von Mythos zum Logos,* Stuttgart, 1942, s. 316. Bkz. ayrıca G. Lanata'nın geniş yorumu, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e Frammenti*, Floransa, 1963, s. 190 vd.

34 Bkz. Halikarnaslı Dionysius, *De compositone verbeorum*, s. 45, 17, ed. Uscner-Radermacher. Bu kısım, Gorgias'tan bir alıntı gibi duruyor (bkz. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote,* Paris. 1963, s. 99-100, 104).

35 Platon, *Menon,* 97 d. Platoncu *doxa* için bkz. J. Sprute, *Der Begriff der DOXA in der plalonischen Philosophie,* Gottingen, 1962.

anlamlı sözlere ya da çocukların bilmece oyunlarına benziyor." "Hem aşikâr hem de bulanık" olan böylesi arada şeyler aynı şu muamma gibi gizemlidir: "Hani birbirlerine bir adam var adam değil, bir kuş vurdu kuş değil gibi sözlerle bilmece sorarlar da sonunda bir hadımın yarasa vurduğu ortaya çıkar. Dediğin bu şeyler de böyle kaypak, çift anlamlıdır. Her biri tam olarak ne vardır, ne yoktur; ne kendisidir, ne öteki, ne de hiçbiri."[36] Her kelime karşıtıyla yan yanadır ve bunların sentezleri sersemlik, karanlığın ve aydınlığın birbirine geçip karıştığı bir parıltı meydana getirir.

Rasyonel düşünce içinde böylece, mitolojideki ilham perilerini, Sirenleri, Arı-Kadınları kısacası çift, müphem ve aynı anda "doğru ve yanlış" (*aletheis* ve *pseudeis*) olan bütün güçleri karakterize eden temel özellikler *doxa*da bulunabilir. Platon *Thaeatetus* diyaloğunun bir yerinde *doxa*yı açıkça "*alethes* ve *pseudes*" olarak tasvir eder: "kanı (*doxa*) döner ve dolaşır... *alethes* ve *pseudes* haline gelerek... (*doxa strephetai kai helittetai... pseudes kai alethes gignomene...*)."[37] Bütün bir müphemlik dünyası, *poikilometis* Hermes'i bağlı tutan zincirlerin hareketini, alacalı *metis*li tilkinin yuvarlanışını ve atletler ile Sofistlerin dolaşıp dururken yaptıkları

36 Platon, *Devlet*, 479 a-480 a (bkz. bu kısma düşülen haşiyeler). Uzun bir metin serisi boyunca (*Lysis*, 218 c; *Charmides*, 173 a; Şölen. 175 e; *Devlet*, 414 d. 443 d, 476 e-d, 510 e; *Thaeatetus*, 201 d. 202 c, 208 b, vd.) Platon, *doxa*yı, uyanık görme gücü *upar*ın karşısındaki hayali görme gücü olan *onar*a benzetir. Ancak bu mananın *doxa*nın belirli anlamlarını genişlettiği gözlenir: Liddell-Scott-Jones (*doxa maddesi*), *doxa*yı *"fancy," "vision"* olarak çevirir; Pindaros, *Olympian*, 6, 82; Aeskhylos, *Agamemnon*, 275; *Choephorai*, 1051-1053; Euripides, *Rhesus*, 780. *Agamemnon*'da (420) *doxai; oneirophantoi, menthemones pherousai charin mataian*dır.

37 Platon, *Thaeatetus*, 194 b. Bkz. *Devlet*, 6. 508 d: "Ruh karanlığa bulanmış, doğan ve ölen şeye baktığı zaman görüşü körleşir, artık sadece kanılara sahiptir (*doxazei*), durmadan bir kanıdan ötekine geçer durur (*ano kai kato tas doxas tneiahallon*)" *Ano kai kato* ve *kulindesthai* ile olan ilişkileri için bkz. W. J. Verdenius'un notu, *Mnemosyne*, 1964, s. 387.

hareketi ifade eden *strephein* fiilinde ortaya çıkar.[38] Platon, Yunan düşüncesindeki müphemliği nitelendiren sürekli hareketi ifade etmek için *strephein* ve *helittein* fiillerini gündeme getirir. Gorgias ve Platon Aristoteles'te de yankılanır. *Doxa*, Aristoteles için de hem *alethes* hem *pseudes*tir.[39] "Doğan ve yok olan şeylere bir yaklaşım getirmenin en sahici yolu"dur.[40]

Değişimin ve hareketin veya müphemlik ve olumsallığın dünyası için *doxa* en uygun bilgi türüdür. Bu "şüpheli bir bilgidir ancak şüpheli ne varsa onun şüpheli bilgisidir."[41]

---

38 Bkz. *Hymne homérique à Hermès,* 409-411; Pindaros, *Isthmian,* 79-80; Pollux, 3, 155; Aristophanes, *Acharniens,* 385; *Bulutlar,* 450; vd.

39 Bkz. L.-M. Régis, *L'Opinion selon Aristote,* Paris-Ottawa, 1935, s. 76 vd. Bu kuşkusuz *doxa*nın temel özelliğidir, Lydus, *De Mens.*, 2, 7 (*ap.* Diels, *FVS,* 1, s. 51, 11 vd.) *"oi peripherekuden"*in çift *doxa, "hoti to alethes kai pseudes en doxei esti"* olduğunu iddia ettiğinde bu özelliği öne sürdüğü gözlenir.

40 P. Aubenque, *Science, culture et dialectique chez Aristote, Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé,* Lyon (8-13 Eylül 1958), Paris, 1960, s. 145.

41 *A.g.e.*, P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne,* Paris, 1963, s. 256 vd., adlı eserde *Topikler,* 1, 1, 100 a 18, kısmına göre diyalektiğin *endoxa*ya göre tanımlandığını not eder; diyalektik "genel olarak kabul edilmiş fikirlerden (*ex endexon*) hareketle ortaya koyulan, bütün sorunlar üzerine, sayesinde akıl yürütebileceğimiz" bir metottur. Öyleyse *endoxa* nedir? "Bütün insanların fikrine karşılık gelen (*endoxata dokounta pasin*) veyahut onlardan çoğunun veya bilgelerin veya bilgelerin hepsinin, çoğunluğunun veya onlardan en ünlülerin ve en seçkinlerin fikirlerine (*tois malista gnarimois kai endoxois*) karşılık gelen tezlerdir" (*Topikler*, I. 1. 100 b 21). P. Aubenque'in belirttiği üzere (s. 259), "Aristoteles muhtemel bir tezi (*endoksos*) *en çok kabul gören* bilgeler tarafından kabul edilen tez olarak tanımlar. Ancak bilge burada sadece evrensel fikir birliğinin garantörü insanların otoritesinin temsilcisidir. Diyalektikçi iki kisve altında ortaya çıkar: "kendinde insanın evrenselliğinin tanındığı" evrensel adam olarak ve "makul her şey hakkında boşa nutuk çekmekten hoşnut kişi" olarak. Bu diyalektikçinin gerisinde kuşkusuz, P. Aubenque'in izniyle,

Başka ortamlarda genelde uyuşmayan bu üç kaynak arasındaki uzlaşma, *doxa* ve müphemlik dünyası arasındaki benzerliğin tesadüfi olmadığının göstergesidir. Hint-Avrupa köklerinden "*dek*" üzerine yapılan analiz daha pozitif sonuçlar verecektir. Georges Redard, bu kökün "norm olarak tasavvur edilen şeye uygun olmak" anlamına geldiğini ve *dokos*, *dokein* ve diğerlerinin "bir duruma en iyi uyacak kararın tarafını tutmak" temel anlamı etrafında döndüğünü göstermişti.[42] *Doxa* bu yüzden birbiriyle bağlantılı iki fikri, tercih ve duruma göre değişen seçim fikirlerini beraberinde getirir.[43] Bu temel anlam *doxa*nın, tarihi boyunca, sadece müphemlikle bağlantılı olduğunu göstermez; aynı zamanda, bir kez daha, *dokein*in seçiminde Simonides'i çevreleyen bazı geleneklerin farkına varmamızı sağlayan aynı sekülerleşme sürecini ortaya koymaya yardımcı olur.

Simonides, sadece tanrılara ilahiler terkip eden değil aynı zamanda insanların kendilerine ve müsabakalarda kazandıkları zaferlere övgüler düzen bir şairdir ve bu özelliğiyle lirik koro* tarihinde bir ilktir. Aynı zamanda şehir için kendini feda eden vatandaşlara övgüler sıralayan ilk şairler

---

hatibi ve sofisti bulmamız gerekir (*a.g.e.*, s. 260).

42 G. Redard, "*Du* grec *dekomai,* 'je reçois,' au sanskrit *âtka,* 'manteau': Sens de la racine *dek-" *Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift A. Debrunner,* Berne, 1954, s. 351-362. A. Hus (Docëre *et les mots de la famille de* docêre. *Etude de sémantique latine,* Paris, 1965), G. Redard'ın vardığı sonuçları tasdik eder.

43 *Menon*'da (97 b-c), Platon *orthe doxa*nın *episteme* ile aynı sonuçlara götüreceğini söyler: Doğru fikir, *fiilin doğruluğuna* ("*pros orthoteta praxeos*") işaret etmesi bakımından bilgi kadar iyi bir rehberdir. Ancak fark şuradadır ki: *episteme*ye sahip olan adam her zaman başarılı olur, buna karşın sadece *doxa* sahibi olan insan "bazen başarılı bazen başarısız olur."

* Ç.-n.: Lirik koro, Antikçağ'da, Yunanların tanrılara adadığı müsabakalarda (Zeus'a adanan Olimpiyatlar bu müsabakaların sadece bir parçasıdır) bir mitin suni şekilde tekrardan okunmasıyla oluşturulan şiirleri ifade eder. Pindaros ve Bacchylides lirik koronun en önemli temsilcilerindendir.

arasındadır. Maraton kahramanları namına ve Thermopyles "muzafferler"i için şiirler söyleyen yine odur.[44] Genelde maaşı Scopadeler ve Aleuadaler[45] gibi Teselya'nın büyük aileleri tarafından temin edilen bir saray şairi olarak algılanmasına rağmen, Simonides aslında şehre "kendini adamış" ilk şairlerden biridir. Scopas'a ithaf ettiği şiirlerinden biri tamamen *agathos* veya *esthlos aner*in aristokrat idealinin eleştirisine tahsis edilmiştir.[46] Simonides, Homeros kaynaklı bu ideali, formu, *polis*e göre tarif edilmiş (*eidos g'onesipolin dikan*) "sıhhatli adam" (*hugeis aner*) idealiyle yer değiştirir.[47] "Adamı şehir yapar" (*polis andra didaskei*) deyimini dile kazandıran da yine Simonides'tir.[48] Bu siya-

---

44 Bu iki nokta H. Fraenkel tarafından ortaya çıkarılmıştır, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* Münih, 1962, s. 346 vd. ve s. 493-496. Bu iki başarıyla alakalı Simonides'in fragmanları için bkz. H. Fraenkel, *a.g.e.,* s. 362 vd. ve Bowra, *Greek Lyric Poetry,* Oxford, 1961, s. 344 vd.

45 Bkz. W. Schmid. *a.g.e.,* s. 508-509.

46 Bu eleştiri Aristoteles tarafından fragman 92R'de aktarılan geleneğin içinde tekrar belirir: Simonides burada soyluluğu zenginlik ancak biraz daha "eski" bir zenginlik olarak niteleyecekti. Ç.-n.: *agathos* ve *esthlos* kelimeleri Homeros Yunancasında "iyi," "onurlu," bazen de "cesur" anlamlarına gelir.

47 Bkz. G. Christ, *a.g.e.,* s. 24 vd.; C.M. Bowra, "Simonides and Scopas," *Classical Philology,* cilt 29, 1934, s. 230-239; L. Woodbury, "Simonides on *Arête," Transactions of the Proceedings of the American Philological Association,* cilt 84, 1953, s. 125-163; C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry,* s. 326-336; B. Gentili, "Studi su Simonide, II. Simonide e Platone," *Maia,* cilt 16, 1964, s. 278-306. V. yüzyılın ikinci yarısında klişe haline gelmiş olan *ugies aner* imajı için. bkz. Sophocles, *Philoctetes,* 1006; *Euripides Andromache,* 448; *Bacchae,* 948; fr. 496 ve 821, Herodotos, 1, 8. 3; 6, 100. 1: Thukydides, 4, 22, 2 (C. M. Bowra'nın alıntıları; *Greek Lyric Poetry,* s. 335, no: 2). Simonides ve demokratik ideal arasındaki bağlantı G. Perrotta ve B. Gentili'nin harika çalışmalarına konu olmuştur; *Polinnia. Poesia greca arcaica,* Messina-Floransa, 1965, s. 307 vd.

48 Fr. 53 d. Bkz. G. Smith, *"POLİS ANDRA DİDASKEİ," Classical Journal,* cilt 38, 1942-1943, s. 260-279.

si bağlam Simonides şiirindeki fiil seçiminin neden *dokein* olduğunu bize tam manasıyla anlatır zira dokein *polis* lügatında geçen teknik bir terimdir[49] ve fiil mükemmel biçimde siyasi "karar" için kullanılır. Bu nedenle Simonides, *dokein*in *Aletheia*'dan daha önemli olduğunu ilan ettiğinde *Aletheia*'nın temel bir değer temsil ettiği bütün bir şiir geleneğini açıkça kırıyor, aynı zamanda şiiri sekülerleştirme arzusunu su götürmez bir şekilde duyuruyordu. Simonides, sıradışı ve seçkin bir anlama tarzını, "siyasi" karakteri en yüksek, dini özelliği ise en düşük bir anlayış tarzıyla değiştiriyordu.[50]

Aletheia tarihinde Simonides, müphemliğin *Aletheia*'dan ayrılıp *doxa*ya sığındığı ana işaret eder. Ancak belirtmek gerekir ki Simonides'in *doxa*nın *Aletheia*'ya olan üstünlüğünde diretmesi, *Devlet*'in verdiği bağlamın da bize düşündürebileceği gibi, Parmenides bakış açısının sonucu değildir. Birincisi *doxa* bu bağlamda, felsefi anlam-

49 Aristoteles için *doxa* ve *bouleusis,* ikisi birden olumsallık ile alakalıdır (bkz. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote,* Paris, 1963, s. 113). Parmnenides'le bağlantılı olarak, *doxa* ve siyasi dünya arasındaki benzerlikler E. L. Minar tarafından vurgulanmıştı; "Parmenides and the Way of Seeming," *American Journal Philology,* cilt 70, 1949, s. 41-55.

50 Paroslu Archilocus gibi bir şair için kuşkusuz, ideal kahramanı eleştirmesi, mitolojiyi reddetmesi ve siyasi hayata dahil olma merakıyla Simonides'in yolunu açtığı söylenebilir. Bununla birlikte, şiir tarihinde hiçbir şair Kealı Simonides gibi böyle beklenmedik bir dönüm noktası oluşturmamıştır (Paroslu Archilocus için bkz. F. Lasserre ve A. Bonnard yayınladığı Archilocus fragmanlarına A. Bonnard'ın yazdığı giriş yazısı, Paris, Les Belles Lettres, 1958, s.v-lvi). Archilocus üzerine bir başka sentez *Entretiens sur l'Antiquité classique. Fondation Hardt* (Vandœuvres-Cenevre, 1964) adlı eserin 10. cildinde bulunabilir. *Dokein*in kullanımı ve belirli bir siyasi bağlam arasındaki ilişkiyi göstermek için sadece P. Aubenque'in Aristotelesçi düşüncede olumsallık teorisi ve demokratik sistem içindeki pratiğin derin bağlarını araştıran farklı seviyelerdeki analizlerini izliyorum (*La Prudence chez Arisiote,* Paris, 1963, s. 111 vd.)

da bir kanı değildir: "Var Olma ve Zuhur Etme sorunlarına bulaşmamıştır."[51] V. yüzyıl felsefi düşüncesinin (*episteme* veya kesinlik karşısında) ona vereceği gibi belirsiz bilginin kötüleyici anlamı yoktur. İkinci olarak da *Aletheia* ve *doxa* arasındaki karşıtlık poetik düşüncenin kendi içindeki sorununa bağlıdır. Simonides'in kınadığı *Aletheia,* filozofların değil şairlerin *Aletheia*'sıdır. Hatta Simonides'in *Aletheia* ve *doxa* arasında bir seçim yapmadığını, şiirin sekülerleşme sürecinde "poetik ilham"ın büyüleme tekniğine yer açtığı söylenebilir. Simonides, hafızadan seküler bir teknik elde ederek *Aletheia*'yı reddeder ve kendini *Apate*'ye adar. Böylece sadece *Aletheia*'nın çöküşüne değil, bundan daha önemlisi, *Apate*'ye itibar eden bir düşüncenin akışına şahitlik eder. Simonides şairin sanatını, işlevi "suretler" yani hem kendileri hem kendilerinden başka şeyler olan kaypak varlıkları hatırlatarak cezb etme ve aldatma üzerine kurulu illüzyon sanatı olarak niteler. Böylece bütün bir söz sorunu tarihini tarif eden iki büyük gelişmeden birini anımsatır.

Belirli üslup vasıfları ve kişisel özellikleri nedeniyle Si-

51 Bu nokta A. Rivier tarafından uzunca açıklanacaktır, "Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane," *Revue de Philologie,de littérature et d'histoire ancienne,* cilt 30, 1956, s. 39 vd. Ancak H. Fraenkel 1925 itibariyle *dokos*un pozitif anlamını yani "geçerli kanı"yı savunuyor olsa da (bkz. H. Fraenkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* Münih, 1960, s. 346-349), F. Heinimann (*Nomos und Physis,* Bale, 1945. s. 43-58, özellikle s. 57), bu tipte bir karşıtlığın Parmenides etksinin dışında kaldığını zaten göstermişti (bkz. ayrıca H. Langerheck, *Gnomon,* c. 21, 1949, s. 110). A. Rivier, muhteşem çalışmasında (özellikle s.50) Xenophanes'teki *dokos*un "hakikatle bağlantılı olarak değerden *a priori* düşmüş entelektüel bir fiil anlamına gelmediği"ni güzel gerekçelerle göstermişti. Xenophanes'in tanımladığı bilginin iki şekli "herkesin kavramayı amaçladığı özel bir gerçeklik çeşidiyle: görünen ve görünmeyen" olarak ayrılır (s.44). Bunlar arasında "daha az veya daha çok nesnel bir değer yoktur ama bunları kullananlar için daha büyük veya daha küçük ölçüde kesinlik söz konusudur."

monides, sofistlerin habercisi olarak görülür.[52] Şiirlerinde karşı tezleri işler ve kelimelerin müphemlikleri üzerine oyunlar yapmaktan zevk alır. Çağdaşları için o, şiirlerini para karşılığı satan ve insanları "aldatmak"la övünen bir adamdır. Ancak Simonides ve ilk sofistler arasındaki benzerlikler anlatılanlardan daha temel noktaya dayanır. Yunan şehrinin meydana gelişiyle ortaya çıkan sofistlik ve retorik, müphemlik üzerine kurulan düşünce biçimleridir. Bu durum bunların sadece müphemliğin özel dünyası olan siyasi ortamda geliştiklerinden kaynaklanmaz. Sofistlik ve retorik kendilerini aynı zamanda muğlaklığın rasyonel düzeydeki teori ve mantığını şekillendiren bir enstrüman olarak tanımlar ve yine aynı muğlaklık seviyesinde etkin şekilde faaliyet gösterilmesine imkan sağlar. V. yüzyılın parlak nesline öncülük eden ilk sofistler siyasi faaliyetlerde uzman oldukları iddiası içindedirler. Bu adamlar "siyasi kabiliyeti ve pratik zekası"[53] olan yedi bilge adamınkine benzer bir bilgeliğe sahiptirler. *Praxis* adamı olmakla alakalı olarak, Yunanların kendisinde tam da eski sofistlik modelini gördükleri Mnesiphilus, Yunan tarihinde ilk defa Salamis Savaşı arifesinde belirir. Özellikle zor durumlar için "bilge danışman"

52 Bu benzerlikler birçok defa dile getirilmiştir: A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque,* Paris, 1913, s. 358; W. Schmid, *a.g.e.,* s. 518; G. Christ, *Simonidesstudien,* Doktora tezi, Zürih, 1941, s. 41vd.; M. Treu, *Von Homer zur Lyrik,* Münih, 1955, s. 299-300; A. Lesky, *Geschichte der griechische Literatur*[2], Berne, 1963, s. 210 vd. B. Snell, *Poetry and Society. The Rôle of Poetry in ancient Greece,* Bloomington, 1961, s. 50 vd., Son eserde Simonides felsefenin habercisi olarak görülür.

53 Plutarchus, *Themistocles,* 2, 6: *"deinoteta politiken kai drasterion sünesin."* Bkz. G. B. Kerferd, "The First Greek Sophists," *Classical Review,* cilt 64, 1950, s. 8-10; W. Nestle, "Gab es eine ionische Sophistik ?," *Philologus,* cilt 70, 1911, s. 258 vd.; J. S. Morrison, "An Introductory Chapter in the History of Greek Education," *The Durham University Journal,* cilt 11, 1949, s. 55-63.

kılığına girmiştir.[54] Bu çetrefilli noktada-aslında bir *kairos*[55] anında- Mnesiphilus,[56] bir bakıma gölgesi ve ikizi olan Themistocles'e istikrarsız, hakim olunamayan ve belirsiz bir durumun içinden çıkmada yardımı dokunur. Mnesiphilus sayesinde Yunanların en iş bitirici adamı, umutsuz olduğu aşikâr olan bir durumu kendi lehine çevirmeyi becerir. Sofist bu yüzden Yunanların "ihtiyatlı" (*phronimos*) dediği "devlet adamı"na açık biçimde yakındır.[57] Her ikisi de aynı faaliyet alanını ve benzer zeka kalıplarını kullanır. İkisi de doğrudan "hiçbir şeyin sabit olmadığı" ve Aristoteles'in dünyasında "aynen tıp ve denizcilik sanatında olduğu gibi, her hadise karşısında faillerin kendilerinin duruma uygun bir fırsat (*kairos*) tasavvur ettiği" insani faaliyetler içinde yer alır.[58] Bu yüzden siyaset ve sofistiğin alanı, Platon'un *Parmenides* diyaloğundakine tamamen zıt olan bir düşünce seviyesine aittir. Bu alan *kairos* çevresinde, *epistem*enin değil de *doxa*'nın[59] düzenine ait olan olumsallık seviyesinin alanıdır. Bu alan müphemliğin alanıdır.[60]

Bu itibarla sofistik retorikten ayrılmaz. Retorik ilk defa

---

54 Herodotos, 8, 57-58. "Bilge danışman" teması için bkz. R. Lattimore, "The Wise Adviser in Herodotus," *Classical Philolpgy,* cilt 34, 1939, s. 24-35. Mnesiphilos'un tarihi olmayan bir kişilik olduğu gözlenir (bkz. F. Geyer, *Mnesiphilos maddesi, R.-E.* [1932], c. 2280). Ayrıca bkz. G. Ferrara, "Temistocle e Solone," *Maia,* cilt 16, 1964, s. 55 vd., ancak burada varılan çoğu neticeyle hemfikir değilim.

55 Bkz. P.-M. Schuhl, "De l'instant propice" *Imaginer et réaliser,* Paris, 1963, s. 144-148.

56 Themistocles *metis* sahibi bir adam tipidir.

57 Bkz. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote,* Paris, 1963, b.a., özellikle s. 23-24.

58 Aristoteles, *Nicomachos'a Etik,* 2, 2, 1104 a 8-9. Bkz. P. Aubenque, *a.g.e.,* s. 97.

59 Bkz. Halikarnaslı Dionysius, *De compositone verbeorum,* 45, 17, ed. Usener-Radermacher. P. Aubenque, *a.g.e.,* s. 100. Bu kısmın ilham kaynağının Gorgias olduğunu düşünür.

60 *Kairos* ve müphemlik arasındaki bağlantı için bkz. P. Aubenque, *a.g.e.,* s. 97 vd.

Magna Graecia'da, ister erken "demokrasi" üzerine yapılan tartışmalarla ilişkili, ister sözlü adaletin işlemesiyle ortaklık içinde olsun yine siyasi bir bağlam içinde belirmiştir.[61] Platon'un sözleriyle retorik: "Anlayışlı, atılgan ve insanlarla konuşabilmek için çok kabiliyetli bir ruh isteyen bir iştir.[62]" Bu yüzden "ihtiyatlı adam"ın sahip olduğu aynı entelektüel nitelikleri gerektirir zira hiçbir şeyin sabit olmadığı ve her şeyin hareketli, çift ve belirsiz olduğu insani faaliyetlerin aynı muhitinde kendini gösterir. Aynı siyasi kültürün ürünü olan sofistik ve retorik böylece birbirinden ayrılmaz zihni teknikleri genişletir. Toplumsal ilişkilerin sözün hükmü altında olduğu bir dünyada hem sofist hem hatip *logos*'un teknisyenleridir. İkisi de, bir enstrüman ve insanları etkilemede bir vasıta olan *logos* üzerine geliştirilecek düşünceye katkıda bulunurlar. Sofist için sözün alanı, her mesele üzerinde söylenmiş iki karşıt düşüncenin arasındaki gerilimle, her problem üzerine öne sürülmüş iki tezin karşıtlığıyla sınırlanmıştır.[63] "Çelişirlik prensibi"[64] ile idare edilen bu düşünce seviyesinde sofist, müphemliğe bir mantık yükleyebilecek ve bu mantıktan en zayıfı en güçlü karşısında galip getirmeye muktedir kılacak, rakibin büyü-

61 Bkz. D. A. G. Hinks, "Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric," *Classical Quarterly,* cilt 24, 1940, s. 62 vd. ve genel olarak, W. Kroll, *Rhetorik maddesi, R.-E., Suppl.* 7 (1940), c. 1039 vd.

62 Platon, *Gorgias,* 463 a. Bkz. P. Aubenque, *a.g.e.,* s. 99-100.

63 Bkz. Diogenes Laertius, 9, 51; Euripides, *Antiope,* fr. 189 N.[2], vb. Bkz. W. Nestlé, *Vom Mythos zum Logos*[1], Stuttgart, 1942, s. 289 vd.; J. de Romilly, *Histoire et Raison chez Thucydide,* Paris, 1956, s. 180 vd. İki söylem arasındaki mantıksal bağlantı için bkz. E. Dupréel'in tespitleri, *Les Sophistes,* Neuchâtel, 1948, s. 38 vd.

64 Çelişirlik prensibi henüz formüle edilmiş olmamasına rağmen çelişki içeren bir düşünce seviyesi... Aristoteles buradan bir teori üretecek ve mantıksal sonuçlara ulaşacak, bkz: P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote,* Paris, 1962, s. 124 vd.

leneceği özel bir enstrüman oluşturan bir teorisyendir.[65] Retoriğinki gibi sofistiğin amacı da ikna etme[66] (*peitho*) ve aldatmadır (*apate*). Temelde müphem olan bir dünyada bu zihni teknikler insanın, müphemliğin kendi gücü aracılığıyla hakimiyet kurmasına yardımcı olur. Sofistler ve hatipler *doxa*ya doymuş adamlardır. Platon bunlara, insanlara gerçeklik olarak hakikati değil de kurguları, suretleri ve "idoller"i sunan illüzyonun efendileri olarak bakmakta son derece haklıydı.[67]

Sofistler ve hatipler için en yüksek sanat "*pseudea... etumoisin homoia*"yı söylemektir.[68] Bu düşünce seviyesinde *Aletheia* için bir yer yoktur. Peki, nihayetinde sofist için söz nedir?[69] Söylem şüphesiz bir enstrümandır ancak gerçekliği bilmenin bir yolu değildir. *Logos* gösterilene işaret eden bir gösteren değil ancak kendinde bir gerçekliktir. Bu söylem biçiminde kelimeler ve şeyler arasında mesafe sıfırdır. Nihai neticelerini bu nosyondan çeken Gorgias için söylem, temas ettiği eşyayı açığa vurmak bir yana dursun onlarla iletişime bile geçemez. Gerçekten de söylem için diğerleriyle bir iletişim inşa etmek imkânsızdır. Söylem, *Homerosçu beyitler*de, sürüleri şiddetle idare etmesi için Apollon'un sihirli bir asa[70] verdiği, çocuk Hermes'i garip biçimde andı-

65 Bkz. Aristophanes, *Bulutlar,* 112, 882; Platon, *Phaedrus,* 267 a vb.

66 Bkz. H. Mutschmann, "Die alteste Définition der Rhetorik," *Hermès,* cilt 53, 1918, s. 440 vd.

67 Platon, *Sofist,* 234 b-c.

68 Hesiodos, *Theogonia,* 27.

69 Burada Aubenque'in analizini izliyoruz, *Le Problème de l'Être chez Aristote,* s. 98-106.

70 Bkz. J.-P. Vernant, "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs," *L'Homme,* cilt 3, no: 3, 1963, s. 21 ve no: 5 (= *MP,* s. 108 ve no: 42). Dil seviyesinde, sürü hayvanlarını yetiştiren ve çoğaltan *epimelios* ve *polumelos* Hermes ile ticaret ve *tokos*un, kendini "yeniden üretme" merakının tanrısı Hermes arasında, J.-P. Vernant'ın (*a.g.e.,* s. 40 = *MP,* s. 131) ortaya çıkardığı şekle tamamen benzer bir

ran "narin, görünmez vücuduyla yüce efendi"dir.[71] Fakat burada ikna etme enstrümanı veya "*psychagogia*"[72] halini almıştır.

*Logos*un gücü muazzamdır. Haz verir, kaygıları def eder, büyüler, ikna eder, eşyayı sihirle dönüştürür.[73] Bu seviyede *logos*, *Aletheia*'dan bahsetmeye kalkışmaz.[74] İskenderiyeli Clement sofistik, retorik ve didişme [éristique] üzerine yaptığı araştırmada, sofistiğin kelime etkileşimleri aracılığıyla hayal gücü üzerinde faaliyet gösteren bir güç olduğu, retoriğin yanıltıcı alanda işlediği ve ikna etmeyi amaçladığı, tartışmanın ise başlangıç noktasını *Agora*'da, bitiş noktasını ise zaferde bulduğu sonucuna ulaşır.[75] Clement bu yüzden *Aletheia*'nın "bunlarla hiçbir işi olmadığı" tespitinde bulunur ve Platon tarafından retorik hakkında defalarca tekrar edilmiş fikri tekrarlar: "Hakikat kimsenin umrunda değil, bizi ilgilendiren ikna etmek."[76] Bu nedenle sofistik ve retorik, *Aletheia*'nın kapsamının ötesinde bir düşünce alanındadır. Bunun dışında, Simonides örneğinde olduğu gibi dini bir işlev olarak *Aletheia* ve hafıza arasındaki eski ilişki bu seviyede kesin bir şekilde kopmuştur. Sofistler için

---

devamlılık gözlenebilir.

71 Gorgias, *Helenes Enkomion,* 8, *ap.* Diels, FVS, 2, s. 290, 17 vd. Hermes ve *logos* üzerine bkz. W. H. Roscher, *Hermès der Windgott,* Leipzig, 1878, s. 28, no: 105 ve 106.

72 *Psychagogia*'nın veçheleri H. Koller tarafından iyi analiz edilmiştir, *Die Mimesis in der Antike,* Berne, 1954, s. 88-99, 127, 131, 136, 145, 160 vd., 192, 193, 195, 203.

73 Gorgias, *Helenes Enkomion,* 8, *ap.* Diels, *FVS 2,* s. 290, 18 vd. Bkz. Charles P. Segal, "Gorgias and the Psychology of the *Logos," Harvard Studies in Classical Philology,* cilt 66, 1962, s. 99-155.

74 Sıklıkla E. Dupréel tarafından işaret edilen nokta, *Les Sophistes,* Neuchatel, 1948. s. 72. Bkz. Platon, *Thaeatetus,* 167 b.

75 İskenderiyeli Clement, *Stromateis,* 1. 8. 39 vd.

76 Platon, *Phaedrus,* 272 d-e: *"to parapan gar ouden en tois dikasleriois touton aletheias melein oudeni alla tau pithanou."*

hafıza basitçe, gelişimi siyasette olduğu kadar sofistikte de iş başında olan zeka türüne gerekli, seküler hale getirilmiş bir işlevdir.[77]

Bir enstrüman olarak dil üzerindeki sofistlerin ve hatiplerin düşüncesini incelediğimizde iki sonuca varırız. Birincisi, Yunan düşüncesi müphemliğin kendine özgü alanını, yani *Apate*'nin, *Doxa*'nın, aynı anda hem *alethes* hem *pseudes*in özel düzeninden bir gerçeklik alanı ortaya koyar. İkincisi, bu düşünce seviyesinde hafızanın seküler hale gelmesi ve *Aletheia*'nın değerden düşmesi kusursuz şekilde bağlantılıdır. İkisi arasındaki bağlantı gereklidir zira zihnin yapılanmasını düşündüğümüzde gerekli olan şey başka bir düşünce sistemine ayak bastığımız olgusudur. Başka

77 Hippias ezberleme tekniğinin mucididir: Xenophanes, *Symposion,* 4, 62; Platon, *Büyük Hippias,* 285 e; *Küçük Hippias,* 368 d (bkz. W. Nestlé, *Vom Mythoss zum Logos*, Stuttgart, 1942, s. 365 vd.). *Dissoi Logoi* hafızayı över (*ap.* Diels, *FVS.* 2, s. 416, 13 vd.). Aristophanes'in *Kuşlar* adlı eserindeki Sokrates ve Strepsiades'in diyaloğu Sofist için hafızanın ne kadar önemli olduğunu gösterir (bkz. v. 414, 483, 484-485. 629, 631, 785). Aynı noktaya Platon'un tanrıların varlığına inanmayan insanlar arasında ayrım yaptığı *Yasalar* (908 b-c) metninde de işaret edilir. Bunlardan ikinci tür daha tehlikelidir ve "kâhinlerin, her türden düzenbazların, tiranların, halk hatiplerinin, generallerin ve özel sırları uyduran uğursuzlar"ın ve unutmadan "sözde sofistler"in (908 d) karmaşasını içerir. "Hepsi kurnazlık ve hilekârlıkla doludur." Bunun ötesinde bu tipte inançsızları karakterize eden şey "güçlü bir hafızaya (*mnemai te iskurai*) ve keskin bir zekaya (*mathesis oxeiai*)" sahip olmalarıdır. Ancak belirtmek gerekir ki *phronesis* de iyi bir hafıza gerektirir. P. Aubenque (*La Prudence chez Aristote,* s. 159), Aristoteles metinlerini ve özellikle Alexander'ın bir tespitini alıntılar (*Met.*. 30, 10 vd., Hayduck): "*phronesis*, suretlerdeki açıklık ve belirginlik, hafıza bahşedilmiş insanlarda bulunan, pratik tutumları idare etmede doğal bir kapasitedir." Bkz. E. Wüst, *Mnemonik maddesi, R.-E.* (1930), c. 2264-2265. Hafızanın sekülerleşmesinin sitenin ortaya çıkışında önemli bir yönü olduğu açıktır: F. Châtelet (*La Naissance de l'histoire,* Paris, 1962) bunu Yunan tarihçilerle bağlantılı olarak başarılı şekilde göstermiştir.

bir düşünce sistemi, çünkü müphemlik artık *Aletheia*'nın bir veçhesini oluşturmaz. Bu gerçeklik seviyesi bir bakıma *Aletheia*'yı dışlar. Başka olmasının bir diğer sebebi müphemliğin artık birbirini tamamlayan zıt öğelerin birleşimi olmak yerine "karşıt" zıtların[78] bir sentezini içermesidir. Zihin ve mantık değişmesinin sonuçları gelişimin ikinci hattı tarafından bolca gösterilecektir.

Yunan'da, VI. yüzyılın sonuna doğru bazı çevrelerde, sofistlerin düşüncesine zıt, felsefi ve dini bir düşünce[79] ti-

78 Sofistiğin, bir taraftan müphem sözün zaferini temsil ederken diğer taraftan, karşıt söylemleri kullanması ve farklı söylem biçimlerini analiz etmesi bakımından, özdeşlik prensibinin formüle edilmesinden ve tezat oluşturacak önermelerin dışlanması üzerine kurulu bir mantığın gelişiminden büyük ölçüde sorumlu olması çok dikkat çekicidir.

79 Bu düşünce tipinin temsilcileri arasında Aristaeus, Abaris, Hcrmotimes, Epimenides vb. gibi yarı tarihi yarı efsanevi "kutsal adamlar"ı, büyücüleri, mülhem şairleri, aynı zamanda Orfizm mensupları ile Pythagorasçıları ve kuşkusuz "altın tabletler"in sâliklerini sayabiliriz. Büyücülük ve Pythagorasçılar üzerine eski geleneklerin iyi bir analizi için bkz. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaf: Studien zu Pythagoras, Philalaos und Platon,* Nuremberg, 1962, s. 98-142. Bkz. bu tipte bir büyücünün kâhin ve mülhem şair arasındaki benzerlikleri başarıyla gösteren F. M. Comford, *Principium Sapientiae. The Origine of Greek Philosophcal Thought,* Cambridge, 1952. s. 89 vd.; K. Meuli, "Scythica," *Hermes,* cilt 70. 1935, s. 153 vd.; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* Berkeley. 1957, s. 135 vd. Meuli ve Dodds'un "Şamanist" tezine karşı, bu sahalar dahilinde, Şamanizm'in hiçbir şekilde bir belirtisi olmayan, özellikle Yunan ruhlu bir doktrini vurgulamak gerekir (bkz. M. Détienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien,* Les Belles Lettres, Paris. 1963, s. 60 vd. Bkz. ayrıca J. Brunschwig, "Aristote et les pirates tyrrhéniens," *Revue de Philologie,* 1963, s. 171-190). *Yunan Düşüncesinin Kaynakları* adlı denemesinde J.-P. Vernant, bu sahalardaki dini veya felsefi-dini akımların sosyolojik yönlerine ilişkin veriler ortaya koymuştu. Bkz. Vernant "Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque," *Annales ESC,* 1957, s. 183-206 (= *MP,* s. 285-314); "Aspects mythiques

pinin doğuşuna şahitlik edilir. Sofistlerin düşüncesi seküler, dış dünyaya yönelmiş ve *praxis* üzerine kuruluyken diğeri dini, içine kapanık ve şahsi kurtuluşla alakalıdır. Özel bir insan tipi ve belirli bir düşünce tarzının temsilcisi olan sofistler şehrin çocuklarıdır; amaçları da, temelde siyasi çerçeve dahilinde, diğer insanlarla şehrin çeperinde yaşayan ve ruhi dönüşümden başka bir şeyde gözü olmayan müneccimleri ve sâlikleri etkilemektir.[80] İki grubun taban tabana zıt olan bu amaçları yine onların kökten farklı teknikleriyle eşleşir. Sofistik ve retoriğin zihin teknikleri, Yunan aklının ortaya çıkmasından hemen önceki felsefi-dini düşünce biçimlerinden aniden gerçekleşecek bir kırılmanın işaretçisidir. Buna karşın felsefi-dini akımlar daha eski dini düşüncelere kadar doğrudan uzanan düşünce biçimleri ve yöntemleri benimsemiştir. Bu noktada, eski düşüncedeki aynı önemli rolü anlam değişmeleri sürecinde oynamaya devam eden değerler arasında hafıza ve *Aletheia*'nın geçerli bir konumu vardır.

Plutarchus, kozmolojik çerçevesini Pythagorasçı Himeralı Petron'dan doğrudan ödünç aldığı bir mitte, bir *Aletheia* ovası tasvir eder:

> Dünyalar sayıca sonsuz değildir. Bir tane, beş tane de değildir. 183 tanedir. Bu dünyalar üçgen biçiminde

---

de la mémoire en Grèce," *Journal de psychologie normale et pathologique,* 1959. s. 1-30 (= *MP,* s. 51-78); "Le fleuve *Amelès* et la *Meletè Thanalou," Revue philosophique,* 1960. s. 163-179 (= *MP,* s. 79-94).

80 "Le fleuve *Amelès* et la *Meletè Thanatou"* (*Revue philosophique,* 1960, s. 165, no: 1, = *MP*, s. 81, no: 8) adlı makalede J.-P. Vernant, akımların dini düşüncesi ve felsefi düşünce arasındaki farka işaret eder: "Filozofun bilgeliği şehir içinde bir düzen oluşturma amacındadır. Buna rağmen siyasi bir organizasyon oluşturma kaygısı akımların ruhuna tamamen yabancıdır." Ancak aynı yazar *Yunan Düşüncesinin Kaynakları* adlı eserinde şehir dahilinde işini icra eden ve arkaik Atina tarihinde önemli bir rol oynayan Epimenides karakteri üzerinde durur.

şekillenmiştir ve üçgenin her kenarında 60'ar tane dünya vardır. Geriye kalan üçü de kenarların birleştiği noktalarda bulunur ve yan yana bulunan her dünya diğeriyle iletişim halinde olup dans eder gibi döner. Üçgenin iç bölgesi hepsinin ortak ocağıdır ve burası olmuş ve olacak olan her şeyin ilkesinin, biçiminin ve kalıbının sabit bir şekilde durduğu *Aletheia* ovası olarak adlandırılır. Bunların etrafında yer alan ebediyetten durmaksızın akan bir nehir gibi kaçan zaman, dünyalara taşınır. Bu şeyleri görmek ve temaşa etmek, insan ruhuna on bin yılda bir nasip olur. O da onların iyi birer hayat geçirmeleri şartıyladır. Yeryüzünün vücuda gelmesinin en iyi şekli de bu başlangıcın ve müşahadenin bir yansımasından başka bir şey değildir. Felsefi konuşmaların varlık sebebi ise oranın güzel suretlerini hafızalarımıza koymaktır. Yoksa başka bir işe yaramazlardı.[81]

Plutarchus, kusursuz Antikçağ'ın bir şahidi[82] olmayabilir fakat miti, hafızanın fiilini ve *Aletheia* ovasının tasavvurunu kuvvetli biçimde dini bağlamda birleştirdiği için kısmen ilginçtir. Bu temel nokta üzerinde Platon'un *Phaedrus* diyaloğunda, ruhlar kafilesinin "semanın ötesindeki yer"e doğru olan göksel geçidini tasvir ettiği mit yankılanır.[83] "Semanın dışındaki gerçeklikler"i[84] izleyecek olma-

81 Plutarchus, *De defectu oraculorum*, 22, 422 b, Fr. Çev. R. Flacelière (= Pétron d'Himère, *ap.* Diels, *FVS*,1, s. 106, 13 vd.), ve Petron üzerine, A. Rivaud, *Le Problème du devenir et la Notion de matière dans la philosophie grecque*, Paris. 1905, s. 100 ve no: 216 ve R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*. 1910, 2, s. 461, no: 6 ve s. 722, no: 6. Bkz. ayrıca M. Timpanaro-Cardini, *Pitagorici*, 1, Floransa, 1958, s. 70-72. *Contra*, J. Kerschensteiner, *Kosmos, Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Münih, 1962, s. 209-211.

82 Bkz. M. Detienne "La notion mythique *d'Alètheia*," *Revue des études grecques*, cilt 73, 1960, s. 27-35.

83 Platon, *Phaedrus*, 247 b.

84 *A.g.e.*, 247 c.

nın tutkulu telaşıyla ruhlar, mümkün olan en mükemmel biçimde tanrıları seyretme gayreti içindedir. Onlardan sadece birkaçı gerçeklikleri algılamayı başarır. "*Aletheia* ovasını bulmak için sarfedilen bu çetin gayretin sebebi şudur. Ruhun en yüce kısmına faydalı olan besin bu ovadaki çayırlıktan gelir. Ruha o hafifliği veren kanatlar ancak bununla beslenebilir."[85] Ancak *Aletheia* ovası yeniden oluşturabileceğimiz mitsel manzaranın sadece bir kısmını meydana getirir. Adrastus'un hükmündeki ifadeye göre: "bir tanrının ardı sıra gitmiş ve asıl gerçeklerden bazılarını (*ton alethon*) görmüş olan her ruh bir dahaki devrine kadar esen kalır ve daima tanrısının ardı sıra gidebilirse her zaman esenlik içinde olur. Fakat ruh tanrıların ardı sıra gidemediği için gerçekleri temaşa edemez. Bir bahtsızlık eseri olarak da unutmaya (*lethes*) ve kötülüğe gömülürse ağırlaşır. Bir kere de ağırlaştı mı kanatlarını kaybedip yeryüzüne düşer."[86] Ve daha sonra doğumun döngüsüne kapılır. Böylece *Aletheia* ve *Lethe* arasındaki karşıtlık açık şekilde teyit edilir. Platon'un *Devlet* eserinde *Aletheia* ovası ve *Lethe* ovası arasındaki ilişki Proclus'un yorumundan izlenebilir.[87] *Phaedrus*'un, teşneliğinden bahsettiği "unutma ile tıka basa dolmuş" ruh, *Devlet*'teki tavsiyeyi reddederek hiçbir haznenin alamayacağı, *Lethe* ovasına doğru akan *Ameles* ırmağının suyuyla derin bir sarhoşluğa tutulur.[88] Platon'un bilgi

85 *A.g.e.,* 248 b.

86 *A.g.e.,* 248 c.

87 Proclus, *In Platonica ad Rempublicam,* 2, s. 346, 19, ed. W. Kroll.

88 Platon, *Devlet,* 621 a. J.-P. Vernant (*a. y.* s. 163-179, = *MP,* s. 79-94), *Ameles* ırmağı suretinde, kirletme gücüyle yüklü cehennemlik bir suyun taşınmasına dikkat çeker; dini tarikatlar ve felsefi-dini akımlar arasında "*melete*siz" bir ırmak *Lethe* ile eş anlamlı bir ifade, ölüm sembolü olur. Hatırlama-Unutma karşıtlığı "*Melete-Ameles*" çiftine karşılık gelir. Bu dini gelenekler ve Plutarchus'un bahsettiği *Metameleia* fikri arasında bir bağlantı olması gerekir; *De Genio Sacralis,* s. 592 b ve Platon, *Phaedon,* 113 e. Bkz. R. Joly, "Note sur *metanoia*," *Revue d'histoire des*

teorisinde *Aletheia* ovası ve *Lethe* ovası arasındaki karşıtlık, mitsel planda *anamnesis* fiili-zamanın dışına kaçış, sabit ve ebedi varlığın zuhur etmesi- ve *Lethe* hatası-insanın cahilliği ve ebedi hakikatlerin unutulması- arasındaki karşıtlığı temsil eder.[89]

Bu farklı kaynaklar *Aletheia* ve *Lethe* arasındaki karşıtlık kadar *Aletheia* ve hafıza arasındaki kaynaşmayı da ifade eder. Bu iki önemli etken, *Mnemosyne*'nin *Lethe*'ye tamamlayıcı güç olduğu öte dünyaya ait doktrinlerden bizi haberdar eden bir dizi mistik özellikteki metinler arasında bir karşılaştırma yapmamızı gerektirir.[90] Bunun ötesinde böylesi bir karşılaştırma, *Aletheia* ovası ve *Lethe* ovası arasındaki karşıtlığın Platonculuğa özgü bir masal olmadığının meşruiyetini sağlar.[91] Bir geleneğe göre bu mitolojik

---

religions, cilt 160. 1961. s. 149-156 ve *Le Tableau de Cébès et la Philosophie religieuse,* Collection Latomus, cilt 56, Brüksel, 1963, s. 37 vd. Epimetheus'un kızı Metameleia'nın, Prometheus'un kızı Prometheia'ya, aynen Epimetheus'un, çifti ve karşıtı olan Prometheus'un karşısında olduğu gibi karşı olduğunu biliyoruz (*Scholia in Pindar, Pylhian,* 5, 35 *a,* ed. Drachmann, cilt 2, 1910, s. 176. 19 vd.). *Melete* hakkında bkz. ayrıca J. Brunschwig'in tespitleri, *Revue philosophique,* 1963, s. 267-268.

89 Bkz. J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce," *Journal de psychologie normale et pathologique,* 1959, s. 25 (= *MP,* s. 74).

90 "Altın tabletler" metni *Orphicoram fragmenta* (ed. O. Kern. fr. 32.) ve Diels'te (*FVS* 2, s. 15 vd. Bkz. W C) bulunabilir. Guthrie'nin genel çalışması, *Orpheus and Greek Religion* (Londra : Methuen, 1952) Orfizmle (Guthrie), Pythagorasçılarla (Thomas), Orfik-Pythagorasçılarla (Ziegler, Cuomont) veya Eleusislilerle (Boyancé, Picard) alakalı olsun veya olmasın burada dile getirilen inanışlar hafıza, zaman ve ruh üzerine yapılan spekülasyonlardan ayrı düşünülemez.

91 Platon dini terimlerin felsefi alana taşıma uğraşında önemli bir varistir. "Wahrheit als Erinnerung" adlı çalışmada (*Hermès,* 1. 91. 1963, s. 36-52) E. Heitsch, Platon'un bilgi teorisinde hakikatin temsili ve hafızanın rolü arasındaki ilişkinin altını çiziyordu.

temsile Empedocles'te de rastlanır.[92] Öte yandan bu mitsel temsil, hem poetik düşüncede hem kehanet düşüncesindeki *Aletheia* ve *Lethe* arasındaki karşıtlığın çizdiği "ideolojik alan"a aittir. İki ovanın mitsel coğrafyası, *Mnemosyne* ve *Lethe* kaynaklarının öte dünya temsilleriyle birlikte, felsefe ve din arasında yani felsefi-dini sahalardaki ara geçiş bölgelerine özgü temsillerden bir parçadır. Her iki temsil de ruhların göçü doktriniyle bağlantılıdır ve sadece şahsi kurtuluş ile ruhun zamanla olan bağına saplanmış bir düşünce bağlamında anlaşılabilir. Bu düşünce seviyesinde hafıza[93] artık sadece, şairlerde ve kâhinlerde olduğu gibi, basit bir şekilde geçmişin, şimdinin ve geleceğin toptan kavranmasını mümkün kılan bahşedilmiş bir basiret değil aynı zamanda ve daha önemlisi, ruhların göçünün son halkasıdır. Gücü ise çifttir. Dini güç olarak "metensomatoses" döngüsünün sonuna işaret eden ab-ı Hayattır; zihin fakültesi olarak da, zaman ve ölüm karşısında zaferle noktalanan kurtuluş disiplinini tesis eder ve en eksiksiz bilgi türünü elde etmeyi mümkün kılar.[94]

Felsefi-dini akımların çatallanan kavranışına göre dünya hayatı, ölüm ve unutmanın eş anlamlısı olan zaman yüzünden fesada uğramıştır. İnsan *Lethe* dünyasına atılmıştır ve *Ate* çayırında avare dolanır.[95] İnsanın tabi olduğu zama-

92 Bkz. Diels, *FVS* 1, s. 360, 4 vd.; s. 374 vd. Empcdocles için bkz Jean Bollack, *Empédocle,* 1, Paris. 1965.

93 Bu hafıza kavramı üzerine bkz. J.-P. Vemant, *a. y.* s., 15 vd. (= *MP,* s. 65 vd.). W. Burkert bu makalenin önemini kavrayamadı ve hafızanın eski Pythagorizm'deki rolünü ciddi biçimde yadsıdı. Bkz. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras. Philolaos und Platon,* Nuremberg. 1962, s. 144 vd.

94 J.-P. Vernant'ın işaret ettiği gibi ("Le fleuve *Amelès* et la *Meletè Thanatou," Revue philosophique,* I960, s. 179, no:1, = *MP,* s. 94, no: 69), tam bir bilgi ihtiyacı, kâhinin *nemertes* özelliğini çağrıştıran dini ritüelde hiçbir şeyi unutmama katı kuralını zihne hatırlatır.

95 Bkz. M. Detienne, *La Notion de Daimon dans le pythtagorisme ancien,* Les Belles Lettres, Paris, 1963, s. 60-92.

nı aşmak ve unutmadan arınmak için bu akımlar, bir hayat kuralı, bir "mukaddes reçete" tesis eden kurtuluş tekniği üzerinde dururlar. His yitimi tecrübesi vasıtasıyla psikofizyolojik teknikleri kullanarak ruhu bedenden ayırmayı amaçlarlar.[96] Yükümlülüklerden ve tabulardan oluşmuş bir hayat ritmi, sâlike, münzevi alıştırmalar sonunda Hafıza kaynağının koruyucuları önünde belirme fırsatı verir; orada kendisini zamansallıktan arındıracak ve ilahi mevkisini ebediyen kutsayacak sudan içer. "Hatırlamak," "ruhu bedenden ayırmak," "*Mnemosyne* suyundan içmek;" bütün bu ifadeler farklı seviyelerden tek ve aynı hayat tarzına götürür.

Aletheia ovasının tasavvuru bu bağlamda bütün anlamını kazanır. Bu noktada Epimenides'in tecrübesi ilginçtir: "Epimenides gün boyunca *Diktaios* Zeus'un mağarasında uzanır ve yıllar boyunca derin bir uyku çeker. Rüyalarında tanrılarla sohbet eder ve *Aletheia* ve *Lethe* ile konuşur."[97] Epimenides'in tecrübesi felsefi-dini akımlarınkiyle aynı toplumsal ve zihinsel seviyeye aittir. Bu ortam büyücünün, mülhem adamın, sıra dışı davranış biçimlerine sahip veya *Polis*'in dahilinde bir araya gelen toplumsal grupların çeperinde kalmış kişilerin ortamıdır. Bu düşünce seviyesi ruh uzmanlarının kendinden geçme hareketiyle aynıdır. Epimenides, ebegümeci ve çirişotu yiyen bir büyücü, arındırıcı ve kâhindi. Geçmişi, şimdiyi ve geleceği biliyordu. Bu uğurda diğer ilham almışlar gibi his yitimine uğrayacağı uykulara maruzdu. İradi bakımdan ruhu bedeninden çıkmaya

96 Bkz. *a.g.e.*

97 Bkz. Diels, *FVS* s. 32, 17 vd. Epimenides üzerine bkz. H. Demoulin, *Epiménide de Crète,* Brüksel, 1901; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon,* Nuremberg. 1962, s. 127-128; R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals,* Londra, 1962, s. 216, 242, 311; J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque,* Paris, 1962, s. 68 vd.; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* Berkeley, 1957, s. 141-146.

kabildi. Böylesi bir tecrübe tartışmasız biçimde istihare yoluyla kehanet uygulamalarına öykünür.[98] Gün boyunca "bedenin ağına sarılı" ruh için uyku, bir kere o bedenden kurtuldu mu, saf *Aletheia*'yı izleyeceği özel bir andır. Bundan sonra "geçmişi hatırlayabilir, şimdiyi fark edebilir ve geleceği kestirebilir."[99] *Aletheia* ile sohbet, kâhine olduğu gibi,[100] Epimenides'e bahşedilen ikinci bir basiret anlamına

98 Diogenes Laertius'a göre (1,114), Epimenides, Minos'un kardeşi Aeacus olduğunu iddia etmiştir.

99 Bkz. Cicero, *De divinatione,* 1, 30, ve Aelien, *Hist. Var.,* 3. 11, ed. R. Hercher. Kendinden geçme durumlarında elde edilmiş doğru vizyonları hakkındaki dini gelenekler ve bunların felsefi aktarımı gibi görünen Platon'un mağara efsanesini karşılaştırmak cezb edicidir. Platon iki yerde (*Thaeatetus,* 152 c ve 162 a) bazen kendi tapınağının dibinden (*ek tou adutou*) konuşan bazen kendini bir sırda (*en aporretoi*) belli eden *Aletheia*'nın gizemlerine atıf yapar.

100 Bir seviyeden diğerine devamlılığın en dikkat çekici yönlerinden bir tanesi, *Aletheia*'nın "geniş" anlamının, geçmişin, şimdinin ve geleceğin sentezi olarak kalmasıdır. İlk olarak mülhem şair seviyesinde ilham perileri *Aletheia*'yı; "olan, olacak olan ve olmuş olan"ı bildirir (Hesiodos, *Theogonia,* 28 ve 38 ; bkz. 32); ikinci olarak kahinler seviyesinde hayallerin gece suretleri *Alethosune*'dir; Denizin İhtiyarının *Aletheia*'sı "bütün ilahi şeylerin, şimdinin ve geleceğin" bilgisi iken (Euripides, *Helena,* 13 vd.), "geçmişi, şimdiyi ve birçok ölümlünün karanlık uykusu sırasında olması gereken"i kapsar (Euripides, *İphigenia Tauris'te,* 1261 vd. ve 1278). Bkz. *İlyada*'ya göre Calchas (1, 70), "şimdiyi, geleceği ve geçmişi bilen kâhinlerin en iyisi;" üçüncü olarak felsefi-dini sahalarda Epimenides'in kehanet gücü ("müstakbel şeylerden değil ama *geçmişten* ve *görünmeyen şeyler*den haber veren," *ap.* Aristoteles, *Retorik,* 3, 17, s. 1418 a 24) ve *Diktaios* Zeus'un mağarasındaki *Aletheia* tasavvuru arasındaki bağlantı (bkz. Diels, *FVS,* 1, s. 32, 17 vd.), Platon (*Devlet,* 571 e) ve Aelien (*Hist. Var.,* 3, 11, ed. R. Hercher; Cicero, *De divinatione,* 1, 30), (Bkz. M. Détienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien,* Paris, 1963, s. 76-77), gibi kehanetin ve his yitimi tecrübesinin birbirine geçtiği metinler bu devamlılığın şahididir. Diogenes Laertius tarafından nakledilen üçayaktan bahseden bir hikâyede (1, 33)

gelirken, amacı zamandan kaçmak ve karşıt *Lethe* ile biçimlenmiş bir gerçeklik seviyesine ulaşmak olan *melete*yi de tasdik eder. *Aletheia* ile ilişkiye girdiği anda Epimenides ve tanrılar arasında, "altın tabletler"deki sâlikin, Hatırlama Gölünün taze suyundan içebildiği andaki ilahi mevkisine sıkı biçimde benzer bir samimiyet başlar.[101] *Aletheia* seviyesi kutsaldır; zamansızlık ve sabitlikle şekillenmiştir. Bu, doğuma, ölüme ve unutmaya tabi insan varoluşuna zıt olan değişmez, daimi bir Varlık seviyesidir.

Felsefi-dini akımlar için *Aletheia*, kendisini dini düşüncede hazır bulduracak olanlara benzer güçler ve kavramlar teşekkülünün merkezinde durur. Hafızanın dini işlevi üzerine kurulmuş *Aletheia*, kendi tanımlamasını şey-

---

kâhin "geçmişin, şimdinin ve geleceğin" bilgisine sahip olmakla tarif edilen bir bilgenin evine gönderilecek dini eşyayı tayin eder. Bu durum, Bilge Adam (Yedi Bilge Adamla aynı tipte bir figür) ve mülhem şair arasındaki benzerliklere işaret eder. Bundan başka Aristophanes'in *Kuşlar* adlı eserinde felsefi meditasyon tamamen istihareye yatma faaliyetinin özellikleriyle mümkündür (Bkz. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1950, s. 70 vd. Bu eser tam da bu tipte bir meditasyonun, *Phaedon*'da tasvir edilen tekniğe yakınlığına işaret eder). Bütün dini tecrübelerde *Aletheia*'nın, diğer düşünce seviyelerinde olduğu gibi, *geçmişin, şimdinin ve geleceğin sentezi* ile tanımlanması dikkat çekicidir. Aynı sentez, bu kez birikmiş bir perspektifte, seküler hale gelmiş düşünce tarafından: rasyonel tıpta ünlü "prognosis" (Ç.-n.: bir hastalığın müddeti hakkında hekim tahmini) teorisinde *mevcut* durumlar (*ta pareonta*) için akıl yürütme ve bir *öngörü*yü (*prolegein ta esomena*) mümkün kılacak *geçmiş* vakalarla karşılaştırmada (bkz. L. Bourgey tarafından alıntılanan metinler; *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique,* Paris, 1953, s. 220 vd.); sofistikte, *mazideki* şeylerin anısını, *mevcut* şeylerin bilgisini ve *gelecek* her şeyin *öngörüsü*nü önceden varsayan (Gorgias, *ap.* Diels, *FVS,* 2, s. 291, 5-9. Bkz. ayrıca Platon, *Devlet,* 516 c-d) bir söylemde tekrar ele alınacaktı.

101 Bkz. Diels, *FVS*[7],1, s. 15, 31; 16, 17; 16, 22; 17, 13. Pythagorasçı akımlarda *daimon*un statüsü veya Empedocles'in ilahi statüleriyle karşılaştırılabilir.

lerin düzeni olarak işaret eden *Dike* ile işbirliği içindedir. *Aletheia*'ya aynı zamanda *Pistis* de kuvvet verir. Kâhinlerin ve mülhem şairlerin paylaştığı dini düşüncede olduğu gibi, burada da Varlığa olan inancı ve açığa vurulumu insan tarafından kabul gören üstün güçlere rıza göstermeyi *Pistis* (Empedocles'in ilham perisi *Aletheia*'nın ne olduğundan bahseder ve "güvenilir sözler"-*pistomata*-[102] üretir) temsil eder. Ancak burası felsefi-dini akımların *Aletheia*'sı ile şairlerin, kâhinlerin ve adil kralın *Aletheia*'sı arasındaki benzerliğin tükendiği yerdir. Bir dini güç olarak *Aletheia*, bu son grubun düşüncesinde *Peitho*'dan ayrı düşünülmese de felsefi-dini akımlar için *Aletheia/Dike/Pistis* seviyesi *Peitho*'dan kökten biçimde ayrılmıştır. *Gorgias* mitinde *Peitho* insanları, *apistia*ları ile tanımlanırlar. Bunlar unutmanın, eşyanın durmak bilmeyen akışıyla sürüklenen zevklerin tuzağına kapılmış talihsiz kurbanlarıdır.[103] Kendisinin çifti *Ate* olsa da *Peitho*, *Lethe*'nin tarafındadır ve *Hedone*'nin kız kardeşidir.[104]

Peitho, varlığa gelişin [génération] nemli dünyasını, konuşma zevkinin, aynı zamanda kadının ve fiziksel zevkin yumuşak tatlılığını sembolize eder. Hataya saplanmış, arınmanın özleminde olan bu içe dönük düşünce nedeniyle

102 Bkz. Diels, *FVS*, 1, s. 311, 6, ve s. 355, 12-356, 2. Empedocles'in *pistis*i üzerine bkz J. Verdenius, "Notes on the Presocratics, VIII. The Meaning of *pistis* in Empedocles," *Mnemosyne*, 1948, s. 10-12. *Aletheia* ve *Pistis*'in biraraya gelmesi Parmenides'te kısmen belirgindir.

103 Platon (*Gorgias*, 493 a vd.), ve bu efsanenin Empedocles kaynağını gösteren J.-P. Vemant'ın analizi; "Le fleuve *Amelès* et la *Meletè Thanatou*," *Revue philosophique*, 1960, s. 171 vd. (= *MP*, s. 88 vd.).

104 Bkz. J.-P. Vemant, *a. y.*, s. 174 vd. (= *MP*, s. 90 vd.). Aynı yazar *Hedone*'nin *Lethe* ve *Ate* ile birleştiği Plutarchus'un metinlerini de anar (s. 175, no: 1 = *MP*, s. 90, no: 53); *De sera numinis vindicta*, s. 566 a ve *De oraculis Pythiane*, s. 397 b. *De sera numinis vindicta*'da *Lethe* olarak bilinen uçurum için bkz. Y. Vernière, "Le *Lèthè* de Plutarque," *Revue des études anciennes*, cilt 66, 1964, s. 22-32.

Unutmaya teslim olmuş ve Gecenin içine batmış insan durumu [condition de l'homme] *Peitho*'nun simgesi altında yer almıştır.[105] İnsan, kendisini Unutmaya maruz hissettiği ve bocalayan bir hafızaya sahip olduğu arkaik gelenekte tanrıların hafızasının da hata işleyebileceği hissi içerisindedir. Buna karşın insanın tanrılardan aşılmaz bir uçurumla ayrıldığı dini bir kriz zamanında, insanların eksikliğini çektiği bocalamayan Hafıza sadece tanrıların malı olur. Daha sonra felsefi-dini akımlarda, Sabitlik, Varlık, Hafıza ve *Aletheia* bir tarafta; Değişkenlik, Varlık-olmayan, Unutma, *Lethe* diğer tarafta konumlanır. *Theios aner*'in tecrübe ettiği üzere iki taraf keskin hatlarla bölünmüştür. Bütün çile *Lethe* seviyesinden doğrudan *Aletheia* seviyesine geçmektir. Felsefi-dini akımların ruhani evreni müphemliğin çelişkiye mahal verdiği ikiye ayrılmış bir dünyadır. Buna rağmen *Aletheia-Lethe* çifti, anlamlarında değişiklik olsa da hâlihazırda temelden farklılaşmış bu iki güç, mitsel düşünceyle bir devamlılık arz eder. Bir mantıktan diğerine geçilir.

Aletheia ve *Lethe* olarak temelden ayrılmış bu düşünce seviyesi ve belirli temsiller arasında, aynı ruhani evrene atıfta bulunacak ender uygunluklar bulabiliriz. Değişik dönemlerden bazı belgeler bu sahalarda seçim sorununun temel önemini gösterir niteliktedir. İnsan artık "zıtlar"ın tamamlayıcı, karşıtların da müphem olduğu muğlak bir dünyada yaşamıyordur. Karşıtlıkların kolayca seçildiği düalist bir dünyaya atılmıştır. Seçim böylece acil bir mesele haline gelir. Bu felsefi-dini akımlar arasında önemli bir yer tutan Pythagorasçılar arasında düalizm iki yolu birbirinden

105 Bütün bir gelenek boyunca "*ikna etme*de yer almak," "ölüme maruz kalacak hayvanın dünyevi zayıflığının bir kalıntısıdır" (Ecphantus, *Traité de la royauté,* s. 278, 2 vd., ed. Hense, *ap.* L. Delatte, Les Traités de la royauté *d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas,* Liège-Paris, 1942, s. 41 vd.). Unutma ve ikna etme arasındaki bağ için bkz. Platon, *Devlet,* 412 e-413 c. *Lethe*'nin eş anlamlısı *Apate* için bkz. R. Joly'nin tespitleri; *Le Tableau de Cébès et la Philosophie religieuse,* Collection Latomus, cilt 61, Brüksel, 1963, s. 36 vd.

ayırır: sol yolda *Hedone* sağ yolda ise *Ponos* vardır. Bazı kanıtlar bu sahalar için, Heracles'in yol ayrımındaki örnek alınacak kararının,[106] yetişkin bir insan olmanın eşiğindeki gencin yapacağı gibi temel bir seçim yapma ihtiyacını belirlediğini düşündürür. Kurtuluş yolu çabayı gerektirir; bu, *Melete*'nin, uzun *askesis*in ve hafıza taliminin yoludur. Diğer yol ise keyfin, kötülüğün ve unutmanın yoludur. Birincisi sarp ve meşakkatliyken diğeri düz ve kolaydır; zira insan, zevki tatmak için doğal bir dürtü ile kendini kolay yola bırakır.[107] Varoluşun başlangıcındaki yol ayrımı Ötedeki yolların dallanmasına karşılık gelir. Çünkü ruh Öte dünyada yolların çatallanmasıyla karşı karşıya kalır. Bunlardan

106 Bu farklı noktalar için bkz. Marcel Detienne "Héraclès, héros pythagoricien," *Revue de l'histoire des religions*, 1960, s. 19-53. Bu seçim temasında *metameleia* kavramı, kendi üzerine dönen bir değerlendirme veya kurtuluş için seçilecek yolu döşeyen kendi-bilincinde olma rolünü oynamış olabilir. Sophocles tarafından sahneye koyulan Paris Hükmü'nde (*Krisis* adlı oyunda; bkz. Athén., 15, 687 c = fr. 334 N^2) seçim Athena-*Arete* (veya *Phronesis*) ve Afrodit-*Hedone* arasındadır. M. C. Waites bunu, bir kanıt göstermeden, *Cypria*'dakinden (Bkz. A. Severyns, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège-Paris. 1928, s. 261 vd.) daha eski bir versiyon olarak ele almıştı; "The Allegorical Debate in Greek Literature," *Harvard Studies in Classical Philololgy*, 1. 23, 1912.

107 Seçim suretinin zaten Hesiodos'un *İşler ve Günler* eserinde bulunduğu gerekçesiyle itiraz edilebilir (286. Dize vd.): erdemin sarp ve engebeli yolu ile sefaletin düz ve kolay yolu arasındaki seçim. Ancak Hesiodos'taki seçim felsefi-dini akımlardaki seçimle bir değildir. "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale" (*Revue de l'histoire des religions*, 1960, s. 21-54, = *MP*, s. 1967) adlı makalesinde J.-P. Vernant, ırklar mitinin üç parçalı bir kısma sahipken mitin ikili bir mantığa sahip olduğunu göstermişti. Bu, *Dike* ve *Hybris* arasındaki gerilimdir. Bu gerilim her biri için uygun bir biçimde üç seviyeye de işlevsel bir kutupluluk unsuru verir (s. 50). Kutuplu gerilimler ve karşıt ilişkiler etrafında şekillenmiş dini düşüncede müphemlikten tamamen bağımsız bir seçim söz konusu değildir. Seçime alternatif bir karakter veren felsefi-dini akımlardır.

bir tanesi Mutlular Adası'na diğeri ise Tartarus'a çıkar.[108] "Altın tabletler"de her iki yol birer kaynağa, Hatırlama gölünün sağındaki ve solundaki kaynaklara varır. Ancak Öte dünyada gerçekten bir seçim yoktur; sâlike mezarına kadar eşlik eden tabletler, adamın izlemesi gerektiği veya izlemeye hakkı olduğu yolu açıkça gösterir. Tabletlerden bir tanesi seçilmiş ruhun sağdaki yoldan gideceğini açıkça ifade eder[109] ve birçok tablet bu adama ab-ı Hayattan içmesine yardımcı olacak şifreleri verir.

Böylece Öte dünyadaki seçim bu dünyada yapılanla önceden belirlenmiştir. Öte dünya ve bu dünya arasında açık bir uygunluk vardır. Sağ ve solu, *Panos* ve *Hedone*'yi, Hatırlama ve Unutmayı, *Aletheia* ve *Lethe*'yi karşı karşıya getiren bu çatallı düşünce alternatiflerle düşünmenin yoludur. Felsefi-dini akımlardaki zorunlu seçim bu düşünceyi yönlendiren tezatın açık bir işaretidir. Bununla birlikte müphemlik, karşıt terimler arasındaki geçiş bölgesi olarak kaybolsa da beşeri dünyanın gerçekliğinden tamamen silinmiş değildir. Empedocles, öğrencisi Pausanias'ın önüne iki hayat çeşidiyle birlikte bir seçim koyar. Yollardan biri; onu katı *prapides*lerle ilham perisinin disiplinli eğitimini kavramaya ve bu eğitim vasıtasıyla diğer insanlar üzerinde efendilik kurmaya yardımcı olacak "kutsal *prapides*"lerin yolu, *Melete* yoludur. Diğer yol ise insanın kendi kendine bırakıldığı, hesaba gelmez pek çok değersiz şeyi keşfetmeye terk edildiği "karanlık *doxa*"nın yoludur.[110] Felsefi-dini akımlar için sabitlik ve sağlamlık, değişkenlik ve akışın karşısındadır: İnsan *Peitho* dünyasında yani her şeyin değişken

108 Platon, *Gorgias*, 524 a.

109 Diels, *FVS* 1, s. 17, 11.

110 Diels, *FVS* 1, s. 352, 20 vd. ve s. 365, 5 vd. Fr. 122 (Diels, *FVS*, 1, s. 361, 3 vd.) *Ate* çayırına gönderme yaparken (bu kısmın zorluğu için bkz. "La 'démonologie' d'Empédocle," *Revue des études grecques*, cilt 72, 1959, s. 11-13) aynı zamanda Güzelliğin Çirkinlikle, Uykunun Uyanıklıkla, Suskunluğun Konuşmayla, Hakikatin Şüpheli olmayla eşleştiği bu dünyanın müphemliklerinin de zengin bir tasvirini yapar.

ve ebedi hareket içinde olduğu *Doxa* dünyasında doğal olarak yaşar. Yunanların gözünde bu dünyanın özü ise tam da bahsettiğimiz müphemliktir.

Felsefi-dini sahalarda *Aletheia*'nın evrimi böylece Simonides'ten sofistlere kadar olan evrimin hem karşıtı hem de tamamlayıcısıdır. Karşıttır zira *Aletheia*'nın, birinci evrim için oynadığı kesin rolü *Apate* ikincisi için oynar. Ama aynı zamanda tamamlayıcıdır çünkü dini bir işlev olarak *Aletheia*'nın hafızayla ilişkisi, birincisinde olumlu ikincisinde olumsuz şekilde, hem gerekli hem de belirleyicidir. Akımların tarihi bir temel nokta üzerinde, sofistik ve retorik tarafından daha önce bize işaret edilen şeyi tamamlar. Sofistik ve retorik için *Aletheia*'nın bir bakıma tecrit edildiğini ve tek kazananın *Apate* olduğunu düşünürsek bu ikisi arasında mantıksal bir bağ kurmak neredeyse imkansızdır. Buna karşın felsefi-dini akımlarda *Aletheia*'nın ağır basması müphemliğin dünyasını saf dışı bırakmaz; bu akımların dünyası bir seçim arz eder. Bu düşünce seviyesinde müphemlik, *Lethe, Peitho, Apate ve Doxa*'dan hangisi olursa olsun *Aletheia*'nın karşıtıdır. Üçüncü bir terim yoktur: seçim *Aletheia* ve *Apate* arasındadır.

+	-
Aletheia Ovası	*Lethe* Ovası
Mnemosyne	*Lethe*
Melete Thanatou	*Ameles*
Hatırlama { Ruh / Zaman }	Unutma
Ponos	*Hedone*
Sağ	Sol
Zamansızlık	Zaman
Aletheia { *Dike* / *Pistis* }	*Peitho* { *Lethe* / *Hedone* / *Ate* }
Gündüz	Gece

Bu artzamanlı perspektifte devamlılıktaki bir kırılmadan veya kırılmadaki bir devamlılıktan bahsedebilir miyiz? Müphemlik mantığını ve tezat mantığını kökünden ayıran bölünmeye rağmen devamlılığın bazı temel noktalarda mükemmel şekilde var olduğu görülür: Şairin, kâhinin ve adil kralın düşüncesinde olduğu gibi felsefi-dini akımların düşüncesinde de hafıza temel özelliğini korur. Büyücü, falcı ve adil kral kadar hakikatin efendisidir.

Bununla birlikte "hakikatin efendileri" arasında ve "hakikatler" arasında farklılıklar, benzerliklerin arasından çıkış yapar. Zaman ve ruh sorunlarının temel özellikte olduğu bir düşünce sistemi dahilinde hafıza, artık sadece ikinci bir basiret veya görünürle durmaksızın etkileşim içinde olan görünmezi "deşifre etmek" değildir. Bunun yerine zamanı aşma ve ruhu bedenden ayırma vasıtası, bu yüzden de görünür dünyadan kökten farklı bir şeye erişme metodudur. Aynı zamanda *Aletheia* da anlam değiştirir. Kâhinin veya şairin sözüyle kurulmuş tesirli bir güç değildir artık. En azından mit mantığından, değilse onun biçimlerinden ortaya çıkan düşünce sisteminde *Aletheia*, daha sıkı biçimde tanımlanan ve daha soyut biçimde anlaşılan bir güç olur. Hâlâ bir gerçeklik seviyesinin sembolüdür ancak bu seviye, *Aletheia*'nın Zaman, Ölüm ve *Lethe* ile birlikte bulunan gerçeklik seviyesine kökten şekilde karşı olduğu kadar, sabit ve değişmez Varlıkla özdeşleşmiş zamansız bir gerçeklikten formunu alır. Bununla beraber *Aletheia*'nın sembolize ettiği gerçeklik seviyesi basitçe, bir insan tipinin kendilerinden ayrılmaz gözüktüğü dini özellikleriyle tanımlanmış değildir. Daha fazla nesneldir ve daha soyut algılanır.[111] Kendile-

111 Arkaik düşüncede soyutlaştırma süreci için bkz. T. B. L. Webster "Personnification as a Mode of Greek Thought," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, cilt 17, 1954, s. 10-21 ve "Language and Thought in early Greece," *Memory and Proceedings Manchester Literary Philosophical Society*, 94, 1952-1953. Doğayı, tanrıları, insanları, kendi içinde tanımlanan ve diğerini dengeleyen kavramları ayırma süreci felsefi düşün-

ri için bir standart oluşturduğu diğer gerçeklik seviyelerinden temelden ayrılmıştır. Gittikçe değişen, çok biçimli veya çift haldeki herhangi bir şeye indirgenemeyecek ölçüde karşı olan, Varlık ve hatta Birin dini karakterli ön biçimlendirmesi [préfiguration] olur. Bu yüzden sadece, değişim geçiren iki ifade arasındaki mantıksal bağ değil aynı zamanda ifadelerin kendisi haline gelir.

Anlamdaki bu değişim kaçınılmaz biçimde "hakikatin efendisi" tipleri arasındaki farka götürür. *Aletheia*'nın, diğer gerçeklik seviyelerinden kökünden ayrılmış bir değer temsil ettiği ve bocalayan, belirsiz *Doxa* dünyasına karşı Varlık anlamına geldiği ölçüde, felsefi-dini akımlardaki hakikatin efendisi -bilen biri, fark eden biri, *Aletheia*'dan bahseden biri olarak-kendisi ile şeylerin durmaz akışı içinde çalkalanan zavallı varlıklar veya hiçbir şey bilmeyen diğer insanlar arasındaki mesafenin daha fazla farkındadır. Mitsel planda, falcı, şair olsun kâhin olsun, doğal olarak "hakikatin efendisi"dir: *Aletheia*, eşyanın gerekli düzeninin bir parçası, toplumsal işlevin bir yönüdür ancak *Apate*'den bütün bütün kopmuş değildir. Buna karşın tanrılarla insanlar arasındaki derin boşluğun gittikçe genişlediği felsefi-dini akımlar dünyasında *Apate*'den kökünden ayrılmış *Aletheia*, artık herhangi bir sosyal işleve bağlı değildir; büyücü sadece bir bireydir. Böylece hakikatin yeni efendisi kendini diğer insanlardan ayıran ve sıradışı bir adam kılan şeyin farkında olmaya mecburdur.

Giritli Epimenides ile Elealı Parmenides,[112] veya ken-

---

ceye tahsis edilmiştir (bkz. J-P. Vernant, "Du mythe à la raison," *Annales ESC*, 1957, s.190= *MP*, s. 295).

112 Parmenides üzerine oluşan geniş bir literatür içinde özellikle Mario Untersteiner'in çalışmasını kullandım, *Parmenide, Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, Floransa, 1958 (yorumlamadaki bazı noktalar ve haklı gerekçeleri için bkz. J. Brunschwig, *Revue Philosophique*, 1962, s.120-123). Bu eser 1958'e kadar olan bütün bir literatürün hakkını verir. Sonraki sayfalarda devam eden tartışmada-kısa tut-

dinden geçmiş büyücü ile Varlık filozofu arasındaki mesafe aşılmaz görünür. Epimenides'in kurtuluş hakkındaki bahisleri, ruh üzerine düşünceleri ve arınma fikrini gerekli görmesi yerine Parmenides Birlik ve Çokluk sorununu, dil yetisi ve mantıksal zorunluluklar üzerine geliştirdiği düşünceleri takdim eder. Birinden diğerine lügat, sorunlar ve düşünce seviyeleri tamamen değişir. Fakat tam da felsefi düşünceye ait özgünlüğün altını çizen, sorgulanamayacak bu uyuşmazlıklara rağmen Epimenides ve Parmenides arasındaki yakınlıklar ağı, merkezi *Aletheia* olan bir noktalar bütünü etrafında toplanmıştır. İlk olarak *Doğa Üzerine İnceleme*'nin Girizgâhında sahnelenen bütün hikâye kâhinin, şairin ve büyücünün tutumlarına özgü atıflar içerir.[113] Parmenides ruhani eyleminin doğasını tanımlamak

---

mam mazur görülsün-Parmenides'ten öte onun belirli düşünce biçimleriyle olan bağları ve bir zamanlar kendisinin doruk noktasını temsil ettiği sorunlar ele alınmıştır. Ancak *Doğa üzerine İnceleme*'nin yazarını daha iyi anlamak için *Aletheia*'nın tarih öncesindeki kesin önemine değer biçmeyi Parmenides tarihçilerine bırakıyoruz. Biz burada sadece bazı önerilerde bulunuyoruz.

113 Bu benzerlikler uzun zaman önce fark edilip özenle kataloglanmıştı, bkz. H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht,* Berlin, 1897, s. 10-11; L. Gemet, "Les origines de la philosophie," *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc,* no: 183, 1945, s. 2 vd.; (kısraklara yol gösteren *daimonları* Pindaros'un ilham perilerine benzeten, *Olympian,* 4, 22-27) H. Fraenkel, "Parmenidesstudien," *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* Münih, 1960, s. 158 vd.; C. M. Bowra, "The Proem of Parmenides," in *Problems in Greek Poetry,* Oxford, 1953, s. 38 vd.; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* Hamburg, 1955, s. 196-197; G. Vlastos, "Parmenides' Theory of Knowledge," *Transactions of the Proceedings of the American Philological Association,* cilt 77, 1946, s. 74-76; W. Jäger, "Parmenides' Mysterium des Seins," in *Die Theologie der frühen griechischen Denken,* Stuttgart, 1953, s. 111 vd.; M. Untersteiner, "La *ODOS* di Parménide come 'via' all' *Eon,*" *Parménide,* Floransa, 1958, s. 51 vd.; K. Deichgräber, "Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts," *Abhandl. Akad. Wiss. Lit. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Klasse,* Wieshadcn, 1958, n: 11,

ve araştırmasının nesnesine bir yer belirtmek istediğinde tekrardan tarikatların ve akımların dini lügatına başvurur. Örneğin at arabasında yolculuk temasını kullanır: Toplumsal itibara sahip aristokratik bir araç olan at arabası, kendisinin Öte Dünyaya yaptığı yolculuk için bir vasıtadır. Seçilen bir diğer tema ölüler diyarına gitmekte "ruhlara rehberlik eden tanrılar"dır. Gecenin meskenini terk ederek, Güneşin kızları ona Aydınlığın yolunu açarlar. "Belagat kısrakları"nın[114] dörtnala koşturmasıyla Parmenides bir çeşit Öteye taşınır. Geceden Gündüze, Karanlıktan Aydınlığa geçer. Adalet tarafından korunan muhkem kapılar ardında, ilham perilerinin Hesiodos'a yaptığı gibi, kendisine *Aletheia*'yı ilham eden Tanrıçanın doğrudan suretiyle karşılaşır. Bütün bu olgular ışığında Parmenides kendisini seçilmiş kılıfında, sıra dışı adam ve tek bilenin o olduğu kişi olarak sunar. *Aletheia* kendisinin imtiyazıdır. Hakikatin efendisi olarak "hiçbir şey bilmeyen" "kafasız, sağır ve kör adamlar"dan[115] farklıdır. Hakikatin yolu "serseri gözlere ve uğuldayan kulaklara sahip" adamların izlediği yolla karıştırılmamalıdır.[116]

Kâhinin ve mülhem şairinki gibi ikinci basirete dayanan Parmenides'in *Aletheia*'sı, en eski dini düşüncedekine tamamen benzeyen bir güçler teşekkülünün merkezinde faaliyet gösterir. Hesiodos'un ve Epimenides'in *Aletheia*'sı gibi Parmenides'in *Aletheia*'sı da artık sadece dünya düzeni

---

s. 633 vd. (Hesiodos ve Parmenides arasındaki paralelliği *Serta philologica Aenipontana*'da-1961, s. 69-84; *Hermes*, 1962, s. 22 vd.; *Hermes*, 1963, s. 4 vd.- çıkan makaleleriyle aynı çizgide dikkatli biçimde izleyen) H. Schwabl, "Hesiod und Parmenides. Zur Formung des Parmenideischen Prooimions (28 *B* 1)," *Rheinisches Museum für philologie*, cilt 106, 1963, s. 139 vd. Bkz. ayrıca Edwin F. Dolin'in tespitleri, "Parmenides and Hesiod," *Harvard Studies in Classical Philology*, cilt 66, 1962, s. 93-98.

114 Bkz. A. Francotte, "Les disertes juments de Parménide," *Phronesis*, 3, 1958, s. 83 vd.

115 Diels, *FVS*, 1, s. 233, 4 vd.

116 *A.g.e.*, 1, s. 234, 34.

anlamına gelmeyen, aynı zamanda düşüncenin doğruluğu ve tutarlılığı da demek olan *Dike*[117] ile birlikte hareket eder. Lüzumlu bütün gücüyle *Pistis*,[118] Tanrıçanın ilhamı için bu *Aletheia*'ya eşlik eder. *Apate* ise eşit güç uygulayarak buna karşılık verir. *Aletheia* üzerine konuşmaya, *kosmos apatelos epeon* tekabül eder.[119] *Doxai*'nin yolu karşıt *Aletheia* yoluna açılır. Dini bağlamı ve teşekkülü aracılığıyla Parmenides'in *Aletheia*'sı, Epimenides ve akımların ötesinde, Hesiodos ve en sahici kanıtları temin ettiği dini düşünceye kadar tırmanan bir geleneğin içine yerleşir.

Bir üçüncü noktada Parmenides'in felsefesinin tam da özünü etkileyecek benzerlikler bulunur. Bütün bir tarihi boyunca *Aletheia*, Varlık sorununun tam merkezinde yer alır.[120] Kâhinin ve mülhem şairin *Aletheia*'sının ardında, "söz-gerçeklik" kavramının farkına varmıştık. Felsefi-dini akımların *Aletheia*'sı da bize Varlığın ilk versiyonu yani Bir gibi görünmüştü. Oysa Parmenides için Varlık sorunu merkezidir. Gerçekten de *Aletheia* onun düşünce sisteminde başrolü oynar çünkü Parmenides felsefesi bir Varlık felsefesidir. Parmenides'te Varlık sorunu, *Aletheia* ve

117 Parmenides'in *dike*si için bkz. H. Fraenkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* Münih, 1960, s. 162 vd. ve A. Rivier, "Pensée archaïque et philosophie présocratique," *Revue de théologie et de philosophie,* 3, 1953, s. 99.

118 Bkz. Diels, *FVS* 1, s. 230, 12; 236, 5; 237, 8; 239, 6-7; 275 vd. (Heraklitos ve Empedocles'te *pistis*in önemine de işaret eden) Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots,* Paris, 1959.

119 Bkz. Diels, *FVS* 1, s. 239, 8.

120 Platon düşüncesinde *Aletheia*'nın belirli kullanımları ontolojik anlamı korur, bkz. Ed. Des Places, "La langue philosophique de Platon: le vocabulaire de l'Être," *Comptes rendus des séances: Academie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1961 (1962), s. 88-95. İlahi kararın bir tamamlanma ve ortaya çıkan bir fiil olduğu dini dünya (bkz. *"noesai te krenai te"* ifadesinin bulunduğu *İlyada*, 1, 41, *Odyseus,* 5, 170) ve Varlık ve Düşüncenin kesiştiği Parmenides dünyası arasında benzerliğe dikkat çekmek yerindedir.

Apate açısından ortaya konan bir problem olarak söz ve gerçeklik[121] arasındaki ilişkiler sorunundan ortaya çıkar. Kelimeler ve şeyler[122] arasında bir boşluk belirdiğinde Varlığın arayışında olan filozof dilde neyin sabit olup neyin sabit olmadığını, daimi ve akıcı, "doğru" ve "aldatıcı" olanı ayırt etmeye çalışır. İnatla Varlığı, kendi gözünde eşyanın dil seviyesindeki durmaz akışı olan kelimeler ve isimler (*epea, onomata*)[123] olarak adlandırdığı şeylerden çekmenin yollarını arar. Parmenides'in gerçekliği bilmenin enstrümanı olarak dil üzerindeki bütün düşüncesi şu ufacık Yunanca kelime etrafında gelişir: *esti*, "olmak" fiili.

Dili, başkaları üzerinde fail olmanın bir aracı olarak gören sofistlerin düşüncesiyle paralellik gösteren bu düşüncede iki seviyeyi özenle ayırt etmek gerekir: Yunan dilinin özellikleri ve felsefenin bu özellikler aracılığıyla uğraştığı sorunlar. İlk olarak Yunanca, Emile Benveniste'in de işaret ettiği üzere, her dil için mecburi olmayan "olmak" fiiline sahiptir.[124] İkincisi Yunancada bu fiil birçok dikkat çekici şekilde kullanılır: özne ile tümleci bağlayan mantıksal bir işlevi yüklenmiştir. "Olmak" fiilinin diğer fiillerden daha geniş bir kullanımı vardır: nominal bir kavram olabileceği gibi kendi kendinin yüklemi de olabilir.[125] Söz ve gerçeklik

---

121 Varlık sorununu koyan Parmenides değil daha sonra "Varlık nedir?" sorusunu soracak olan Aristoteles'tir (Bkz. P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chezAristote,* Paris, 1962, s. 13 vd.)

122 Bkz. E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik,* Tubingen, 1925, s. 10 vd. Cl. Ramnoux, *Heraclite ou l'Homme entre les choses et les mots,* Paris, 1959, b.a., s. 291 vd.

123 Bkz. Diels, *FVS* 1. s. 238. 7; 239, 8; M. Untersteiner, *Parménide*, s. 158 vd.

124 E. Benveniste, *Catégories de pensée et catégories de langue. Etudes philosophiques,* 1958. s. 426 vd. (= *Problèmes de linguistique générale,* Paris, 1966, s. 70-71). Daha genel olarak bkz. L. Rougier, *La Métaphysique et le Langage,* Paris, 1960.

125 Bkz. J. Fourquet, "La notion de verbe," *Journal de psychologie normale et pathologique,* 1950, s. 93 vd. Parmenides

arasındaki ilişki sorunu Yunancanın bu özellikleri içinde belirir. *Logos*un gerçeklik mi, gerçekliğin bütünü mü olduğu ve kelimelerin akışı içerisinde sabit nokta olarak neyin durduğu sorularına Parmenides: "O vardır" [Il est] veya daha açık ifadesiyle "Var vardır, Varolmayan yoktur" cevabını verir. "Var vardır." İşte bu *Aletheia*'dır.[126] Parmenides'in bütün felsefesi Varlıkla büyülenmiş gibidir: tek bir kelimeyle ifade edildiğinde Varlık, tek ve indirgenemez bir anlama sahiptir. Tekil bir kelime olduğundan zorunlu olarak Tek Bir şeyi ifade eder.[127] Tekilliği, anlam çeşitliliğini veya yüklem çokluğunu hükümsüz bırakır. Parmenides'in Varlığı'nda Bir'e, Daim'e ve Zamansız'a olan bütün özlem bir müdahale ile tatmin edilir. Parmenides'in Varlığı, başka bir dilde veya düşünce planında, Orfizmin *Chronos*uyla aynı soruna yani Bir ve Çoğu uzlaştırma sorununa karşılık gelir.[128] Filozof ve filozofun doğrudan kendi

---

tarafından koyulan mantık sorunları için bkz. G. Calogero'nun araştırmaları, *Studi sull'Eleatismo,* Roma. 1932.

126 Parmenides *Aletheia*sının ontolojik anlamları W. Luther tarafından özel olarak incelenmiştir, "Der frühgriechische Wahrheits-gedanke in Lichte der Sprache," *Gymnasium,* cilt 65, 1958, s. 84 vd.

127 Bkz. P. Aubenque'in doğru tespitleri, *Le Problème de l'Être chez Aristote,* Paris, 1962, s. 157.

128 J.-P. Vernant'ın (*Les Origines de la pensée grecque,* Paris, 1962, s. 36, no: 2) işaret ettiği gibi Orfizm içinde dile getirilmiş ve felsefi düşünce seviyesinde "katı biçimde" ifade edilmiş Bir ve Çok sorunu toplumsal pratiğin temel çelişkisine değinir: Devlet tek ve homojendir ancak toplum birçok heterojen kısımdan meydana gelmiştir (bkz. Aristoteles, *Politika,* 2, 1261 a 18 vd.). *De Mundo* (396 b.) adlı eserde Sahte Aristoteles "birin; çok olanı ve benzer olmayanı, benzer düşünme tarzını belirlediği" hayran bırakan bir siyasi uyumdan bahseder. Bunun ötesinde, siyasi düşünce yasanın basit (*aplous*) karakterine ve insan, fiil ve farklı durumların çeşitliliğine karşıdır: Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik,* 5. 15. 1137 b 25. Bkz. ayrıca J.-P. Vernant, "Espace et organisation politique en Grèce ancienne," *Annales ESC.* 1965. s. 590 (= *MP,* s. 175-176).

felsefesinden etkilenmeyen bütün bir gelenek için *Aletheia*, "çift,"[129] müphem, "iki-başlı" olana karşılık "basit" olarak tanımlanmıştır.

Son olarak, Epimenides ve Parmenides arasında bir benzerlik daha vardır. Felsefi-dini akımların dünyası gibi Parmenides'in dünyası da bir seçimi gerektirir. Tanrıça Girizgâh kısmında açıkça beyan edilmiştir; birisi *Aletheia*'nın diğeri *doxai*'nin olmak üzere iki yol belirir. Seçim ise *Aletheia* ve *Apate* arasındadır. Ancak, önceki benzerliklerin aksine bu yakınlık mitsel düşünceyle rasyonel düşünce arasındaki mantıksal kırılmayı teyit eder.

Fakat *Aletheia*'yı gören büyücü Epimenides ve hakikatten bahseden filozof arasında hâlâ farklılıklar bulunur. En önemli farklardan biri hakikatin anlamındaki dönüm noktasına işaret eder. Hatırlama ayrıcalığı olan, seçilmiş arif adam için Unutma bir musibet, saf bir olumsuzluktur; *Aletheia* ve *Lethe* arasında bir boşluk vardır. Buna karşın Parmenides, bu arif adamlardan olduğunu defalarca göstermesine rağmen şiirinin en az yarısını ölümlü insanın *Apate* ve *Doxai*'sine adamıştır.[130] Varlığa sahip ol-

129 Bkz. Aeschylus, fr. 288. ed. H. J. Mette (*"apla gar esti tes aletheias epe"*); *Prometheus,* 610 et 686; Euripides, *Fenikeli Kadınlar*, 469 (*"aplous o muthos tes aletheias efu"*; bkz. W. Nestle, *Vont Mylhos zum Logos,* Stutgart, 1942, s. 290, no: 99); fr. 289. 2 N.[7]; fr. 206 N.[2]; Platon, *Küçük Hippias,* 364 b (*"alethes te kai aplous"* Akhilleus *"polutropos te kai pseudes"* Odyseus'a karşıdır): Platon, *Devlet,* 382 c (*"aploun kai alethes"* tanrı; bkz. *Cratylus,* 408 c); Aristoteles, *Retorik,* 1416 b 25; 1438 b 21; *Eudemos'a Etik,* 1233 b 38; Xenophones'te *aplous, epiboulos* (*Memorobilia,* 3, I. 6) ve *apate*ye (IV, 2, 16 et 18) karşıdır.

130 *Aletheia* yolu ve *doxoi* yolunun tamamlayıcılığı birçok çalışmayla teşhis edilmiştir: Bkz. H. Schwabl, "Parmenides," *Anzeiger fiir die Altertumswissenschaft,* 9, 1956, s. 134 (ve "Sein und *Doxa* bei Parmenides," *Wiener Studien,* cilt 66, 1953, s. 50-75); J. Beaufret'in, *Le Poème de Parménide* (Paris, 1955, s. 31 vd. ve 48 vd.) kavrayışını tasdik eden J. Bollack, "Sur deux fragments de Parménide (4 ve 16)," *Revue des études grecques,* cilt 70, 1957, s. 56-71; M. Untersteiner. *Parménide,* 4. bölüm: "La

muşken, bir adam neden *Aletheia* olmayandan konuşur? Bu soruya cevap olarak Epimenides ve Parmenides çağları arasındaki toplumsal bağlamın değişmesini gösterebiliriz. Büyücü *polis*ten kopuk, toplumun marjında yaşamışken filozof kent rejiminin ve dolayısıyla halkın taleplerini karşılamanın hükmü altındadır. İlham tapınağından çıkmakla yükümlüdür:[131] Tanrılar ona *Aletheia*'yı verir ancak hakikati, doğrulanmaya olmasa da, itiraza açıktır. Parmenides "aldatıcı sözler" olan *Doxai*'yi de hesaba katar. Varlık üzerine kurulu *Apate*, *Aletheia* karşısında güçlerini sergiler: *Parphasis*in[132] hüküm sürdüğü ve Günün Geceye karıştığı bir gerçeklik seviyesi tesis eder. Bu, Parmenides'in, iki şeyi isimlendirmek isteyen ancak sadece bir isim vermenin kendilerine gereksiz göründüğü adamları tasvir ettiği *Doxai* çoğulluğunun dünyasıdır. Burası, düşüncenin tezatla güdüldüğü ancak zıtlıkların eşzamanlı olarak dile sokulduğu yerdir.[133] Böylece *Apate* artık saf bir olumsuzluk değildir;

DOXA di Parménide," Floransa, 1958. s. 166 vd. *Gnomon* içindeki (38, 1966, s. 321-329) K. Deichgraber'in eserine dair tartışmasında Jean Bollack, Parmenides şiirinin birliği ve *doxoi* ile *Eon* arasındaki ilişki üzerinde durur.

131 *Thaeatetus*'un iki kısmında (152 c ve 162 a) Platon *ortaya çıkarılan* hakikate gönderme yapar (*"en aporrhetoi"* ve *"ek tou adutou*) ancak bu Protagoras tarafından ortaya çıkarılan hakikattir.

132 Girizgâh kısmında Güneşin kızlarının *Aletheia*'ya ulaşmak için *okşayıcı* ve *baştan çıkarıcı* sözlerle iknayı kullanması dikkat çekicidir (Diels, *FVS,*1, s. 229, 15-16 : *"ten de parphamenai kourai malakoisi logoisin peisan epiphradeos"*). Şiirin başından itibaren *Aletheia* ve *Apate* ilişki içindedir. Hesiodos'un ilham perileriyle (*aletheis* ve *pseudeis*) olan bağlantı Schwabl tarafından gösterilmiştir, " Hésiod und Parmenides. Zur Formung des Parmenideischen Prooimions (28 *B* I)," *Rheinisches Museum für philologie,* cilt 106, 1963, s. 139 vd.

133 Bkz. Diels. *FVS*, 1, s. 239. 10 vd., bu konuyla alakalı olarak J. Croissant tarafından savunulan yorumu izliyorum, "Le début de la *Doxa* de Parménide," *Mélanges Desrousseaux,* Paris, 1937, s. 99-104. Diğer yorumlar için bkz. M. Untersteiner, *Parménide*, cilt 171, no: 15.

aydınlık orada Geceyle karışmıştır. Bu sahne aynı anda az çok, *alethes* ve *pseudes* olarak da tasvir edebileceğimiz bir sahnedir. Filozof "aldatıcı" dünyanın tam bağrında olsa bile *Aletheia*'nın işaretlerini sezebilir. Bu nedenle seçim artık felsefi-dini akımlar için taşıdığı anlamı taşımaz. Bu akımlar için *Aletheia*, *Lethe* ve *Apate*'ye kesin şekilde karşıtken Parmenides sisteminde aynı seçim, dışarıda bırakılmasa da tartışmanın ihtiyaçlarına göre üzerinde değişiklik yapılabilir. Temel karşıtlık şimdi *Aletheia* ve *Apate* arasında değil Varlık ve Varlık-olmayan arasındadır.[134]

"Herkesin ulaşımında olmayan bir bilgi"yi halka sunan ilk felsefenin müphemliği en iyi şekilde Parmenides'in *Aletheia*'sında ifadesini bulur.[135] "Hakikatin efendileri" halkasına bir bakıma bağlı insan tipi tarafından dile getirilen hakikat, aynı zamanda Eski Yunan'da rasyonel tartışmaya kapı aralayan hakikatin ilk türüdür. Diyalog yoluyla ve diyaloğun içinde tesis edilen nesnel hakikatin ilk örneğidir.[136]

---

134 Varlığın yolu ikinci yola, "hiçbir şey bilmeyen," ayırt etme ve yargılamaya (*akrita phula*) kabiliyeti olmayan, "iki başlı adamlar"ın (*dikranoi*) elinde tutuduğu var-olmayışın yoluna zıttır (Diels, *FVS* 1, s. 233, 3 vd.). Bütün bu sıfatlar bu dünyanın saf kargaşa dünyası olduğunu güçlüce vurgular.

135 Bkz. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, s. 50.

136 Bu tipte bir hakikatle sadece Platon'da karşılaşırız (*Gorgias*, 487 e) ancak bahsedilen tip yeterince belirleyicidir (bu konu için bkz. Ch. Perelman, "De la preuve en philosophie," in *Rhétorique et Philosophie*, ed. Ch. Perelman ve L. Olbrechts-Tyteca, Paris, 1952, s. 128 vd.). Perelman, Yunan'ın ve bütünüyle Batı'nın rasyonel hakikatini karakterize eder. Doğu'da böyle bir kavram üretildiğine rastlanmaz. "Hakikat, orada, belirsiz araştırma serilerinin bir düzlemi veya varlığın araştırılması ve ona entelektüel biçimde sahip olunması gibi anlaşılmaz" (M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, 1960, s. 167). Taşıyıcı-hakikat gelişimi eşitlikçi toplumsal ilişkilere bağlı olan sözlü-diyalogla yakından ilişkilidir (ve kuşkusuz sofistikle). Hint, şüphesiz müzakereden ve yüzleşmeden haberdardı ancak Brahman ve Upanişad metinlerinde tartışmanın amacı ikna etmek değildi. Müzakere

VII
Müphemlik ve Çelişki

Mitsel düşünceden rasyonel düşünceye geçişte *Aletheia*'nın önemli bir rolü vardır. Hem bir dini güç hem bir felsefi kavram olarak *Aletheia*, dini düşünce ve felsefi düşünce arasında sadece temel bir kırılmayı göstermez aynı zamanda bu ikisi arasında bazı benzerlikler tesis eder. Bu benzerlikler özel insan tiplerini içine alan ve düşünce çerçevelerini ilgilendiren iki alanda konumlanır. Adil kraldan en soyut filozoflara kadar hakikat belirli tipte adamların imtiyazı olarak kalmıştır. Eski Yunan'da bazı özel işlevler, belirli doğal türlerin yüzgeç ve kanatlara sahip olduğu gibi bir sıfat olarak hakikate sahiptir.[1] İlham alan şairler, kâhinler, adil krallar kendiliğinden hakikatin efendileridir. Filozof, sahnede belirdiği andan itibaren bu tür figürlerin elinden yetkiyi devralır. Büyücü ve kendinden geçmiş şahsiyetlerin ardından filozof, dini hakikatle hem "aynı türden" hem de ona "karşıt tezli"[2] bir hakikate ulaştığı ve onu ortaya çıkar-

yalnızca sorulu-cevaplı bir bilmece oyunu, yekpare iki bilgi türü arasında bir düelloydu (bkz. W. Ruben, "Über die Debatten in den alten Upanishad's," *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 8, 1929. s. 238 vd.). Hint üzerine dönen tartışma buradan itibaren Yunan'da kullanılan belirli kehanet işlemlerinden ayrılmaz.

1 Bkz. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, 1960, s. 287, 1900'lerin "spiritualistleri" ile ilgili bahis.

2 L. Gernet'in ifadesi, "Droit et prédroit en Grèce anci-

dığı iddiasındadır.

Bununla birlikte felsefe, birçok bakımdan geleneksel dini düşüncelere doğrudan karşıdır. Ancak ele aldığı konular itibariyle dini düşüncenin varisi olarak da görülebilir. J.-P. Vernant, Milet filozoflarının fizik düşüncesinin, Yunanların dini düşüncesiyle oluşturulmuş büyük karşıtlıkların çerçevesi dahilinde ve bir dizi zıt terimlerin (tanrılar-insanlar, görünmez-görünür, ölümsüzler-ölümlüler, daimi-değişen, güçlü-zayıf, saf-karışık, emin-kuşkulu) arasından geliştiğini söylemişti.[3] Bir yandan dini güçler *Aletheia* ve *Peitho*, diğer yandan sözün, diğer insanlar üzerinde çift ve paralel tesir sorunları ve söz ile gerçeklik arasındaki ilişkilerin gerekli olduğu tespit edilmişti. Burada dahi rasyonel araştırma, ister felsefe ister sofistik tarafından incelensin, dini düşüncenin belirlediği bir çerçeve dahilinde gelişmiştir.

Bazı açılardan *Aletheia*, din ve felsefe arasındaki devamlılık hattını en açık biçimde tasdik eden terimlerden birini oluşturduğu yer olan rasyonel düşüncenin tam da merkezinde konumlanmıştır. Ancak bir başka açıdan rasyonel ve dini düşünce arasındaki temel kırılmanın en aşikâr belirtilerinden birini eş zamanlı olarak tesis eder. Bütün bir dini düşünce boyunca *Aletheia*, kendi anlamlarının doğasını belirleyen diğer güçlerle bazı gerekli ilişkileri devam ettirmiştir. Bunlardan en temel olanı ise *Aletheia* ve *Lethe*'yi zıt ve tamamlayıcı karşıtlar çifti olarak bağlayan dayanışmadır. Bütün bu düşünce seviyeleri müphemlik ile hakikilik ve

---

enne," *L'Année sociologique*, 3. seri (1948-1949), Paris, 1951, s. 117.

3 Bkz. J.-P. Vernant (ve L. Gernet), "L'évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e siècle avant notre ère," *Bull. Ass. G. Budé*. 4. seri, n: 3. 1964. s. 323. Belirli dini temsillerin ve mitsel temaların felsefi düşüncedeki sürekliliği için bkz. M. de Corte'un çalışmaları; "Mythe et philosophie chez Anaximandre," *Laval théologique et philosophique*, cilt 14, 1960, s. 9-29; "Anaximène," *a.g.y.*, cilt 18, 1962, s. 35-58; vb.

sahtelik arasındaki etkileşimle karakterize edilmiştir. Hakikat sahteliğin rengini taşır; doğru, yanlış olanı tamamen inkar etmez. Aksine bu durum felsefi-dini akımların düşünce yapısı için bir çelişkidir: Büyücünün ikiye bölünmüş dünyasında "hakikilik" aldanmayı dışlar. Parmenides'le birlikte *Aletheia*, zaruri çelişmezlik ihtiyacıyla bile kaynaşmıştır. Bu yüzden biri müphemlik diğeri çelişki mantığına uyan iki düşünce sistemi arasındaki boşluğu *Aletheia* sayesinde ölçüyoruz.

Kesintilere maruz kalmış ama devamlılığı da sağlanmış, çatışmaların yaşandığı bir tarihte değişim asla sistemin kendi içindeki hareketlilikten meydana gelmez. Dini *Aletheia*'nın rasyonel bir kavram haline gelebilmesi için başka büyük bir fenomenin üretilmesi gerekiyordu. Bu fenomen, yeni toplumsal ilişkileri ve söze gelmemiş siyasi yapıların gelişmesinde inkar edilemez etkiler bırakan sözün sekülerleşmesidir. Çelişmezlik ihtiyacının hissedilip ifade edilebilmesi için aynı ağırlıkta bir başka toplumsal olgu da gerekliydi: hukuki ve siyasi faaliyetlerde karşıt tezlerin ve sonucunda bir seçimin kaçınılmaz göründüğü iki ihtimalin tesisi.[4]

4 J.-P. Vernant, *a.g.e.*, p. 324.

Ek Kaynakça

Bu kitabı kaleme aldığım 1965 yılından bu yana burada işlediğimiz sorunlara ilişkin birçok çalışma yayınlandı. Bu noktada hakikatin araştırılması etrafında serpilen çalışmaların seçkin kısmına okuyucunun dikkatini çekmek isterim.

Xenophanes'in sisteminde hakikatin anlamına dair araştırmalar arasından Ernst Heitsch ("Das Wissen des Xenophanes," *Rheinisches Museum für philologie,* cilt 109, 1966, s. 193-235), Hesiodos'tan Parmenides'e *Aletheia* tarihinin eskizini çizer. Daha önceki çalışmalarının ruhuna uygun olarak yazar çok büyük öneme sahip Heideggerci "saklısızlık" (*Unverborgenheit*) kategorisine atıf yapar. Bundan başka, *etumos* ve *alethes* ile temsil edilen iki düşünce seviyesi üzerine yaptığı tespitlerle Tilman Krischer, *Aletheia* ve *Unverborgenheit* arasındaki kesin denkleşmeye faydalı bir eleştiri getirir (*Philologus,* cilt 109, 1965, s. 161-174). Son olarak Wilhelm Luther 1935'te başladığı çalışmaların sonuçlarını bildirir, "*Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit: ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischen Denken,*" *Archive für Begriffsgeschichte, Bd.* 10, Bonn, 1966, s. 1-240. *Aletheia*'nın yer aldığı düşünce sisteminde ve Homeros'tan Democritus'a kadar olan dönemde *Aletheia*'nın semantik alanının düzenlenmesine dair yaptığı analizler Yunan "hakikat" tarihine olumlu katkılar yapmasına rağmen Luther'in bütün bir çalışma programı, bir dil felsefesine, içsel dil formu (*innere Sprachform*), belirli bir dünya vizyonu (*Weltansicht*) ve bir halkın zihin hayatı (*Geistesleben*) arasında temel bir bağlantı gözeten W. von Humboldt'un dil felsefesine tabi olduğu görülür. Böylesi bir

metot Luther'i, inatla bu felsefeyi destekleyen ve daha sınırlı bir araştırma niteliğindeki benim bu çalışmamla sınırlı yakınlığı bulunan bir *Aletheia* tarihi yazmaya itmiştir.

İki eleştirel analiz anılmaya değerdir: Maurice Caveing, "La Laicisation de la parole et l'exigence rationnelle," *Raison présente*, Ocak, 1969, s. 85-89 ve Jeanne Croissant, "Sur quelques problèmes d'interprétation en l'histoire de la philosophie grecque," *Revue de l'université de Bruxelles*, 1973, 3-4, s. 376-391.

"Mitsel düşünce üzerine" bkz. Marcel Detienne, *L'invention de la Mythologie*, Gallimard, Paris, 1987; "Où en sont les jardins d'Adonis?" postface à *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris, 1989; Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Le Seuil, Paris, 1983.

Dini düşünce, rasyonalitenin biçimleri, bilgi ve toplumu kapsayan çalışmalar için bkz. Geoffrey Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origines and Development of Ancient Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ve *The Revolution of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987; Jean-François Mattei (ed), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1985.

Örfi ve geleneksel anlamları bu eserde geçen kategoriler ve kavramlar için bkz. Emile Benvéniste, *La Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Ed de Minuit, Paris, I-II, 1969.

Kurnazlık, aldatma, cezb etme ve ikna etme için bkz.

Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La* métis *chez les Grecs*, Paris, Flammarion, 1974 (Collection "Champs," 1978).

Söz sorunları için bkz. Marie-Christine Leclerc, *La Parole chez Hésiode*, Paris, Les Belles Lettres, 1993; Jesper Svenbro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Torino, Borringhieri, 1984.

Tarihçilerin araştırmasında "hakikat kısmı" için bkz. Catherine Darbo-Peschaneski, *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, Le Seuil, 1987.

Kehanet ve hakikat için bkz. Lambros Couloubaritsis, "L'art divinatoire et la question de la Vérité," *Kernos*, 3, 1990, s. 113-122; André Sauge, *De l'épopée à l'histoire. Fondements de la Notion d"histoire*," Frankfurt, Peter Lang, 1992.

Yazı, demokrasi, kamusal alan ve yeni bilgiler için bkz. Marcel Detienne idaresi altında, *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Presses universitaires de Lille, 1992.

Homeros destanında *muthos*un semantik alanına dair bkz. Richard P. Martin, *The Language of Heroes*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.

Parmenides yorumları için bkz. Nestor-Luis Cordero, *Les Deux Chemins de Parménide*, Vrin, Paris-Brüksel, 1984; Lambros Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Ed. Ousia, Brüksel, 1986; *Etudes sur Parménide*, ed. Pierre Aubenque, Vrin, Paris, 1987, I-II (birinci cilt ve özellikle Parmenides şiirinin çevirisi ile eleştirel deneme, Denis O'Brien'ın Jean Frère ile yaptığı ortak çalışmanın ürünüdür).

Aletheia, onun asıl özü, Heidegger tarafından geliştirilen yorumun evrimi ve bu vesileyle kullanıma koyulmuş Antikçağ paradigmaları için iki farklı yaklaşım bulunabilir. Bkz. Barbara Cassin, "Grecs et Romains. Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger," *Ontologie et Politique: Hannah Arendt* (Paris: Tierce, 1989) içinde, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, Paris, Le Seuil, 1998; Marlène Zarader, *Heidegger et la parole de l'origine*, Paris, Vrin, 2. baskı, 1990.

Aletheia ve *alethes* üzerine semantik analizler ve dilbilimsel okumalar için bkz. Thomas Cole, "Archaic Truth," *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 1983, s. 7-28 (G. Nagy'nin eleştirel tespitleriyle birlikte, "Autorité et auteur dans la Théogonie hésiodique," *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996); P. Huby ve G. Neal (ed.), *The Criterion of Truth*, Liverpool University Press, 1989; Jean-Pierre Levet, *Le Vrai et la Faux dans la pensée grecque archaique. Etude de vocabulaire*, 1, Paris, Les Belles Lettres, 1976; Bruno Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*(*Hypomnemata*, cilt 57), Göttingen, 1978, s. 91-104.

DİZİN

A

Accame S., 51, 58, 134
adalet, 79, 81, 82, 88, 92, 101, 103, 110, 115, 212
Adrastus, 115, 196
Aegyptius, 152
Aeneas, 65
Afrodit, 120, 121, 126
Agamemnon, 146, 149, 150, 152
agon, 13
Agora, 18, 39, 152
Ajax, 53, 65, 114, 119, 124
Akhilleus, 13, 86, 135, 143, 146, 147, 154, 148
akıl, 8, 37, 45, 53, 124
akranta, 117
alacalı kumaş, 123
alastor, 114
Alceus, 128, 160
Aletheia Ovası, 15, 47, 88, 196, 197, 198, 199
alethes ve *pseudes,* 135, 137, 183, 218
Aleuadaler, 186
Althaia, 104
altından tabletler, 31
Amandry P., 133
Ameles 198, 208
Amphiaraos, 115, 133
Anadolu, 85
anamnesis, 199
anax, 92, 94
Aoide, 55, 56
Apate, 11, 29, 77, 120, 123, 125, 126, 128, 130, 132, 135, 136, 171, 174, 176, 179, 180, 181, 192, 208, 213, 214, 216, 217, 218
Apollon, 20, 26, 27, 37, 76, 80, 106, 109, 110, 117, 128, 133
apseudes, 75, 76, 78, 79, 100
Arche, 56
Argonotlar, 79, 157
Argos, 95 110, 166
Arı-Kadınlar, 20, 27, 80, 110, 133
Aristoteles, 89, 131, 184
askesis, 206
Askra, 71, 72
at arabası, 9, 46, 212
Ate çayırı, 200, 207
Athena, 77, 94, 95
Aydınlık, 16, 68, 71, 127, 218
Aymard A., 145, 155

B

Babil, 10, 61
Bacchylides, 66, 70, 73, 108
Basileus, 94
baston, 110
Bayet J., 111
Benveniste E., 52, 104, 214, 223
Bianchi-Bandinelli R., 172, 181
Boeder H., 47, 100, 102, 119, 126, 141
Bollack J., 23, 24, 25, 104, 200, 216
Bonnard A., 33, 187
bouleuterion, 161

Bourgey L., 203
Bourguet E., 95
Bowra C. M., 132, 172, 173, 175, 176, 180, 181, 186
Boyancé P., 54, 56, 116, 199
Brochard V., 43
Brunschwig J., 195, 199, 210
Burkert W., 96, 97, 195, 200
Busolt-Swoboda, 162
büyücü, 47, 92, 201, 209, 210, 211, 216, 217, 219

C

Calliope, 54
Calogero G., 106, 215
Cassandra, 80, 112, 117
Cassin E., 105, 147
Cassirer E., 19, 36
Chadwick J., 87
Chamoux F., 87
Charis, 121, 125
Châtelet F. 194
Chrimes K. M. T., 53
Christ G., 171
Chronos, 81, 179
Clio, 54
Coedès G., 83
Cook A. B., 96
Crahay R., 95, 134
credo, 116
Cronos, 81
Cumont Fr., 54, 69, 111
Cyrus, 144

D

Daedalus, 182
Dain A., 145
dais, 156
Davreux J., 117
Deichgraber K., 134, 211, 217
Demeter, 94
demos, 66, 153, 164
Demoulin H., 201
Denizin İhtiyarı, 10, 29, 66, 75, 79, 82, 85, 90, 99, 100, 114, 115, 130
Deroy L., 86, 143
Deubner L., 97
De Visscher F., 147
Devlet, 53, 131, 180, 187, 198
devlet adamı, 190
Diano C., 127
Dike, 12, 16, 81, 111, 115, 116, 138, 180, 204, 208, 213
Dionysos, 27, 31
Diplous, 137
Dissoi Logoi, 135, 173
diyalog, 10, 11, 12, 17, 38, 141, 157, 163, 166, 167, 218
Dodds E. R., 195, 201
dokein, 176, 177, 179, 180, 182, 185, 187
dokos, 185
dolos, 77
Dossin G., 82
doxa, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 190, 210
dönüşüm, 164
Dubois J., 46
Duchemin J., 108
dümen, 20

E

Ehrenberg V., 93, 160
Eido, 79
Eidolon, 136

eikon, 175
eikos, 175
Eisler R., 197
Empedocles, 173, 200, 204, 207
emsal, 13, 17
Enuma Elis, 10, 61
eoikos, 174
Epimenides, 15, 38, 47, 81, 201, 203, 210, 213, 216, 217
Epimetheus, 76
epios, 90, 100
episteme, 182, 188
Erechteus, 94
Erinyeler, 108, 112, 113, 114
Eros, 53, 122, 129
eşitler, 64, 160
etetuma, 71, 117
Ethalides, 98
etuma, 110, 132, 136
Evans A. J., 62

F

falcı, 16, 37, 209, 210
felsefe, 23, 31, 32, 49, 138, 165, 200, 220
felsefi-dini akımlar, 11, 47, 88, 169, 171, 196, 200, 203, 207, 210, 218
felsefi-dini sahalar, 34, 178, 179, 200, 208
Ferrara G., 190
Festugière A. J., 88, 203
Feyel M., 133
Fides, 116, 117
fiil, 103, 110, 112, 187, 214
fikir, 161
filozof, 18, 19, 34, 37, 49, 214, 215, 216, 217, 218, 219
Finley M. I., 22, 51, 62, 148
Foucault M., 17, 20
Fournier H., 105
Frisk H., 44, 181
Fritz K. von, 97
Fugier H., 44

G

Gaia, 80
ganimet, 146, 147, 154
ganos, 128
Geras, 89, 100
Gernet L., 18, 19, 36, 93, 164
Glaucos, 79, 82
Glotz G., 84, 85
Gorgias, 123, 125, 136, 174, 182, 184, 192, 204
görünmez, 16, 59, 97, 98, 100, 110, 177, 193, 220
görünür, 209, 220
Grégoire F., 177
Greifenhagen A., 118
griot, 109, 125
Groningen B. A. van, 55, 174
Guarducci M., 172
Guillon P., 78, 175
Guthrie W. K. C., 95, 199

H

hafıza, 59, 69, 72, 177, 178, 193, 194, 196, 199, 200, 201, 205, 206, 209
Haimulioi logoi, 29, 77, 78, 119
Halios Geron, 79, 81
Halitherses, 112
hamartema, 76
Hammurabi, 83, 84
Hanslik R., 94

hatip, 11, 18, 152, 156, 162, 167, 191
Hayaller, 99, 132, 137
hedonai, 127
Hedone, 204, 206, 208
Heitsch E., 47, 99, 199, 222
Helenos, 146
Helicon, 28, 55
helittein, 184
Hephaistos, 97, 122, 144
Heracles, 79, 130, 166, 206
Heracles'in Kalkanı, 174
Hermes, 29, 59, 76, 106
Hermes'e adanmış Homerosçu beyitler, 27, 76, 80, 86, 133
Herodotos, 8, 11, 12, 78, 84, 150, 156
Herzog-Hauser, 79
Hesiodos, 12, 15, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 56, 61, 71, 72, 75, 131, 139, 144, 212, 213
Heusch L. de, 48, 178
heykel, 175
Himeros, 120, 121
Hinks D. A. G., 191
Hirzel R., 89, 159
Hititler, 84
Hoffmann E., 168
Homeros, 15, 23, 27, 38, 58, 158, 186, 224
Hoplit Reformu, 13, 17, 21, 39
hugeis aner, 186
hukuk, 44, 98, 165
hukuk öncesi, 143, 165
Hupnos, 103, 127, 129
Hybris, 12, 206

İ

İason, 153
ihtiyat, 8, 190
ikelos, 174
ikinci basiret, 59, 69, 74, 100, 212
ikna etmek, 77, 118, 193
iletişim, 19, 59, 197
ilham perileri, 9, 15, 17, 20, 26, 27, 28, 51, 52, 54, 56, 62, 64, 71, 126, 134, 137, 172
illüzyon, 188
İndra, 107
İsagoras, 95
isegoria, 156, 163
İsmenion, 80
isokratia, 156
isonomia, 156, 159, 160
istihare, 93, 95, 98, 99, 202
İşler ve Günler, 71, 72

J

Jeanmaire H., 60, 116, 128
Joly R., 198

K

kabiliyet, 173
kâhin, 16, 20, 26, 27, 37, 94, 95, 98, 100, 101, 115, 117, 146, 210
kâhinler, 78, 80, 94, 101, 102, 112, 219
kairos, 182, 190
kalıp cümle, 57, 59
kamusal, 151, 154, 160, 224
kanıtlar, 206
kanun, 12
Karanlık, 16, 68, 71, 104, 133
Karisler, 103, 108, 129

Karkamış, 83
karşıtlar, 125, 137, 138, 220
kaynak, 96, 185
Kealı Simonides, 171, 172, 187
kehanet, 16, 27, 59, 76, 79, 80, 81, 82, 93, 94, 95, 100, 101, 104, 109, 110, 112, 130, 132, 134, 200, 202, 224
kelimeler, 28, 113, 124, 192, 214
kestirim gücü, 59, 177
Kınama, 16, 30, 63, 67, 70, 73, 138
Kirk G. S., 58, 60
kleos, 54, 65
koinon, 145, 153, 156
Koller H., 136, 176, 193
krainein, 105, 112, 113, 167
Krischer T., 28, 222
ktemata, 147, 148, 154
kudos, 65
kurnazlık, 122
kurtuluş, 178, 200, 201, 216, 211
kutupluluk, 130, 206

L

Labarbe J., 55, 57
Lacroix M., 90
Laios, 94
Lambert M., 178
Lanata G., 52, 118, 135, 172
lanet, 104, 105
laos, 60, 156, 164
Larsen J. A. Q., 160
Lasserre F., 52, 172, 187
Leenhardt M., 104
Le Roux F., 83
Lethe, 10, 17, 29, 67, 68, 71, 72, 74, 96, 99, 100, 103, 120, 126, 127, 128, 198, 200, 203, 205, 208, 209, 216, 218
Lethe Ovası, 198, 199, 208
Leumann M., 181
Lévi-Strauss Cl., 8, 19, 24, 35
Lipsius H., 166
Lloyd-Jones H., 176
Loimos, 92
Lorimer H., 142

M

Maas P., 77, 177
Maehler H., 69, 125, 176
Magna Graecia, 30, 39, 191
Mağara efsanesi, 202
Mahabharata, 107
Maiandrios, 159
mantık, 43, 191, 195
Marduk, 10, 61
Mari, 83
Maunier R., 148
Mayer M., 51
meclis, 13, 20, 39, 143, 150, 151
Megara, 82, 145
Meillet A., 19
mekan, 39, 154, 159, 160
Melete, 54, 55, 56, 207, 208
Melpomene, 54
memur, 83, 95
Merleau-Ponty M., 218
meslek, 172, 176, 178, 179
meson, 146, 148, 150
Metameleia, 198, 206
metis, 28, 53, 137, 173
Mezopotamya, 9, 83
Michon E., 87
Midilli, 100, 101

Mikkola E., 181
mimesis, 136
Minar E. L., 187
Minos, 8, 84, 88, 93
mitsel düşünce, 19, 23, 34, 36, 37, 39, 47, 48, 49, 90, 103, 118, 121, 138, 223
mnaomai, 52
Mneme, 54, 55, 65
mnemoteknik, 177
Mnesiphilus, 189, 190
Momigliano A., 35
Morrison J. S., 189
Mossé C. L., 135
Muamma, 183
Mugler Ch., 69, 160
Mutlular Adası, 207
mülk, 147
müphemlik, 12, 37, 103, 120, 132, 133, 136, 137, 138, 183, 184, 185, 189, 195, 207, 208, 209, 219, 220, 221
müsabakalar, 142, 143, 146
müzik, 54, 64

N

nehir-tanrı, 83
nemertes, 75, 76
nepioi, 90
neputios, 90
Nereus, 10, 75, 79, 81, 82, 88, 90, 91, 100, 130, 137
Nestor, 66, 135, 224
Notopoulos J. A., 57

O

Oaristus, 121, 124, 157, 158
Odyseus, 26, 132, 135, 146, 149, 150, 164
Oidipus, 114
olumsallık, 182, 190
Olympia, 80
Olympos, 27, 52
ordalium, 16, 25, 82, 84, 85, 88, 165
Orestes, 165
Orgogozo J., 110
ortak, 9, 34, 37, 40, 53, 116, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 156, 160
Orthos, 78
Ossa, 68

Ö

ödüller, 144, 146
ölüm, 31, 67, 97, 118, 128, 200, 209
ölümsüzlük, 27
Övgü, 9, 16, 60, 61, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 107, 115, 138

P

palaios logos, 54
Pandora, 123
Panionion, 161
Panteidyia, 79
para, 73, 189
Paraiphasis, 157, 158
Paregoros, 158
Parmenides, 9, 37, 39, 45, 187, 190, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 224
Parmeniscos, 97
Paron, 178
Partheneia, 63
Pasiphae, 95

Patroclus, 135
Pausanias, 207
Peitho, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 127, 138, 158, 182, 192, 204, 207, 208, 220
Petron,196
Phaedrus,197
phalanks, 13, 164
pharmakon, 118
Philodemus, 156
Philon'lu İskender, 53
philotes, 121
philtron, 118
Phoibos, 133
Phorkys, 79
Phronimos, 85, 190
phusis, 12, 108
Piaget J., 48
Pindaros, 9, 53, 56, 62, 66, 69, 70, 73, 108, 124, 125
Pirithoüs, 116
Pisani V., 44
Pisistratides, 95
Pistis, 115, 116, 117, 138, 204, 213
Pittheus, 94, 130
Platon, 11, 25, 45, 180, 181, 182, 183, 184, 192, 193
Plutarchus, 81, 132, 196, 197
poikilometis, 183
Polis, 32, 186, 187
Polymnia, 54
Ponos, 206, 208
Pothos, 120
prapides, 207
prattein, 112, 113
Praxidikai, 114
praxis, 112, 189, 196
Praxitheai, 112
Préaux Cl., 62
Proclus, 198
prognosis, 203
Protagoras, 131, 163
Proteus, 10, 82, 123, 126, 130
pseudea, 134, 135, 136, 192
pseudeis logoi, 29
psychagogia, 193
Pythagorasçılar, 17, 178, 205

R

Ramnoux Cl., 75, 80, 108, 122
Redard G., 185
Renou L., 83, 104, 136
resim, 173, 174, 175, 180
retorik, 46, 119, 121, 127, 130, 131, 135, 139, 165, 168, 182, 189, 190, 191, 193, 208
Rivaud A., 197
Robert L., 161
Roussel P., 89
Roux G., 56
Rta, 44
Ruben W, 209
ruh, 31, 191, 198, 201, 202, 206, 208, 211
Ruhl L., 88
ruhların göçü, 200
Russo F., 174

S

Salamis Savaşı, 189
sâlik, 47, 98
Samoslu Polycrates, 159
samsa, 66
sanatçı, 175
satya, 44

Sautel G., 101
Schaerer R., 129
Scherling K., 95
Schmid W., 171, 172, 177
Schulthess, 64, 156
Schwartz J., 166
Scopadeler, 186
secde, 104
seçim, 9, 171, 185, 188, 205, 206, 208
sefer, 64, 72
sekülerleşme, 12, 17, 38, 141, 164, 165, 185, 188
semantik alan, 9, 21, 224
Severyns A., 55, 65
silphion, 87
Siope, 134
Sirenler, 118, 127
Sisyphus, 119
site, 8, 10, 21
siyasi erdemler, 89
skiagraphia, 180, 181
Skotios, 133
Smith G., 186
sofist, 11, 190, 191
sofistik, 101, 189, 192, 193, 196
sofistler, 101, 189, 192, 193, 196, 208, 220
Sokolowski F., 118
sol, 19, 22, 206, 208
Solmsen F., 158
Solon, 85
sophrosune, 116
soylular, 73
soyluluk, 73
söylemek, 162
Sparta, 63, 64, 94
Sprute J., 182
Stanford W. B., 134
strephein, 184
suret, 136, 175, 180
Suys-Reitsma S. J., 55
Sümerler, 82, 84

Ş

şair, 16, 26, 27, 51, 59, 62, 64, 66, 67, 70, 71, 73, 86, 100, 101, 102, 105, 106, 115, 126, 131, 152, 174, 176, 210
Şamanizm, 195
şarap, 116, 128
şehir, 21, 32, 39, 166, 185, 186
şiir, 7, 9, 52, 55, 57, 58, 60, 111, 115, 123, 126, 172, 179, 187
şiir sanatı, 52, 100, 101, 173, 174, 176, 177, 179, 180
şiddet, 119, 181

T

talanta, 86
Talthybius, 149
tamamlayıcılık, 72, 99, 100
Tartarus, 207
tartışma, 40, 142, 153, 154, 160
tasdik, 32, 54, 83, 93, 100, 138, 146, 165, 167, 169, 174, 176, 203, 220
Telemachus, 152, 153
telos, 106, 167
teraz, 10, 85, 88
terpein, 118
Teselyalılar, 174
Thanatos, 29
thelkterion, 118
Thelxinoe, 118
themistes, 99, 110

theogonialar, 60, 61
Tiamat, 61
Tilki, 181
Tiresias, 80, 98, 133
trajedi, 135
Treu M., 51, 172
Trophonios, 96, 98
Tümpel, 67

U

Uerschels W., 128
uğursuzluk, 114, 124
Ullman St., 46
Untersteiner M., 174, 210
uyum, 43, 74, 113, 115, 159

V

Van Der Kolf M. C., 113
Van Lier H., 43
Vansina J., 57
Varlık, 9, 16, 32, 34, 197, 203, 205, 210, 213, 215, 217, 218
Varolmayan, 182, 185
Vendryes J., 99, 100
Vernant Jean-Pierre, 164, 220, 223, 224
Vian F., 57
Vidal-Naquet P., 13, 49, 160
Vlastos G., 160
Wahl J., 45
Waites M. C., 206
Walcot P., 90
Warren W., 129
Webster T. B. L., 209
Wernicke, 125
Wismann, 24
Wolf E., 81
Woodbury L., 186

X

Xenophanes, 106, 136, 151, 173, 194, 222
xunon, 153, 160, 161

Y

Yakarıcılar, 110, 166
yalvarma, 104
yanıltma, 125
yazı, 23, 178, 224
yemin, 104, 116, 149, 166

Z

zafer, 7, 11, 61, 80, 147
Zahan D., 67, 104, 109
Zaman, 15, 20, 34, 43, 54, 59, 113, 141, 179, 200, 208, 209
Zamansallık, 112, 113, 201
Zamansızlık, 203, 208
zenginlik, 111, 145
zevk, 121, 182, 189
zıtlar, 195, 205
Zihin kategorileri, 171
Zimrilim, 83

Arkaik Yunan'da

HAKİKATİN EFENDİLERİ

Marcel Detienne



"Marcel Detienne, canlı ve derinlikli entelektüel birikiminin her adımda açığa çıktığı bu kitapta, Hakikatin Efendilerini kaleme alır. Bunlar, Ozan, Kâhin ve Adil Kral'dır. Bu figürler Arkaik Yunan'da, toplumsal ve kültürel statüler yanında birde "Hakikat"i ellerinde bulundurma ve dağıtma imtiyazına sahiptirler. Detienne'nin dini, kozmolojik, hukuki ve psikolojik boyutlarını irdeleyerek yürüttüğü hakikat, *Aletheia* araştırması aynı zamanda bu kavramın semantik analizini de bizlere sunar. Filozofun hakikati tekeline alma girişiminden hemen önceki sürece tekabül eden bu analiz, mitsel düşüncenin de ayrıca masaya yatırılmasıdır."

Jean-Pierre Vernant

ISBN : 978-605-5302-23-8

9 786055 302238

249439 BAA

15 TL

www.pinhanyayincilik.com