inceleme

PIERRE VIDAL NAQUET

Kara Avcı

Yabanlık Akıl'a Karşı



Çeviren: Zeynep Atay

pinhan

PIERRE VIDAL NAQUET

KARA AVCI

Yabanlık Akıl'a Karşı

PIERRE VIDAL-NAQUET, 1932 yılında Paris'te doğdu. Caen Üniversitesi'nde Klasik Filoloji eğitiminin ardından Jean-Pierre Vernant, Nicole Leraux ve Marcel Detienne ile birlikte sosyal bilimler alanında sonraları Paris Ekolü olarak adlandırılan grubun kurucularından biri oldu. 1962-64 yılları arasında Fransız Bilimsel Araştırmalar Merkezi'nde (Centre National de la Recherche Scientifique) çalıştı. 1966-1997 yılları arasında Ecole Pratique des Hautes Etudes'de dersler verdi. Yunanistan tarafından devlet onur nişanına ve fransız Légion d'honneur nişanlarına layık görülmüştür. Özellikle Eski Yunan demokrasisiyle ilgili önemli araştırmalar yaptı. Kölelik uygulamaları, kadınların istismarı gibi Atina demokrasisinin iyi bilinen yönleriyle birlikte demokrasinin ortaya çıkışını ve demokrasi kavramını irdelediği çalışmaları, eskiçağdan günümüze uzanan bu siyasi yönetim biçiminin yüzyıllar içinde geçirdiği evrelerin anlaşılması bakımından önem teşkil etmektedir. Bu alanda kaleme aldığı dikkate değer çalışmalar arasında şunlar sayılabilir: *La Gréce Ancienne I: Du Mythe à la Raison* (J.-P. Vernant ile birlikte; 1990), *La Gréce Ancienne II: L'espace et le temps* (J.-P. Vernant ile birlikte; 1991), *La Gréce Ancienne III: Rites de Passage et Transgressions* (J.-P. Vernant ile birlikte; 1992), *Mythe et Tragédie en Gréce Ancienne* (J.-P. Vernant ile birlikte; 1972), *Les Grecs, les Historiens et la Démocratie* (2000), *Œdipe et Ses Mythes* (J.-P. Vernant ile birlikte; 2001), *La démocratie Grecque vue d'ailleurs* (1990), *Le Chasseur Noir: Formes de pensées et Formes de société dans le Monde Grec* (1981), *Le Miroir brisé: Tragédie Athénienne et Politique* (2002), *Travail et Esclavage en Gréce Ancienne* (J.-P. Vernant ile birlikte; 2002), *Le Monde d'Homére* (2002), *Fragments sur l'art Antique* (2002), *L'Atlantide: Petite Histoire d'un Mythe Platonicien* (2005).

ZEYNEP ATAY, 1983 yılında Ankara'da doğdu. Lise eğitimini Ankara Özel Tevfik Fikret Lisesi'nde tamamladı. Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü'nde devam ettiği eğitimini "Kadın Yazarlar: Cihan Aktaş ve Duygu Asena Romanlarındaki Feminist Öğelerin Karşılaştırmalı Analizi" başlıklı lisans bitirme teziyle tamamladı. Yüksek lisans için girdiği Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Madun Çalışmaları ve Kentsel Yoksulluk Açısından Latife Tekin Romanlarının Değerlendirilmesi" konulu tez çalışmasını gerçekleştirdi.

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

Pierre Vidal-Naquet
Le Chasseur Noir
Formes de Pensée et Formes de Société dans le Monde Grec

© Pierre Vidal-Naquet, 1986
© Pinhan Yayıncılık, Eylül, 2013
Türkçe çeviri ©Zeynep Atay, 2013

Yayım Yönetmeni: Mahmut Sever

Birinci Basım: Eylül, 2013
Editör: Adem Beyaz
Kapak Tasarımı: Umut Özçelik
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:
Pierre Vidal-Naquet
Kara Avcı

1. Eski Yunan Dünyası 2. Eski Yunan Toplumu
3. Eski Yunan Tarihi

Pinhan Yayıncılık: 54 İnceleme Dizisi: 21

ISBN: 978-605-5302-17-7

KARA AVCI

Pierre Vidal-Naquet

Çeviren: Zeynep Atay



PİNHAN

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Notu 7
Önsöz, *Bağlantıları Kurmak* 9
Giriş Mahiyetinde, Siyasi Söylemin Uygarlaşması 21

I. Mekan ve Zaman 37
1. *Odysseia*'da Kurban ve Toprağın Dini ve Mitolojik Anlamları 38
2. Tanrıların Zamanı ve İnsanların Zamanı 60
3. Pisagorcu Epaminondas ya da Solun ve Sağın Taktik Sorunu 79
Ek: Pisagorcu Epaminondas 90

II. Gençler ve Savaşçılar 97
1. Atinalı Hoplit Geleneği 98
2. Kara Avcı ve Atinalı Ephebos'un Kökenleri 119
3. Çiğ, Pişmiş ve Yunan Çocuğu 141

III. Kadınlar, Köleler, Zanaatkarlar 173
1. Yunan Köleler Bir Sınıf mıdır? 174
2. Kölelerin Yunan Tarih Yazımındaki Konumu Hakkında Düşünceler 186
3. Athena İlias'ın Ölümsüz Kadın Köleleri 209
4. Gelenekte, Mitlerde, Ütopyada Kölelik ve Kadın İktidarı Anlatısı 223
5. Belirsizlik İçinde Bir Çalışma: Plâtoncu Şehirde Zanaatkârlar 241

IV. Şehir, Fikir ve Hayat 265
1. Yunan Akılcılığı ve Şehir 266
2. Atina ve Atlantis: Platoncu Bir Mitin Yapısı ve Anlamı 289
3. Platon'un *Devlet Adamı* Miti, Tarihin ve Altın Çağın Müphemliği Üzerine Bir Çalışma 302
4. Delphoi'deki Gizem 320

Dipnotlar 339
Kaynakça 429
Dizin 467

Çevirenin Notu

Yazarın Önsöz kısmının sonuna düştüğü nota not düşmek yerinde olacak. Yaklaşık 330 sayfalık metne eklenen 1536 adet dipnotu önce bir hayal edin!.. Naquet o notta, dipnotlarda sadece sayıların yazımı konusunda bir uyumsuzluk olduğundan bahseder ama dikkatli bir okuyucu, temel anlamı ve anlatımı hiçbir şekilde etkilemese de bundan çok daha fazlasını teşhis edebilir. Bu noktada hem esas Fransızca baskıya sadık kalarak hem de "bundan çok daha fazlası" dediğimiz uyumsuzlukları gidermeye azmederek orta yolu bulmaya çalıştım ama bulamadığım yerlerde sığındığım yer katiplerin kadim bahanesi: "*sic erat scriptum*" (yazar böyle demiş) ifadesidir. Bunun dışında dipnotlarda yazarların ve eserlerin kısaltmasını göreceksiniz. Yazar dipnotların fazla uzun olmasını engellemek için bu yola başvurmuş, biz de çeviri esnasında bu kısaltmaları koruduk. Yazarların ve eserlerin eksiksiz isimlerini kaynakça kısmında tam olarak bulabilirsiniz.

Elinizdeki kitap ayrıca klasik metinlerden çok sayıda alıntı içermektedir. En azından "meslekten" arkadaşların bileceği bir gerçek vardır: klasik metinlerin hiçbir zaman tek bir çevirisi olamaz. Genel olarak kabul ettiğimiz güvenilir tercümeler mevcuttur ancak metinden bir pasaj herhangi bir bağlam içine girdiğinde o pasaj tekrar çevrilmeye ihtiyaç duyar. Bu duruma, aynı *Kara Avcı*'daki gibi, konferanslarda yapılan sunumlarda, pasajların bağlam gereği "düzeltilmiş" (modified –İng.- modifiée –Fra.) tercümelerinde rastlarız. Bu bahsi açmamızın nedeni basitçe, Türkçede olan klasik tercümelere gözümüz kapalı başvurmadığımız olgusudur. Klasik metin pasajları, *Kara Avcı* metninde geçen Fransızca ifadenin (*Kara Avcı*'nın İngilizce çevirisiyle karşılaştırılarak) Türkçeye

çevrilmiş halleridir. Normal şartlarda eksiklik sayılabilecek bu girişimin, en azından burada yine bağlam gereği haklı olduğunu düşünüyoruz zira Naquet, 1391. dipnotta Platon'un *Devlet Adamı* diyaloğunun 273 e kodlu pasajı için , L. Campbell'in Oxford'da 1867 yılında yayımlanan tercümesiyle ters anlam içeren Dies'in tercümesini kabul etmemiz gerektiğini düşünür. *Kara Avcı* boyunca Naquet'nin, çevirilerini genelde yanlış hatta saçma bulduğu Dies'i bu bağlamda tercih etmesi meramımızı anlatır niteliktedir.

Metnin içinde Yunanca ifadelerin ve terimlerin zaman zaman tırnak içinde ve italik olarak yazıldığını, zaman zaman da bu kullanımın terk edildiğini göreceksiniz. İtalik ve tırnak işaretli kullanımın metnin akışı içersinde sürekli tekrar etmesinin okuyucu için yorucu olacağını düşündüğümüzden bu kullanımı metnin içine özümsetmeye ve okuma kolaylığı açısından bir denge yakalamaya çalıştık.

Son olarak bizler modern çağlarda yaşadığımız için eski çağlardan bahis açıldığında ancak M.Ö. yahut İ.Ö. ifadesine başvururuz. Lakin *Kara Avcı*'da, istisnai olarak, metnin neredeyse bütün bağlamı M.Ö. V. ve IV. yüzyılı ilgilendirdiğinden bu ifadeyi okuma faaliyetini boğmamak için her seferinde tekrarlamadık. Yer yer zaman mefhumunu diri tutmak için M.Ö. ifadesini kullansak da kullanmadığımız yerlerde adı geçen yılların eski çağlara ait olduğunu söylemek gerekir.

Yukarıdaki dört parağrafta atıf, çeviri, dilbilgisi ve bilgilendirme kurallarını (!) az çok ihlal etsem de bu tarz bir bilgilendirmeyle kastımın mazur görüleceğini umuyorum.

Zeynep ATAY

Önsöz
Bağlantıları Kurmak

Selam, heybeli avcı!
Okuyucu! Bütün bağlantıları kurmak senin işin burada
Sağolasın, heybeli avcı!
Hayalci! Ve senin işin bütün bağlantıları yok etmek

Rene Char, Moulin premier

Öncelikle bu kitabın ne olmadığını söyleyelim. Emeklilik vakti geldiğinde bilim insanlarının Latince *scripta minora*, Almanca *kleine Schriften* denilen küçük yapıtlarının bir ya da daha çok ciltlik kitaplar halinde toplanması bir gelenek olmuştur. Her şeyden önce yetkinlik ve sadakat isteyen bu derleme çalışmaları, çoğunlukla yazarın ölümünden sonra öğrencileri tarafından tamamlanır. Ne var ki eserin orijinal sayfa numaraları, yeni baskının ancak sayfa kenarlarında kendine yer bulur. Latince ve Almanca ifadelerle söylemek istediğim şey bu noktada gizlidir: "küçük yazılar" şipşak bir araya getirilmiş heybetli "büyük ciltler" yani "kitaplar"a en azından form olarak zıttır.

Bana has ve kuşkusuz iyi ya da kötü "mantıklı" nedenlerden ötürü Yunan dünyası ile ilgili çalışmalar söz konusu olduğunda makale, ifade tarzı bakımından kitaba göre hep daha makul gelmiştir bana. Bu zayıflığı –eğer bu bir zayıflıksa– son yıllarda yayımlanmış pek çok çalışmamı bütünleyici bir bakış açısıyla yeniden kağıda dökerek telafi etmeye çalıştım ki bu yazıları kaleme alırken arka planda hep bir gün bu kitabın basılacağı fikrine sahiptim. Her ne kadar benim Yunan dünyası

hakkında dile getirmek istediğim en kişisel yorumlarımdan oluşuyor olsa da bu kitap, *bir* derleme değil, hatta benim makalelerimin *bir* derlemesi hiç değil.

Öncelikli neden olarak söylemem gereken şey, bu kitapta her şeyin bir araya getirilmemiş olmasıdır. Yunan dünyasının ekonomik ve sosyal tarihi, kurumsal tarih, Yahudi dünyası ve onun Helen çağ ile Roma çağı boyunca Helenizm ile olan ilişkileri tarihi, tarihin tarihi ve daha da genel anlamıyla batı düşüncesindeki Yunan dünyasının temsillerinin tarihi; işte bu konuların hiçbirine bu kitapta değinilmedi. Aynı zamanda tragedya üzerine Jean-Pierre Vernant ile sıkı bir işbirliği ile gerçekleştirdiğimiz araştırmalar, ikimizin de adını taşıyacak olan müstakbel kitaplara tahsis edildi.

Öte yandan bu kitap, burada bahsi geçen daha önce yayımlanmış çalışmaların basitçe yan yana getirilmesi de değildir. Bir istisna dışında tüm denemeler yeniden elden geçirildi. Peki elden geçirme çalışması hangi ilkeler çerçevesinde ve hangi sınırlar gözetilerek yapıldı? Kitabın somut sunumunun bütünleştirilmesi mecburiyeti, detay hatalarının düzeltilmesi ve metnin akışındaki tutarlılığın güçlendirilmesi için dipnotların arttırılması üzerinde duruldu. Ayrıca iki simetrik ve karşıt verinin de hesaba katılması lazımdı. Şu anda bu kitabı oluşturan başlıklar ('Tanrıların Zamanı ve İnsanların Zamanı'nın yazılış tarihi olan) 1957'den 1980'e kadar süren 23 senelik zaman zarfında yazıldı. O dönemde metinlerin bazısı yeniden keşfedildi, bazısı da unutuldu ve ben de bizzat bu sürede çok şey öğrendim. Bugün artık benim de doğru olmadığını düşündüğüm savları burada yayımlamak imkânsız. Denemelerin tamamını sanki zaman hiç geçmemiş gibi oturup yeniden yazacak da değildim. Bazı yerlerde sert, bazı yerlerde ise ılımlı müdahalelerde bulundum ama yine de istikrarsız bir yapı ortaya çıkmış olabilir. Bu müdahaleleri yaparken orijinal denemenin yazılış tarihi ve dahası ele alınan konular karşısında benim esnekliğim duruma göre az ya da çok çare oldu. Bir yandan denemeler bir "muamma"yı çözüme kavuş-

tururken öbür yandan ben, pek doğaldır ki, hipotezlerimin zaman içinde tartışıldığı, kabul edildiği veya reddedildiği külliyat sayesinde elimden geldiğince o çözümü sınıyordum. Benim çalışmalarımı tartışmak üzere yazılmış makalelerin sonuçlarını da, genellikle, benimsedim. Diğer durumlarda ise, bunun tersine, kendi çalışmalarımın sonuçlarını yeniden ele aldım ve geliştirdim. Zaman zaman çok sayıda olabilen bu değişiklikleri, sık sık uygulanan bir kuralın aksine, özel işaretlerle vurgulamadım. Çünkü hâlâ sahip olmadığım bir bilinç halini kendime mal etmeyi istemedim: ben tarihi yazmaya çabalıyorum, onu yeniden şekillendirmeye değil. Düne ya da dünden öncesine ait metinler, Orwell'ın dediği gibi, "hafıza boşluğu"na atılmamışlardır; onlar herkesin tasarruf alanındadır ve herkes, eğer bu alıştırma hoşlarına giderse, bu yazıların varyasyonlarının tarihini yapabilir. Dahası ne zaman bir çalışma beni yanıldığıma ikna ettiyse bunu notlarda belirttim. Epaminondas hakkındaki deneme Pierre Lévêque'in işbirliği ile yazıldı ve burada onun da izni ile – kendisine çok teşekkür ediyorum - yeniden yayımlandı. Bu metin değiştirilmedi ama metne bugün kendime sorduğum sorularla donatılmış bir son eklendi.

Konuları itibariyle daha geniş olan çalışmalar, üzerinden en az geçilen, en az değiştirilen çalışmalar oldu. Yine de bu çalışmaların bazı yerlerinde, en azından birkaç kelime ile ve bazı referanslara dayanarak sorunların bana göre bugün nasıl ele alınması gerektiğini dile getirdim.

Bir ansiklopedi için yazılan makaleden alıntılanmış ve kasten programlı bir şekilde ele alınmış giriş denemesinden, burada, bu kitap için gereksiz olacağı düşünülen tarihsel özet kısmı çıkartılmıştır. Söz konusu çağın zorlukları hesaba katılarak, Yunanca kısım iyice kısaltılmıştır.

Bu sonuçlandırma ve güncelleme çalışması kolay olmadı. Gerçekten de bu çalışma, farklı kesintilerden ötürü, öncelikle 19 Ocak 1974 tarihinde Nancy'deki bir doktora savunması dolayısıyla, sonrasında ise 1976 yılının sonlarında Anthony

Andrewes'in davetiyle Oxford'da kalmam nedeniyle yaklaşık 7 sene uzamış oldu. Aslında bu işin üstesinden tek başıma gelebileceğimden emin değildim. Zaten tek başıma da değildim, Nicole Loraux ile senelerce yaptığımız söyleşiler olmasa bu kitap bu kadar iyi bir sonuca ulaşmazdı. Onlarca çalışma seansı boyunca o, bu kitabı benimle birlikte *yarattı*. Ne kadar teşekkür etsem onun verdiği emek karşısında yetersiz kalır. Bu kitabın, en azından, Nicole Loraux'nun kitaplarıyla - *L'invention d'Athènes* ve *Les Enfants d'Athéna* - aşağı yukarı aynı zamanlarda yayımlanması beni sevindirdi.

Yukarıda bu kitabın ne olmadığından bahsettim, şimdi ise kitabın ne olduğundan bahsetme zamanı. Kitabın adının *Kara Avcı* olmasının tek nedeni aynı adı taşıyan denemenin kitabın yapısı içinde merkezi bir yere sahip olması değildir. *Kara Avcı* seçimindeki önemli bir etken söz konusu denemedeki yazımın benim için temel bir aşamayı ifade etmesidir: yapısal analizin bir keşif aracı olarak ortaya çıkması. Bu adın seçilmesinin son sebebine gelince, kara avcı ormanda ve dağda dolaşırken ben, onun dolaştığı düzlükler sayesinde değil ama onun sınırları sayesinde Yunan şehrine ulaşıyordum. Daha açık olmak gerekirse alt başlığın, meramımızı ortaya koyacağı söylenebilir: "Yunan Dünyasında Düşünce *ve* Toplum Yapıları", vurgulanan bağlaç [*ve*] burada çalışmanın esasını betimlemektedir: bizzat araştırılmamış iki dünya arasında bağ kurmaya çalışmak.

Çalışmam sırasında tarihte gerilere doğru gittikçe beni daha tutkulu kılay şey, bilinen tarihsel değerlendirme ölçütlerine göre analiz yapıldığında, doğaları gereği birbiriyle iletişime geçmeyen unsurların iletişim kurmasını sağlamak oldu. Ortaya koymaya çalıştığım bazı yaklaşımların o denli benzersiz ve bir o kadar da gülünç görünebileceğini yadsımıyorum; tıpkı Lautréamont'un da söylediği gibi: "Teşrih masasında, bir dikiş makinesinin ve bir şemsiyenin ansızın karşılaşması" gibi. Aristophanes'in komedyasının ve Herodot'un tarihinin kadınlardan nasıl bahsettiğini anlamak için iki çok farklı tip

kölelik arasındaki karşıtlığa başvurmak gerekip gerekmediği konusu ise hâlâ, *a priori* olarak, net değildir.

Düşünce ve toplum yapıları... Bir tarafta edebi, felsefi, tarihsel metinler, efsanevi anlatılar veya betimlemeye dayanan analizler; diğer tarafta ise sosyal pratikler: savaş, kölelik, gençlerin eğitimiyle ilgili kurumlar, anıtsal eserlerin yapılması; tüm gerçekliğiyle şehre ve vatandaşlarına ait muhayyilenin yanında ritüellerin, siyasi kararların ve çalışmanın fazlasıyla somut dünyası ki bunların da aslında bir muhayyile boyutunun olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Fikri olan söylesin bakalım; bir mekan teorisinden daha soyut ne olabilir ya da zaferle sonuçlanmış bir savaştan daha somut ne bulunabilir? Burada yöneldiğim mesele, haklı ve yerinde olarak, apayrı çalışmaların konusu olabilir ki zaten bu iki ayrı alandaki çalışmalara geçmişte katkıda bulunma fırsatım oldu. Burada beni ilgilendiren bu iki alanın birleşmesi. Sosyal pratiklerin çalışılmasından ayrı olarak efsanelerin bir bütün olarak ele alınması, birbirlerini nasıl yansıttıklarının ortaya konması ve tutarlı söylemlerinin de göz önünde bulundurulması yoluyla gerçekleştirilen yapısal analiz, muhteşem bir bütünlük ortaya çıkarabilir. Yalnız bu durumda Hegel'in "tanıdık manzaraların dingin krallığı" (ki bu krallıkta hâneler betimlenmeden dolar) olarak adlandırdığı alana iltica etme tehlikesi de mevcuttur. Buna karşın İngiltere'de M.I. Finley ve Fransa'da da Yvon Garlan, Philippe Gauthier, Claude Mossé, Edouard Will tarafından çalışılan kurumsal, sosyal, ekonomik tarih, benim gözümde ancak sosyal ve siyasi hayat pratiklerine eşlik eden ve bunların içine nüfuz etmiş tasvirlerle ilgili etütlerin kendilerine eklemlenmesi ölçüsünde değer kazanır.

Metin ve toplumsallık... Bu kitapta karşılaşılacak olan analizler bir tek metinden yola çıkarak yapılmış olsa bile, son tahlilde bu kitap için önemli olan, anlamın metinden çıkartılmasıdır. Ancak Jean Bollack'ın düşündüğünün aksine ben, kendi adıma ne anlamın metne içkin olduğuna ne de metnin sadece metin ile açıklanabilir olduğuna inanmıyorum. Çok

güzel araştırmaları borçlu olduğumuz bu düşünce okuluna göre, analize başlamadan önce metni, gelenekler yüzünden metnin içinde birikmiş çökeltilerden kurtarmak gerekir - ki bu geleneklerin başlangıcı İskender'in çağındaki dilbilimcilere kadar uzanır. Bu düşünceye göre bir metin, ancak ve ancak çevresindeki toprak tortuları temizlendiğinde ve içindeki doğal çatışmalardan arındırıldığında elmas gibi parlayabilir. Fakat sormak lazım, acaba saf bir metin mevcut mudur? Nihayetinde ben bir metnin sadece kendi metinsel, siyasi, sosyal ve kurumsal çevresi dolaysıyla var olduğuna inanmıyorum, o metin aynı zamanda ona miras kalmış olan gelenekler, yazıtlar, dilbilimcilerin, her neviden yorumcunun ve tarihçinin çalışmaları sayesinde var olur. Metnin çok boyutluluğu, benim için, çok boyutlu bir tarih kuramının da merkezini oluşturur. Bunun yanında saf bir toplumsallık da mevcut değildir. Muhayyile kuşkusuz toplumsal olanın gölgesinde kalmıştır: Yunan bir tragedya yazarı, Racine gibi yazmaz; Atinalı bir general, II. Friedrich gibi manevra yapmaz. Fakat toplumsallık– C. Castoriadas'ın idrak ettiği üzere - aynı zamanda muhayyeldir de: tıpkı Kleisthenes zamanında on kabilenin Atina şehrini kurması gibi, tıpkı tragedyanın doğuşu gibi. Sözün kısası toplumsallık hayalin cansızlığıdır ama *yalnızca* hayalin cansızlığı değildir. Metin ve toplumsallık arasında ya da örneğin Platon'un kaleme aldığı felsefi bir metinle, Nicole Loraux'nun dediği gibi "Atina'nın Atinalılar tarafından yazılmış tarihi" arasındaki mesafenin en geniş olduğu yerde bile yukarıda sözü edilen ilişki hâlâ vardır. Bu anlamda benim yaptığım tarih çalışması, Ignace Meyerson'un ve Jean Pierre Vernant'ın "tarihsel psikoloji" olarak adlandırdıkları şeye benziyor; ancak bizim yollarımız farklı. Meyerson ve Vernant psikolojik kategorilerden yola çıkıyorlar, bu kategorilerin ebedi olmadığını ortaya koyuyorlar ve zaten aramakta oldukları sosyal, siyasi metinler ve kurumlarla karşılaşıyorlar. Ben ise aynı güzergâhı tersinden kat ediyorum.

Şunu da söylemem gerekir ki ilişkilerin açığa çıkarılması ve anlamın aydınlatılması, İdeanın ya da "üretici güçlerin gelişmesinin" gözetimi altında birleşmiş bir dünyanın yaratılmasına neden olmaz. Descartes'ın ve onun ruh ve beden birliği tezinin aksine ben analizlerimin temel hareket alanını oluşturan iki farklı düzlemi birbirine eklemlememe olanak tanıyacak bir pineal beze sahip değilim. Kuşkusuz ben de birçok çağdaşım gibi, insanların her zaman dediklerini yapmadıklarını ya da davrandıkları gibi konuşmadıklarını Marx'tan öğrendim (elbette sadece Marx'tan değil). Ancak ben Marksist teoriden öğrendiklerimi ve onunla kurduğum ilişkiyi mutlak ve kolay sentezlerde, teleoloji usulünde ve geleceğin retrospektif öngörüsünde yaşatmaya, bu alanlara uyarlamaya teşebbüs etmiyorum; benim niyetim bunu tamamlanmamış, parçalı ve tehlikeli olana uyarlamaktır.

Sonuç olarak toplumsallık ve muhayyile birbirine eklemlenirken ben *logos*'un berrak mantık halkalarıyla değil, indirgenemez bir karanlıkla karşılaştım. Ama yine de bir şeffaflık eğilimi sezdim, hatta bu eğilim V. yüzyılın Yunan dünyası ile ilgili çalışmaları kuvvetle etkileyen tehdit unsurlarından biriydi. Zira *bu dünya* şeffaflık şekli üzerine düşünmeye eğilimlidir: yalınlık, sosyal ilişkilerin hoyrat duruluğunu görmek, açık havada siyaset yapmak. Bununla birlikte trajiklerin Atinası, komiklerin, tarihçilerin Atinası ile ya da yazıtlarda ve tarihi eserlerdeki Atina ile çakışabilir mi? Ve biz hangi hakla bu "kaynaklar"dan birinin bize doğruyu, gerçeği söylediğini, diğerinin ise sadece onu yansıttığını söyleyebiliriz? Biz hangi hakla kırılmaları ve kopuşları belirtmeden ve en azından Kant'ın dediği gibi "belirleyici" yargının [*jugement déterminant*] tersi olan "yansıtan" yargıya [*jugement réfléchissant*] başvurmadan farklı kaynakları birleştirebiliriz, tekilden yola çıkıp evrenseli nasıl keşfedebiliriz?

Toplumsallık bu temel matlığıyla benim gözümde, gösterilen çabaya değer kazandıran şeydir ve eğer bu doğruysa Jaques Brunschwing bunun için "ortaya çıkarılmış, ele geçi-

rilmiş veya bulunmuş Kesinliğin yıkıntıları üzerine..." diye başlardı ancak ben, "ortak faaliyetin ve paylaşılan sözlerin ılımlı ve azimli araçlarını insanın zamanının içine inşa etmek gerekir" derdim.[1]

Bu kitabın planı başka türlü olabilirdi, ben kendi adıma bu noktada kitabın tutarsızlığının değil ama bütünlüğünün ispatını yapmakta zorlanıyorum. Bu yüzden kitabın planını açıklamanın gerekliliğine inanıyorum.

Giriş bölümünde "Yunan söylemi"ni tanımlamaya çalıştım, daha açık söylemek gerekirse, bu bölümde karşıtlıklar çizelgesinin yani bir anlamda bu söylemin iskeletini oluşturan *systoichia*'nın[2] üzerinde durdum. Eğitimli ve yaban, efendi ve köle, erkek ve kadın, yetişkin ve çocuk, savaşçı ve zanaatkâr; bunlar kitabın geri kalan kısmında ele alınacak karşıtlıklardan bazılarıdır ancak genel motife uymayan malzemeler burada kullanılmayacaktır.

Giriş bölümünü "zaman ve mekan" üzerine yazılmış üç çalışma takip ediyor, buradaki verileri de kitabın geri kalan bölümlerinde yeniden üzerinde durulacak olan konular oluşturuyor. Burada mekan ve zaman, mesela Kant'ın "tüm sezgilere temel oluşturacak şekilde işlev gören zorunlu temsiller" kavramlaştırmasına uygun düşecek şekilde düşünülmedi. Mekan, *Odysseia'da* gözler önüne serildiği üzere, gerçek ve muhayyel ile tanrılar, canavarlar ve insanlar, bir de kurban ve barbarlık karşıtlıklarını betimler. Homeros'tan sonra, ta ki Epaminondas'ın tasavvurunun vatandaşlıkla ilgili pratikleri paramparça ettiği güne kadar mekân, generallerin stratejilerini kurarken hesaba katmaları gereken site-mekan haline dönüştü. Zaman kavramı ile ilgili olan çalışma ise bizi, aynı şekilde Homeros'tan başlayarak IV. yüzyılın buhranlarına kadar götürüyor; tanrılarla insanları, döngülerle yükselen ve alçalan hatları hem karşıt hem de çakışan kavramlar olarak değerlendiriyor.

"Gençler ve savaşçılar" başlıklı bölümde Yunan şehrinin iki aktörünün kendilerini, birbirlerine göre, nasıl konum-

landırdıkları ele alıyorum. Burada resmi olarak merkezi karakter, hoplittir, "gerçek" hoplit yani savaşçı hoplit. Bundan başka temsillerde görülen, 490 yılında Marathon Savaşı'nda dövüşmüş hoplit vardır ki bunların her ikisi de "gelenek" haline gelmişlerdir. Diğer tarafta ise henüz hoplit olmamış, ama olmaya aday bir genç adam, ephebos, yani hem başarılı olabilecek hem de başarısızlığa uğrayabilecek bir "kara avcı" vardır. Hoplit, ephebos, savaş, askeri hizmet; tüm bunlar her şeyden önce sosyal gerçeklerdir; ancak burada aynı zamanda mitlerin, ilk çağlardan bize miras kalan yazılı metinlerin ve analitik bir disiplin olarak mitolojinin kahramanları olarak da inceleniyorlar. Bu bölümde okuyucu bir konudan diğerine geçerken konu ile iligili düşüncelerin derinleştirildiğini fark edecektir. Ben birbirine gönderme yapan metinleri bilinçli olarak yazılış tarihlerine göre sıraladım.

"Kadınlar, köleler, zanaatkârlar" başlıklı bölümde somut şehir ve muhayyel şehri, köleliğe zorlananlar, kentin siyasi hayatından dışlanıp Athena İlias'ın hizmetine sunulan kadınlar– eğer bu efsane gerçekten geleneğin anlattığı kadar eski ise A. Momigliano'nun belirttiği gibi Troya Savaşı'nın tek kanıtı olan şehir- ve nihayetinde hoplitlere göre iyice arada derede kalmış zanaatkârlar açısından ele alıyorum.

Adı geçen tüm sosyal kategorilerin kendi özel tarihleri vardır. Bu özel tarihler eski Yunanlılar tarafından zaman zaman modernlere rehberlik edecek ya da onları yanıltacak şekilde dillendirilmiştir. Tüm bu kategorilerin kendi içlerinde de karşıtlıklar vardır (Atinalı bir köle Spartalı bir köle ile aynı değildir, aynı şekilde değerlendirilmez ve anlatılmaz); mitlerin, geleneğin, ütopyanın ve gerçek sosyal hayatın içinde de bu kategoriler birbirleriyle farklı ilişkiler kurabilir: aynı anda köle ve kadın ya da köle ve zanaatkâr olunabilir. Komedyalardaki anaerkil düzen kölelerin hükümranlığıyla her zaman örtüşmez. Sosyal hayat, alt üst olduğunda bile kendine özel ifade tarzlarını hep korur: Argos, Atina ve Sparta için üretilen efsaneler hep farklıdır. Atinalı zanaatkârlar, Platon'un

Girit topraklarında hayal ettiği site devletinde yaşayan zanaatkârların tersine siyasi haklara sahiptirler. Bu bölümde bir araya getirilmiş denemeler aynı zamanda kendilerinden önceki denemelerin de farklı okunabilmesine olanak tanıyor. Kadınlar, köleler, gençler, zanaatkârlar, Aristoteles'in çağının penceresinden, yetişkin erkek vatandaşla kıyaslanarak tanımlanabilecek bir bütün oluşturuyorlar.

"Şehir, Fikir ve Hayat" başlıklı son bölümde rasyonalite, Platon, Phidias ve Delphoi ele alınmıştır. Platon'un mitleri bize iki şehrin iki farklı hikâyesini sunar: Atina ve Atlantis, efsanevi geçmişin iki farklı biçimi. Biri devinimsizliğin diğeri ise tarihin şehri; biri hoplitlerin diğeri ise denizcilerin şehri, Atina'nın iki formu aslında. Kronos'un çağı ve Zeus'un çağı: *Devlet Adamı* diyaloğunda geçen mitte tanımlanan birincisinde tanrılar tarafından yönetilen insanlar şehirlerde yaşayamazlar; ikincisinde ise insanlar tanrıları hatırlarlar ama zaman geçtikçe git gide unutmaya doğru yol almaktadırlar.

Eğer bu derleme "Delphoi'de bir Sır" başlıklı bölümle kapanıyorsa, bunun nedeni, Herakleitos'un "Delphoi'deki bilicinin efendisi ne söyler ne de gizler. İşaret eder. (Samih Rifat çevirisi)" kaydını düşen 93. fragmanıdır. Apollon, sadece evet ya da hayır cevaplarında ısrar eden, muğlâklıklarını ve tedahüllerini tanımayan ya da tanımak istemeyen insanlar gibi davranmaz. Ancak burada söz konusu olan başka bir şeydir: biz Atina'yı, Delphoi'den beri farklı görüyoruz; özellikle de Phidias'ın, Marathon'un şerefine heykelleri süslediği ve bize şehir için alışıldık olan figürlerden farklı bir figür sunan eşsiz kaideden beri farklı bir şekilde algılıyoruz. Eğer Pausanias'ın metnini doğru anladıysak, Atinalılar bize gerçekte olduğundan farklı bir Atina resmi çiziyorlar. İşte ben bu kitabı bu farklı resimle bitirmek istiyorum.

Böylesi bir kitap, fikir alışverişleriyle, hesaplarla, münakaşalarla, öğrenilen ve öğretilen bilgilerle dolu bir hayatın bireysel – ve adeta imzalı – bir ifadesidir. Bu dünyadan ayrılmış üstatlarımdan bazılarının adlarını zikredeceğim, Henri I. Mar-

rou, André Aymard, Henri Margueritte, Roger Rémondon; hâlâ hayatta olanlar ise, Michel Austin, Benedetto Bravo, Luc Brisson, Jeannie Carlier, Maria Daraki, Jean-Pierre Darmon, Marcel Detienne, Henri Van Effenterre, Denise Fourgous, Philippe Gauthier, Stella Georgoudi, Victor Goldschimidt, François Hartog, Sally Humphreys, Maria Jolas, Laurence Kahn, Pierre Lévêque, Jérôme Lindon, Geoffry Lyoyd, Charles Malamoud, Guiseppe Nenci, Simon Pembroke, Alaine ve Annie Schnapp, Pauline Schmitt, Charles Segal, Maud Sissung, Édouard Will. Bu sonuncu isim, çok sıkı bir biçimde uygulanan üniversite geleneklerine karşın, buradaki on denemeden oluşan "dosya"yı değerlendirmek üzere bir doktora jürisi kurmayı kabul etti. Onun dostluğu ve öngörüsü benim için çok değerlidir. Roland Martin'in başkanlık ettiği jürinin Édouard Will ile birlikte üyeleri olan Jean Pouilloux, Claude Mossé ve bugün aramızda olmayan Claire Préaux'un da dostlukları ve öngörüleri benim için bir o kadar değerlidir. Ben epigrafik metinleri nasıl kullanacağımı M. Louis Robert'in yanında öğrendim. Son yirmi yıl içinde Moses Finley'in ve Jean-Pierre Vernant'ın önce okuyucusu, sonra dinleyicisi ve en nihayetinde de çırakları oldum. İlk isim benim için "gerçeklik kaynağı" oldu, bunu derken kastettiğim "zevk kaynağı" değil, zira bunu söylemek simetriyi kötüye kullanmak olurdu. Vernant'ın ise bende yeri ayrıydı ve hâlâ öyledir. Tesadüf eseri benim ilk makalem olan "Tanrıların Zamanı ve İnsanların Zamanı" ile onun Hesiodos'un ırklar efsanesi ile ilgili makelesi aynı derginin aynı sayısında yayımlandı. Ben, onun bu çalışması sayesinde metinleri okumayı ve daha da önemlisi J.-P. Vernant'ı görmeyi, tanımayı ve anlamayı öğrendim. Louis Gernet'yi ise hayatının sonuna doğru tanıdım ve bu çok önemli fırsatı bana tanıyan ise gene J.-P. Vernant idi. Karım Geneviève ise bu metinlerin doğuşuna tanıklık etti ve "metinlerin benim onları görmek istediğim güvenli seviyesine ulaşmasına" olanak tanıdı.

Geriye büyük bir zevkle teşekkür etmem gereken Jeannie Carlier, Vivianne Thérault ve Frédéric Pustilnikov kalıyor. Bu isimler incelik, sabır ve detaycı bir zekâ gerektiren bir görevi yerine getirdiler ve benim el yazmalarımı elden geçirip yayına hazırladılar. Eski dostum Manolis Papathomopoulos ise yetkin olduğu iki dilde, Helen dili ve Fransızcada, kitabımı yeniden okudu ve hatalarımı düzeltti. Son olarak Eski Uygarlıklar Üzerine Karşılaştırmalı Araştırmalar Merkezinin tüm çalışanlarına da teşekkürü borç bilirim. Her zaman söylendiği gibi – biraz garip kaçsa da - konuştuğum bu yerden herkese teşekkür ederim.

PIERRE VIDAL–NAQUET
Paris, Ocak 1980

P.S. Dipnotlardaki bazı küçük uyumsuzluklar için (mesela roma rakamlarının ve arap rakamlarının kullanımlarıyla ilgili uyumsuzluklar) dikkatli okuyucularımdan şimdiden özür dilerim.

Giriş Mahiyetinde
Siyasi Söylemin Uygarlaşması[3]

Uygarlaşmanın tarihini yazmak her zaman iki tehlikenin birden habercisidir: ilk tehlike bu tarihi, içinde siyasi tarihe, iktisadi ve sosyal tarihe, düşünceler tarihine dair hiçbir şey barındırmayan ancak sadece sanatı, giyimi, defin geleneklerini, yemeklerin tarihini kapsayan, genel tarihe yapılmış bir çeşit ekleme olarak ele almaktır. İkinci tehlike ise bir öncekinin tam tersidir; aynı çağda ve "kendine özel bir bütünlüğe sahip, az ya da çok bir vücuda benzeyen ve bir topluluk oluşturabilmek için en azından temel bağlara sahip olan"[4] yani aynı insan topluluğu içinde olanların tüm dinsel, sanatsal, sosyal, ekonomik ve zihinsel eylemlerini ortaya koymaktır.

Yunan tarihçileri sık sık, organikçi yanılsamanın da bir çeşidi olan, uygarlığı değişmez bir öz olarak değerlendirme eğilimine yenik düşerler. Bu eğilim tarihçilerin, İ.Ö. 2200-2100 tarihleri arasında sonradan Hellas yani Yunanistan olarak adlandırılacak yarım adaya gelen ve hem klasik hem de modern Yunancanın atası olan bir dili konuşan Hint-Avrupa kökenli grupları, ileride Homeros ve Aritoteles'in de varlığına olanak tanıyacak nitelikleri, daha ilk andan itibaren köklerinde barındıran gruplarmış gibi tanımlamasına neden olur. Böyle bir tanımlama yapıldığında Yunan uygarlığı ile ilgili çalışmaları kendi çağımıza kadar taşımamamız için hiçbir neden kalmaz: Miken tabletlerinden Nikos Kazancakis'in eserlerine kadar bütünlüklü bir dilsel devamlılık mevcut olur; bir kuşaktan diğerine bu metinleri anlamak konusunda hiçbir farklılık yaşanmaz.

Burada ele aldığımız "Yunan uygarlığı" Yunan şehir devletinin doğuşuna, gelişmesine, olgunluk dönemine ve yaşadı-

ğı krizlere denk gelir. Diğer bir deyişle bu derlemede Miken Uygarlığı'nın sonu ile Helen çağın başlangıcı arasındaki dönemi ele almaktayız.

"Şehir devletinin doğuşu ve gelişmesi" ekonomik ve sosyal açıdan ya da tarih anlatımı açısından ele alabileceğimiz kadar büyük ve karmaşık bir alanı kapsar; ancak biz burada şimdilik bu konuyu *logos*'un olay olma [*événement-discours*] bağlamıyla ele alacağız. Şehir devleti yaşar, *logos* aracılığıyla konuşur, sanki kendisi bir sözmüş [*parole*] hem de agora üzerinde etkili bir sözmüş gibi, kendini ifade eder. Bu söylemi, hem kendi dili hem de bizim dilimiz açısından analiz etmeye çalışmamız gereklidir. Her kültür kendini doğaya göre tanımlar; her kültür tanrıları, insanları, hayvanları ve şeyleri içinde barındıran ve şifreleyen bir sistemden yararlanır. Bu sistem genellikle örtük bir yapıdır ve onun şifresini çözmek etnologların işidir. Bunun aksine Yunan uygarlığının en belirgin niteliklerinden biri, araştırmacının tasarrufuna anlamları kendinden menkul ikili karşıtlıklar sunmasıdır. "Çiğ" olan ve "pişmiş" olan çok basitçe ve sadece çiğ ve pişmiştir. Bunlardan başka sonuçlar çıkarmaya gerek yoktur[5].

Yunan edebiyatının en eski metinleri olan Homeros ve Hesiodos şiirleri, hem antropolojik hem normatif olarak nitelendirilebilecek, insan doğasını hem içinde barındıran hem de dışlayan tanımlamalar sunar. İnsan, Altın Çağın ilahi zamanlarından dışlanmıştır, sadece ailevi topluluğun yani *oikos*'un içinde yerine getirdiği tarımsal faaliyetle var olur ve artık yamyam değildir: "Zeus'un oğlu Kronos'un yasasının insanlara buyurduğu gibi balıklar, vahşi hayvanlar ve kuşlar kendilerinden olanı yerler çünkü onların arasında adalet yoktur."[6] *Odysseia*'nın tamamında da aynı tanımlama yapılır. Odysseus'un seyahatleri insanlar ülkesinin dışına yapılan seyahatlerdir, Odysseus gittiği yerlerde tanrılarla, ölülerle, yamyamlarla ve zevk düşkünleriyle karşılaşır; ancak insan yani Yunanistanlı insan "ekmek yiyendir."[7]

Tanrılarla insanlar arasındaki ilişkiler, bağlar ve kopuşlar,

kurban ve et yemeği aracılığıyla sağlanır. Kurban törenlerinde ilk önce toprağı sürmekte kullanılan öküzler kurban edilir ve bu törenlere şarap içilmesi ve tohumlara sembolik olarak zarar verilmesi eşlik eder. Tanrılar kemiklerin dumanını ve iç yağın bir kısmını alırlar ve hoş kokuları içlerine çekerler; insanlar ise etin en güzel kısımlarını aralarında paylaşırlar. Yunanistanlı erkek hem çiftçidir hem hayvancıdır hem de aşçıdır[8]; ancak iki uç nokta olan kültürü ve yabanlığı birbirinden ayıran bütün çeşitlilik, kurban ritüelinde ve tanrılar tapınağında kendini tekrar eder. Gecenin ve yer altı dünyasının tanrıları (Eumenidler gibi) "saf" ürünleri, yere dökülen ballı içeceklerden "şarapsız" olanları, kendileri için kurban edilen hayvanların tamamen yanmış olanlarını alırlar. Kanlı kurbanı reddeden topluluklar, mesela Pisagorcular, sadece saf bitkisel ve "doğal" olan ürünleri kurban olarak sunarlardı: süt, bal ve baharatlar. Bunun tam tersine, vahşi doğa tanrısı Dionysos kültü ise çiğ etin yenmesiyle (*omophagia*) doruk noktasına ulaşır. Zincirin diğer uç noktasında ise öküzün kurban edilmesi vardır. İnsanın bu yoldaşının kurban edildiği törenler, cinayet sınırında bulunan, cezalandırılması gereken eylemler olarak tanımlanırdı. Atina'da Zeus Polieus'a ithaf edilmiş *Bouphonia* törenlerinde ise öküz katilleri (rahip ve bıçağın kendisi) yargılanmış olmalıydı[9]. Dionysos'un *omophagia*'sının sonunda cinayete varabileceği gibi (tıpkı Euripides'in *Bakkhalar*'ında olduğu gibi), tüm kurban törenlerinin ideolojik sınırlarını, vahşi hayata dönüş anlamına gelen insan kurban etmekte bulduğunu söyleyebiliriz ki insan kurban etmek aynı zamanda "ilkel" çağlara ve ensest çağına geri dönüştür: IV. yüzyılın sonunda Sinikler doğaya geri dönmeyi önerirler, pişmiş et yenmesini kınarlar, ensesti ve yamyamlığı savunurlar.

Yunanlıların vahşi dünya ile olan teması avlanma aracılığıyla kurulmuştur. Hayvancılar ve çiftçiler sadece *marjinal* avcılardır. Avlanan bir hayvan çok nadir durumlar haricinde kurban edilmez. Mitlerin ve tragedyaların işaret ettiği gibi vahşi dünya ile teması olan avcı adamın taşıdığı anlam çift

yönlüdür: av, vahşi dünya ile kopuşun ilk aşamasıdır, Yunan efsanelerindeki "kültür kahramanları"nın hepsi vahşi hayvanların avcıları ve yok edicileridir; ancak av aynı zamanda da insanın yaban tarafıdır. Zaten mitlerde, avlanan bir hayvanın kurban edilmesi genelde insan kurban edilmesinin yerine kullanılmıştır.

Bu arkaik kategoriler Yunan tarihi boyunca hep kullanıldı, özellikle de VI. yüzyılın sonlarından itibaren şehir devletini zayıflatan şiddetli siyasi çatışmalara eklemlendi. Altın Çağ mevzusu, bu vejetaryen cennet, yaban adamın sefaleti ile karşıtlık içindedir. Şehir devletleri ise tıpkı Atina'nın tarımın "icadını" sahiplenebilmek için Eleusis gizemlerini kullanması gibi, uygarlığın kaynağı sıfatını kendilerine mal ederler. İnsanlığın yabanlıktan kopması, V. yüzyıldaki kısa ama etkileyici bir zaman zarfında (Demokritos tarafından bile) insanlığın kendisine mal edilmişti ancak bu durum çok da uzun sürmedi[10].

İkinci karşıtlık bir ölçüde ilkinden kaynaklanır: Barbar olan en temel anlamıyla Yunan olmayandır, diğer bir deyişle Yunanca bilmeyendir, nasıl bir Alman bir Rus açısından bakıldığında "sessiz ve dilsiz" ise, Barbar da Yunanlı için öyledir[11]. Homeros'ta bu kelime sadece Karyalı komşuları tanımlamak için kullanılır. V. Yüzyıl yazarı Herodot'ta ise bu ilişkiler daha örtüktür: her ne kadar en iyi olanlar dört uçtaki kutuplara ve özellikle de altın kutba doğru göç ediyor olsa da Yunanistan mutlu melezlerin ve yoksulların yaşadığı bir ülkedir. Kutuplara doğru gitmek aynı zamanda insan olmamaya doğru gitmektir. Yunanlılar barbarları, gelenekleri kendilerininkine zıt olduğu ölçüde anlamlandırırlar; tıpkı Mısır gibi: "Benzersiz bir iklimde, tüm diğer ırmaklardan farklı bir karakter sergileyen bir ırmağın kıyısında yaşayan Mısırlılar hemen her konuda diğer insanlardan farklı tutumlar ve gelenekler edinirer." IV.yüzyılda tarihçi Ephoros iki tip İskitli olduğunu yazar; yamyamlar ve vejetaryenler, insanlık dışı tutumun iki karşıt şekli.[12] Barbarlar uygar insana çok uzak-

ta bulunmakla birlikte onun kökenidir de. Herodot'a göre Yunan tanrılarının çoğu Mısır'dan gelmiştir ve Kayralılar da hatalı gibi görünen[13] hoplit tarzı silahlanmadan bir ölçüde sorumludurlar. Bu açıkça efsanevi olan aşamadan, sonraları vazgeçildi: Herodot bile kendi anlatısının en başında "büyük ve olağanüstü başarıların tamamını hem Yunanlılar hem de Barbarlar birlikte gerçekleştirdi" der. Yunan ve Barbar karşıtlığı, ırksal değil kültürel ve sosyal bir karşıtlıktır ve, örneğin, hukukun köleleriyle despotun köleleri arasındaki karşıtlık da Avrupa ve Asya arasındaki karşıtlığa tam manasıyla tekabül etmez. Helen felsefesinin kendisi de zaten Pers Savaşları çağının bir sonucudur. Miltiades, Marathon Savaşı'nda muzaffer olmadan önce Büyük Kralın hizmetindeydi ve bu istisnai bir durum değildir. IV. yüzyılda Helenizm kavramı kültürel bir kavram olarak kalmaya devam etti: bir Yunan, Helen eğitimi almış bir insandı ve o dönemde bir barbar da bu eğitimi alabilecek yetenekte bir insan olarak kabul edilirdi. Fakat bu kavram yavaş yavaş değişti: Aritoteles'e göre bir barbar, *doğası gereği*[14], köle olmak üzere yaratılmış kişiydi. Helen dönemde kullanılacak kültürel şemalar artık oluşmuştu.

Efendi-köle ilişkisi, önceki kullanımlarıyla tamamen ilgisiz olmasa bile, şehir devleti uygarlığının bir eseri olarak ortaya çıkar. Homeros'un dünyasında da köleler vardı ancak onları tanımlayan kelimeler genellikle bizim "özgürler" olarak adlandırdığımız hizmetkârları tanımlayan kelimelerle aynıydı. Sosyal piramidin en altında köle, *oikos*'a bağlı olmayan tarım işçisi *thete* ile birlikte bulunurdu. Köle kavramının tanımı vatandaşın tanımı kadar net değildi yani. İ.Ö. VI. yüzyıldan önce bu kavram tam anlamıyla netleşmemişti. Solon, borcuna karşılık köle olarak satılmış Atinalıları ülkelerine iade ettiğinde artık hiçbir zaman köle olmayacak Atinalılarla diğerleri arasında bir ayrım yapmış oldu. Bundan böyle köle hep yabancı olacaktı. Klasik dönemde köleler her yerdeydi ve varlıkları doğanın temel bir gerekliliği olarak kabul edilirdi. V. yüzyılın dili iki tip köleyi birbirine karıştırdı; pazardan alınmış

köleler (barbar satıcılardan alınmış veya bir şehrin fethedilmesinden sonra ele geçmiş) ve toprağa bağlı köleler. Oysaki farklılık çok açıktır; ikinci gruptakiler bazı siyasi taleplerde bulunabilecekken diğerleri hiçbir siyasi talepte bulunamazlar. Bir esir şehri şöyle anlatılabilir: Mesenya üç yüzyıldır esir konumuna indirgenmiş nüfusa sahip olmasına rağmen IV. yüzyıldan itibaren yeniden şehir devletine dönüştü. Bununla birlikte ütopyalarda bile olsa bir esir şehri düşünülemez. Yunan teorisyenler bu farkın ayırdına ancak IV. yüzyıldan itibaren vardılar. Platon "aynı milliyetten ya da eğer mümkünse aynı dili konuşan köleler edinilmemesi"[15] gerektiğini biliyordu, başka şekilde ifade etmek gerekirse köle mümkünse barbar olmalıydı. Böylece biz de daha önce bahsettiğimiz karşıtlıklara geri dönmüş oluyoruz[16].

Pisagor'un karşıtlıklar tablosu[17] dişi elemanı sınırsızlığın, çiftlerin, çokluğun, solun ve karanlık olanın tarafına, kısacası yaban tarafa yerleştirir; hâlbuki erkek olan uygarlığın vücut bulmuş halidir. Bu karşıtlık şehir-devletinin uygarlığı devam ettiği sürece muhafaza edilir.[18] "Kim demiş erkeğin sınırsız cesaretinin, utanmaz aşkların, her zaman yüreği kibirli kadınların felaketine bağlı olduğunu? Çiftleri bağlayan birliği; kadınları erkeklerin ve hayvanların arasında evcilleştiren sınırsız tutku haince yıkar."[19] Yunan şehir-devleti, bu erkekler kulübü, kendi karşıtlıklar listesine Amazonların sadece kadınlara ait olan krallığını da eklemiştir. Aristoteles ruhun bedene olan üstünlüğünü, efendinin köleye, insanın hayvana ve erkeğin dişiye olan üstünlüğü ile karşılaştırır ve şöyle der: "Bir kadın da iyi olabilir, bir köle de: bununla birlikte bir kadın daha ziyade aşağı bir varlıktır ve bir köle ise tamamen vasattır."[20] Platon da kadınlarla erkeklerin *eşit* oldukları savını kabul etmez; ancak birinin diğeri ile mümkün olduğu kadar denk *kullanılmasını* önerir. Bununla birlikte demokratik şehir devleti kendi sınırları içinde köleler tarafından idare edilen bir yapı olarak tasarlanamayacak olsa bile anaerkil ütopyalar daha doğrusu fanteziler mevcuttur. Aristophanes'in komedilerinde (*Lysist-*

rata ve *Kadınlar Meclisi*) iktidara sahip olan kadınların kendi köleleri vardır. Bir tarafta Atinalı ve Spartalı, diğer tarafta Giritli, bir diğer tarafta ise tarıma dayalı şehir devletlerinde yaşayan köleler arasındaki daha önce bahsettiğimiz farklılık, burada hâlâ varlığını şüpheye yer bırakmayacak şekilde korumaktadır. Bazı efsaneler kölelerin iktidarı ile kadınların iktidarını birbirine bağlar (Tarentum'un ve Lokri Epizephyri'nin kökenleri). Girit'teki Gortyn'de özgür bir kadınla bir kölenin evliliği kabul edilebilir bir durumdur, Spartalı genç kadınlar, genç erkeklerle aynı antrenmanları yapar ve aynı yarışmalara katılırlardı. Diğer taraftan vatandaş, tıpkı kendini kölenin ve yabancının karşıtı olarak tanımladığı gibi, kadının da zıttı olarak tanımlar.

Platon'un *Yasalar*'ında insanın çocukluk ve gençlik zamanları hayatın yaban dönemleri olarak tanımlanır ve bu dönemlerin kişinin kendi gücünü toplumun bütününün hizmetine adaması gereken dönemler olduğu ifade edilir. İdeal şehri yöneten yaşlılar ("gece konseyi[21]") ise hep "öncü birlikler"e eşlik ederler ki bu birliklerin şiddeti büyülerin yardımıyla hafifletilebilsin. "Kıdem prensibi"[22] Helen dünyasının önemli bir özelliğidir. Sparta'da en yüksek otorite kral ve ephoroslarla birlikte *gerousia* olarak adlandırılan yaşlılar konseyi idi, bu konseyin meclisten bile daha yüksek bir konumu vardı. Atina'da *boule* üyesi olabilmek için en az otuz yaşında olmak gerekliydi ve mecliste ilk söz hakkı en yaşlı olan üyelere aitti ki bu kurallara ilişkin bilgileri Homeros da eserlerinde yazmıştı. Çocukluk dönemi ile yetişkinlik arasında, yani mücadele ve siyasi hayat dönemleri arasında, insanlar için tıpkı "ilkel" toplumlarınkine benzer bir deneyim kazanma ve öğrenme dönemi bulunurdu. Spartalı *krypteia* (gizli heyetler) yani elit gençler, değerlerinin şiddetli biçimde altüst oluşuyla birlikte *hoplit*'e dönüşmeden önce, kışları dağlarda gezer, hırsızlık yapar ve esirleri tuzağa düşürüp, öldürürlerdi. Girit'te ise gençler "sürüsü" yetişkin erkekler "ortaklığının" karşıtı olarak tanımlanırdı. Yalnız ya da küçük gruplar halinde yapılan av ve

kurnazlık ise gençlere mitlerde dayatılan deneyimlerdendir. Bu eylemlerin yapıldığı topraklar ise ne şehirdirdi ne de kırsal alan; bunlar sınır bölgelerinde gerçekleştirilirdi. Elimizde iki ayrı şehir tarafından sınır bölgelerinde, tapınakların çevrelerinde gençler arasında düzenlenen cirit oyunlarına ilişkin pek çok örnek vardır. Atina'da *peribolos* olarak da adlandırılan *ephebos* bu alanın çevresinde devriye gezerdi. *Ephebos* işi ise iki sene süren, sekülerleştirilmiş bir askeri hizmet olarak bilinir, bu görev Chaeronea Savaşı'ndan sonra (İ.Ö. 338) sonra Lykourgos tarafından yeniden düzenlenmiştir ve sınırlardaki kalelerde ifa edilmiştir. İki sene süren hizmeti yerine getiren asker *Ephebos*, bazı durumlarda inzivaya çekilmişliğin simgesi olan kara bir Yunan paltosu giyedi. *Ephebos* kendisine bir miras kalması, *epicleros* yani bir kadın mirasçının işlerini düzenlemek ya da aile içi dini meselelerin söz konusu olması haricinde ne davacı ne de davalı olarak yargının önüne çıkamazdı. Aristoteles bu durumu[23] bir genç erkeğin askeri görevi sürecinde rahatsız edilmemesi gerektiği şeklinde açıklamıştır. Bu geleneğin kökeni için yapılmış bu açıklama saçma bir nitelik taşır; ancak geleneklerin böyle sekülerleşmesinin kendisi Atinalıların[24] rasyonel aklının yüksek bir seviyeye ulaştığının kanıtıdır ve önemlidir. İktidarının zirvesinde, Sicilya Seferinin öncesinde (İ.Ö. 415) Atina Meclisi, Nicias ile Alkibiades'in gençler ve yaşlılar adına karşı karşıya geldikleri bir tartışmaya sahne olur.[25] Böylesi bir tartışma Atina gibi büyük bir demokrasiye sahip olan bir şehirden başkası için imkânsızdan beriye gelemezdi. Burada yine Atinalıların çabası, önceden kabul edilmiş kalıplara ait sınırlarının ötesine geçmektedir.

Homeros'un betimlediği dünyada uygarlık ve yabanlık arasındaki karşıtlık, şehir ve köy arasındaki karşıtlığa denk gelmez, aksine kültürlü, eğitimli köy ile yaban köy arasındaki karşıtlığa denk gelir. Bir *polis*'in yani kuvvetlendirilmiş bir merkezin ve köy olarak da nitelendirebileceğimiz küçük bir insan topluluğundan oluşan bir *demos*'un bulunması uygarlığın bir simgesidir; bununla birlikte tarımsal faaliyeti temsil

eden ancak *Kyklop*'un (tepegöz), varlığını inkâr ettiği kırlık alanların simgeselliği bundan daha önemlidir. Hesiodos'a göre şehir köylülerin gözünde "armağanları yiyip bitiren kralların" yaşadığı çok uzak bir dünyadır. Şehrin tasavvurunda ise yaban kır, *agros*, oduncuların ve yaylalara çıkan çobanların yaşadığı sınır bölgeleri olarak tanımlanmaya devam etmektedir. *Ephebos* ve *Krypteia* ise bu bölgelerle ilişkili kavramlardır, *agros*'ta Dionysos ve Hermes arasında bir diyalog geçer. Hermes tıkalı yolları açan, toplumun uygarlaştırıcı eylemlerini temsil eder: o, ailenin kapalı alanından ziyade açık alanın tanrısıdır (*hestia*). Bunun aksine Dionysos, vahşi doğanın, Demeter'in buğday ekili topraklarını bile istila edebilecek boyuttaki saldırganlığını temsil eder. Bu, Euripides'in *Bakkhalar*'ının da konusudur. İdeal olarak, şehir devletinde kent ve kır arasındaki farklılık ortadan kalkmıştır ve Platon bundan şu sonucu çıkartır: herkes aynı zamanda hem merkezde hem de çevrede yaşamalıdır. Yalnız bu gerçeğin Atina'da ve Sparta'da farklı anlamları vardır, öte yandan tüm ara konumlar da varlıklarını sürdürmektedir. Sparta'da aslında şehir yoktur: tarihi merkezin taslağı daha yeni çizilmiştir; kamusal toprak (*chôra politike*) tüm siyasal faaliyetlerde bulunma hakkına sahip Spartalıların, *homoioi* (eşitlerin) lehine paylara bölünmüştür. Dolayısıyla burada ilişki, kent ve köy arasında değil, savaşçılar ve toprağa bağlı köylüler arasındadır – tabii ki bu noktada Lakonia kentlerinden sakinlerinden bahsetmiyoruz. Öte yandan Atina'da, klasik dönem nâhiye sakinleri toprağı sanılandan daha fazla köle kullanarak ekerlerdi; kırsal nâhiyeler aynı zamanda hem büyük şehrin bir parçasıydı hem de o şehri kendi içlerinde tekrar eden birer küçük şehirdiler. Peloponez Savaşı, kırın düşmana terk edilmesi ve Perikles'in stratejisini şehri korumak üzerine kurması kent ile kır arasında, Aristophanes'in kitabında da anlatıldığı gibi, derin bir krizin ortaya çıkmasına neden oldu.

IV. yüzyılda yeni bir şehir yaşamı gelişti (Olynthos'un evleri bu yeni hayatın kanıtıdır) ve hayat gittikçe daha mahrem

bir karakter yüklendi. Tuhaf bir şekilde donanmanın ve deniz ticaretinin gelişimi, Atina'da hem dengenin hem de dengesizliğin nedeni oldu. Dengenin nedeni oldu zira kırsal alanda yaşayan ve Solon ve Kleisthenes aracılığıyla şehre entegre olan küçük halk topluluklarından insanlar donanma tayfalarının çoğunluğunu oluşturuyordu ve bu insanlar "İmparatorluğun" gelirleri sayesinde kendi kazançlarını da arttırıyorlardı; dengesizliğin nedeni oldu çünkü bu gelirler gittikçe şehirde birikmeye başladı. İsokrates, savaşlar ve siyasi çalkantılar yüzünden topraklarından kopmuş gurbetçi gruplara ve özellikle de paralı askerlere, bir kurtuluş yolu olarak şehrin yeniden yapılandırılmasını değil, Asya'nın fethini ve sömürgeleştirilmesini önerdi. Bu öneri ileride gerçekleşecekti.

İlyada'nın XVIII. kitabında Hephaistos, Akhilleus'un kalkanının üzerine barış içindeki bir şehir ile savaş halindeki bir şehrin görüntüsünü işlemiştir: ilk resimde düğünler, şölenler ve hukuki işlemler varken ikinci resimde kuşatma ve tuzaklar vardır. Bu ikinci görüntüde kuşatma yapanlar iki seçenek arasında kararsız kalırlar: şehrin ve şehirde yaşayanların yok edilmesi ya da şehrin servetinin paylaşılması. Bu ikilem Yunan tarihi boyunca sık sık kendini ortaya koyar. Bu konu III. binyılda Ur hâkimiyeti sırasında bile karşımıza çıkacak kadar eski bir ikilemdir; ancak Yunanlılar bu konuya özgün bir çözüm buldular. VII. yüzyılın başındaki hoplit reformu köklü bir siyasi değişikliğin hem nedeni hem de sonucu oldu. "İlk anayasa, temelini hem savaşçılardan hem de, başlangıçta, şövalyelerden aldı[26]", savaşçı hoplit böylece siyasi hayata katılımını da dayatmış oldu[27]. Şehir kendi varlığını savaşlarda riske attığı için savaşçıların durumu şehir için çok önemli bir öğe haline gelmişti. Yunanlılar için savaş halinin kural, barışın ise bir istisna haline geldiğini – tabii ki bir ölçüde abartarak - söyleyebiliriz. Gerçekten de İ.Ö. 386 yılına kadar Yunanlıların kendi aralarında yaptığı– ve bizim bildiğimiz - antlaşmalar geçici nitelikte ve bazı ittifaklar kurmaya yönelik antlaşmalardır: bu antlaşmalarda tüm diğer devletler ya müttefik ya

da düşman konumundaydı. Yunan savaşlarını, başka yollarla devam ettirilen barış dönemleri olarak tanımlayabiliriz. Savaşa dair kurumlar ile sivil kurumlar çok yakın benzerlikler gösterirler.

Savaşların gerçekleştiği alanlar buğday ekili ovalardır, savaş alanına iki taraf karşılıklı uzlaşmayla karar verir. Her durumda, İ.Ö. 371'de Epaminondas'a kadar (Leuktra Savaşı'na kadar), elit birlikler savaş hattının sağ tarafında toplanırdı[28]. Savaş iki hattın çarpışması şeklinde cereyan eder, neden sonra galip taraf, düşmanı takip etmez ancak düşmandan alınan silahlardan bir zafer hatırası dikerdi. Perslere karşı verilen savaş da bir tarafıyla bu kurallara uyularak yapılmıştır. Savaş hattındaki birliklerin, bir askerin bir diğerini kendi kalkanıyla koruması yoluyla dayanışması şehrin dayanışmasının yeniden üretilmesi anlamına gelir. Peloponez Savaşı ise yukarıda bahsedilen tüm pratiklere darbe indirir; bu savaşta hileyle savaşa dâhil olan dağ halkı, hoplit birliklerini harap etmiştir. "Ortak barış" kavramıyla dengelenen genel savaş kavramı ilk önce Büyük Kralın hükümdarlığı (İ.Ö. 386'da) esnasında ortaya çıktı, sonrasında ise hegemonik şehir devletinin yönetiminde, Makedonya kralı Korinthos'ta (İ.Ö. 337) kendi hakemliğini kabul ettirinceye dek devam etti. Şehir zaman içinde yeni savaş biçimleri icat etti. Ordunun sol kanat saldırısıyla yapılan, Epaminondas'ın devrimsel nitelikteki hamlesi, hem özel bir istikamet olmaksızın geometrik alanın fethedilebileceği anlamını hem de çok zaman önce tüm bu tabuları aşmış deniz savaşının etkilerini taşıyordu. Atinalı General İphikrates'ın paralı askerleri, hile ve tuzaklarla gerçekleştirilen bir "kara" savaş biçimi keşfettiler, bu biçim hoplitlerin çağında gençlere ait özel bir savaş biçimiydi. Eski değerlerin savunucusu Ksenophon ise aynı zamanda yeni metotların da teknisyeniydi. Yeni tekniklerle profesyonel savaş ve eski adetlerle vatandaşların savaşı arasında bir tercih yapılması istendiğinde Platon, oyunu ikincisinden yana kullandı ki bu, *Devlet*'in ikinci cildinde şartları açıkça tasvir edilmiş olan savaş biçimiydi; ancak

bahsettiğimiz değişim Platonun iradesi dışında gerçekleşmeye devam etti.

Sanat (*techne*) ve bilim (*episteme*) arasındaki karşıtlık Yunan uygarlığındaki en temel karşıtlıklardan biridir. "Doğanın insanî tarihi" olarak da adlandırabileceğimiz[29] bir düzlemde, diğer bir deyişle doğal hayatın insanın algıladığı ve biçimlendirdiği tarihinde Yunan uygarlığı, zanaatkârın eseridir. Palton, dünyanın yaratılışının mitolojik açıklamasını yapmaya niyetlendiğinde ilk önce Demiourgos'u, yani bir zanaatkârı tasavvur eder. Zanaatkâr, Yunan tarihinin gizli kahramanıdır. Atina seramiklerinden Pantheon'un inşasına, Pire'nin tersanelerinden Hipokrates okulunun cerrahlarına kadar Yunan dünyasını yaratan her şeyin temelinde zanaatkârı buluruz. Oysaki toplumsal tarihi yazan tarihçiler tamamen farklı bir yargıyı dile getirirler; onlara göre "zanaatkâr" kategorisi mevcut değildir.[30] Parthenon'la birlikte Akropolis'teki en önemli iki yapıdan biri olan Erekhtheion'un inşasında vatandaşlar, köleler, vatandaşlık hakları olmayan şehir sakinleri yan yana çalışırlar ve onların hepsi de zanaatkârdır; ancak sosyal açıdan onları ayıran nokta, birleştirenden çok daha önemlidir. Hephaistos, ateş ve demircilik tanrısı, aynı zamanda topal bir tanrıdır; "düzenbaz düşüncelerin" kahramanı yaratıcı Prometheus'u türetmiştir. Prometheus insanların kurtarıcısı ve Zeus'un düşmanı olarak, müphem sayılabilecek kimliği ile Yunanlıların toplum içinde aslında var olmayan "uzmanlara" karşı olan karmaşık duygularını belirginleştirir. *Antigone*'nin meşhur korosu, denizci, çiftçi, hayvan eğiticisi ve avcı olan insanın yaratıcılığını göklere çıkartır; ancak bu teknik bilginin içine toprağın kanunlarının ve tanrıların adaletinin de yerleştirilmesini buyurur, bu yapılmazsa insanın *apolis* olacağını yani şehirsiz kalacağını söyler. Çünkü üretim süreçlerine katılımın da ötesinde şehrin kendisi, her şeyden önce, bizzat bir sosyal olgudur. Yunan dilinde ve düşüncesinde neden bütünlüklü bir "faaliyet" kategorisinin olmadığı böyle açıklanabilir.[31] Aynı zamanda Yunan dilinde emekçiyi net bir şekilde

tanımlayabilecek bir kelime de yoktur. Ksenophon *technites*'leri yani zanaatkârları ve profesyonelleri, *geôrgos*'larla yani çiftçilerle[32] karşıtlıkları içinde tanımlar; ancak Helen çağında *technites* kelimesi komedyen yani profesyonel sanatçı anlamında da kullanılmaya başlanır.

İki sanat biçimi; tarım ve savaş, *technite*'yi tanımlayan özelliklerden biri olan sosyal hayattan dışlanma hadisesinden kendilerini kurtarabilmiştir. Ancak özellikle Yunanlılar için tarım bir çabadır *(ponos)* ve burada *technite*'den bahsedilemez. Ksenophon'un dediği gibi tarım "bazı ustalıklı yöntemlerin keşfinin"[33] tanınması ya da göz ardı edilmesi sorunu değildir, tarım daha ziyade erdem ve özen meselesidir. Buradaki çelişki, askeri alanda resmi teknisyen olan yazarın kendisinin bile savaşçı eylemi tarımsal eylemle aynı düzlemde değerlendirmesidir. Zira yazar savaş ve tarımın her ikisinin de toplumsal yapının bütününü yükümlülük altına aldığını düşünür, oysa diğerleri uzmanların işidir ve şehir açısından uzmanlar aslında kendinden menkul değildirler. Bununla birlikte, IV. yüzyılda askerlik sanatının evriminin dramatik sonuçları ortaya çıkar ve şehir bu sonuçları kontrol altında tutamaz. Teknik faaliyetin dramına ilişkin bir konu Sofistler ile Platon'un karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Sofistler teknisyen olmak istemezlerdi, bunun yerine medeni erdemin yani *arete*'nin öğretmenleri olmak isterlerdi. Bir vatandaş için faydası olduğu ölçüde *arete* öğretmenleri de bir teknik olan belagatı öğretebilirlerdi. Elisli Hippias giydiği her şeyi kendisinin üretmiş olmasıyla övündüğünde teknik eğitim taraftarlığı yapmıyordu sadece kendi kendine yetebilme (*autarkeia*)[34] idealinden bahsediyordu. Zaman zaman kabul ve tasvir edildiğinin aksine hiçbir şey iş bölümü ilkesine bu kadar zıt olamaz çünkü kendi kendine yetebilme ideali temelde üretim süreçlerini güçlendiren bir süreç olarak kullanılamaz. *Gorgias* diyaloğunda Platon, kendi karşıtlarını itibarsızlaştırmak için, sofistlerin belagatinin derman olmadığını ama bir mutfak olduğunu anlatmış ve onları teknisyen düzeyine çekmiştir[35].

Filozoflar temelleri aslında aristokrasi çağına ve şiirlere dayanan "hayat tarzları" karşıtlıklarının teorisini yaptılar. Spartalı Tyrtaios'a göre cesaret, geri kalan her şeyin karşısındadır. Pindaros'un bir dizesi zaferi zenginliğin ve denizcilikle simgelenen ticari ruhun[36] karşısına koyar. Kolophonlu Ksenophanes VI. yüzyılda olimpiyat oyunlarının şampiyonlarıyla ilgili; "Bizim bilgimiz (*sophia*) erkeklerin ve atların gücünden çok daha fazla değerlidir"[37] tespitini yaparken siyasi bilgelikten bahsemektedir. Şehrin krizi patlak verdiğinde teorik hayatla, pragmatik hayat ve hatta zevke adanmış hayat (hedonist hayat) karşı karşıya geldi (bu değişim Pisagorcuların arasında belki de şehrin krizinden daha önce başlamıştı); ancak kimse, bunları değersizleştirmek için bile olsa, "teknik" bir hayat tarzı yaratmadı. Platon yatak idealini taklit (*mimesis*) ile birlikte tassavvur eden insanın bilimi (*episteme*) ile onu üretenin bilimini karşılaştırır. Başka türlü ifade edersek, bu karşıtlık şehrin tarihiyle yan yana var olmuştur.

Yunan uygarlığı söylemlerin, özellikle politik söylemlerin uygarlığıdır. İkili karşıtlıkları belirleyen ve düzenleyen siyasi akıldır. Sözlü dil geleneği, yazılı dilin içinde asgari VI. yüzyıla kadar baskındı. Boşlukları doldurmaktan başka bir işlevi olmayan bürokratik biçim ancak IV. yüzyıldan itibaren baskın olmaya başladı. Politik bir söz doğası gereği aykırılık taşır: siyasi bir sorun bir Evet ya da Hayır ile karara bağlanmak durumundadır. Yunan düşüncesinin sıklıkla farklı alternatifler ve çiftler ile kurulmasının belki de bundan başka nedeni yoktur. Thukydides'inki gibi bir eser bile sözler ve olayların yazılı anlatımı arasında bölünür, eserdeki açıklamaların her bir detayında *logos* (söz) ve *ergon* (eylem) arasındaki karşıtlıktan faydalanır. Bu eser *tyche* (tesadüf) ile çatışma içinde olan *gnôme*'yi (akılcı öngörü) de ortaya koyar. *Tychê* daha sonraları Helen şehirlerinin tanrıçası konumuna da gelecektir. Kısacası burada barış, *gnôme*'nin, savaş ise *tyche*'nin lehine işler. *Nomos* (kanun, uzlaşma, gelenek) ve *physis* (doğa) kelimeleri de bu karşıt kavramları gayet güzel özetler niteliktedir. Düzeni

insanlar tarafından oluşturulmuş olan *nomos*'un kendisidir. Platon'un *Gorgias*'ında ise Callicles tiranın şiddetini meşrulaştırmak için *doğa*'ya başvuracaktır. Bunun tam tersine *On Regimen*'in[38] hekim yazarı ise eğer insanlar *kanunlar* koyarak doğayı taklit etme kapasitesine sahiplerse bunun nedeni tanrının *doğayı* insanların, farkına varmadan taklit edebileceği şekilde yaratmış ve düzenlemiş olmasıdır der. O zaman "doğa" aynı zamanda hem düzensizliğin hem de düzenin kaynağı olabilir (İyonyalı ve İtalyan fizikçilere göre de böyledir) ve bu durum Yunan uygarlığının, kendini içine hapsetmiş gibi davrandığı karşıtlıkları zamanla aşmasına izin verir.

Ahlaki değerler konusunda iyi bir örnek *dike-hybris* ikiliğidir, yani adalet (tanrıların adaleti) ve kibir ikiliği. Aslında bu ikilikten Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde de bir bölüm boyunca ve özellikle de Soylar Mitosu sırasında bahsedilir. Solon'un ve Anaksimandros'un döneminde *dike ve hybris* şehrin kelime dağarcığında çok geniş alanlara yayılabilecek ifadeler haline gelmişlerdir. Tragedyada Kreon ve Antigone gibi kahramanlar, şehrin dengesine karşın bu söz konusu olan *hybris*'e kapılmışlardır. Bununla birlikte Thukydides'te bu gerilimler yok olmuş gibi görünmektedir. Thukydides'in söz konusu gerilimi tragedya değerleri tarihine taşıdığını söyleyebiliriz. Onun Alcibiades'i *apate* olacaktır, Atinalıların[39] *hybris*'ine ise cezb edici günah sunulmuştur. Bununla birlikte Thukydides bu durumu akla uygun hale getirdi ve gerçek dünyadaki trajik değerleri yazdı. Yunan uygarlaşmasının devinimi böyle gerçekleşmiştir. Bu devinim kendini tekrar eden bir nitelik taşımaz, aksine bu bir keşif ve yenilenme sürecidir. Atina'da eski Athena (İ.Ö. 560'lara doğru) Tapınağının alınlıklarının üzerinde uygarlaştırıcı kahraman Herakles'in, üç vücutlu canavarın gözleri önünde Triton'a karşı verdiği mücadele resmedilir. Bundan aşağı yukarı 120 yıl sonra, Parthenon'un dış cephe rölyefleri üzerine hâlâ Sentorlarla Lapithlerin savaşını anımsatan vahşet tasvirleri işlenmiştir; ancak aynı yapının alınlıkları üzerinde yerleşik bir düzende doğan güneşin ve ba-

tan ayın tasvirleri vardır; oysaki batı alınlığında Dionysos ve Cephisus ile çevrelenmiş bir kompozisyonun ortasında Athena ve Poseidon'un savaşı bütün parlaklığıyla göze çarpar. Konular aynıdır ancak artık baskın olan düzenli, derli toplu bir doğadır ve Dionysos yargıç-kralın başkanlık ettiği törenlere dâhil olmuştur. Gerçek şu ki bu dönem de kısa sürmüştür. Plutarkhos'un Perikles[40] hakkında anlattığı iki anekdot birbirine bağlanabilir; "Perikles pelerinini kendisi ile Güneşin arasında havaya kaldırarak güneş tutulmasını kendisine atfedilen hurafelerden kurtarmış oldu ancak hastayken, kadınların onun boynuna astıkları nazarlığı yerinden oynatmıyordu."

I

Mekan ve Zaman



1.
Odysseia'da Kurban ve Toprağın Dini ve Mitolojik Anlamları[41]

Bu metinde üzerinde durulan temel kavram topraktır ve ben bu denemeye Homeros'tan değil ama Hesiodos'tan ödünç alınan bazı temel öğeleri anımsatarak başlamakta bir sakınca görmüyorum. Aslında genel kanının aksine, Hesiodos'un *Theogonia* [*Tanrıları Doğuşu*] ve *İşler ve Günler* adlı eserleri sadece kendilerinden sonra gelen eserleri anlaşılır kılmakla yetinmez, aynı zamanda kendi seleflerini ve *Odysseia* örneğinde olduğu gibi kendi çağdaşlarını da anlaşılır kılarlar.

İşler ve Günler'deki "soylar mitosu" ve Pandora mitosundan, *İşler ve Günler* ve *Teogonia*'nin her ikisinde de bahsedilen Prometheus mitosundan yola çıkarak hem antropolojik hem normatif olarak nitelendirilebilecek, insanlık durumunu aynı anda hem dışlayan hem de içinde barındıran bir tanımlamaya ulaşılabileceğine inanıyorum. Bu dışlama çift katmanlıdır. Hesiodos'un insanı demir çağı insanıdır. Bu, her şeyden önce, o insanın, insanların yaşlanmadan ve gerçek anlamda ölmeden "tıpkı tanrılar gibi yaşadıkları" efsanevi Altın Çağa ait olmadığı anlamına gelir. Altın Çağda "Tüm güzellikler onlara aitti: buğday veren toprak (*zeidôros aroura*) kendiliğinden bereketli mahsul yetiştiriyordu ve insanlar, zevk ve barış içinde, sayısız güzelliklerin arasında topraklarını sürüyorlardı (*erg'enemonto*)".[42] Altın Çağ ile bizim zamanımızın mukayesesi konusunda benim burada belirgin şekilde ele alacağım zıtlık – tabii ki başka zıtlıklar da mevcuttur - çalışma ve çalışmama karşıtlığıdır. Burada söz konusu olan elbette tarımsal çalışmadır[43]. Demir çağına oranla Kronos'un Altın Çağı, başka çağların erişmeyi hayal bile edemeyeceği mutlak bir mo-

deldir. Altın soy yaşamları boyunca kahramanlar soyunu ya da en azından onlardan bazılarını gayet iyi tanımıştır, ölümden sonra: Zeus onları insanlardan uzak (*dich'anthropon*) ve tanrılardan ayrı bir yere "Kronos Krallığının egemenliği altında, Dünya'nın sınırlarına" yerleştirmiştir. "Burada, ermişlerin adalarında, derin girdaplı okyanusların kıyılarında kalpleri kaygıdan uzak yaşıyorlardı. Buğday veren toprak yılda üç kez zengin ve tatlı mahsul sunuyordu talihli kahramanlar için".[44] Bu noktada, toprağının cömertliği ile tanımlanan "Ermişler" adası sayesinde "mekân"ın Altın Çağı "zaman"ın Altın Çağının takipçisi olarak ortaya çıkar.

Öte yandan Hesiodos, Pandora[45] mitosunda soylar mitosu anlatısını adeta önceden özetler: "İnsan soyu önceleri acılardan, ağır zahmetlerden (*chalepoio ponoio*), kendilerine ölümü getiren ağrılı hastalıklardan masun ve uzak yaşıyordu dünya üzerinde, çünkü insanlar sefillik içerisinde daha hızlı yaşlanırlar".[46]

Öyleyse Altın Çağın haricinde insan bir daha hiç tanrı[47] olmamıştır; ancak o, hayvan da değildir ve ikinci dışlama *allelopoji*[48] ve yamyamlığın dışlanmasıdır:

> Τονδε γάρ ἀνθρώποισι νομον διέταξε Κρονίων
> ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
> ἐσθεμεν ἀλλήλους ἐπει οὐ δίκη ἐστί μετ αὐτοῖς

"Kronos'un çocuklarının insanlara kanunla buyurduğu üzere ancak balıklar, yırtıcı hayvanlar ve kuşlar kendi benzerlerini yerler, çünkü onların arasında bunu cezalandıracak bir adalet yoktur".[49] Adaletin (*dike*) uygulanması uyarınca insan hayvani davranışlardan kaçınmakla yükümlüdür. İnsan kendi benzerini yemeyendir.

İnsanlık durumuna içkin olan öğeler ise dışlayıcı öğelerle yakın bir ilişkidedir; zaman zaman birbirlerine zıt zaman zaman ise birbirlerini tamamlayan özelliklere sahiptirler. Ekilebilir toprakta çalışılması ve bunun kapsadığı tüm alanlar:

ağaçların ekilmesi, hayvanların yetiştirilmesi hele ki toprağın sürülmesi, bunların hepsi *İşler ve Günler*'in konusunu oluşturur. *Dike* sayesinde, Altın Çağa dönülemese bile, en azından toprakla toplumun refah ve verimliliği yeniden yakalanabilir; zira çalışmak bir mecburiyettir: "Toprak onlara [*dike*'yi uygulayanlara] zengin bir hayat sunar; dağların doruklarındaki meşe ağaçları, palamutlar ve kovanlarla doludur, dişi koyunlar ağır kürkler taşırlar; karıları, babalarına benzeyen oğullar doğururlar ve bu çocuklar refah içinde ışıldayarak büyürler ve denize hiçbir zaman açılmazlar çünkü buğday veren toprak onlara meyveler sunar".[50]

Ancak insan emeğinin kendisi, vaktiyle Zeus tarafından saklanmış olan mutfak ateşinin Prometheus aracılığıyla elde edilmesine bağlıdır.[51] Bu ateşin çalınmasının karşılığında Hephaistos, Zeus'un emriyle, aynı anda hem kadın hem de toprak olan Pandora'yı yaratır.[52] *Teogonia* ise *İşler*'in bu konuda anlattıklarını netleştirir. Mekon'da tanrılar ve insanlar arasında çıkan kavganın birbirine tamamen koşut iki bölümü vardır.[53] İlki bir öküzün kurban edilmesine ve adaletsiz paylaşımına dayanır; paylaşımda tanrıların dumanı, insanların ise eti alması ateşin Zeus tarafından müsadere edilmesine ve nihayetinde Prometheus'un ateşi çalmasına neden olur. İkincisi ise Prometheus tarafından yaratılan koşulları Tanrıların kabul etmesi karşılığında insana muğlâk bir armağanın, kadının sunulmasıdır. Ekilebilir toprak, mutfak, kurban, cinsel ve ailevi hayat hatta nihayetinde siyasi hayat, *oikos*'ta bir bütünlük oluşturur ki bu terimlerin hiçbiri diğerinden ayrılamaz. Bu terimler sayesinde *allelopoji* ve Altın Çağdaki insanlık halleri tanımlanabilir hale gelir.[54]

Yukarıda ortaya koyduğumuz ve Hesiodos'un zamanının buhranlarından ve kendine özel vasıflarından yola çıkarak resmettiği çerçeveyi daha sonraları Yunan felsefesi defalarca yeniden kullanmıştır. Bu düşünce şemaları, özellikle de VI. yüzyılın sonlarından itibaren, Yunan dünyasını sarsan ve düşünürleri ilkel insan hakkında karşıt ("olumlu" ya da

"olumsuz" manada) görüşler ortaya koymaya iten şiddetli siyasi tartışmaların içinde kendilerine yer bulmuştur; Altın Çağ ilk insanların sefaleti anlatısının tam tersidir. Bu tartışmaları Hesiodos'un zamanına kadar götürmek ve onun kendisini ilerleme karşıtı olarak tanımlamak iştah kabartıcı bir durumdur –bazıları bu mevzuda şeytana uymaktan geri durmazar.[55] Ancak bunu yapmak hiç de akıl kârı değildir zira bu tavırla Altın Çağdan yola çıktığı için hem "kronolojik ilkelcilik" taraftarı, yamyamlıkla uygarlaşmaya karşı çıktığı için ise aynı zamanda "kültürel ilkelcilik" karşıtı[56] bir insan portresi çizilir. Oysaki bu iki eğilim bir bütün etmezler.

Benim burada niyetim Hesiodos sonrası[57] edebiyatı incelemek değil. Daha sonra kısaca açıklayacağım nedenlerden ötürü, burada belirtmek istediğim sadece; Hesiodos'un Altın Çağının, Kronos'un çağının, aşçılık öncesi ve kurban öncesi çağın, pek çok metinde[58] tasvir edilen "vejeteryan" çağın ve *aynı zamanda* yamyamlık ve insan kurban etme dönemlerinin tamamının bir geleneğin parçalarını oluşturdukları fikridir. Böylesi karşıtlıkları bir araya getiren eserler çok geç kalmış gibi görünebilir[59]. Siniklerin IV. yüzyıldan beri "doğacı" bir yaşam tarzının teorisini geliştirdiklerini unutmamamız gerekir; bu teori ölü hayvan eti ve pişmiş yemek yemeyi mahkûm ederken diğer taraftan da çiğ yemek yemeyi, yamyamlığı ve her şeyden önce kültürün tam tersi olan ensesti över[60]. Öte yandan bu durumun, teorisyenlerin paylaştığı tek bakış açısı olduğunu söylersek haksızlık etmiş oluruz. Euripides'in *Bakkhalar*'ı bile, ulağın[61] anlatısının başında tasvir ettiği cennet gibi manzara ile sonu Pentheus'un kendi annesi tarafından, neredeyse enseste maruz kalarak öldürülmesine varan vahşi omofaji arasında kararsız kalırlar. Hesiodos'un tanımladığı Kronos da çocuklarını yırtıp parçalayarak yiyen tanırdır.[62] Bir anlamda Platon, Kronos'un çağını yamyamlığın bilinmediği bir dönem olarak tanımladığında[63] bunu kendi tarzında "kavramlaştırmış" olur ve bu kavramlaştırma soylar mitosunun yazarının yaptığı kavramlaştırma ile de benzer nitelikler taşır.

Bunun aksine tarımsal faaliyet ve aşçılık en temelden birbirlerine bağlanmış görüntüsü verir; örneğin Hipokrates, *Eski Tıp* isimli eserinde, çiğ ürünlerin tüketilmesinin yerine geçen tahıl kültürünün her şeyden önce pişirilmeye ayrılmış ürünlerin kültürü olduğunu anlatır.[64] Hesiodos'un şiirlerinde tarım, ailevi hayat ve uygarlığın kökeni arasında kurulmuş bağlantının bir benzeri; Atinalıların, tarımsal faaliyetin Bouzyges[65] tarafından icadının şahidi, tek eşli ve ataerkil ailenin de yaratıcısı[66] Kekrops ile ilgili anlattıkları mitlerde de bulunabilir. Bu denemenin amacı da bu belirttiğimiz bağlantılara benzer bağlantıların Homeros'ta da mevcut olup olmadığının araştırılmasıdır.

Odysseus en sonunda İthake'ye ulaştığını fark ettiğinde ilk yaptığı hareket "bereketli toprağı öpmek"tir, böylece kendi ülkesini de selamlamış olur.[67] Burada söz konusu olan sadece memleketine yeniden kavuşmuş bir adamın davranışı değildir, özellikle incelenmesi gereken daha köklü bir bağlantı vardır.

Destanın, *Odysseia*'nın, "rapsodi"lerini her bir akademisyen kendine özgü farklı kriterlerle tanımlar, bu farklı kriterlerden herhangi birinin kullanılmasıyla yapılan farklı metin analizleri ise kaçınılmaz olarak farklı ve kontrol edilemez sonuçların ortaya çıkmasına neden olur. *Odysseia*'dan daha derinlemesine bahsedebilmek için destanı, bu bahsedilen farklı rapsodilere göre değil ama şiirin içinde kendilerine özgü birer anlama sahip olan farklı ve kendi içlerinde bütünlüklü anlatılara göre kategorize etmek gerekir. Kabaca bir örnek vermek gerekirse; Kykloplardan ve Kalypso'dan; Nestor ve Telemakhos'tan söz ettiğimiz gibi söz etmemiz mümkün değildir. Oysa ki, her zaman da dile getirildiği gibi[68], *Odysseia* "gerçek" diyebileceğimiz dünyayla yani İthake'nin başını çektiği, Telemakhos'un seyahat ettiği Sparta ve Pylos'un da içinde bulunduğu dünya ile, en geniş anlamıyla, Alkinoos'un anlatılarındaki efsanevi dünyayı karşı karşıya getiren bir eserdir.[69] Tıpkı Shakespeare'in *Fırtına*'sında Milan ve Napoli'nin

Prospero'nun sihirli adasıyla karşıtlık içerisinde olması gibi.[70] Odysseus, Kikonların yanında kaldığı dönemin ardından bu efsanevi evrene girer; Kikonlar Herodot'un[71] da varlığından bahsettiği bir Trak halkıdır ve tamamen gerçektir. Odysseus burada, tıpkı Troya'da yapabileceği gibi, yemek yer, dövüşür ve yağma yapar. Kikonların ülkesi, Malea Burnu civarında karşılaştığı on günlük fırtınanın ardından İthake'ye[72] dönmeden önce Odysseus'un karşılaştığı son "gerçek" mekândır.

Bu karşıtlığın çok anlamlı olduğunun kanıtı bizzat metnin kendisinin içinde ortaya konmuştur. Telemakhos'un izlediği rota Odysseus'unkiyle asla kesişmez. İki evren arasında sadece iki tane temas alanı vardır. Bir tanesi açıkça sihirlidir: Menelaos, harikalar diyarında yani Mısır'da, büyücü Protheus'tan, Kalypso'nun Odysseus'u tutsak ettiğini nasıl öğrendiğini Odysseus'un oğluna açıklar.[73] Diğeri ise Phaiakaların yurdudur, yeni yapılmış bir çalışma Phaiakaların iki dünyanın kesişme noktası olan stratejik bir bölgede yerleşmiş olduğunu gösterir.[74] Bir noktanın altını ısrarla çizmek isterim ki Odysseus'un yolculukları gerçek coğrafi özelliklere uygun olarak gerçekleşmiş yolculuklar değildir. Kahramanımızın Eumaios ve Penelopeia'ya anlattığı "uydurma" öykülerin içinde[75] "Alkinoos'un yurdunda geçen öykülerin"[76] tamamından daha çok coğrafi gerçek bulunur. Girit, Mısır ve Epiros ise tamamen gerçektir.

Bu büyülü dünyadan çıkmak, Odysseus'un, insanlara ait olmayan, zaman zaman insanüstü zaman zaman insanlık dışı özellikler taşıyabilecek, Kalypso'nun diyarında tanrısallık sunan, Kirke'nin diyarında ise insanın kendi hayvan tarafına hapsolması riskini taşıyan bir dünyadan çıkması anlamına gelir; ancak Odysseus yeniden normale dönebilmek için bu dünyayı terk etmek zorundadır. *Odysseia*'nın tamamı, bir anlamda, Odysseus'un normalliğe geri dönüşünün, insanlık halini kesin olarak kabul edişinin anlatısıdır.[77]

Öyleyse Lotos-yiyenlerden Kalypso'ya kadar, Kyklopları ve ölüler diyarını da içine alan yol boyunca Odysseus'un tam

anlamıyla insan olan hiçbir varlıkla karşılaşmadığını söylemek doğru olur. Ancak bu tespite şüphe düşürecek bazı durumlar da mevcuttur. Mesela Laistrygonların yaşadıkları şehirde siyasi hayatın simgesi olan *agora* vardır; ancak onlar insandan çok devlere benzemektedirler.[78]Konu Kirke olduğunda onun bir kadın mı yoksa bir tanrıça mı olduğu konusunda kararsız kalırız, tıpkı Kalypso gibi onun da insanlık alameti olarak sahip olduğu tek şey konuşmasıdır; Kirke, "insan sesli korkunç tanrıça"dır.[79] Odysseus kendi kendine iki kere "hangi ekmek yiyicilerin" yani hangi insanların arasında olduğunu sorar; ancak Odysseus'un ekmek yiyicilerin arasında olmadığı açıktır, o Lotos-yiyenlerin ve Laistrygonların arasındadır[80].

Yukarıda bahsedilen durumdan çıkacak başlıca sonuç şudur ki topraktaki faaliyetle ve işlenmiş toprağın kendisiyle ilgili tüm konular bu sözü edilen "öykülerin"[81] hepsinden kesinlikle dışlanmış durumdadır. Odysseus'un karşılaştığı, toprakları ekilmiş son ülke Kikonların Trakya'sıdır, Odysseus burada koyun eti yer ve şarap içer, daha sonra Kykloplara sunacağı bu şaraptan yanına da alır[82]. Euripides'in Odysseus'u, bilinmeyen ülkeye ayak bastığında Silenos'a şunu sorar: "Şehrin duvarları, kaleleri nerede?" ve şu cevabı alır: "Hiçbir yerde. Buralarda hiç insan yaşamaz, yabancı!"[83] Burada surlar uygarlaşmış bir insanlığın ya da sadece insanlığın kanıtıdır. Homeros'un Odysseus'u ise insan emeğinin işareti olan ekili tarlalar arar[84]. Akhalar Kirke'nin yurduna vardıklarında kültürleri yani *erga broton*'u boşu boşuna ararlar çünkü burada buldukları yalnızca ormanlar ve çalılıklardır ki orada sadece geyik avı yapılabilir.[85] Tüten dumanın, bir aile evinin ve insanların varlığının kanıtı olarak kabul edilebileceği Laistrygonların yurdunda[86] ise ne insanların ne de öküzlerin faaliyetine ilişkin tek bir delil yoktur[87]. Tıpkı tanrıların uzak diyarlarda çayırlarda yaşadıkları gibi Seirenler de *çayırlarda* yaşarlar.[88] Kalypso'nun adası da ormanlıktır ve bir de asması vardır; ancak bu asma hiçbir zaman ekilmiş, bakılmış gibi görünmemektedir.[89]

Bununla birlikte bu anlatıların tümünde, özellikle insana

ait olan bir ağaç vardır; zeytin ağacı. Odysseus bu ağacın gövdesinden yatağını yapmıştır ve onun evinin sabit bir parçasıdır bu ağaç.[90] Zeytin ağacı oradadır ve birçok defa, farklı şekillerde Odysseus'un türlü sorunlardan kurtulmasını sağlamıştır: Odysseus'un, Kyklopların gözünü deldiği kazık ve kendi teknesini inşa ettiği aletin sapı bu ağaçtan yapılmıştır.[91] Şurası kesindir ki Aiolos'un, Kirke'nin ve Kalypso'nun yurdunda Odysseus bol bol yemek yemiştir; hatta şair, Odysseus'un bu son tanrıçanın yurdunda yediklerini anlatırken, bir tanrının yemeği ile bir insanınkinin aynı olmadığını eğlenceli bir dille vurgular.[92] Ancak hiç kimse bu yemeklerin nereden geldiğini, bunları kimin ürettiğini söylemez.

İşlenmiş toprağın anlatılarda yer almamasının bir sonucu daha vardır: Hesiodos'ta da karşımıza çıkan kutsal yemek konusu işlenmiş toprağın yokluğu konusuyla bağlantılıdır. Hermeias'ın, Kalypso'nun adasına vardıktan sonra gülünç bir tarzda söylediklerini anlatıların tamamında, ancak belli sınırlar dâhilinde duyabiliriz: "Bu devasa tuzlu suyu geçmeyi kim ister? Burada, senin topraklarında hiçbir kent yok, tanrılara seçkin sığırlar kurban edecek insanlar yaşamıyor"[93]. Ama sadece bir bakıma... Ölülere sunulan kurban Kirke'nin gösterdiği yolla ve onun yetiştirdiği kuzuların kurban edilmesiyle gerçekleşir; kurban ölüleri kanla besleyebilmek için bir *bothros*'un (çukur, hendek) içine konur[94]. Bu bahsedilen kurban, amacı yaşayanları beslemek olan kutsal yemeğin tam tersidir ancak Odysseus'un eve geri döndüğünde Teiresias'a kurban edeceğine söz verdiği *kısır* ineğin ve kara koçun aynısıdır[95].

Kyklopların yurdunda, mağaranın sahibiyle tam bir tezat içerisinde kurban sunanlar Odysseus'un yol arkadaşlarıdır[96]. Burada söz konusu olan tamamen kansız bir kurbandır zira kurban olarak peynir yerler[97]. Ancak Odysseus'un yol arkadaşlarının Kyklopların yurduna komşu olan adada verdikleri kurbanı – ki bu olağandışı bir sungudur çünkü insanlar tarafından değil Kyklopların tarafından yetiştirilmiş koyunlar

kurban edilmiştir- Zeus reddetmiştir[98]. Bir insan sungu verse bile eğer bunu insanlara ait olmayan topraklarda yapmışsa bu kabul edilebilir bir kurban değildir.

Şimdi Odysseus'un yolculuğunu baştan sona kendi düzeni içinde, ya da aşağı yukarı kendi düzeni içinde, yol boyunca karşılaştığı insan olmayan canlılar açısından inceleyerek yeniden ele alacağız. Bunu yaparken Skylla'nın veya ölüler ülkesi sakinlerinin insan olmadıkları konusunda ısrar etmenin pek o kadar da yararlı olmadığı kanaatindeyim ki bunu Akhilleus da çok etkili bir biçimde dile getirir[99]. Lotos-yiyenler ekmek yiyicileri değildir, onlar çiçek yerler. Odysseus'un yol arkadaşlarına sundukları yiyecekler onları insanlığa atfedilmiş temel nitelikten, hafızadan, mahrum bırakacak yiyeceklerdir[100]. Eğer Skylla epizodunu dışarda bırakırsak[101], Odysseus şiirde daima her şeyi hatırlayan ve unutkan yol arkadaşlarıyla zıtlaşan bir karakterdir.

Kykloplar epizodunda ise çok daha karmaşık sorunlar vardır. Söz konusu epizotta bu çalışmanın da konusunu oluşturan efsanevi öğelere denizci halklarla ilgili neredeyse etnografik denebilecek tanımlamalar– zira insan olmama durumu aynı zamanda başka türlü bir insanlık anlamına da gelir; yaban insanlık[102]- ve sömürgeleşmeye ilişkin açık ve güçlü şekilde gerçekçi göndermeler eklenmiştir. Eğer bu insanlar denizcilikle uğraşmayı biliyor olsalardı "adalarını eli yüzü düzgün bir yer haline sokarlardı çünkü bu adalarda toprak verimsiz değildir, tüm meyveler yetişebilir; burada, köpüklerle kaplı deniz kıyısında, üzerinde sonsuz asmalar yetişebilecek yumuşak ve nemli çayırlar vardır. Toprağı işlemek kolaydır ve her sene kolayca hasat kaldırılabilir, toprak o kadar zengindir ki küçük tepecikle bol verimli funda topraklarıyla örtülüdür"[103]. Bu öngörüler gerçek oluncaya kadar Kyklopların yurdu bölünmüştür ve iki coğrafi alan olarak bilinir. Bu iki bölgeden ilki "küçük ada"dır, burası çok yaban ve hiç kimsenin avlanmadığı bir alandır, aynı zamanda Odysseus'un yol arkadaşlarının ünlü sürek avını yaptıkları yerdir[104] ve Kyklop

denizcilerinin toprağıdır. Bu durum aynı zamanda bir hiyerarşiye de işaret eder: 1) çiftçiler, 2) avcılar, 3) denizciler; bu hiyerarşiyi Aristoteles'in[105] ortaya koyduğunu da söylememiz gerekir. Bununla birlikte Kykloplar siyasi kurumlardan yoksun, bitki yetiştiremeyen ve toprağı ekemeyen sadece hayvan besleyiciliği yapabilen barbarlar değildirler[106]. Onların sahip olduğu toprak tam olarak Hesiodos'un anlattığı Altın Çağın niteliklerine haiz bir topraktır: "Toprak ekilmeden ve işlenmeden onlara her şeyi verir, buğdayı da verir asmaları da ve Zeus'un yağmurunun gelip onlar için şişirdiği büyük üzüm tanelerinden yapılmış şarapları da verir"[107]. Kyklopların koyunları vardır, ancak doğrusunu söylemek gerekirse bunlar koşum hayvanları değildir: "adada ne hayvan sürüleri ne de toprağı sürecek sabanlar vardır"[108]. Diğer taraftan ironik bir şekilde Altın Çağdaki şarapların kötü şaraplar olduğunu söylesek bile bu durum değişmez[109]. Ancak Altın Çağın karşıtı açıkça yamyamlıktır[110]. Detaylar çok tuhaftır, o kadar tuhaftır ki bunların yönelimsel olduğunu düşünmemek çok zordur: Polyphemos akşam yemeği için odun taşır lakin yaktığı ateş onun hiç işine yaramaz. Bu canavar, bir ekmek yiyen değildir ve tahmin edebileceğimiz gibi tıkınırcasına yediği insanları pişirmez. Tıpkı bir aslan gibi, insanları çiğ yer, "bağırsaklar, etler, ilikler, yenmedik hiçbir şey bırakmaz"[111]. Kurban olarak yenen yemeğin niteliklerinden olan hiçbir hareketi yerine getirmez, mesela tanrıların payı olan kemikleri bile kenara ayırmaz. Zaten Altın Çağın bu canavarının tanrılarla ilişkisi her şeyden önce çift anlamlıdır. Şair Kyklopların ölümsüzlere duyduğu güven üzerinde ısrarla durur[112], bu güven yüzünden Kykloplar ne bitki yetiştirirler ne de toprağı sürerler – Odysseus ileride Polyphemus ile Poseidon'un hısımlığının bedelini ağır ödeyecektir[113]. Şairin üzerinde ısrarla durduğu bir diğer şey ise Polyphemos'un, Odysseus'un [yabancıları ve misafirleri koruyan] Zeus Xenios adına yaptığı çağrıyı cevaplarken takındığı çok duygusuz haldir: "Ne kalkanlı Zeus'a aldırış eder Kykloplar ne de öbür tanrılara"[114]. Bu noktada biraz du-

racağız: Homeros – *İlyada*'nın yazarı- sanki bazı iyi Kyklop-lardan haberdardır: kısrakları sağan ve sütle beslenen *Abioi* (besinsizler) "insanların en doğrularıdırlar"[115]. Bu insanlar (İskitler) *Gabioi* adı altında Eshilos'un *Zincirlerinden Kurtulmuş Prometheus* adlı oyununda yeniden ortaya çıkarlar[116]. *Gabioi* de "en doğru ve en konuksever insanlardır. Onların yurdunda ne saban vardır ne de toprağı yaran ve sürülmüş toprağı kesen çapa. Orada nadasa bırakılmış toprak kendi kendini eker [*autosporoi guai*] ve ölümlülere bitmez tükenmez yiyecekler sunar". Homeros'un edebi veraseti, daha sonra yazılmış Kyklop vari yaşam tarzının ve "asil yabanlığa" özgü olanın geliştirilmesini sağlar[117]; ancak burada söz konusu olan sadece edebi bir miras değildir. Ephoros, Homeros'un *Abio*'larına da referans vererek, bazıları yamyam diğerleri ise vejetaryen olan iki tür İskitliyi karşılaştırırken[118] aslında *kavuşma* halinde de olan efsanevi bir *zıtlığı* coğrafi mekânda rasyonelleştirmiş ve yazıya geçirmiş olur: vejetaryen olan da yamyam olan kadar insanlık dışıdır[119].

Aiolos'un adasında insan olmama halinin farklı ama aynı derecede klasik bir görüntüsü ortaya çıkar. Bu ayrıntının üzerinde biraz daha durmanın gerekli olduğu kanaatindeyiz; burada söz konusu olan "bronzdan büyük surları olan" dalgalı bir adadır. Bu topraklar üzerinde bir *polis* bulunmasına ve sürekli yemekli şölenler yapılmasına rağmen, burada işlenmiş toprak yoktur. Bu adada düzenlenen törenler kutsal bir nitelik taşımaz ve içine rüzgarların hapsedildiği sığır derisi de tanrılar için kurban edilmemiştir[120]. Bununla birlikte Aiolos'un adasının en büyük anomalisi, aslında, ensesttir. Kadınların aile dışından kimseyle iletişimi yoktur. Aiolos'un ve karısının altı kızı, gene onların altı oğluyla evlidir[121], Aiolos'un dünyası içine kapalı bir dünyadır: gündüzleri şölen yapılır, akşamları uyunur[122] ve bu insani nitelikte bir *oikos* değildir.

Laistrygonlar bazı bakımlardan Kyklopların bir başka türü gibi görünürler; burada benzerlik hayvan avcılığı üzerinden değil balıkçılık üzerinden kurulur: onlar Yunanlı-

ları, yemeden önce tıpkı orkinoslar gibi zıpkınla avlarlar[123]. Kirke'nin yurdunda ise doğa bir av alanı olarak ortaya çıkar ve Odysseus burada çok büyük bir geyiği öldürür[124]. Burada insan olmama durumu hem tanrısallık şeklinde hem de hayvana özgü niteliklerle tanımlanır ancak bu ikincisi de çift düzlemlidir: Kirke'nin kurbanları vahşi hayvanlara, evcil köpekler gibi davranmaya başlamış aslanlara ve kurtlara dönüşürler[125]. Odysseus'un yol arkadaşları, Kirke'nin onlara ikram ettiği ekmeğin[126] içine karıştırılmış bir zehir yüzünden domuza dönüşürler, ancak gene de akıllarını, hafızalarını muhafaza ederler[127]. Odysseus yol arkadaşlarıyla aynı akıbete uğramaktan, üzerinde taşıdığı bir bitki sayesinde kurtulmuştur, meşhur *mûlu*, soğan benzeri bu bitki, ters yüz olma durumunu çok güzel betimler: "kökü kapkara, çiçeği süt beyazı"[128] bir çiçektir bu. Odysseus'un yol arkadaşları yeniden eski hallerine geri dönebilmişlerdir ancak vahşi hayvanlara dönüşmüş diğer insanlar tekrar insan olmazlar. Böylece, gayet açık bir şekilde, başka bir hiyerarşi de gözler önüne serilmiş olur: 1) insanlar, 2) evcil hayvanlar, 3) vahşi hayvanlar. Bu sonuncular insana bağlanmaya veya sihir yoluyla yeniden insana dönüşmeye elverişli değillerdir[129].

Ölüler ülkesinin komşuları Kimmerler her ne kadar bir *demôs*'a ve *polis*'e sahip olsalar da insanlıktan dışlanmışlardır, yaşarlar ancak ölüler gibi hiçbir zaman güneşi tanımamışlardır[130]. Seirenler Lotos-yiyenlerin daha acımasız bir türüdür. Onların çekiciliğine kapılan evine geri dönemez[131] ama Seirenler de tıpkı Lotos-yiyenler gibidir, onları yenebilmek mümkündür. Bunun için sadece bazı aşamaların hasar almadan geçilmesi gerekir. Çiğ olan ne kadar pişmiş olabilirse Kykloplar da ancak o kadar insan olabilir, aynı şekilde Seirenler de dünyanın çürümeye başlamış tarafındadırlar: kurbanlarının ölü bedenleri yenmemiştir ama çayırların üzerinde çürümüşlerdir[132].

Eserin en başında[133] bahsi geçen güneşin sürüleri epizodu da burada daha yakından incelenmeyi hak eder. İnekler

ve dişi koyunlar ölümsüzdürler, diğer bir deyişle tarla işine koşulan ya da kurban edilmek üzere ayrılmış hayvanlarla aynı şartları paylaşmazlar. Nasıl Kirke ya da Kalypso insan *görüntüsüne* sahipse, nasıl ki ölüler ilk bakışta kanlı canlı varlıklarmış gibi görülebiliyorsa, güneşin hayvanları da evcilmiş gibi *görünürler*. Bu hayvanlar, onları kurban etmeye yönelik her teşebbüsün yasaklanmasıyla korunur. Odysseus ve yol arkadaşları yemekleri ve şarapları olduğu sürece bu yasağa uyarlar[134]. Erzakları tükendiğinde ise bir seçim yapmak zorunda kalırlar: ya vahşi doğaya yöneleceklerdir yani ya balık ya da hayvan avcılığı yapacaklar ki bu yasaya uygun olan seçenektir – ve aynı zamanda Odysseus'un tercih ettiği seçenektir[135]- ya da kurban edilmesi yasak hayvanları kurban edeceklerdir; bunun anlamı ise evcil hayvanlar olarak tanımlanan hayvanları avlayarak onlara vahşi hayvan muamelesi yapmaktır. Bu ikincisi ise Odysseus'un yol arkadaşlarının tercih ettiği seçenektir[136]. Ancak Homeros kurbanı gerçekleştirecek kişilerin bir kurban töreni için gerekli olan diğer niteliklere sahip olmadıkları konusuna dikkat çekici derecede çok vurgu yapar: kurbanı kesen kişinin, kurbanı öldürmeden önce önüne atması gereken *oulai* ya da *oulochytai* arpaları bitmiştir, bu yüzden arpa yerine meşe yapraklarını kullanırlar[137]; dolayısıyla "doğal" bir ürün kültürel bir ürünün yerine geçmiş olur. Aynı şekilde sungu olarak kullanılan şarap da su ile ikame edilir[138]. Kurban verme töreni, gerçekleştirilme yöntemi dolayısıyla kurban törenlerine uygun olmayan bir hale dönüşmüş olur. Zaten hem pişmiş hem de çiğ etler tören sonrasında inek sesi çıkartırlar[139]. Ölümsüz hayvanlar söz konusuyken başka türlüsü nasıl mümkün olabilirdi? Kurban ritüelinde insana düşen pay ölü hayvanın etleridir – geri kalanı ise tanrılara aittir. Güneşin ineklerinin kurban edilmesi söz konusu bile olamaz. Odysseus'un yol arkadaşları kutsal olana ettikleri bu hakaretin bedelini ödemekten kaçamayacaklardır[140].

Kahramanın efsanevi dünyada geçtiği son aşama –Odysseus artık yalnızdır– denizin göbeğinde[141] Kalypso'nun

adasında yaşanır. Odysseus'un burada tanrıça ile evlenerek ölümsüz olabilme şansı vardır[142]; ancak daha önce de söylediğim gibi Kalypso adasında insanlarla tanrılar arasında normal iletişim yani kurban ritüeli yoktur. Kalypso geleneklere aykırı bir evlilik düşler, ancak bizzat kendisi bile iki eski teşebbüsün felaketle sonuçlandığını hatırlar: Aurora ile *avcı* Orion'un aşkı ve Demeter ile *çiftçi* Iason'un aşkı[143]. Eski alegoriciler Kalypso'nun adasını insan ruhunun kendini söküp kurtarması gereken maddenin yani bedenin sembolü olarak görmüşlerdir[144]; metnin söylemek istediğinin bu olmadığı ise kesindir: adayı terk etmekle Odysseus, bilinçli olarak insana yabancı olan her şeyin karşısında insanlığı tercih etmiştir[145].

En genel hatlarıyla tanımlamaya çalıştığım dünyanın karşısında İthake, Pylos ve Sparta tartışmasız olarak "bereketli toprağı" temsil ederler[146]. Ancak gene de İthake'de, bu "keçilerin adasında" atlar Sparta'daki kadar iyi beslenemez[147]. Bununla birlikte İthake, tahıl ve asma yetiştirilebilen bir topraktır, "buğdayı boldur buranın, şarabı da, hem de kelimelerin anlatabileceğinden çok daha boldur, bol bol yağmur alır, çok da çiğ düşer buralara: hem keçi yetiştirmeye elverişlidir burası [...], hem de domuz"[148]. Metnin ünlü ve kadim bir parçasında bu toprakların kralı için şöyle denir: "kara toprak buğdaylar ve arpalar getirir, ağaçlar meyvelerle dolar, sürüler durmadan ürer, cömert deniz bol bol balık verir, insanlar refah içinde yaşar"[149]. Odysseus'un buğdayı, arpası, şarabı ve hayvan sürüleri onun ve aynı şekilde karısının da taliplerle mücadelesinin konusunu oluşturur. Dolayısıyla İthake'ye dönmek buğday yetişen topraklara geri dönmek anlamına gelir, bununla birlikte İthake hâlâ yeterince karasal bir bölge değildir. Odysseus'un ölmeden önce "denizden çok uzağa" gitmesi gerekmektedir. Odysseus İthake'den çok uzağa gitmelidir, karanın içlerine, denizden uzak bölgelerine harman küreğini alacağı yere kadar gitmelidir[150]. Poseidon'a adanan bu üçlü kurban, onun yolculuğunu nihayete erdirecektir yani hareketsizlik devinime galip gelecektir.

Pylos ve Sparta'nın hayvan yetiştirilen ve buğday ekilen topraklarının[151] nitelikleri üzerinde durmanın gerekli olmadığı kanaatindeyim. Ancak bu durum bu üç ülkenin aynı niteliklere sahip ülkeler oldukları anlamına gelmez. Pylos, kurban ritüelinin aralıksız gerçekleştirildiği bir yerdir, dindar bir ülke modelidir. Telemakhos ortaya çıktığında Nestor Poseidon'a kurban vermekteydi, kurban ritüelinin tüm ayrıntıları da yerine getirilmişti[152]. Az bir müddet sonra ise Athena'ya kurban sunulacaktı[153]. Efsanevi dünyaya ait izler bulduğumuz Sparta'da ise durum daha farklıdır. Altından, fildişinden ve gümüşten yapılmış süslemeleriyle Menelaos'un sarayı Zeus'a layık bir konaktır, tıpkı Alkinoos'un sarayına benzer, Odysseus'un sarayı onun sarayının yanına bile yaklaşamaz[154]. Sparta'da da tıpkı Skherie'de olduğu gibi Hephaistos'un ürettiği nesneler bulunmaktadır[155]. Sparta'da verilen kurban geçmişte adanmış bir kurbandır; Menelaos, Odysseus'un Kalypso'nun yurdunda olduğunu bir yolculuk sırasında ve efsanevi dünyayla iletişim kurarak öğrenmiştir ve bu sırada bir adak adamıştır[156]. Zaten Menelaos'un kaderi Odysseus'unki gibi ölüm değildir, onun kaderi Elysion Ovası'nda Altın Çağ hayatını yaşamaktır[157].

Pylos ve Sparta başka bir açıdan daha İthake'ye zıttır. Bu iki devlet, kralın karısıyla birlikte yönetimin başında olduğu, hazinenin yağmalanmadığı, sosyal hayatın olağan kuralları-na saygı duyulan düzenli krallıklardır. Telemakhos Sparta'ya geldiğinde Menelaos oğlunun düğününü yapmaktaydı[158]. Bunun tam tersine İthake toplumu ise buhran içinde bir toplum olarak betimlenmektedir. Kraliyet ailesinin üç kuşağı yaşlı bir erkek, ki tahttan uzaklaştırılışı Nestor'unkiyle kıyaslandığında biraz gizemli görünmektedir, bir kadın ve biraz akıl yoksunu gibi görünen bir ergenden oluşmaktadır[159]. Buhranlı ve içi çürümüş bu toplumun beklediği, *kouroi* yani genç aristokratlar isyanında da ifadesini bulduğu şekliyle, düzenin yeniden sağlanmasıdır.

Kurban burada hem krizin işareti hem de çözümün ara-

cı olarak durmaktadır. İthake'de kurban adayan kimdir? Eğer *hiereuo* ve *spendo* fiillerinin ve bunlara bağlı kelimelerin kullanılmasıyla ortaya çıkan anlamı kriter kabul edersek cevap; herkestir, yani hem talipler, hem de Odysseus, ve askerleri[160]. Eğer kurbanın açıkça tanrılara ithaf edildiği metinleri incelersek taliplerin kurban veremedikleri kanaatine varırız. Daha açık söylemek gerekirse, taliplerden sadece bir tanesi tanrılara şarap sunmayı önerir, ancak bu Amphinomos'tur ki Odysseus onu başına gelecek kıyımdan kurtarmaya çalışmıştır[161]. Antinoos, Apollo'ya kurallara uygun olarak yani uylukların yakılmasıyla gerçekleştirilecek bir kurban adamıştır, ancak sözünü tutamaz[162]. Buna karşın Odysseus söz konusu olduğunda geçmişten gelen veya o an adanmış bir kurban her daim gerçekleşir, Eumaios'un dindarlığı da bunu açıkça vurgular: "domuz çobanı unutmadı ölümsüzleri, iyi bir kalbi vardı onun"[163]. Böylesi bir mukayesenin sonunda *hiereuo* ifadesinin her zaman doğrudan dini bir anlam taşımadığını kabul etmek gerekir[164]. Ancak buradan çok daha önemli bir sonuç daha çıkartılabilir, *Odysseia*'da kurban, çift taraflı bir ölçüt olarak kullanılır: insan olanlarla olmayanlar arasında yapılan ayrımda kurban, insanlığın ölçütü olarak kullanılırken, insanlar arasında sosyal ve ahlaki bir ölçüt olarak da kayda geçer.

Ancak İthake'nin tamamen insanlara ait olan bu dünyasında en azından bir yer doğrudan efsaneler dünyasıyla iletişimdedir: burası, adını Kyklopların dedesinden[165] alan Phorkys limanını da barındıran bölge ve sadece Nymphelerin yani suların ve doğanın ilahi varlıklarının kullandığı bir mağaradır. Bu mağaranın iki kapısı vardır: biri tanrılar için diğeri ise ölümlüler için[166]. Mağaranın hemen yanı başında ise Athena ve Odysseus'un dibinde sohbet ettikleri kutsal bir zeytin ağacı vardır[167] ve burası aynı zamanda Phaiakların Odysseus'u ve onun hazinelerini terk ettikleri yerdir.

Charles Segal'in çok güzel ifade ettiği gibi Phaiaklar "iki dünya arasında"[168] durmaktadırlar. Gerçek dünya ile anlatıların dünyasının kesişme noktasında bulunmaktadırlar ve des-

tanda üstlendikleri temel işlev Odysseus'u bir evrenden diğerine taşımaktır. Odysseus "ölümlü insanların ve tanrıların yardımı olmaksızın"[169] dönüş yolculuğunu tamamlamış bir şekilde – ya da tamamlamasına çok az bir yolu kalmışken- Phaiakların yurdunda, çıplak olarak karaya çıktığında bir zeytin ağacının altında kendine barınak bulur. Bu ağacı dikkat çekici yapan, çift gövdeye sahip olmasıdır; hem yaban hem aşılı, hem iğde ağacı hem de zeytin ağacı olması[170]. Phaiakların adasının kendisi de çift görünümlüdür; bir yönüyle İthake, Pylos ve Sparta'nın topraklarıyla, diğer yönüyle ise anlatılar dünyasındaki topraklarla mukayese edilebilir. Phaiakların toprağı, uzaktan "dağları ve ormanları"[171] ile tanınan fiziki sınırlarının içinde Yunan sömürgeci dönemine ait tüm mimari özellikleri taşır: burada kentin kurucusu tarafından eski zamanlarda paylaştırılmış ekilebilir topraklar vardır[172]. Tarlalar "insanların faaliyet" alanlarıdır[173]. Bu tam olarak Odysseus'un yolculuğu boyunca boşu boşuna arayıp durduğu şeydir; şehir, köyden farklı olarak muhkem hisarlara sahiptir[174]. Bu ülkede şarap, yağ, buğday bol bol bulunur; Alkinoos'un kendine ait zengin bir bağı vardır[175]. Özetle Phaiaklar tüm diğer insanlar gibi insandırlar; onlar "tüm insanların şehirlerini ve bol verimli köylerini bilirler"[176]. Phaiakların yurdunda karaya çıktığında Odysseus'un yeniden bulduğu aslında kendi insan tarafıdır: Odysseus Nausikaa'da belirdiğinde, dağlarda avlanan, sığırların, koyunların, geyiklerin canını alan bir aslanla kıyaslanabilecek durumdadır; evine dönmek üzere ülkeyi terk ettiğinde ise hanesinin yolunu tutmuş yorgun bir çiftçiye benzemektedir[177].

Bununla birlikte Phaiakların toprağı da İthake'nin zıttıdır: Alkinoos'un[178] bahçesi mevsimlerin yaşanmadığı sihirli bir bahçedir, orada ebedi bir meltem eser, asmalar hem çiçeklerle, hem yeşil hem de olgunlaşmış üzümlerle doludurlar; sözün kısası burası sadece bir meyve bahçesi değildir, Phaiakların toprağının tam merkezinde, Altın Çağa ait küçük bir adadır. Bunun aksine Laertes'in bahçesinde ise normal olma-

yan hiçbir şey yoktur: "Her asma kütüğünün farklı olgunlaşma zamanı vardır, salkımlar da farklı farklıdır, Zeus'un mevsimleri değiştirir onları"[179]. Bir tarafta Kronos'un Altın Çağı, diğer tarafta ise Zeus'un çağı vardır.[180] Bu karşılaştırma daha da derinleştirilebilir. Alkinoos'un evini koruyan köpekler Hepaistos'un altından ve gümüşten yaptığı eserlerdir, ölümsüzdürler ve doğal olarak ebediyen genç kalacaklardır, bunun aksine herkes, yaşadığı vakit Odysseus'un evinden uzakta olduğu yıllara eş olan köpek Argo'nun hikayesini bilir[181].

Peki burada ne kurban edilmiştir? İthake'de ve Pylos'ta ne kurban ediliyorsa Phaiakların yurdunda da hemen hemen aynı şey kurban edilir: Alkinoos "tanrılara güzel kurbanlar sunarız"[182] der. Odysseus yurduna dönmek üzere buradan ayrılmadan önce de kurallara uygun olarak bir öküz kurban edilmişti[183], Poseidon, Phaik halkını, Zeus'un da yardımıyla, türlü felaketlere uğratıp yok edebileceği tehdidini gönderdiğinde ise Phaiakların tek kurtuluşu Alkinoos'un tanrılara sunmayı teklif ettiği kurbanların kabul edilmesiydi; "ve onlar da hazırladılar boğaları (*etoimassanto de taurous*; 13.184)[184]. Bu, *Odysseia*'da Phaiaklarla ilgili son olaydır, bundan sonra akıbetlerinin ne olduğunu bilmeyiz; ve destanda sonu belirsiz bırakılan tek kader anlatısıdır. Bununla birlikte Phaiaklar diğer insanlar gibi değillerdir, Alkinoos bunu şöyle anlatır: "Tanrılara şanlı yüzlük kurbanlarımızı sunduğumuzda onlar gelirler, otururlar bizim yanımıza ve paylaşırlar bizimle kendi yemeklerini."[185] Birlikte yenen böyle bir yemeğin, insanlarla tanrıları birbirinden ayıran normal bir kurban yemeğiyle hiç ilgisi yoktur.[186] Phaiaklar elbette ki insandır; Alkinoos ve Odysseus birbirlerine ölümlü olduklarını sürekli hatırlatırlar[187], ve Phaiaklarla ilgili şiirdeki son anlatı da onların insan hayatının geçiciliğiyle yüzleştikleri bir deneyimi konu alır. Ancak onlar aynı zamanda tanrıların akrabalarıdırlar (*ankhitheoi*); bu bir nezaket sıfatı değildir; Homeros bu sıfatı metin boyunca sadece iki kere ve her ikisinde de sadece Phaiaklar için kullanır[188]. Bu insanlar bir zamanlar, kendilerini soyan Kyklopların

komşularıydılar, daha sonra Nausithoss tarafından "ekmek yiyen insanlardan uzağa" yerleştirildiler (*hekas andron alphestaon*; 6.4-8)[189]. Bir anlamda daha önce de söylediğimiz gibi, Phaiaklar Kyklopların tam zıttı bir topluluktur[190]. Onların tüm insani erdemleri, konuksever davranışları[191], dindarlıkları, festival yapma ve armağan verme meziyetleri Kyklopların barbarlıklarının tam tersi olan niteliklerdir. Ancak dile getirilmesi daha önemli olan şudur ki Kykloplarla Phaiakların eski yakınlıkları ve şu anki mesafeleri daha derinlikli bir ilişkiye işaret eder. "[Tanrıların] yakınlarıyız biz" der Alkinoos, "tıpkı Kykloplar ve Devlerin yaban kabileleri gibi" (*hosper Kyklopes te kai agriaphyla Giganton*; 7 . 205-6)[192]. Bu devler Laistrygonların benzetildiği devlerdir[193]. Yakınlık ve akrabalık burada, Phaiakların yurdunda, aynı zamanda hem efsaneleri hem de efsanelerin tersini aramaya yapılan çağrıdır.

Odysseus Alkinoos'un ülkesine ayak bastığında çamaşır yıkamakta olan bir bakireye rastlar, bu bakireona anne ve babasıyla tanışmayı teklif eder[194]. Odysseus daha önce, başka bir yerde, çeşmeden su çeken bir kızla karşılaşmıştır ve bu kız da ona aynı teklifi yapmıştır. Bu, Laistrygonların kralının kızıydı. Hem yamyamların krallığında hem de konuksever insanların krallığında Odysseus kraldan önce kraliçeyle tanışır[195]. Nausicaa bir kız mıdır yoksa tanrıça mıdır? Bu vasat bir sorudur[196], ancak nasıl ki Kirke ve Kalypso bakire gibi görünen tanrıçalarsa, Nausikaa'nın da tanrıça görünüşlü bir bakire olduğunun önemle belirtilmesi gerekir[197]. Alkinoos'un, Nausicaa ile Odysseus'un evlenmesini istemesi ve daha mesafeli olsa da Nausicaa'nın da aynı isteği dile getirmesi[198] Kirke ve Kalypso'nun her ikisinin de, çok güçlü bir biçimde Odysseus ile evlenmek istemelerini akla getirir. Büyülü Seirenler Troya Savaşı'nın şarkısını söyleyen ozanlardır[199] tıpkı Alkinoos'un bahçesinde Demodokos'un okuduğu şiirin Odyssus'un gözlerini yaşartması gibi[200]. Birinciler tehlikeli tarafı temsil ederlerken, Demodokos olumlu, şiirsel tarafı temsil eder[201].

Odysseus gibi bir adamın bile karşılaşabileceği, birbi-

rinden tamamen farklı durumların sınırsız olmadığına hiç kuşkusuz karşı çıkılacaktır ve bu doğrudur. Ancak belki de bu durumlardan en özeli şudur: Odusseus başarılı denizciler olan Phaiaklarla karşılaşmadan önce bir başka denizci onu İthake'nin yakınlarına kadar götürür. Bu denizci rüzgârların yöneticisi Aiolos'tur[202] ve o da, tıpkı Phaiaklar gibi, hayatını şölenlerde geçirir. Her iki "geri dönüşünde" de Odysseus uykuya dalar; Aiolos'un yurdunda kaldığı süreden sonra daldığı uyku felaketle sonuçlarınken, Skherie'deki konaklamasından sonra daldığı uyku şanslı bir uykudur[203]. Aiolos ailesi ensest dolayısıyla tanınan bir ailedir, Phaiak ülkesinin kraliyet ailesini yani Arete ve Alkinoos'u kendi soy kütüklerini anlatan dizeler aracılığıyla tanımlamak istersek onlar için de aynı şeyi söyleyebiliriz:

"Onun adı, hak ettiği adı, Arete'dir [iyi uyum sağlamış], Alkinoos'un ve onun ana-babası aynı soydandır"[204].

Metnin devamında, bu cümlenin okuyucuda uyandırdığı yanlış intiba düzeltilir ve Arete'nin Alkinoos'un kız kardeşi değil kuzeni olduğu söylenir. Metinde yapılan bu düzeltme savunulamayacak nitelikte bir düzeltme değildir[205]. Yine de Scheria'da bizim "gerçek dünya" olarak adlandırdığımız alana ait nitelikler, seyahatlerin efsanevi dünyasına ait niteliklerden daha az değildir. Bu önerme daha önce toprak ve kurban hakkındaki tartışmalar sırasında kanıtlanmıştır, ancak bu konu toplumsal düzenin tümünü içersine alacak şekilde genişletilerek de incelenebilir. Pylos, Sparta ve İthake'nin toplumsal kurumlarının tamamı Phaiakların yurdunda da bulunabilir[206] ve saray teşkilatı ile ilgili ayrıntılar İthake'de ve Alkinoos'un yurdunda birebir aynıdır. Peki bu durum bir "tesadüf" müdür? Odysseus'un sarayında elli tane hizmetkâr vardır, Alkinoos'un sarayındaki hizmetkâr sayısı da aynıdır[207] ve iki sarayda bulunan diğer tüm şeylerin sayısı da aynıdır[208]. Tek fark bu birebir aynı insanların birbirlerinden farklı toplumlar oluşturmasıdır. Skherie'de Odysseus'u aşağılamış ve ondan özür dilemeye mecbur bırakılmış, en azından bir tane "öfkeli bir genç

adam" Euryalos vardır[209]. Phaiak'ta ise bir domuz çobanı, bir sığırtmaç, bir keçi çobanı aramak boşunadır. Aynı şekilde İthake'de, kılavuzsuz yol alabilecek profesyonel denizciler, Phaiak'ın "şaşmaz denizcileri"[210] gibi denizciler aramak da boşunadır. Eskiden insanların gemilerle ayrıldıkları İthake bir ada olsa da ve her ne kadar Odysseus gerekli teknik bilgiyi öğrenmiş olsa da burası hiçbir zaman denizcilerin ülkesi olmamıştır. Odysseus bir defa limana demirlediğinde, geminin halatları sadakatsiz kadın hizmetkârları öldürmek için kullanılırken, Odysseus da geminin kalan parçalarını karada kullanmak üzere ayırmıştır[211].

Bunun aksine Phaiak, ideal ve var olması imkânsız bir toplumdur. Homeros, krallığın tamamının buhran içinde olduğu bir dönemde barışı yeniden nasıl sağlayacağını bilen bir kral betimlemiştir. On iki tane muti ve bağımlı krala[212], uysal erkek evlatlara, tek görevi şefaat olan bir kadına[213] ve görevleri konsey[214] ile sınırlı olan ve ne Laertes gibi dışlanmış ne de Aegyptios gibi incinmiş yaşlılar heyetine hükmeden bir kraldır bu[215]. Bu anlamda Alkinoos'un sarayı mükemmel ama yukarıda da belirttiğim gibi var olması imkânsız bir *oikos*'tur; Phaiaklar fiziksel savaştan bihaber oldukları gibi[216] siyasi mücadeleden de tamamıyla nadandırlar: İthake'nin, bol tartışmalı *agorası* ile Phaiakların *agorası* karşılaştırılmalıdır.[217] Tecrübesiz bir erkek çocuk olarak Telemakhos kendini *hypsagores*[218] yani *agora* vaizi olarak değerlendirir, burada hiç kuşkusuz ki tarihsel bir gerçekliğe değinilmektedir. Pylos'un ve aynı şekilde Menelaos'un Spartasının da krallık buhranından kaçabildiklerinin belirtilmesi gerekir. Her ikisi de düzenli devletlerdir ve buhranın tarihsel gerçekliği ancak anlatının kurgusu bunu dayattığında ortaya çıkar. Buhran İthake'ye özeldir, insanların yaşadığı diğer yerlerde de olması gerekmez[219]. Bu durumda Phaiaklarla, Pylos ve Sparta'yı birbirinden ayıran nedir? Bunun cevabının, Pylos ve Sparta'nın karasal özelliklerinde bulunabileceği kuşku götürmez. Bu noktadaki çelişki şudur: bazı Yunan şehir devletlerinin batının sömürgeleştirilmesi ama-

cıyla girişikleri deniz maceralarının yaşandığı bir dönemde, *Odysseia*'nın yazarı, daha ziyade denizcilerin yaşadığı, deniz vasıtasıyla hayatta kalan şehir devletlerini tamamen ütopik devletler olarak betimlemiştir. Odysseus'un İtahke'de kurmak istediği düzen bir anlamda Phaiakların yurduna hükmeden düzene benzemektedir, ancak Odysseus bu düzeni kurmayı başaramaz: Skherie'de ev sahiplerinin, tanrıların katılımıyla ya da onlarsız düzenlediği daimi şölenler Odysseus'un düzenleyebileceği şölenler değildir, 24. kitapta da belirtildiği gibi Odysseus'un önce katledilen taliplerin aileleriyle uzlaşması gerekmektedir. Odysseus, Phaiaklar sayesinde insanların dünyasına yeniden girer ve yolculuğu boyunca karşılaştığı insan olmayanlara ait suretler yok olur. Scheria'yı Yunan edebiyatının ilk ütopyası olarak değerlendirebiliriz[220], ancak henüz siyasi ütopya ile Altın Çağ temsillerinin birbirinden ayrılabildiği bir noktaya ulaşılamamıştır[221]. Altın çağ kavramı Phaiakların yurdunda mevcuttur ve bu "ideal" toplumu mükemmel şehrin diğer temsillerinden ayıran da odur. Mükemmel şehir, *İlyada*'nın on sekizinci kitabında, Hephaistos'un Akhilleus'un kalkanı üzerine işlediği desenle savaşçı ve barışçı halleriyle anlatılmıştır; bu desendeki tüm figürler, tuzaktan davaya kadar, gerçek dünyadan ödünç alınmıştır. Ancak Altın Çağ yok olmaya mahkumdur ve Odysseus'un yolculuğu da İthake'ye geri dönüşle tamamlanmak zorundadır[222].



2.
Tanrıların Zamanı ve İnsanların Zamanı[223]

"Helenizm açısından[...] zamanın akışı doğruya değil döngüye tâbidir. Essah ve umumi varlığı [*entité*], kendinde olan [*en soi*] ve kendine özdeş süregitmeyle; bir başka deyişle ebedi ve sabit olmakla teşhis eden anlaşılabilirlik idealinin hükmü altında hareket ve dönüşüm, gerçeğin alt katmanları olarak tasavvur edilir ki bu katmanlardaki özdeşlik, kalıcılık ve devamlılık biçimleri altında tekerrür yasalarıyla kavranabilir."

H. C. Puech geleneksel olmakla birlikte hiçbir gerçekliğe dayanmayan bir teoriyi böyle özetlemiştir[224]. Benim bu makaleyi yazmaktaki amacım tabii ki yukarıdaki yoruma savaş açmak ve Yahudi-Hristiyan düşüncesinin elinden, insanın tarihselliğini tanımlamış olma onurunu almak değildir. Ancak genellikle ve bir bütün olarak tanımlandığı şekliyle bu gerçeklik, var olan bazı olguları gözden kaçırma riskini de yanında getirir[225]. Aynı zamanda bu tanımlama, doğru kabul edilebileceği anlarda bile, aceleci ve yüzeysel bir tarzda dile getirilir. Eskilerin sadece döngüsel, yani kozmik[226], zamanı "bildiğini" dile getirdiğimizde, onların zamanın diğer tüm hallerinden bihaber olduklarını ya da zamanla ilgili tüm tanımlamalardan haberdar oldukları halde bunu reddettiklerini mi söylemiş oluruz? Bu ancak sınırları çok geniş bir araştırmanın yanıtlayabileceği bir sorudur. Bu soruya cevap vermek isteyen kişi, felsefi metinlerin yanı sıra epik, trajik, tarihi ve hitabi[227] metinlerin tamamını araştırmasına dâhil etmelidir.

Eğer antik Yunan uygarlıklarının tamamı gerçekten "tarihin terörü"ne (Mircea Eliade) maruz kalarak yaşadılarsa, bu durum her şekilde aşikar olmalıdır. Oysa bunun doğru olmadığını görebilmek için örneğin yazıtların derlendiği bir

kitaba başvurulması yeterli olacaktır. Yunan şehir devletleri, Delphoi'de Pers Savaşlarındaki zaferlerini kayda geçtiklerinde[228]; Pausanias kendini Plataiai[229] ordusunun komutanı olarak sunduğunda; Atinalılar, Eion zaferini kutlarken şimdiki zamanlarını mazinin en derininde kalmış bir geçmişle ilişkilendirirler[230] ve bu durumda da "insan davranışlarının kendine özgü, 'bağımsız'[231] değeri yoktur" demek zorlaşır. Yukarıda bahsettiğim tarihi yazıtların hiçbirinde eski "doğu"yu betimleyen ve R. G. Collingwood'un çok iyi analiz ettiği[232] tarihin teokratik kavramsallaştırılmasını bulamayız. Şehir devleti, yazıları aracılığıyla, zaman üzerindeki hâkimiyetini ortaya koyar. Son olarak şunu belirtmemiz gerekir ki sadece "ebedi tekerrür" hakkında konuşulursa, bu tartışma yanlış bir yöne sapmış olur. Ebedi tekerrür kendi güçlü anlamı dâhilinde ele alındığında özel bir doktrindir, Yunan düşünündeki yeri gerçek ama sınırlıdır. Genç Pascal'ın da söylemiş olduğu gibi, tüm tartışmanın "doğrular ve daireler" çerçevesinde oluşup oluşmadığı sorusunun yeterince açık olmadığı görülmektedir: bu denemede[233] döngüsel zamanla doğrusal zamanın karşıtlığından ziyade Homeros'tan Platon'a kadar olan dönemde tanrıların zamanı ile insanların zamanı arasında nasıl bağlantılar kurulduğu ele alınacak[234]. Homeros'taki bir kahraman, gerekli araçlara sahip olmamasına rağmen tamamıyla döngüsel bir zaman kavramına sahip olabilir mi? Homeros'un kahramanları astronomi ile ilgili büyük ölçüde muğlak bazı temel bilgilere, hatta genellikle söylendiği üzere gerçekten ilkel[235] olanlardan bile daha ilkel bilgilere sahiplerdi. Geleneksel şemaları Homeros'un çağına uyarlama teşebbüsleri, basit hatalar yapmaktan kendilerini kurtarmayı başardığında bile temel öğeyi yani insan davranışlarını hesaba katmış izlenimi vermez[236].

İlyada'nın ilk satırlarından itibaren okuyucu şu konuda uyarılır: ilham perisi'nden [*Mousa*] hikayeyi ta başlangıcından (*ta prôta*) itibaren anlatması istenmiştir ve bu hikâye ancak "Zeus'un iradesine"[237] başvurularak anlaşılabilir.

Akhaların toprağındaki felaket insan kütüğüne kaydedilmiş ilahi bir karardır; ancak bunu sadece rahip Khryses, kâhin Kalkhas ve şairin kendisi bilmektedir, böylece ilahi ve efsanevi zamanla, insanların yaşayan zamanı karşı karşıya gelir.

İlham perileri Mnemosyne'nin kızlarıdır, ancak Homeros'un anlatısında onlar; şairin tıpkı tanrılar gibi, ölümlü insanların zaman ve mekan sersemliğine hükmetmesine olanak tanırlar. "Ve şimdi söyleyin bana, Olympos'ta oturan ilham perileri - zira sizler tanrıçalarsınız, her yerde var olan, her şeyi bilensiniz; biz bir gürültüden başkasını duymayız ve biz, bizler bilmeyiz hiçbir şey – söyleyin bana! Akhaların kılavuzları, komutanları kimlerdi?" Başka bir yerde: "Ve şimdi söyleyin bana, ilham perileri[...], Akhaların arasında kimdi *ilk* alan kanlı ganimetleri, yeri sarsan ünlü tanrı Akhaların tarafına *eğdirince* savaşı"[238]. Gözlemci insan için zaman sadece karmaşadan ibarettir. Kuru kalabalık bu zamansal dizilişi anlayamadan Akhilleus, kılıcını kınından çıkarır ve sonra yerine yerleştirir. Oysa ki diğer hiç kimsenin göremediği Athena, Akhilleus ile konuşmaktadır ve söyledikleri, R.Schaerer'in de belirttiği gibi, "zaman perspektifini Akhilleus'un gözlerinin önüne sermektedir"[239]. "Git, ben sana açıklayacağım ve olacak olan da budur: bu küstahlığa karşılık bir gün sana üç kat daha fazla göz alan alıcı armağanlar sunulacak"[240]. İnsan zamanının karmaşıklığının açıklaması ve nedeni tanrıların zamanının düzeninde bulunabilir: "Söyle bana, bu dünyada insanların aklında olan ne? Her sabah insanların Babasının ve tanrıların oraya koymak istedikleri"[241]. Bu kesinlikle karmaşık bir düzendir ve bu düzenin kendisi dünyayı yaratan farklı güçlerin "uzlaşmasının"[242] bir sonucudur. Bu düzen aynı zamanda, Zeus'un kendi altın terazisinde Akhilleus ve Hektor'un ölüm tanrıçalarını tarttığının ve Hektor'un "kader gününün" (*aisimon hemar*) terazide[243] daha ağır bastığının Homeros tarafından gösterilebilmesini sağlar. Bu uzlaşmanın sınırları dâhilinde tanrılar, insanın zamanıyla istedikleri gibi oynarlar; mesela Athena Odysseus'u gençleştirebilir ya da yaşlandırabilir.[244]

Yunan edebiyatının çıkış noktasında iki tür zaman böylece karşı karşıya gelir, bu iki tür zamanı "kavranılır" ve "hissedilir"[245] sıfatlarıyla tanımlayabiliriz. Peki bu karşıtlık hangi ölçüde aşılabilir?[246]

Gerçekten Hesiodos'un şiirleri incelenmeye başladığında, bakış açılarının büyük ölçüde değişime uğradığı da görülür. *Teogonia*'da tanrıların zamanı doğrusal bir seri gibi düzenlenirken, oluş ve bozuluşa maruz insanların *İşler ve Günler*'i, mevsimlerin ritmi ekseninde ayarlanmıştır. *Teogonia* bizim amacımız açısından temel eserdir[247], sahiden de burada, Yunanistan'ın ilahi dünyası ilk defa, "tarihsel"[248] bir efsaneye uygun olarak ele alınmıştır. Bu iki hatta üç katmana ayrılabilecek karmaşık bir efsanedir ve bu "katmanlar"[249] aynı oranda düşünce şekillerini içlerinde barındırır. Hesiodos'un anlattığı dünya (metindeki sırayı takip edersek) öncelikle yaratıcısı olmayan bir dünyadır; burada, tıpkı en klasik doğu kozmogonilerinde olduğu gibi, doğal kuvvetler kaos ve gece çifti tarafından birbirinden ayrılırlar. Bir anlamda bu olaylar doğrusal bir zaman içinde ortaya çıkar; ancak kronolojik ve soyla ilgili şemaların üst yapıyı oluşturduklarını anlayabilmek için bunlara biraz daha yakından bakmak yeterli olur. Bu yüzden Khaos'tan ve Gaia'dan devam eden soylar arasında da bir bağlantı yoktur. Zaten Gaia çocuklarının çoğunu meydana getirirken hiçbir "erkekten" yardım almamıştır[250]. Tıpkı Gece gibi. Bunun aksine bu ilk ayrılan maddeden itibaren zamana – doğrusal zaman- mükemmel bir şekilde kılavuzluk eden bir tanrılar soyu ortaya çıkar; Uranüs'ün ve ondan gelenlerin başlattığı soy: Kronos ve Zeus'un soyu[251] ki bu soy bir hanedanlık tarihi oluşturur ve bir amacı vardır: Zeus'un zaferi elde etmesi ve göklerin krallığını –kesin bir şekilde- hâkimiyet altına alması. Bu zafer zaman içinde gelişir yani belirsizdir ve Hesiodos da bu belirsizliği bize aktarmaya özen göstermiştir, son savaş ile ilgili anlatısında, dev Typhos ile yapılan savaşta her şeyin süreç içinde olduğunu söylemiştir[252]. Nihayetinde, Zeus'un zaferi geçmişe yansır ve onun iradesi daha kendisi doğmadan tamamlanmış olur[253].

İlahi tarihin kendine özel bir "istikameti" vardır ve onun içinde tanrısal bir zaman mevcuttur ki bu zamana erişebilmek, Homeros'un da söylediği gibi, sadece ilham perilerinin takipçilerine özel bir durumdur. Ancak Zeus'un iradesiyle ve onun iradesi için yönlendirilen bu zaman, insanların zamanının tüm anlamını ve hatta tüm varoluşunu kaybetmesine neden olmayacak mıdır? Homeros'un kahramanları genellikle, tanrılara akrabalık bağıyla bağlıdırlar: "Zeus'un oğulları" ifadesin neredeyse bir terbiye ifadesidir! Bunun aksine soylar mitosu ise tanrılar ve insanlar arasında aşılamaz bir engel oluşturur[254]: Altın soydan olanlar Ölümsüzlerin çocukları değillerdir ancak onlar tarafından yaratılmışlardır. "Çöküş" sadece dördüncü soy tarafından sekteye uğratılmıştır yani kahramanların soyu tarafından çünkü sadece bu soy tarihsel bir karaktere sahiptir[255]; bunun haricinde ilk insanlarla bizim zamanımız arasındaki "çöküş" durdurulamaz niteliktedir. Demir soyunun kendisi ise zamanın içinde kederli bir biçimde yaşamak anlamına gelmektedir: "Onlar ne gündüzleri sefalet ve yorgunluk çekmekten ne de geceleri tanrıların onlara gönderdiği ağır acılarla bitap düşmekten kurtulamazlar"[256]. Hesiodos'un şiiri bu duruma bir çare sunar: monoton tarla işlerinin tekrar edilmesi. Bu Yunan edebiyatında döngüsel, insana ait olan zamanın ilk tezahürüdür. Pek de düzenli olmayan bu döngü en sonunda, her ilkel takvimde olduğu gibi, her ay, her gün kendi özel değerlerine ve eksikliklerine sahip olacaktır. Bu değerler ve eksiklikler de ilahi kaynaklıdır zira günler "Zeus'tan doğmadır"[257].

Soylarından kopmuş olanlar için yani lirik ozanlar için bu çözümler etkisiz kalır, kötülüğe karşı da işe yaramaz niteliktedir. İnsan, ömrü kısa olduğundan değil yaşama şartları zamana bağlı olduğundan "fani" bir varlık olarak tanımlanmıştır[258]. Zamanın kendisi de hayattaki tesadüflerin kesintiye uğramış dizilişinden başka bir şey değildir. Arkhilokhos da şu ünlü dizesinde bu hisse gönderme yapar: "İnsanların tâbi olduğu ritmin farkında ol"[259], bunun Bacchylides'te de bir

yansıması vardır: "beyhude kaygılarla huzursuz insanın tek nasibi yaşadığı zamandır"[260]. Bu itibarsız zamandan sonra lirik ozanlar daha soylu bir zamana yönelirler, Solon'un "intikamcı zamanına"[261]. Solun'un zamanı adaleti yeniden tesis edecektir. Lirik şairler aynı zamanda Pindare'nin mükemmel bir şekilde tanımladığı zamana da yönelirler "katıksız gerçeğin tek tanığı, Zaman"[262] ki bu kendine özgü tek niteliğiyle, akmakla, tarih yazan zamandır. Pindare[263], zaman kavramının kendisinin dışında ebediyete de başvurmuştur: ilk defa onun eserlerinde bilge kişiye insanların zamanından çıkma imkânı sunan üç hayatlık bir diziden bahsedildiğini görürüz.

Sophokles'in bir karakteri "Çok net görüyorum ki bizlerin, burada yaşayan herkesin, hayaletlerden ya da ağırlığı olmayan gölgelerden fazla olan hiçbir şeyi yok"[264] der. Lirik ozanların insanları gibi, tragedya kahramanı da hiç anlayamadığı bir dünyanın içine atılmıştır. "Bir gün, sadece bir gün, insanın talihini döndürmeye ya da yerle bir etmeye yeter"[265]: Sophokles'in her tragedyası böylesi bir günün anlatısıdır; tek bir günde geçen *Kral Oidipus*[266] beklenmedik bir Dedektifin, zamanın zaferiyle son bulur: "Her şeyi gören zaman, sana rağmen seni ifşa etti. O, babanın çocuk olduğu yerde, bugün bu evliliğin aslında bir evlilikle ilgisi olmadığını ele verdi"[267]. *Trakhisli Kadınlar*'ın korosu da insanların zamanını aynı şekilde tanımlar: "Mutluluklar ve acılar, tüm insanlar için, tıpkı bir daire gibi birbirlerini izlerler: ve bir insan Büyük Ayı'nın çember yapan yıldızlarını göreceğine inanabilir"[268]. Böylece zaman "hakim zaman" (*pankratetes chronos*)[269] gibi yeni bir boyut da kazanmıştır ki bu, zamanı ilahi bir saygınlığa ulaştırır.

Pek inanılır olmayan ancak "zihinsel" bir dönüşümü ifade eden bir hikâyeye göre Miletli Thales, bir güneş tutulmasını önceden haber verir, bir başka olayda ise meteorolojik bilgilerinden faydalanarak tüm zeytin hasadını kendi sıkım evinde toplar[270]. Astronomik düşünce, Milet okuluna, tamamen döngüsel olan kozmolojik bir zaman inşa etme fırsatı tanır. Anaksimandros'a göre "varlıklar akıllanırlar ve birbir-

lerinden, zamanın düzenine uygun olarak, adaletsizliklerinin intikamını alırlar"[271]; bu "bir yıl döngüsündeki sıcaklığın ve nemliliğin çatışmasından doğan"[272] bir temsildir. Ancak aynı zamanda şehir devletinin ve onun adalet idealinin de bir ürünüdür[273] ve böylece, durmaksızın tekrar edilen dünyanın doğuşu anlatısı da içine katılarak bu kavram genişletilmiş olur[274]. *Tanrıların Doğuşu*'ndaki karşıt çiftler de aynı döngü içinde yol alır. Tanrıların zamanı kozmik zaman haline gelmiştir. Anaksimandros'ta da yer alan Hesiodos eleştirisini Herakleitos açıklamıştır. Karşıtlıkların kimliğini en üst seviyede açıklayan Herakleitos[275] "ortaktır daire çemberinde başlangıç ve son (Samih Rifat çevirisi)"[276] der ve Hesiodos'a çatar: "...o ki bilmez gündüzü geceyi. Çünkü birdir ikisi (Samih Rifat çevirisi)"[277] temel benzerliklerine rağmen bir günü bir diğerinden ayıran da budur[278].

Herakleitos doksografi geleneğinde, "büyük sene"ye ya da kozmik seneye[279] değer atfeden kişi olarak tarihe geçer. Zamanın "Helen" olarak adlandırılan kavramlaştırılmasındaki temel özelliklerin, Herakleitos[280] düşüncesinin içinde belirlendiğini söyleyebiliriz.

"Ebedi geri dönüş" öğretisi, terimin en belirgin anlamıyla, yukarıda bahsedilen çerçevenin dâhilinde gelişmiştir. Ancak bizim bilgimiz bu kavramın doğum tarihini saptayabilmek için yeterli değil. Eudemus'un ünlü dizesi bu öğretinin kaynağına gönderme yapan tek metindir: "Aynı zaman, bazılarının söylediği gibi, tekrar edecek mi yoksa etmeyecek mi? Bu cevabını veremeyeceğimiz bir soru [...] Eğer Pisagorculara inanmamız gerekiyorsa [...] Ben gene, elimde bir asa ile, aynen şu an olduğu gibi sizinle konuşuyor olacağım ve diğer her şey de aynı olacak; bu durum, tıpatıp aynı olmak, sayısal olarak düzenlenmiş [*eulogon*] zamanın özelliğidir: daima tek ve aynı hareket vardır"[281]. Aynı zamanda hem ruhun problemleriyle hem de yıldızların döngüsüyle ilgilenen bir ekolün bu evrensel kanuna ulaşabilmesi olası görünmektedir. Ancak ne zaman ve nasıl? Bu denli eski tasavvurların yeni-

den doğuş ile ilgili rolleri nedir? Eski Pisagorculuk hakkında bildiklerimizden hiçbiri, bu dünya görüşünü kuşkuya yer bırakmasızın bu düşünce okuluna atfedebilmemize olanak tanımıyor[282]. Yine de her ne kadar F. M. Conford'un sayesinde Anaksimandros'un ilkel düşüncesinin[283] izlerini çok eski zamanlara kadar takip edebilmek mümkün olsa da bu noktada durmak aldatıcı olur. Ayrıntılardaki farklılıklara girişmeden ve Elea okulunun ilahi bir zamanın varlığını şiddetle inkâr etmesini hesaba katmadan konuşursak, bir yüzyıldan daha uzun bir süre kadar sonraki bir dönemde Demokritos'un tamamen farklı şekilde düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu dönemde dünyaların çokluğu fikri de döngüsel zamanı dışlamış durumdadır[284]. Demokritos'un kendisi de onun çağdaşı olan sofistler de sadece insani sorunlara vurgu yaparlar.

Doğrusunu söylemek gerekirse, onlar o zaman için bile yeterince eski olan bir gelenekten etkilenmişlerdir. "Ta en başından beri, tanrılar insanlara her şeyi açıklamadılar; ancak arayarak, zaman içinde insanlar, neyin en iyi olduğunu buldular"[285]. Ksenophanes'in tanrısı zamanın dışına, aşkınlığa gönderilir[286]. Kozmolojik bakış açısında da döngüsellik fikri tüm değerini muhafaza eder[287]; ancak insanların dünyasına koşut olarak kendi tarihine sahip olur ve eğer bu keşif Homeros'un ve Hesiodos'un[288] insan ahlakı adına yaptıkları eleştirileriyle uyuşuyorsa bu tesadüfen değildir.

Yukarıda ana hatlarını belirttiğimiz bu konu V. yüzyılın ikinci yarısında olağanüstü bir ilerleme kaydetti ve "ilk yaratıcı"[289] konusunu merkezine alarak belirginleşti. Yeni teknikler artık tanrıların birer armağanı olarak ya da "Prometheus'un hırsızlığının" bir sonucu olarak takdim edilmiyorlardı; yeni teknikler artık insanlığın yenilikçi ve *tarihlendirilebilir* ilerlemesinin sonuçları olarak kabul ediliyorlardı. Herodot bu konuyu neredeyse saplantılı bir şekilde ele alıyordu, ancak insanoğlunun atasını arayanlar özellikle *technai*'nin yaratıcıları ve öğretmenleri olan sofistlerdi: Gorgias, Palamdes'i yani yaratıcıların kralını över[290]. Critias'ın Sisifos'u ise daha da ile-

riye gider: "İnsanın hâlâ kargaşa içinde yaşadığı bir zaman vardı[291]". Böylece devam eden trajik tirat toplumun ve tanrıların insanlar tarafından eşzamanlı icadından başka bir şeyi anlatmaz. Hesiodos'un dünyasının bundan daha bütünlüklü bir şekilde alt üst edilebileceği düşünülemezdi[292].

Tarihin V. yüzyıl düşüncesinde kapsadığı yer bizi tarihçiler üzerine de düşünmeye sevk ediyor. O dönemin tarihçileri de tıpkı "yaratıcılar" gibi düşünürler ve konuşurlar. Tarihin doğuşunun ilk işaretlerinin, Hekataios, Herodot ve Thukydides'ın eserlerinin başlangıcında tarihçinin adının görünmesiyle verildiğini söyleyebiliriz[293]. Nihayetinde bu mevzu bizim çalışmamız açısından, tarihçilerin zamanı nasıl tasarladıklarından daha önemli bir konu değildir[294]. "Polykrates bizim bildiğimiz kadarıyla bir deniz imparatorluğunu düşleyen ilk Yunanlıydı" der Herodot, "Minos'un Knossos'unu ve eğer varsa ondan önce denizlere hükmetmiş başka uygarlıkları bir kenara bırakıyorum, Polykrates insanların zamanı diye adlandırdığımız dönemde bunu yapan ilk kişiydi[295]". İnsanın tarihi böylece mitoloji ile karşı karşıya gelmiş olur[296]; Herodot girişte, Yunanlılarla Doğuluların arasındaki çatışmanın kaynağı hakkındaki farklı gelenekleri hatırlatarak anlatımını, "Yunanlılara saldıran ilk kişi ile"[297] sınırlandıracağını söylediğinde mitoloji de etkisiz hale gelmiş oldu. İnsanın zamanı, zaten çok esnek bir kavramdır; eğer Minos mitolojiye havale edilirse Mısır, insan tarihinin bir paradigması olarak ortaya çıkar. Mısır'da 11 bin 340 yıl boyunca hiçbir ilahi güç insan görünüşünde ortaya çıkmadı. Güneş dört defa rotasını değiştirdi ve insanlar birbirlerinin peşinden gitmeye devam ettiler[298]. Bu kadar devasa bir bakış açısını hiçbir şey Herodot'un kendi selefi Hekataios'u anlattığı epizot kadar iyi resmedemez: Hekataios Mısırlı rahiplere, bir tanrıdan gelen soyun on altıncı kuşağından olduğunu anlatarak övünmektedir; konuştuğu rahipler Hekataios'a kendi seleflerine ait olan 345 tane heykeli göstererek cevap verirler: işte babadan oğla birbirlerini takip eden insanlar[299]. İnsanın zamanı yani belirsizlik ve öz-

gürlük, hiçbir yerde Marathon Savaşı'ndan öncesini resmeden bir sahnede olduğu kadar belirgin değildir: Miltiades Kallimakhos'a şöyle seslenir: "Atina'yı köleleştirmek de ona özgürlünü vermek de hatta onu terketmek de sana kalmış, bu hikâye insanların var olacağı tüm zamanlarda Harmodios ve Aristogeiton'un bıraktıkları hatıradan bile fazla hatırlanacaktır [...] Eğer savaşa bazı Atinalıların dağılmaya başlamasından önce girişirsek ve eğer ki tanrıların terazisi adil olursa, o zaman savaşta avantajlı konumda oluruz"[300]. Bu şartlar altında Herodot için döngüsel zamanın ne anlama geldiği hakkında konuşmaya hakkımız var mı[301]? Herodot "doğumların [*incarnations*] döngüsü" teorisini ima eder; ancak bu Mısır'da ortaya çıkmış bir teori olduğundan bunu hiçbir zaman kendi anlatılarının bir değişkeni olarak kullanmaz[302]. Gerçekte Herodot'un eserinde arkaik olan, zaman kavramının kendisinden ziyade onun bu kavramı tarihsel bir çalışmada kullanış biçimidir. Seslenilen ve cevap veren karakterler zaman dışıdır. Bazı açılardan bakıldığında Krezüs, Kserkses'in ilk hali gibidir. Anlatı zamanın akışına uygun olarak düzenlenmemiştir: H. Fränkel şöyle yazar: "Zaman, Herodot için, hayat eğrisinin tek belirleyicisi değildir, tam tersine olayların anlatıcısı olarak bir işlevi vardır. Bir olay cereyan ettiği sırada hızlanır, bir betimleme yapılırken ise durur; bir oğuldan bahsettikten sonra bir babadan bahsetmeye sıra geldiğinde ise zaman da tersine döner"[303]. Daha net söylemek gerekirse, J. L. Myres'in[304] etkileyici analizleri Herodot'un eserinin kurgusunun duvar süslemelerinden ziyade bina alınlıklarındaki heykellerden etkilendiğini gösterir. Bununla beraber eserin ana hatlarını oluşturan araştırma, "ebedi geri dönüş mitine" dayanmaz.

Thukydides ünlü bir metninde, Corcyra'da yaşanan çatışmaların ardından Yunanistan'daki ahlaki durumu anımsatarak şöyle yazar: "Bu çatışmalar sebebiyle, *her zaman olduğu gibi ve insan doğası değişmediği sürece bundan sonra da olacağı gibi* şehirlerin üzerine tıpkı birer şeytan gibi çullanılır; ancak bu durum her farklı konjonktüre bağlı olarak değişiklik

gösterebilir (*métabolai*), şiddeti artabilir, azabilir ya da şekli değişebilir"[305]. Thukydides'te zaman "sabit" ile "değişebilir" tanımları arasında gidip gelir, bu metnin içinde tarihin açıkça döngüsel bir kavram olarak tanımlandığını[306] söylemek yanlış olmakla birlikte, bunun tersi olan görüşü savunmak da en az bunun kadar hatalıdır. Thukydides'in kendisi de eserini "geçmiş olayların ve gelecekte olacak olanların, insanın karakteri gereğince benzerlik göstereceklerini ya da tıpatıp aynı olacaklarını açıkça görebilmek için"[307] bir araç olarak tanımlar; tıpkı meşhur *ebedi sahipliğin* de belirttiği gibi. Burada V. Goldschmidt tarafından kavramsallaştırılan ve bambaşka bir bağlama yerleştirilen bir başka farklılığa değinebiliriz; tarihsel zaman ve mantıksal zaman karşıtlığı[308]. Thukydides'in özelliği her ikisini de biliyor olmasıydı. O, Yunan tıbbının mirasçısı ve öğrencisi, Hipokrates'in öğretisinin takipçisiydi ve bu öğretiye göre doktorun en önemli görevlerinden biri de "gördüğü hastalardan yola çıkıp, şimdiki, geçmiş ve gelecek olayları önceden bilerek onlar hakkında kehanette bulunmaktı"[309]. Thukydides'in eserinde döngüsel zamanla ilgiliymiş gibi görünen birçok bölüm böyle açıklanabilir. Geçmişe yansıtılan bir düşünce ve emperyalizmin genel kanunu, Minos'un bir haberci, Atina emperyalizminin prototipi olarak işlev görmesine olanak tanır; ayrıca Agamemnon'un, Brasidas ve Gylippe'nin ordularıyla kıyaslanabilir bir koalisyon ordusunun komutanı olmasını sağlar[310]. J. de Romilly'nin analizleri Thukydides'in zaman anlatısının, en küçük detaylarına kadar mantıklı olduğunu gösterir. "Basit bir kronolojik çakışmanın [...] uyumlu ve anlaşılabilir bir seri"[311] oluşturduğu durumlar diğerlerine nazaran daha sıktır. Geçici seriler, birbirleriye genellikle çakışırlar ve "sosyal aktörlerin kendisinin de dikkatinden kaçan ilişkilerin içindeki eylemleri görünür kılmak"[312] üzere kendi yerlerine yerleşirler. Bununla birlikte bu açıklamalar sadece Thukydides'in eserlerinde tarihi zamanla mantıksal zamanın her daim birbirlerine derinden bağlı olduğu hatırlandığında bir anlam kazanır. Tam da bu yüzden aynı olaylar

çift yönlü yorumlamaya müsait bir nitelikteler. Eğer I. kitap, bazı açılardan, bize bir giriş derlemesi olarak görünüyorsa da Thukydides, kitabın en başından beri Peloponez Savaşı'nın "Yunanistan'ı ve barbarın dünyasını etkileyen en büyük yıkım (*kinesis*)[313]" olduğunu söyler. Bu savaş sonuç itibariyle eşsiz bir olaydır ve geçmişteki başka hiçbir olayla karşılaştırılamaz niteliktedir. Eylemdeki mantığı ortaya koymak üzere yazılmış benzer anlatılar da en büyük önemi düşmanların birinin ya da bir diğerinin kazandığı ya da kaybettiği zamanlara atfederler[314]. Böylesi bir ikilik Thukydides için sadece bir üslup meselesi değildir; bu ikiliğin onun eserlerinde, Thukydides'in tarih vizyonunu açığa vuran önemli karşıtlıklara denk geldiğini göstermek hiç de zor olmayacaktır. Bu önemli karşıtlıklardan ilki, daha önce Cornfrond[315] tarafından açıklanmış olan *gnôme* ve *tyche* arasındaki karşıtlıktır, söylem ile eylem arasındaki ve yasa ile doğa arasındaki karşıtlıklardır, en son olarak bu listeye savaş ve barış arasındaki karşıtlığı da eklemek mümkün olabilir[316]. Zamanın düzeni ve düzensizliği hakkında daha önce Homeros'ta da ele alınmış olan eski bir tartışma, Thukydides'te böylece çok yeni bir tarzda yeniden ifade edilir[317].

Şimdi bu açıklamaların ışığında, zaman sorununun IV. yüzyıl insanına ne ifade ettiğini hızlıca gözden geçireceğiz. İsokrates'in ve Platon'un dünyası, Herodot'un ve Sofistlerin dünyasından tamamıyla farklı olsa bile, ki bu ayrışma Thukydides'in anlattığı korkunç buhran yüzündendir, bu ikinci dünya kendini hâlâ birincinin nitelikleri üzerinden tanımlar. Zaman üzerine yapılan değerlendirmeler IV. yüzyılda tamamen yeni bir biçim kazanabilirdi ancak zamanın anlamını radikal bir şekilde değiştirmek için olsa bile bu yeni kuşak, kendinden öncekinin niteliklerini kendi içinde barındırmak durumunda değildi. Platon bile zamanı ve tarihi görmezlikten gelemezdi. Tarihe başvurmak IV. yüzyıl yazarlarında ve özellikle de hatiplerinde karşılaşılan alışıldık bir durumdur. Ancak burada tarihe bilinçli bir geri dönüş söz konusudur zira

tarih paradigmaların bir kaynağı haline gelmiştir. İsokrates gibi biri tarihsel zamanla mitolojik zaman arasındaki ayrımın hiç farkında değilmiş gibi davranır, ya da bundan daha iyi bir örnek olarak geçmiş, yeniden tanrıların zamanı olarak tanımlanmaya ve ilahi bir hediyeymiş gibi algılanmaya başlar[318]. Atina'da yazılmış birçok övgü yazısı, hatıraları ve efsaneleri derleyerek yazılmıştır, V. yüzyılda Thukydides'in anlatısında Perikles, ünlü cenaze söylevinde Pers Savaşları kuşağının ötesine değinmemiştir. IV. yüzyılda geçmiş artık geçmiş değildi, o bugün yaşanması istenen şimdi idi, karşı konulamaz evrime karşı bir dayanak idi[319]. Bu konuda Demostenes'in Marathonlu savaşçılara sürekli gönderme yapmasından daha tipik bir örnek olamaz[320]. Büyük atalar mitine saldırmaya cesaret eden ilk hatip belki de Demostenes'in rakibi Aeschines'tir. Aeschines aynı zamanda, İskender'in çağındaki değişimleri ima ederek şu çarpıcı cümleyi kurmuştur: "gerçeği söylemek gerekirse biz, insanların hayatını yaşamadık"[321]. Bu şartlar altında Chaeronea'nın ölülerinin mezar taşlarına gönderme yapılan Zaman, tarihsel değildir. Bununla birlikte "ölülerin dünyasında her şeyi denetleyen ilahi kuvvettir"[322] ve adıyla anılan tek tanrıdır.

Platoncu düşünce sisteminde zamanla ilgili birincil deneyim doğrusal zaman deneyimidir. *Parmenides*'in ikinci hipotezinde zaman, şu formülle sınamadan geçirilir: "eğer Bir varsa" (ἓν εἰ ἔστιν), burada söz konusu edilen zaman "ilerleyen" zamandır ve sadece geçmişten geleceğe bir yol olarak tanımlanır, bu yüzden sadece doğrusal olabilir[323]. *Theaetetos*'ta da Protagoras'ın hipotezinin aynısını bulabiliriz: bilmek hissetmekten ileri gelir ve evrensel devinimciliği meydana getirir, başka bir deyişle *logos*'un müdahalesi olmaksızın Herakleitos'un "varlığa-gelişi"dir[324]. Herakleitos'ta geçerli olduğu haliyle "değişim", karşıtların bir araya gelmesinden oluşmuş bir zincirdir. "Doğmuş olan her şey" bu yasanın nesnesidir[325] ki bu gerçeği hücrede olduğu zamanlarda Sokrates de anlamış ve zincirlerinden kurtulduğu zaman acıyı ve zevki

sırasıyla tecrübe etmiştir. "Aynı anda ve yan yana bir insanın içinde olmak her iki hissin de reddettiği bir durumdur, ancak biz bunlardan bir tanesini takip ettiğimizde ve yakaladığımızda, sanki her ikisi farklı doğalarına rağmen tek ve bir başa sahiplermiş gibi, diğerini de yakalamaya neredeyse mecbur hissederiz"[326]. Bununla birlikte bu anlatının üzerine bir bilim inşa etmek imkânsızdır. *Parmenides*'te zamandan pay alan Bir ise kendisinden hem daha genç hem de daha yaşlı olduğu bir anda sabitlenmiştir[327]. Tüm zıtlıkları kendi bünyesinde taşıyan ve zamandan pay alan ve dolayısıyla da değişen bu Teklik, söz konusu değişimi yalnız ve ancak "zamanın dışında olan bu anın garip doğasının içinde"[328] gerçekleştirebilir. Dolayısıyla doğrusal zamanın analizi, en nihayetinde, zıtlıkların eş zamanlılığına ve Platon'a göre maddi dünyanın dengi olan[329] "küçük olanının ve büyük olanın tanımlanamaz ikiliğine" yani bilinemez olana dayanır. Doğrusal zaman, zamanın ölümüdür. Platon bunu bize ısrarla söyler: "Geleceğin, zıt taraflardan birinin sadece kendi karşısında olana doğru gittiği ve tam ters yönde olana doğru geri dönmediği ve diğerinin de dönmesine olanak tanımadığı, doğrusal bir çizgi üzerinde var olduğunu kabul edersek o zaman her şeyin en nihayetinde aynı formda donup kaldığını ve her şeyin aynı durumda sabitlendiğini, gelceğin tamamen durduğunu kabul etmemiz gerekir[330]". Aslında döngüsel bir zamana olan ihtiyaç hissetme aşamasından itibaren ortaya çıkmıştır. *Phaidon*'da tartışma, suretin diyalektiği seviyesini henüz aşamamışken, bu seviyede ölümsüzlük umudu hâlâ daha sadece "büyülere" ve "eski geleneklere" dayanan (bu durumda Pisagorculuğa dayanan) bir iddia konusuyken Sokrates, "sanki dönüşlerindeki bir halkaymış gibi, kuşakların ebedi yenilenmesi[331]"nin var olması gerektiğini yazar. Filozofların ve kanun koyucularının güvenliklerini sağlayan bu yukarıdaki tanımlamadır. Bir filozof kendi takipçilerini bu varoluşla ya da bir başkasıyla ikna edecektir. Platon'dan gayet ironik bir biçimde "epey gecikmeli" olarak bahsedilir. "Bu gecikme, zamanın bütünlüğüyle

(ebediyetle) karşılaştırıldığında hiçbir şey değildir[332]". Bilge adamın tanrıtanımaza "Oğlum, sen gençsin. Zaman, geçtikçe bazı konular hakkındaki fikrini değiştirecektir ve sen ileride şimdi düşündüklerinin tersini düşüneceksin[333]" demesi sadece "düşüncelerin cepheleşmesi (*sôphronisteria*)[334]" ekseninde düşünülmemelidir, bu cümle aynı zamanda ebedi olanın tasvir edildiği büyük efsane açısından yani "canlı varlıkların kaderin yasasına ve düzenine uygun olarak değişmesi[335]" açısından da değerlendirilmelidir. Kararlı tanrı tanımazlar[336] için öngörülmüş ölüm cezasının kendisi bile "nihai ceza" olamaz. Karşıtlıkların bir kurala uygun olarak art arda dizilmesinden meydana gelmiş bir dünya Planton'un dünyasının açıklayıcı vasıflarındandır; ancak tüm vasıflar gibi bu da sadece özün kendi döngüsüyle değerlenebilir. O halde sadece eskatolojik büyük efsanelerin döngüsü dünyanın ilerlieyişi olabilir. Tüm değişim "öz yüzündendir[337]". Değişim böyle oluştuğunda, mevsimlerin döngüsü de "öze doğru yönelmiş bir değişim[338]" olur.

Timaios'un meşhur bir bölümünde de zaman, yukarıdakine benzer bir biçimde tanımlanmıştır[339]. Zaman yaratımdır, yani bir birleşimdir, Demiourgos'un dünyayı ürettikten ve ona kendi modeline en yakın şekli verebildiğini gördükten sonra yaşadığı sevinçten "doğmuştur". Böylece gökyüzü ile birlikte "sayıların kanununu takip ederek ilerleyen [...] sonsuzluğun devingen bir görüntüsü belirmiştir". *Genesis*'in idealar dünyasına yaklaşabiliyor olmasının nedeni zamandır. Zaman ontolojik olarak dünyanın ruhundan üretilmiştir, özdevinim prensibine sahiptir, dolayısıyla zaman bir devinimdir; ancak bu devinim hem düzenlenmiş hem de inkâr edilmiş bir devinimdir[340]. Gezegenler de zamanı sayısal olarak tanımlayabilmek için yaratılmıştır ve zaman çoklu bir kavramdır. Her yıldız zamanın birer göstergesidir, her türün "içinde devinim halinde olduğu [...] kendi çemberi vardır"[341]. Ancak bu çokluk bir hiyerarşi oluşturur. Varlıklar hiyerarşisinde aşağıya doğru indiğimiz ölçüde maddenin kapsadığı alan artar ve

ruhların alanı "tüm kırılmalara ve olabilecek tüm sorunlara" maruz kalır ve "döngüleri zar zor devam edebilir"[342]. Dolayısıyla zaman çıldırır. Nihayetinde bu hiyerarşi ortak normlarla kontrol edilmeye başlanır, devinim en nihayetinde ortadan kaldırıldığında ve tüm döngüler kendi başlangıç hareketlerine geri döndüğünde ise büyük sene tamamlanır[343]. İnsan hayatında olduğu gibi dünyada da doğrusal zamana aitmiş gibi duran tüm eylemler böyle açıklanabilir. Dünya aynı anda hem çok yaşlıdır hem de çok gençtir zira gezegenlerin yörüngelerinde belli aralıklarla oluşan sapmalar büyük felaketlerin oluşmasına neden olur[344]. Eğer yaşlılar çocuklara göre daha bilginlerse bunun nedeni Aynının döngüsüne ait devrimin yaşlılara Diğerinin döngüsü üzerinden aktarılmasındandır[345]. Ancak bu ilerleme "zamanla" meydana gelir yani sonsuzluğu taklit ederek. Tıpkı diğer varlıklar gibi bir birleşimden ibaret olan insanda ilahi olan, maddi olana üstün geldiği ölçüde zaman da döngüsel hale gelecektir. Bu fikir, *Yasalar*'da tüm açıklığıyla ortaya çıkar. Sadece bir tanesi filozof olan –ama bunu söylemeyen–, ki sadece bu kişinin yaşı hepsini ilahi merhaleye ulaştırabilecek durumdadır, üç tane yaşlı kişinin konuşması, ideal "müziğe" öykünen tekrarlar şeklinde sarmal bir döngü izler[346]. Magnesia kentinin filozof olmayanlarının ulaşabileceği en yüksek kavram, J. Moreau'nun[347] da gösterdiği gibi, dünyanın ruhudur yani ideal ruhtan ayrılmış olan ruhtur, ancak bu aynı zamanda kozmik zamanın kaynağı olarak kalmıştır. "İnsan soyunun, kendine eşlik eden ve edecek olan zamanın bütünlüğüyle doğal bir ilişkisi vardır ve bunun sayesinde insan soyu ölümsüz olur çünkü çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını bu dünyada bırakır ve böylece, her zaman aynı kalan kendi bütünlüğü sayesinde kuşaklar aracığıyla ölümsüzlüğe katılmış olur"[348]. Bu katılım kurallara bağlanmış olmalıdır. *Yasalar*'da geçen şehirlerdeki kozmik zaman, tıpkı Chaeronea'da ölen askerlerin mezarlarına yazıldığı gibi Anayasaya, dini hayata ve şehrin kendi toprağına da işlenmiştir. Vatandaşlar on iki Olympos tanrısı arasında paylaşılmış, on

iki ayrı aşirete mensupturlar, toprak, hem kentte hem de kırsal alanlarda, on iki ayrı parçaya ayrılmıştır. Yılda yapılan tören sayısı üç yüzden az değildir. Ve nihayetinde en önemli ayin, yıldızlara adanmış ayindir[349]. Kozmik döngü ve maddi dünyanın karışıklığı arasında Platoncu tarih anlayışı sıkı sıkıya zamana bağlı bir biçimde düzenlenmiştir. İlk bakışta tarihsel zaman sadece tesadüf ve düzensizlikten ibaretmiş gibi görünür. Platon "her şeyin başıboş şekilde ilerlediğini, devletlerin tiranlık, oligarşi ve nihayetinde de demokrasi arasında kesintisiz sıçramalar yaşadıklarını"[350] belirtir. Çatışmaların yaşandığı dönemler çatışmaların en kötüsünün yaşanmasına neden olur: sürekli savaş hali[351]. Ancak tarih felsefesi ne tesadüfler üzerine –ne de tarih üzerine- kurulabilir. Critias'ın Protagoras'ın ve Demokritos'un mirasçıları olan natüralistler dünyanın yaratılışını tesadüfle ve insanların yasalarını da sanat eylemi yani yaratıcılıkla açıklarken yanılıyorlardı[352]. Mağara tutukluları "önlerinden geçen nesneleri" ayırt etmeye çalışırlar, "düzenli olarak geçen nesneleri, ilk geçenler, onları takip edenler ya da birlikte geçenler gibi en doğru şekilde hatırlamaya çalışırlar" ve böylece ileride neyin geleceğini tahmin etmekte başarılı olacaklarına inanırlardı[353]. Thukydides gölgelerin arasında bir çeşit krallık tecrübe eder, Herodot da aynı şekilde onun mevkisine sahiptir. Bu devasa bir tarih anlatısıdır ama tarih burada döngüsel bir niteliğe sahiptir ve bu tarihin ritmini düzenli aralıklarla gelen büyük felaketler belirler ki Mısır bu büyük felaketlerden muaf kalabilmiştir, bunun nedeni daha insani bir yapıya sahip olması değil, tanrılara daha yakın olmasıdır[354]. Zamanın "sonsuz ve sınırsız" uzunluğunu kabul eden kişi için "binlerce ve binlerce kentin birbiri ardından geldiği ve aynı büyüklükte binlercesinin ise yok olduğu; tüm bu şehirlerin kendini tekrar eder bir biçimde, tüm Anayasa biçimlerini denedikleri; bazen küçük olanın büyük olana dönüştüğü, büyük olanın bazen küçüldüğü, bazen en iyinin en berbatın içinden çıktığı, bazen en berbatın en iyiden doğduğu"[355] nettir. Platoncu tarih anlayışının içinde şekillendiği sınırlar bunlardır.

Aslında bu tarih anlayışı ne iyinin -ilerlemenin- ne de kötünün -çöküşün- tarihini yazabilir. *Devlet*'in VIII. ve IX. kitapları, ideal şehir devletinin nasıl tiranlığa dönüştüğünü Hesiodos'un anlattığı gibi anlatıyorsa da, *Devlet Adamı* miti Zeus'un hükümdarlığı altında (Hesiodos'a bir gönderme daha yapılmaktadır) insanların benzersizlik iklimine doğru yürümekte olduklarını belirtiyorsa da[356], bu metinler sadece kendi bağlamları içerisinde okunmalıdır. İdeal şehir devletinin çöküşü, zamanın dışında gerçekleştiği kabul edilen kendi kuruluşunun muadilidir. Saf iyiyi saf kötü takip eder. Zeus'un döngüsü ise sonsuzluğun bir başka sembolü olan Kronos'un döngüsünün muadilidir[357]. Bir halde, bir diğerinde de olduğu gibi, tarihsel zaman parçalanmıştır ve artık bir birleşim değildir[358]. Şehir devletlerinin oluşturduğu dizide bir düzen vardır ancak bu düzen tarihsel bir düzen değildir[359]. Bununla beraber tamamen insanı konu alan bir tarihin sınırları dâhilinde bile filozof özgür kalır ve biz Platon'da tarihi bir anlam aramayabiliriz zira tarih anlamı olanın alanına girmez. *Yasalar*'ın 3. kitabı bu şeylerin alanını çok iyi bir şekilde anlatır. V. yüzyıl sofistlerinin hümanist tarihinin önemli konuları, özellikle teknik ve siyasi ilerleme ve insanların icatlarıyla ilgili olan konular Platon'un *Yasalar*'ında yeniden ortaya çıkar[360]. Platon, İsokrates'in birbirine karıştırdığı efsanevi zaman ve tarihsel zaman arasındaki farklılığı bile yeniden ele almıştır[361]. İnsanlığın aileden küçük kasabaya, küçük kasabadan şehre, şehirden halka geçmesini, ta ki *polis*'e ve onunla birlikte *phronesis*'e ulaşıncaya kadar gelişmesini sağlayan mekanik ilerlemedir; bu süreçte aynı şekilde "ahlaksızlıkların ve erdemlerin bollaşmaya[362]" başladığını da görürüz. Platon karakterlerine her zaman, *tyche*'nin, güzelin ve çirkinin de yardımıyla, iyiye doğru ya da kötüye doğru yönelme olanağı sunar. İyi olanı üçlü tarihsel talihiyle Sparta'nın Anayasası temsil eder: çift krallık, Likourgos, Ephorat'ın yaratıcısı[363]. Kötü olan ise Argos ve Meseenia krallarının tercihiyle yapılmış sadece savaşa yönelik olan bir anayasadır ki Giritli Klinias'ın ve Spartalı Megille'nin

söylediklerine göre bu, Girit'in ve Sparta'nın sistemidir[364]. Bir gerçekliğin iki farklı görünüşü! *Yasalar*'ın "tarihi" anlatısı ideal bir şehir devleti kurma kararıyla tamamlanır. İnsanların zamanının, tamamıyla tanrıların zamanı ekseninde kurulmuş bir şehir devletine – olasılığı az olsa da- erişildiğinde bir anlamı olacaktır. Bununla birlikte Platon'un felsefesinin temel öğretisi zamanı meydana getiren her ne ise onun kutsal olduğudur. Devam etmekte olan, kendi tarzında sonsuzluktan kaynaklanmaktadır. "Sadece uzun bir zaman zarfına yayılmış ihtiyatlı ve küçük bir değişim[365]" yaşlı bir şehrin zıtlıklar döngüsüne girmesinin neden olabileceği büyük felaketleri engeller.

Dolayısıyla insanlar ve tanrılar, Homeros'tan Platon'a, kendi başına karmaşık olan bir oyunu oynamayı bırakmadılar. Bu sadece bir oyun mudur, yoksa bir anlamı var mıdır? Bu soru, bu denemeden daha uzun ve daha detaylı bir başka analizi hak ediyor. Bizim açımızdan çok daha çarpıcı olan V. yüzyılda "bilim" ve "tarih" arasında ortaya çıkan ayrışmadır. Bir tarafta, değişken olanı da içinde barındırmak üzere, sadece döngüsel bir biçim alabilen kozmogoni tezi; diğer tarafta ise insanlığın yavaş yavaş kendini maddi ve manevi olarak çocukluktan kurtaracağı inancı vardır. Bu inancın Yunan uygarlığının en göz alıcı döneminde oluşması tesadüf müdür? Karamsarlık Thukydides'te çoktan sezilmeye başlar ve Thukydides ile birlikte kendini tekrar etme fikri tarih anlayışının içinde yeniden ortaya çıkar. Şehir devletinin buhranının şahidi olarak Platon- Minerva'nın kuşu sadece gece uçuyordu- kendi seleflerinin felsefelerini tamamen arkaik bir tarzda özetler ve bir araya toplar. Ancak Platoncu düşünce bir dönüm noktasını işaret etse de bir son değildir.



3.
Pisagorcu Epaminondas ya da Solun ve Sağın Taktik Sorunu[366]

Epaminondas, kültürü ve felsefesiyle tanınmış insan.
Plutarkhos, *Agesilaus*, 27

Epaminondas'ın Leuktra (İ.Ö. 371) ve Mantinea'da (İ.Ö. 362) kazandığı zafer, günümüzde hâlâ araştırmacıların yeteneklerine ve farklılıklarına göre geniş analiz alanları tanıyan zorlu soruları, sorunları beraberinde taşımaktadır; ancak hiçbir tartışmaya mahal vermeyecek kadar açık olan unsur şudur ki Thebai başarısı iki farklı taktik devriminin hayata geçirebilmesine dayanır: bir tarafta phalanks savaş düzeninin kullanılmaya başlanması, diğer tarafta ise düşmana sol kanattan saldırılması. Bu denemede bu ikinci taktik devrimini analiz etmeye ve açıklamaya çalışacağız[367].

Leuktra'da[368], Epaminondas düşmandan çok daha az askere sahip olmasına rağmen en iyi piyade erlerini, Sparta kralı Cleombrotus'un komuta ettiği düşman kuvvetlerinin sağ kanadına topladı. Ksenophon ve Diodoros'un her ikisinin anlatılarında ortak olan durumu Plutarkhos bir cümleyle harika bir şekilde özetler: "Savaş sırasında Epaminondas kendi ordusunu phalanks düzeni içinde sola çekti"[369]. Bu Yunan savaş geleneklerine tamamen aykırı olan manevra, zaferin tamamlayıcı hamlesi oldu.

Mantinea Savaşı bir koalisyon savaşıdır, bu savaşta Thebai'nin taktik imgelemi Leuktra Savaşı'na göre daha dikkat çekicidir. Mantinea Savaşı karmaşık bir karşılaşmaya sahne olur ve bu yüzden de eski yazarların anlatılarında farklılıklar ortaya çıkar[370]. Bununla birlikte bizim ilgilendiğimiz konu

hakkında Ksenophon ve Diodoros görüş birliği içersindedir. Diodoros'un Ephoros'u takip ederek yaptığı tanımlamanın Leuktra örneğinden yola çıkarak resmedildiği kolayca görülebilir. Epaminondas'ın ordusunun en iyi askerleri (Arkadyalılar tarafından takviye edilmiş Thebai askerleri) ordunun sol kanadında yani düşman ordusunun sağ tarafının karşısında bulunuyordu ki düşman ordusunun sağ tarafı, geleneklere göre koalisyonu oluşturanların (Spartalılar ve Mantinealılar) elit kesimlerinden oluşuyordu. Ksenophon'un anlatısı ise çok daha muğlâktır, bu konu *Hellenica*'nın son sayfalarında anlatılmıştır ve anlatıcı bu noktada biraz da olsa zorlanmıştır. Ancak yazar, koalisyon kuvvetlerinin sol kanadından bahsederken, Epaminondas'ın bunu Atinalıları o alana çekmek ve onların karşısına sadece zayıf askeri kıtalardan oluşan bir perde yerleştirmek, aynı anda da kendi kuvvetli kanadıyla[371] düşmanın sağ kanadına saldırmak amacıyla yaptığını belirtir. Atlı hücum birliklerinin hizmet verdiği bu savaşta zaferi getiren sol kanat saldırısı sırasında Epaminondas ölmüştür[372].

Bir kez daha tekrar etmekte yarar var ki tüm eski geleneklere rağmen en iyi askeri kıtaları sola toplamak savaş taktikleri açısından bir devrimdir. Gerçekten de Epaminondas'tan önce, sağ kanadı oluşturanlar hep başkomutanın[373] kumandasındaki elit birlikler[374] olurdu ve bir koalisyon halinde savaşa katılınan hallerde ise sağ kanadı oluşturanlar ya egemenliği elinde bulunduran şehir devletinin ya da savaşın sonucundan en çok etkilenecek olan şehir devletinin askerleri olurlardı[375]. Mesela Maraton Savaşı'nda[376] Atinalı olmayan tek asker grubu Plataeanlar sol kanatta savaşmışlardır. Plataea'da ise Sparta'nın komutanlığını kabul etmek zorunda olan Atinalılar sol kanatta savaşmışlardır[377]. Delion'da, 424 tarihinde Thebaililer çok doğal olarak sağ kanatta toplanmışlardır[378]. Birinci Mantinea (418) Savaşı'nda Argoslular savaş düzeninde merkezde ve Atinalılar da sol kanatta yer alırken Mantinealılar sağ kanatta yer almışlardı; Thukydides bunu şöyle açıklar: "Mantinealılar sağ kanatta bulunuyorlardı çünkü savaş onların topraklarında

yapılıyordu[379]." Anlaşılacağı gibi, Epaminondastan önce sağ kanat saldırı görevini tek başına üstleniyordu[380]. Bu yerleşim düzeni Ksenophon'un ideal savaşı betimlediği dönemde Yunanlıların algısında en doğal yerleşim şekliydi. Ksenophon *Cyropaedia*'nın VII. kitabının başında ideal savaşı betimlerken, ki bu savaş Kyros ile Kreusis arasında yaşanan savaştır, Epaminondas'ın dehasından çokça yararlanır ancak sağ kanadın önceliğinde hâlâ ısrar eder[381]. Bu noktada Epaminondas'ın cesaretinin kendinden sonra gelenleri hemen etkilemediğini söyleyebiliriz. İskender de Granicus Savaşı'ndan Hydapse Savaşı'na kadar, Thebai savaş hattında yaptıkları taktiksel devrimleri, kendi orduları bünyesinde topladı; ancak İskender de kendi ordusunun sağ kanadını yönetmeye devam etti[382].

Kara savaşlarının bu kuralı deniz savaşları için de geçerli bir kural mıdır? Bu sorunun cevabını vermek, V. yüzyılda olduğu kadar karmaşıktır, Lade ve Arginusae Savaşları arasında geçen dönemde, deniz savaşlarındaki taktikler, kara savaşlarındaki taktiklere oranla daha hızlı ve daha köklü bir şekilde değişmiştir. İlk *diekplous* yani düşman hattın kırma girişimine tanıklık eden Lade Savaşı'nda, İyonyalıların nasıl konumlandıkları hakkında hiçbir şey bilmiyoruz[383]. Tıpkı Plataea ve Mycale da olduğu gibi Salamis'te de Spartalılar sağ kanadı, Atinalılar da sol kanadı oluşturuyorlardı[384].Bununla birlikte Sybota Adaları Savaşı'nda (433), Korintlilerin tarafında savaşan ve ordunun sağ kanadında bulunan Atinalılar sadece basit birer gözlemci olarak görev yapıyorlardı, onların karşısında, kendi ordularının sol kanadında ise Korintliler en hızlı gemileriyle birlikte saf tutmuşlardı[385]. Bu savaşta Thukydides'in arkaik niteliğinin altını çizdiği geleneksel savaş taktiklerinden hiç eser kalmamıştı[386]. O zamandan sonra, Naupaktos'ta Peloponezlilerin en iyi gemilerini sağ kanada yerleştirmelerinin pek bir önemi kalmadı[387]. Epaminondas karasal savaş taktiklerini geliştirirken, deniz savaşlarından etkilenmiş olabilir mi? Eğer cevap olumlu olursa, o zaman, Ksenophon'un Mantinea Savaşı'ndaki Thebaililere değindiği ünlü bölümdeki anlatıyı

benzetmeden daha fazlası olarak okumak gerekir "ordusunu, vurucu kuvvetleriyle birlikte tıpkı bir kadırganın pruvası gibi en öne koymuştu"[388]. Bununla birlikte, 363 tarihinde yapılan sefere rağmen, bu sefer sırasında deniz savaşına katılmayan Epaminondas'ın denizcilik anlamında çok da ciddi bir deneyimi varmış gibi durmuyor. Epaminondas'ın cesaretini anlatmaya geçmeden önce, geleneksel taktiklerin kökenlerini ve gerekçelerini incelememiz gerekir.

Bu konuyla ilgilenmeye başladığımız anda araştırmacıların çoğunun bu konuya tatmin edici bir açıklama getirdiğini düşündükleri Thukydides'in ünlü metnine başvurmak durumunda kalıyoruz[389]. Thukydides bu metninde Mantinea Savaşı'nı (418) anlatırken Agis kralının ordusunu nasıl yerleştirdiğini açıklar ve şöyle der[390]: "Tüm ordular aynı şekilde davranıyordu: bir savaş geleneği vardır, bir çarpışma meydana geldiğinde her iki tarafın orduları da düşmanın sol kanadına denk gelecek şekilde kendi sağ kanatlarıyla taarruz etmek için sağ kanada toplanırlar. Bu şekilde her asker, kendisi için endişe duyduğundan, kendi vücudunda korumasız kalan bölgeyi koruyabilmek için kendi sağındaki adamın kalkanına elinden geldiğince yakın durur ve savaş hattı ne kadar sık olursa kendi güvenliğinin de o kadar yüksek olacağını düşünür. Bu harekette en öndeki ilk adam sağ kanadı oluşturan sıradan sorumludur ki bu kişi her zaman kendi vücudunun açık kalan kısmına gelebilecek düşman darbelerinden korunmak ister ve aynı korkuyu hisseden sıranın geri kalanı da aynı şekilde davranır." Mekanik bir akıl yürütmeyle ve hayranlık uyandıracak şekilde uyumlu yazılmış bu metnin daha detaylı okunduğunda, Yunanlıların yaptıkları savaşların sadece mekanik yanlarını anlattığını ama aynı savaşta Agis'in en sağ uca birkaç Lakedaimonia askerini önlem olarak yerleştirmesinin nedenini anlatmadığını görürüz[391]. Özetle bu metinde orduların hareketleri anlatılıyor fakat savaş hattının konumu anlatılmıyor. Bununla birlikte şunu da eklemeliyiz ki her ne kadar kesinlikten uzak olsa da Thukydides, burada bütünlüklü bir açıklama

yapmak istemektedir. Onun tarafından bakıldığında bu "akılcılık", özellikle de yukarıdaki bölümü Thukydides'in bağlamına yerleştirdiğimizde, şaşırtıcı olmaz. Tarihçi aynı şekilde, Spartalıların savaşta flütlerin ritmiyle ilerleme geleneklerine ilişkin olarak, en az yukarıdaki kadar akılcı bir açıklama yapar: "Bu uygulama dini bir inanıştan kaynaklanmaz, bu, askerlerin adımlarını düzenleyebilmelerini ve belirli bir aralıkla ilerlemelerini sağlamak içindir; önemli oraduların düşmanla çarpışırken genellikle karşılaştıkları safların açılması sorununu engellemek içindir[392]". Bu öneri, Thukydides'in zamanı için geçerli olsa bile, kendisinin betimlediği savaş tekniğinin kullanılmasını açıklamak konusunda kesinlikle yetersiz kalır[393]. Aynı şeyi ilk alıntı için de söyleyemez miyiz?

Thukydides'in eserindeki bir diğer bölüm ise bize göre, bu konuda belirleyici bir nitelik taşımaktadır. Kendi ülkelerinin 427 yılında kuşatılması esnasında Plataeanlar garip bir şekilde kaçarlar, Thukydides bunu şöyle tanımlar: "Hafif bir yük taşıyorlardı ve balçığın içinde yürüyebilmelerini sağlamak amacıyla sadece sol ayaklarına ayakkabı giymişlerdi"[394].

Thukydides'in bu açıklaması ne anlama gelir? Balçıkta kaymalarını engelleyen, bazılarının dediği gibi çıplak olan ayakları mıydı ya da diğerlerinin iddia ettiği gibi ayakkabı giymiş oldukları ayakları mıydı?[395] Gerçekte Frazer'in[396] önerisini yeniden ele alan W. Deonna'nın belirttiği gibi, bir ayağın çıplak olması, hem heykellerde hem de hayatın kendisinde, yer altı tanrılarına özel bir ritüele denk gelir ve Thukydides'in yukarıdaki alıntısı da, çok sayıda olan *monokrepides* (teki olmayan sandalet)[397] anlatılarıyla ilişkisi içerisinde anlaşılmalıdır. Tabiri caizse tarihçi burada akılcılığı suiistimal ederken suçüstü [*in flagrante delicto*] yakalanmıştır[398]. Aynı durum Epaminondas'tan önce Yunan askerlerinin saf tutma şekillerini ve askeri manevralarda sağ kanadın üstünlüğünü anlamak için yapılan ve çok uzun bir zaman kabul gören açıklamalar için de geçerlidir. Bu noktada teknik açıklamalardan sosyolojik açıklamalara geçmekte fayda var.

Sağ ve sol karşıtlığının bütünsel temsillerinin genellikle kutsal olan ve olmayan arasındaki karşıtlığa denk geldiği konusunda genel bir görüş birliği vardır[399]. "Neredeyse hiçbir anlam ifade etmeyen cisimsel asimetri"[400]den yola çıkarak insan toplulukları tamamen asimetrik olan bir mekân temsili geliştirmişlerdir. Antik çağın[401] sınırlarını çokça aşan bu olgu ilkel Yunanistan'da mükemmel bir şekilde resmedilmiştir[402]. Aynı şekilde Homeros'ta da sağ her zaman aktif gücün ve hayatın tarafıdır; sol ise pasif güçsüzlüğün ve ölümün tarafıdır; sol sadece zararlı ve moral bozucu etkilere sahipken, sağ canlandırıcı ve kurtarıcı etkileri taşır. J. Cuillandre da Homeros'un şiirleri hakkında yaptığı, bazen çok incelikli ayrıntılar arasında yolundan sapan, ama kendi içindeki inandırıcılığını hiç kaybetmeyen uzun ve titiz analizlerinin sonunda aynı şeyi söylemiştir[403].

Cuillandre, Homeros'tan yola çıkarak eski Pisagorculığa yaklaşmıştır. Pisagorcular *İlyada* ve *Odysseia*'daki dağınık durumu sistemli hale getirmişlerdir[404]. Aristoteles'in *Metafizik*'i[405] bize bir mütekabiliyet tablosu sunar (ünlü *systoichia*), bu tablo on tane temel karşıtlıktan oluşmuştur ve "bazı Pisagorcular" tüm gerçekleri bu karşıtlıkların içinde toplarlar. Bu tabloda, sınırlı- sınırsız, çift- tek, bir-çok, iyi-kötü, kare-daire çiftlerinin yanında, sağ-sol çiftinin de yeri vardır. Bu tablo Atistoteles'e göre çok eski bir tablodur; bunu Pisagorcuların Crotonlu Alcmeion'dan ödünç aldığını ya da Alcmeion'un Pisagorculardan ödünç aldığını söyler[406]. Kâinat da gerçeklerin tamamını kapsayan bu bölünmeden kurtulamamıştır. Aristoteles'in[407] *Gökyüzü Üzerine* metnine göre Pisagorcular, semayı bir sağ tarafı bir de sol tarafı olan bir vücut gibi değerlendirirler: "Semanın bir sağ tarafı, bir de sol tarafı olduğunu iddia eden insanlar vardır – Pisagorcular olarak adlandırdığımız insanları düşünüyorum zira bu teori onlara aittir". Simplicus *Gökyüzü Üzerine* üzerine yazdığı yorumunda bu bölümü yorumlarken Aristoteles'in kayıp bir kitabından ödünç aldığı şu bilgiyi verir: "Pisagorcular sağda olanın iyi, yüksekte ve önde olduğunu; sol-

da olanın ise kötü, aşağıda ve geride olduğunu söylerler; Aristoteles de aynı aksiyomu kendi derlemesinde kullanmıştır"[408].

Bazı "akousmatikoi[409]" pratiklerinin sağın bu üstünlüğüyle yakın bağları vardır, bu pratiklerden iki örnek; evlere sağ ayakla girmek ve ilk önce sağ ayağa ayakkabı giymek olabilir (ters eylemler ise sol tarafla yapılır)[410].

Bu nitelik topografisi, tıpkı "Orfeus"ta ya da Pisagorcu mezhep eğilimlerinde bulunduğu şekliyle ölüler diyarında da bulunur. Bu bizim Y'nin sembolizmi olarak öğrendiğimiz şeydir: "Hades'in dört yol ağzında [*triodos*] ruhların yargıçları yaşar. Saygınlıkları sayesinde Elysion Ovalarına girmeye layık olanları sağ tarafa buyur ederler; Tartarus'a düşmek zorunda olan kötüleri ise sol tarafa giden yola defederler"[411].

Sol ve sağ ikiliği; Pisagorcular tarafından açıkça ortaya konan bu ikilik gerçekte V. yüzyıl Yunan düşüncesini derinden etkilemiştir. Örneğin Parmenides, Anaksagoras ve Empedocles'te ve hatta Hipokrates öğretisine dahil doktorların geleneklerinde de var olan ortak bir inanışa göre erkek çocuklar rahmin sağ tarafında, kız çocuklar ise sol tarafında gelişirler[412]. Dahası bu inanış sadece klasik dönem doktorlarına özgü bir inanış değildir. Buna benzer şekilde örneğin sağ gözün ve sağ göğsün sol taraftaki çiftlerine oranla daha güçlü olduğuna inanılır[413]; hamile bir kadında erkek ceninle sağ göğüs arasında bir bağlantı olduğu düşünülmüştür[414]; "tehlikeli olan sağ tarafı dağlamak ya da yaralamaktır: gerçekten de sağ taraf ne kadar güçlü olursa bu taraftaki hastalıklar da o kadar şiddetli olur"[415]. IV. yüzyılın[416] başına ait oldukları ve biz klasik Yunan *paideia*'sında tıbbın kapladığı alanı bildiğimiz için bu metinler çok daha çarpıcı bir hal alır [417].

Dolayısıyla karşımızda Yunanlıların sağ kanadı hücum kanadı yapmalarına neden olabilecek güçlü bir gelenek var[418]. Tüm bunlardan sonra Thukydides'in anlattıklarına daha yakın bir konumdayız, zira bu durumda sağ elin mızraklı el olması ve sol elin de savunma eli olması yani kalkanı taşıması "normal" görünüyor[419].

Bu şartlar altında bu denli güçlü bir geleneğin eleştirisinin V. yüzyılda yani Perikles'in[420] çağını tanımlayan "aydınlanma" fikirlerinin geliştiği dönemde yapılabilmesi çok ciddi bir devrim gerektirir. Söz konusu eleştiriler üç ayrı konu üzerine yoğunlaşmıştır: *techne* (her iki elin de kullanılmasını sağlayabilmek için)[421], anatomi çalışmaları ve geometrik alan üzerine düşünceler. Yunanistanlı doktorlar eleştirel düşüncelerin gelişmesinde, özellikle de anatomi ve *techne* ile ilgili alanlarda, önemli katkılarda bulundular. Apolloniali Diogenes vücuttaki damar sistemini[422] atardamarların çoğunu es geçerek resmederken tamamen simetrik ve süregelen sağ ve sol ayrımını temel almış toplardamar ağları çizmişti[423]. Aynı şekilde "*Doktorluk Mesleği Üzerine*" isimli kitabı yazan "pozitif" akıl "her işi iki elle birden ve ikisini de birlikte kullanarak yapmaya çalışmak" gerektiğini açıklar[424] zira "her iki el de birbirine denktir"[425].

Aynı şekilde teknolojiden ve daha özel olarak askeri teknolojiden ödünç alınan nedenlerle Platon'un da *Yasalar* metninin VII. kitabında iki elin birden kullanılması zorunluluğundan bahseder[426]: "Gerçekten bu noktada hiç kimsenin anlayamadığı bir önyargı var [...] Tüm eylemlerimiz açısından, sağ ve sol arasında, eller için olduğu gibi, ayaklar ve diğer daha az önemli uzuvlar için, doğal bir yetenek farkı olduğuna inanmanın aslında o uzuvların görünür işlevleri açısından hiçbir faydası yoktur. Sadece eller için, annelerin ya da sütannelerin budalalıkları yüzünden biz de onların farklı işlevleri hakkında aynı budalalığa sahibiz. Dolayısıyla her iki kolun da yeteneğinin denk olmasına rağmen biz onları, gerektiği gibi kullanmayarak, birbirine denk olmayan hale getiriyoruz." Platon, süregelen hayatta zaten tehlikeli olan bu önyargının, askeri eğitim ve kolların kullanımı söz konusu olduğunda ne kadar zararlı hale geldiğini gösterir[427].

450 ve 430 yılları arasında[428], Sakız Adalı Hipokrates *Geometrinin Öğeleri* adlı eserlerinin ilkini yayımlar. Yunanlıların kabul ettiği gibi eğer geometrik çalışma homojen bir alan su-

nuyorsa geometriyle uğraşan kişi bu ön gerçeği açıkça ortaya koymak zorunda değildir. Kamusal bir tez yazarak bu ekolün tanınan ilk üyesi olan[429] Pisagorcu Ctotonlu Philoloas aynı zamanda geometriyi Plutarkhos'un dediği gibi "tüm diğer disiplinlerin temeli ve başkenti"[430] olarak tanımlamıştır ve aynı zamanda herkesten önce –bizim bildiğimiz kadarıyla- mekanın birliğini ve homojenliğini ilan etmiştir[431].

Bu, Stobaeus'un Philaloas'ın *Bakkhalar*'ına atfettiği bir metinde de anlatılmıştır[432]. Bu metni şöyle tercüme edebiliriz: "Dünya tektir; değişimi merkezinden başlamıştır ve merkezinden başlayarak aynı oranda yukarıya ve aşağıya doğru [gelişmiştir]. Çünkü yukarısı, merkezine oranla, aşağısına simetriktir. Çünkü merkez en aşağıdadır tıpkı en yukarının da merkez olduğu gibi; aynı şey geri kalan taraflar için de geçerlidir. Çünkü her iki bölge de birbiriyle yer değiştirmediği müddetçe merkezle aynı uzaklıktadır"[433]. Philolaos burada yüksek ve alçak kavramlarının göreli niteliğini savunduğu ölçüde, Pisagorcu ekolün bir temsilcisi olduğunu gayet açık gösterir[434]. Yukarıdaki alıntıda kuşkusuz sağ ve sol sadece "aynı şey geri kalan taraflar için de geçerlidir" ifadesiyle anımsatılıyor, ancak Pisagorcuların sağ ile yukarı kavramlarını birbirine yakın ve iyi ile eşanlamlı olarak kullandıklarını aynı şekilde sol ve aşağı kavramlarını da birbirine yakın ve kötü ile eşanlamlı olarak kullandıklarını hatırlarsak, iki kutup arasında manen ikiye bölünmüş bir kâinat fikrinin de burada ifade edildiğini söyleyebiliriz[435].

Philolaos'tan yapılmış bu alıntı ister istemez *Timaios*'tan bir bölümü akla getiriyor[436]. Platon, bir başka "İtalyan" filozofa ait olan sözleri *Timaios*'un ağzından şöyle aktarır: "Kâinatı kendi aralarında paylaşan, biri aşağıda olan, fiziki bir kütleye sahip her şeyin kendisine doğru yöneldiği ve diğeri de yukarıda olan ve hiçbir şeyin kendiliğinden oraya doğru gidemediği iki farklı ve karşıt bölgenin doğal olarak var olduğunu kabul etmek tamamen yanlıştır. Gerçekten tamamıyla küresel bir yapıdaki gökyüzü de merkeze eşit uzaklıkta olan ve en uç

noktaları oluşturan iki ayrı bölümden oluşur ve uçlara eşit uzaklıkta olan merkezin bu uçların her ikisinin de eşit derecede karşısına düştüğünü kabul etmek gerekir. Kainatın doğası böyle olduğundan, bu noktalara kendilerine uygun olmayan bir isim verilmiş gibi görünmeden, adı anılan uçlardan, hangisini yukarıya, hangisini aşağıya yerleştirebiliriz?" Bu alıntı, Timaios'ta uzunca süren ve "doğal" alanlar teorisini reddeden bir bölümün sonrasında yer almaktadır[437], dolayısıyla bu bölümden özetleyici bir alıntı daha yapmakta fayda var: "Kâinat daha önce de dediğimiz gibi küresel olduğu için, bir alana *yukarıda* diğer alana *aşağıda* demek uygun değildir" (Tim., 63a).

Platon'un *Timaios*'ta olduğundan daha fazla "Pisagorcu" olduğu çok az diyalog vardır[438]. Eskilerin *Timaios*'u doğrudan Philolaos'a atfettiklerini açıkça belirtmemiz gerekir[439]. Birbirinden farklı ve çeşitli düzeltme izleri taşıyan[440] eski anlatılar bize Platon'un Sicilya'da hem Philolaos'un kendisinden, hem de onun öğrencilerinden ve yakınlarından bir ya da daha çok kitap aldığını[441] gösterir, bu kitaplar onun *Timaios*'u yazmasına olanak tanımıştır[442]. Burada Platon'un değerini azaltmak isteyenler ve özellikle de Aristoxenus tarafından ortaya atılmış hasetçi iftiraların söz konusu olduğunu kolaylıkla kabul edebiliriz[443]. Bizim altını çizdiğimiz yaklaşım buna benzer iftiraların da açıklanmasına imkan sağlayabilir.

V. yüzyıldan IV. yüzyıla geçerken sağ ve solun geleneksel temsilleri şiddetli eleştirilere maruz kaldı. IV. yüzyılda Platon hem silahları iki elle birden kullanılır hale getirebilecek askerlik *techne*'si, hem de geometrik alan üzerine düşündü. Aynı dönemde Epaminondas sağ kanada geleneksel olarak tanınmış üstünlüğe aldırış etmeyerek düşmanlarını soldan gafil avladı. Bu oylalar bütününün birbirleriyle ilişkili olarak ele alınması kuşku götürmez bir gerekliliktir. Ancak Thebai'nin 400 yılına doğru içinde bulunduğu durum ile ilgili bildiklerimiz bize daha net olabilme fırsatı tanıyacaktır.

Cylonian devriminden sonra Pisagorcular, Metapon-

tion'un dışına atıldılar ve dağıldılar. Onlardan biri olan Philolaos, orta Yunanistan'a geldi ve Thebai'de bir süre yaşadı. *Phaidon*'un[444] ünlü bir bölümünde Sokrates[445], öldüklerinde hâlâ genç olan Thebaili Simmias ve Cebes'in Philolaos'un talebeleri olduğunu söyler. Diğer taraftan bir başka inanış da Epaminondas'ın, Pisagorcu Lysis'in sadık bir öğrencisi olduğunu bize söyler[446], o da Thebes'e iltica etmiştir, Plutarkhos'un bir metni de onu Philolaos'un talihsiz yol arkadaşı olarak takdim eder[447]. Bunun yanı sıra biraz gecikmeli de olsa[448] Philolaos'u açıkça Leuktra galibinin hocası olarak gösteren bir kanıt daha vardır[449]: "Pisagorcu Philolaos'un öğrencisi olduğu için bu savaştan kazançlı çıkan". Nonnos burada bize ya çok değerli bir bilgi sunmakta ya da karışıklıktan kaynaklanan hatalı bir bilgi vermektedir ancak "en büyük zevki çalışmakta bulan ve boş zamanlarını tartışmak ve felsefeyle uğraşmakla geçiren[450]" ergen bir gencin, büyük bir Pisagorcunın entelektüel nüfuzuna katıldığını kabul etmek çok ileriye gitmek olmaz mı?[451] Antik çağda Thebaili kahraman için hiç kuşkusuz savaşta döğüşmek ve bir filozof gibi tartışmak arasında fark yoktu. Aynı devirde yaşamış olan Elealı Alcidamas, Thebai rönesansının filozof yöneticilerin iktidara gelmesiyle aynı zamana denk geldiğini yazar: "Thebai'de şehrin refahı, filozofların yönetici olmasıyla aynı zamana denk gelmiştir"[452]. Altı yüzyıl sonra Aelaus, belagatli bir dille şunları sorar: "eğer filozoflar da savaşla ilgili işlerde mahir değillerse..."[453] ve başka örnekler arasında Epaminondas'ı kullanarak buna kesin bir dille cevap verir. Eğer biz kendi hipotezimiz doğrultusunda gidersek Epaminondas'ın kendi felsefesine rağmen değil bilakis onun sayesinde olağanüstü bir taktikçi olarak anıldığını söyleyebiliriz.[454]



EK
Pisagorcu Epaminondas

Bir önceki metin, değiştirilen birkaç önemsiz detay dışında[455] 1958 yılında yazıldı ve 1960 yılında yayımlandı. P. Lévêque ve benim için bu çalışma, mekan ile askeri ve siyasi kurumlar arasındaki ilişkiler üzerine fikir yürütmelerimizin başlangıç aşamasına tekabül eder ki bu noktadan başlayan çalışmalarımız bizi birkaç sene sonra *Clisthène l'Athénien*'i yazmaya ve yayımlamaya yöneltti. P. Lévêque'in de onayıyla ben, ortak yazdığımız metni güncellemek ve tamamlamak amacıyla yeniden elden geçirdim; gerek duyduğum yerlerde metne bazı eklemeler yapmak ve yirmi yıl önce ortaya koyduğumuz sorunlar hakkında bugün nasıl düşündüğümüzü söylemek niyetiyle yapılmış bir gözden geçirmeydi bu. Şunu belirtmeden geçmemek gerekir ki eğer esas itibarıyla hâlâ yukarıdaki düşüncelerimizde hemfikir olmasaydık bu fikirler elinizdeki kitapta yer almazlardı.

Bu gözden geçirme çalışması, temel olarak, ilk metnin düzenini takip edecektir.

Leuktra ve Mantinea üzerine yapılmış yakın zamanlı çalışmalar, her iki savaş hakkındaki anlatıları detaylandırmak açısından çok değerli olsalar da bizim Epaminondas ve sol kanattan saldırı hakkında sahip olduğumuz bilgileri değiştiremezler[456]. Diğer taraftan hiç kimse bizi Thebai'li komutanın özgünlüğünü azaltacak, daha erken tarihlere ait bir örneğin varlığı konusunda eleştirmedi. Demosthenes'in komutasında Messenialılar ve Acharnianlarla ittifak yapmış olan Atinalılarla, Peloponezliler ve Ambraciotlar arasında yapılan 426'daki Olpe Savaşı bu konuda daha erken tarihlere ait bir örnekmiş gibi değerlendirilemez[457]. Atinalıların ordusunda Demostenes, çok doğal olarak bir grup Atinalı ve Messenialı askerlerle

birlikte sağ kanadı oluşturuyordu; Thukydides, bununla ilgili anlatı çok net olmamakla birlikte, Olpeli Ambraciotların yani "bu bölgenin en iyi savaşçılarının" bu grubun karşısında konumlandığını belirtir, savaş kendi toprakları üzerinde yapıldığından sağ tarafta yer almış olmaları gayet olağan olmakla beraber onlar aynı zamanda Peloponezli birliklerle karışarak bir kanadı oluşturmuşlardır. Spartalı komutan Eurylochos birkaç elitle birlikte sol kanadı komuta ediyordu ki bu durum genel kurala istisna oluşturabilecek bir öneme sahip değildi. Savaş, çok alışıldık bir biçimde Atina ordusunun sağ kanadının zaferiyle sonuçlandı[458].

Plataeanların, sadece sol ayaklarına ayakkabı giyerek gerçekleştirdikleri tuhaf kaçma şekilleri hakkında Yvon Garlan şöyle yazmıştır: "yapılan hiçbir açıklama, tabii açıklama yapılmışsa, tatmin edici görünmüyor"[459]. Aslında Brelich'i[460] takip ederek bu konu hakkında bizim daha önce yazdıklarımızdan daha da ileriye gidilebilir[461]. Yunan mitolojisinde tek ayakkabı giymek, kuşku götürmez bir şekilde yaban dünya ile şehir arasındaki bağı sağlayan kahramanları niteleyen bir unsurdur. Tıpkı Pindar'ın *Pythian* IV'te, genç Jason'un zorba Pelias'ı ele geçirmek üzere kendi şehrine geri dönmesinde olduğu gibi. Pelias, "sağ ayağında tek ayakkabısı olan birini görünce titremeye başlar". Bu ephebos adeti, zira Jason'un portresi bir ephebosun portresini andırmaktadır[462], Thukydides'in anlatısından ne anlamamıza katkı sağlar? Kuşatma altında olan ve bir çıkış yolu arayan Plataeanlar, hoplitler ve yetişkinlerdir. Karanlıktan faydalanıp kaçarken, hoplit tarzı savaşın bağlamının dışında, ergenlik çağından kalma ritüellere ait malzemeleri doğal olarak yeniden kullanmaya başlarlar. Kaçarken ellerinde sadece bir hançer ve bir zırh vardır ve hoplitlerin ağır malzemelerine sahip değillerdir. Şurası kesin ki Thukydides olayları böyle yorulamamaktadır ve tek ayakkabı giyilmesine ilişkin bu "absürt" ayrıntı haricinde anlattığı her şey "akılcı" ya da makul olan durumlardır. Ancak bu detay kendimize dürüstçe örnek olarak gösterebileceğimiz ve aksini iddia edebileceğimiz bir ayrıntı olarak kalmıştır.

Robert Hertz'in ölümünden sonra gelen şöhreti büyümeye ve sağ ve sol ikiliği üzerine yaptığı çalışması bugün insan topluluklarının sembolik kâinatının keşfi içinde bir öncü olarak tanımlanmaya devam ediyor[463]. Onun öncülüğünü yaptığı alanda sağ ve sol arasındaki karşıtlık, (ya da en azından ayrım) hâlâ birçok kişi tarafından çalışılıyor. Bu çalışma alanı örneğin güney Hindistan'da kast sisteminin sembolik öğelerinden biri olarak da ele alınıyor[464].

Yunan dünyası söz konusu olduğunda ise belgelerin kapsadığı alan daha da genişliyor: daha önce adı anılan "Orpheus" tabletlerine ilaveten Getty de Malibu (Kaliforniya) müzesinde saklanan altın bir plakada şunlar yazar; ölü "sağ tarafında beyaz serviler bulunan[465]" sonsuz kaynaktan içmeye davet edildi. Hepsinin ötesinde arkaik düşüncede kanıtlama biçimleri olarak kullanılan "kutupluluk" ve "benzerlik" üzerine araştırma yapan G.E.R. Llyod, sağ ve sol ikiliğini, kuru ve ıslak, sıcak ve soğuk, erkek ve dişi, ve birçok diğer karşıtlığın yanında saymış, bunları birlikte incelemiştir[466].

Biz burada Epaminondas'ın geliştirdiği savaş sanatının entelektüel bir değişim ya da C. Castoriadis'in kelimelerini kullanırsak toplumsal muhayyilede bir değişim anlamına geldiğini göstermeye gayret ettik[467]. Bu değişimde Pisagorcu filozof Philolaos'un oynadığı rol sorgulanabilir olsa bile yukarıdaki hipotez bana hâlâ aşikâr görünüyor. Ancak açık sözlü olmak gerekirse ben, Philolaos'un bu konudaki rolünün esasen sembolik olduğuna inanıyorum; biz bu "zihni devrimi" temsil edebilecek bir isim önerdik: şehrin geometriyle açıklanabilen alana açılması bu durumu özetleyebilir. Bu durum bana hiç şüpheye yer bırakmayacak kadar kesin görünüyor. Çok basitçe, bu süreç bana şu anda, yirmi yıl önce inandığımın aksine, çok daha basit ve tek anlamlı bir biçimde gerçekleşmiş gibi görünüyor. Örneğin Aristoteles'in aynı anda hem doğal alanın teorisini yapmış hem de Pisagorculara karşı sağ ve sol kavramlarının göreli niteliğini savunmuş bir filozof olması çarpıcıdır[468].

Philolaos'un gerçek ve kurmaca yapıtları hakkında yapılan bir başka tartışma daha vardır[469]. G.E.R. Lloyd'a göre örneğin Hipokrates'in *Eski Tıp* adlı eserinde hedef alınan Philolaos'tur. Peki ya Euripides'in *Bakkhalar*'ı için durum nedir? Diels ve Kranz'ın *Vorsokratiker*'inin kopyaları çoğaldı fakat orijinal metin üzerinde yaptığımız düzeltmelerin yanlışsız olduğunu söylersek yanılırız. Örneğin henüz üçüncü cümle için bir değişiklik önerilmişti: *tois gar katô to katôtatô <meras> estin ôsper ta anôtatô kai ta alla ôsautôs.* Bu cümle şöyle anlaşılabilir: "Aşağıda olanlar için, en aşağıya yerleştirilmiş kısım en yüksek olan bir alan gibidir ve geri kalanlar için de benzerdir", ancak şöyle de anlaşılabilir: "Çünkü her ikisi de [hem en yüksek olan hem de en alçak olan] merkezle aynı mesafededir, sadece birbirlerine göre konumları terstir." Bu durum metnin esas anlamını değiştirmez. Tartışılmaya devam edilen, bu cümlenin Philolaos'un düşünce sistemindeki yeridir. Phiolaos'un fragmanlarının orjinalliğini kabul edenlerden bazıları bu fragmanların gerçek olduğuna itiraz ederken, bazıları da bu fragmanın gerçekliğini kabul etmişlerdir[470]. Ben burada bu tartışmaya girmeyeceğim, herkesin –ben de dahil olmak üzere- kabul ettiği üzere bu, adı geçen fragmandan bağımsız bir hipotezdir ve kendi içinde cevabını taşır[471]. Bu sorunun bugün çok önem taşıdığını sanmıyorum.

Epaminondas bir Pisagorcu mıydı ve eğer öyle ise bunun anlamı nedir? Eski çalışmalar bu konuyu felsefe ile askeri strateji arasındaki ilişkiler konusuna değinmeden, özetle ya da uzun uzadıya anlatırlar[472], bununla birlikte kaynak olarak kabul ettiğimiz belgelerin bizi kendilerinden başka şeyler hakkında bilgilendirip bilgilendirmediklerine dikkat edilmelidir. 1960 yılında yayımlanmış denemede savunduğumuz hipotezler hangi oranda kabul edilmiştir? Bu soruya; bizim çalışmamızın savaş sanatı uzmanları kadar, felsefe tarihçilerini, etnologları ve sosyologları da ilgilendirdiği oranda cevap verilmelidir. Sosyologlar arasında bizim vardığımız sonuçlar kolaylıkla kabul edildi[473]; bazı felsefe tarihçileri arasında da

aynı şekilde kabul gördü, ancak hepsi tarafından değil[474]: yeteri kadar detaylı bir değerlendirme yaptığı makalesinde Kurt von Fritz, Nonnos'un çok gecikmiş bir tanıklığını ihtiyatlı bir şekilde [*cum grano salis*] kabul edersek, Epaminondas'ın Philolaos'un öğrencisi olduğunu söyleyen cümleye referans verir; ancak bu tanıklık *testimonia*'nın[475] yeni derlemelerinde yer almamıştır.

Geriye çalışma alanı Yunan süvarileri ve hoplitleri olan tarihçiler kaldı. Sadece W. K. Pritchett bizim kitabımızı okuma zahmetini gösterdi ve kanatların askeri rolü hakkında söylemek istediklerimizi ciddiye aldı. Ne var ki "sağ kanadı en iyi birliklerle eşleştirmenin sosyolojik ve felsefi kökeni"[476] olarak adlandırdığı konu hakkındaki fikirlerini söylemedi. Bununla birlikte Thukydides'in metnine dayanarak askeri bir açıklamanın ancak askeri pratikleri dikkate alarak yapılabileceğini söyledi. J. K. Anderson ise şu düşüncesini paylaşmıştır : "Epaminondas'ın en ağır sütununu metafizik nedenlereden dolayı sola koyduğunu düşünmüyorum; bu konu hakkında Pierre Lévêque ve Pierre Vidal-Naquet'ye başvurabilirsiniz"[477]. Zira bir sosyal yapı olarak mekân, eğer mevcutsa, metafiziğe dayanmaktadır. Askeri durum açısından bakıldığında ise bir askeri neden gerekmektedir; bunu söylediğimiz zaman her şeyi söylemiş oluyoruz, orta çağdaki atalarımızın, ancak bir benzer bir benzerinin üzerinde etki edebilir demesini de unutmadan bizim birkaç entelektüel değişimi bir araya toplama "fikrimiz" uzun süredir var olan bir fikirdir.

Böyle düşünenlerin çoğu, muhakemelerini gidebilecekleri en ileri noktaya kadar götürmelidirler; Thukydides onlar için yeterli olmamalıdır zira o, teknikle yahut askeri yöntemle ilgili olmayan bir fenomene: her askerin kendi sağının açıkta kalması dolayısıyla hissettiği *korkuya* referans verir[478]. Bu konudaki bir eleştiri aynı zamanda hem materyalist hem de askeri olan güzel bir çözüm buldu: "Eğer Yunan orduları sağ tarafa doğru yöneliyorlarsa bunun tek nedeni, bir hattaki her askerin çok büyük ve ağır bir kalkan taşıyor olmasıdır

(*a big heavy shield*)"[479]. Çok kolay ve çok aşikâr olmalarına rağmen, bu tür açıklamalara çokça meyledilmesinin bir başka modele dayanan tüm açıklamalar karşısında hissedilmiş bir çeşit dehşetin sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde G. Cawkwell ciddi ve güçlü bir çalışmasında, bizim de hesaba katmaya çalıştığımız bu "devrimsel değişimi"[480] ortaya koymuştur; ancak tam bunu açıklamak üzereyken geri adım atar ve hiçbir şey söylemez. Esasında bu, bizim disiplinimizin içine işlemiş zihinsel alışkanlıklara ilişkin güzel bir örnektir ve önünde sonunda söylenmek zorundadır. "Tarih, Yunan edebiyatı ve sosyoloji de kendi aralarında çakışan açıklama ağlarını ortaya çıkarabilir. Bir askeri olayın, tamamı teknik ve askeri olmayan bir nedenler serisinin ürünü olduğunu söylemek kolaydır" ancak herkesin komşularının saldırılarına karşı korumak zorunda hissettiği bir toprağın üzerinde yaşadığına inandığı bir yerde bu argümanı kabul etmek bir o kadar zordur. Tıpkı bizim yapmaya çalıştığımız gibi hatları kendi aralarında kesiştirmek, öngörülmesi zorunlu olan savunmacı tepkileri kışkırtır. Georges Dumezil bizimkinden çok daha geniş kapsamlı bir araştırma için mücadele verirken 1949'da bu tarz durumları unutulamayacak bir şekilde betimlemişti. Latin dili uzmanlarını değişimlere çok daha müsait bir disiplinin temsilcileri olan oryantalistlerle karşılaştırırken Dumezil şöyle yazmıştı: "Maalesef [...] bu akademisyenler, kendi çalışmalarını tarihe bağlayan nedenlerden ve mevcut çalışma koşullarından dolayı, karşılaştırmalı çalışmaların ilerleyişine, her alandan oryantalistin yapabildiği gibi aynı esneklikle ve özgürlükle cevap veremiyorlar"[481]. Yunan dünyası uzmanlarının kendisinin, kendilerini daha esnek hale getirecek bazı alıştırmalara ihtiyacı var gibi görünüyor.

II
Gençler ve Savaşçılar



1.

Atinalı Hoplit Geleneği[482]

F. Vian, *Cadmos et les Spartes* adlı kitabının başında, Yunan şehir devletlerinde "savaşçının fonksiyonu" üzerine daha önce yapılmış çalışmaları çok güzel özetlediğine inandığım bir açıklama yapar: "klasik Yunan'daki sosyal yapının savaş kategorisini tanımadığını hiçbir çelişkiye yer bırakmaksızın söyleyebiliriz: şehir devletleri askeri kurumlara doğal olarak sahip olsalar bile Sparta dışındaki şehirlerde askeri aktivite hakkında uzmanlaşmış gruplar mevcut değildir: önceleri şehrin ileri gelenleri, diğer ayrıcalıklarının yanında ulusal savunma iktidarını da ellerinde bulunduruyorlardı, daha sonrasında ise özellikle demokratik rejimlerde bu görev, yavaş yavaş vatandaşlarca paylaşılmaya başladı"[483]. Bu açıklama biraz keskin bir açıklama gibi görünmekte ve üzerinde iki ayrı düzeltme yapılmasını hak ediyor: Sparta'da askeri konularda uzmanlaşmış bir grup muhakkak vardı ama *eşitlerden* oluşan bu grup, Lacedaimonialıların karmaşık kümelenme yapısıyla olmasa bile en azından Sparta şehrinin bütünüyle kaynaşabilirdi zira Sparta'nın *agôge* sisteminde zaten hem her hakka sahip vatandaşlık hem de askerlik statüsü verilirdi[484].

Bunun tersine "şehrin ileri gelenleri" F. Vian'ın belirttiği "ayrıcalığı" ellerinde bulundurduklarında bence, "asaletleri" savaşçı niteliklerine sıkı sıkıya bağlanmış oluyor.

Yine de Atina'da, özellikle de klasik çağda, askeri düzenin, sosyal düzenle karışmış olduğu tezi yanlış değildir: vatandaş, savaşçı olduğu için şehri yönetmiyordu ama bir Atinalı sadece vatandaş olduğu için savaşa katılıyordu. M. Detienne'in[485] söylediği gibi Meclisin, en başlarda savaşçıların meclisi olduğu, sadece savaştan kazanılan ganimetlerin bölüşümü meselesini tartışmak için toplandığı zamanlar da ya-

şanmış olabilir. Bu bahsettiğim zamanların "kalıntıları" uzun süre araştırıldı ancak bir sonuç elde edilemedi[486]. Şüphesiz ki askeri düzenin bir ilk örneği vardı ama özellikle klasik çağ için, ilk bakışta böyle bir ilk örnek yokmuş gibi duruyor. Claude Mossé'nin çalışmaları, Yunan şehir devletlerinin orduları ve donanmaları için örnek oluşturan yapının sadece *polis* olduğunu kanıtlayan çok miktarda ve açık örnek sunar[487]. Bu tez Salamis'te, şehri koruyanın donanma olmadığına ancak gemilere doluşan şehir halkının kehanetin ünlü "tahtadan kale"[488]sine sığınmasına ilişkin anlatı açısından doğrudur; bu tez aynı zamanda Nikias'ın Sicilya'da komuta ettiği ve Atinalı vatandaşları çoğunlukta olduğu düzensiz askeri kuvvetlerin anlatısıyla da doğrulanır. Bunun daha güzel bir örneği ise *Anabasis*[489]'te geçer; karmakarışık paralı asker kuvvetleri, kendilerini asker yapan generallerinin öldürülmesinden sonra bir meclis oluşturup durumu müzakere ederler ve kendi *strategoi* yani kumandanlarını belirlerler. Özetle Taine'in de ifade ettiği gibi, tıpkı bir "gezici cumhuriyet" gibi hareket ederler. Burada klasik şehir devletinin ayırıcı bir niteliği ortaya çıkmaktadır ki bu nitelik Helen çağa kadar var olmaya devam etmiştir. Bu arada şunu da söylemek gerekir ki sadece Rodos'ta değil, birçok küçük kasabada bulunan İ.Ö. III. yüzyıl ile I. yüzyıl arasında tarihlenen yazıtlar yurttaşların oluşturduğu milis kuvvetlerinden duyulan gururu anlatır. Bununla birlikte IV. yüzyılda, Atina'da olduğu gibi, asker vatandaş yavaş yavaş arkaik bir düş haline geldiğinde bile temel ilke hâlâ nettir hatta neredeyse çok nettir.

Bu denemede ele aldığımız Atina olduğu için konuya ordunun iskeletini ve vatandaşlardan kurulu tüm orduların temelini oluşturan Atinalı hoplitlerden söz ederek başlayalım. Aristoteles'ten ve *Atinalıların Devleti*'nden -bir konu hakkında uzmanlaşmış ya da genel- en yakın tarihli ders kitaplarına kadar bu piyade sınıfının ve onun düzeninin uyumlu bir eskizini çizmek herkesin çok hoşlandığı bir eylem oldu[490]. Doğrusunu söylemek gerekirse son zamanlardaki yazarlar, yakla-

şık iki yüzyıllık tarihsel evrimi içinden çıkılamaz bir şekilde karıştırmanın ve Marathon'un ordusunu V. yüzyılın sonu ve hatta IV. yüzyılın sonu yazarlarından aldıkları bilgilerle yorumlamanın cazibesinden kendilerini kurtaramaz oldular, gerçi Artistoteles'in tasvir ettiklerini ona kimin anlattığı da bilinmemektedir. Tarihsel gerçeklik böylece, basitleştirilmiş ama aynı zamanda da kabul edilemez bir şekilde homojenleştirilmiş oldu.

Aristoteles çağında askeri hizmete uygun olan Atinalılar (ki hoplitlerle, başka bir birlikte hizmet verenler arasında hiçbir ayrım yapılmamaktadır) kırk iki ayrı yaş grubuna ayrılırlardı; askerlik hizmeti mecburiyeti 19 yaşında başlar 60 yaşında biterdi[491]. Çok basit bir çapraz kontrol ve yazıtlara yapılan yorumlar[492] ve o çağda yazılanların tanıklığının da doğrulaması, bu kırk iki ayrı yaş grubundan en genç iki (*neotatoiler* ve *epheboslar*) ve en yaşlı on grubun (*presbytatoiler*) saptanabilmesine olanak tanıdı, bunun dışında kalanlar ise askerlerin en büyük kısmını oluşturur.

Bu ayrım hiç şüphesiz ki çok eski bir ayrımdır ve zaten Thukydides tarafından bile bilinmektedir, ancak Thukydides bu ayrımı sadece hoplit hizmeti veren askerlere mahsus bir ayrım olarak tanımlamıştı[493].

Aristoteles'in çağında oldukça ustalıklı bir mekanizma işliyordu: 42 sınıfın da o gruba kendi ismini veren bir kahramanı vardı; bu kahramanların işlevleri sadece askeri "sınıfları" adlandırmak değildi, bunlar aynı zamanda kamu yargıçlarının (*diaitetai*) atanması işini de yapıyorlardı. 402-403 yıllarında ortaya çıkan bu yüksek memurlar, altmışlı yaşlarının içinde bulunan Atinalılar arasından seçiliyordu. Bu görevlerinin sona ermesiyle onlar yaşlılar grubuna geçiyorlardı ve kırk iki yıllık döngü onlar için bitmiş oluyordu: böylece ondokuzuncu yılını doldurmuş epheboslar için ad veren olma yolu açılıyordu[494]. Bu sistemin hayata geçiriliş tarihi ile ilgili bir bilgimiz yok ancak Aristoteles bundan sanki bir süredir işleyen bir sistemmiş gibi bahsediyor. Ne yazık ki bizim için çok

bilgilendirici olabilecek bu kahramanların listesi hakkında da az bilgiye sahibiz[495]. Bu kahramanlardan sadece birinin adı kesin bir şekilde biliniyor[496].

O zaman Atinalı askerler ve asker-vatandaşlar kimlerdi? Aristoteles'in çağında vatandaşlık ve askeri görevlere yazılma tek ve aynı şeylerdi. Şehir devletinin yasası sadece "on sekiz yaşında olan ve *demotai* üyeleri arasına katılan"[497] gençleri tanıyordu. Aristoteles bu sözcüğü kullanmasa bile biz, çok doğal olarak, bu kaydın *lexiarchikon grammateion* üzerine yani her yönetim bölgesinin tuttuğu siciller üzerine yapıldığını kabul ediyoruz[498]. Bu çağda bu sicil tüm müstakbel vatandaşları, tüm ephebosları kapsamaktaydı. Ancak acaba Aristoteles'in çağından geriye doğru VI. yüzyılın sonuna, demokratik Atina'yı meydana getiren büyük reformun yani Kleisthenes'in reformunun hayata geçtiği döneme gidersek, bu çağda aynı sistemin geçerliliğinden bahsedebilir miyiz? Bir kopyası Troizen'de bulunmuş olan, IV. yüzyıla ait "*Themistocles'in kararnamesi*"nin Atinalı tarihçi –ideolog– yazarının bu konuda hiç şüphesi yoktu[499]. Kararnamenin yazarı, Salamis savaşının arifesinde şehirde yapılan hazırlıkları betimlerken, donanmada hizmet edecek Atinalıların *lexiarchikon grammateion* temel alınarak seferber edildiklerini belirtmiştir. Ancak bu metnin bir kısmı üzerinde yapılan değişiklikler yüzünden tezimizi buraya dayandırmak oldukça zorlaşır[500].

Bu güzergahı tersinden takip edebilir miyiz? Yani sadece hoplitlere ayrılmış olan bir *lexiarchikon grammateion*'den yola çıkıp onun thete sınıfı da dahil olmak üzere seferberlik altında askere gidebilecek tüm Atinalılara doğru aşamalı olarak genişlemesini tahayyül edebilir miyiz? Bunun yapılabileceğine daha önce inanıyordum; ancak J. Toepffer ve Ch. Habicht[501] gibi bilim adamları benim fikrimi değiştirdi, artık bunun olabileceğine inanmıyorum. Bu kurum hakkındaki modern teoriler, şimdilik eski belgelerin onulmaz bir biçimde çelişkili ve tutarsız olan karakterlerini yansıtmaktan başka bir işlev görmüyorlar[502]. En eski belge olan Archidamian Savaşı[503]

bile zamanına tarihlenmiş bir yazıt kendisinden hiçbir sonuç çıkaramayacağımız kadar zarar görmüştür.

Bununla birlikte bir başka belge kategorisi daha bulunmaktadır: ölüm listeleri, yani Atina adına savaşırken ölen askerlerin yazıldığı listeler. Bunlar elbette ki bizim V. yüzyılın sosyal gerçekleriyle rahatça ilişkilendirebileceğimiz kadar açık listeler değiller. Ancak N. Loraux'un da belirttiği gibi bu listeler en azından bizim, Atinalı kimliğinin sınırlarını daha iyi çizebilmemize imkân tanıyorlar[504]. Thete sınıfındakilerin bu listelerden dışlandığını söyleyebilmemiz için hiçbir neden yok. "Hoplit" kelimesi ise bu listelerde sadece bir tek yerde geçiyor[505]; ancak bu listeler bazı marjinal kategorilerden çokça bahsediyor: köleler, *isoteleis* (fazladan bazı ayrıcalıkları olan metekler), normal ve basit yabancılar, Atinalı veya "barbar" olan ve piyade ya da süvari olarak savaşan okçular. Bu son kategoride karşıtlık sadece vatandaş ya da yabancı olma durumunda ortaya çıkmıyor; bu listelerde de var olan okçular ve normal askerler arasındaki bu eski karşıtlık aynı zamanda çok fazla metinde ve hatta vazoların[506] üzerindeki resimlerde de vurgulanıyor. Benzer şekilde bu karşıtlık kurumlar içerisinde de kendini belli ediyor: okçuların bu "zavallı şeytanların"[507] vergilerini diğer askerlerle aynı yöntemle ödemelerine izin verilmezdi[508]. Güçlendirilmiş bir sınır bölgesi olan ve bu yüzden de Atina şehri ile ilişkileri çok net olmayan Eleutherai'de ikamet edenleri dışarda bırakmış bir belge de mevcuttur[509]. Bu durum akla Aristoteles'in aktardığı bir geleneği getirir, buna göre sınır yakınlarında ikamet eden vatandaşlara, komşu şehir ile ilişkiler hakkında yapılan kamusal müzakerelere katılmak yasaklanmıştır[510].

Öyleyse Atina uğruna ölen bu "Atinalılar" kimlerdir? Thukydides'te Delium Savaşı'nda (424) ölenleri açıklarken aynı soruyu sormuştur. *Atinalı* kelimesi iki anlamda kullanılır: Boeotialıların karşıtı olarak, burada savaşçıların bütünü söz konusudur; aynı zamanda hafif birliklerin karşıtı olarak da kullanılır ki burada da sadece hoplitler söz konusudur[511].

Bu hoplitler vatandaşlardan kurulu ordunun sert çekirdeğini oluşturur.

Peloponez Savaşı'na kadar hoplit hizmetinin kendisinin herkes için mecburi bir hizmet olmadığı hiç itirazsız ve kuşku götürmez bir şekilde kabul edilmiştir. *Lexiarchikon grammateion* hoplitlerin listesidir ve ağır piyade sınıfı alaylarını oluşturabileceklerin sayısı hakkında şehri bilgilendirme işlevine sahiptir. Şunu belirtmek gerekir ki bu sınıfta savaşacak askerler kendi masraflarını kendileri karşılamaktaydılar[512]. Bu erkeklerin seferberlik altına alınması sürecinden daha basit ve (göreli olarak) daha iyi anlaşılabilmiş bir konu yoktur. Ad verenlerin anısına V. yüzyılın son yirmi beş yılında, dikilmiş heykelin önünde, askere çağrı kararnamesi ilan edilirdi[513]. Şartlara bağlı olarak seferberlik birkaç seferde ya da tek seferde tamamlanırdı. Aristofanes'in çiftçisi kendi adını bu listelerde tekrar tekrar görmekten çok rahatsız olur, kısaca şöyle demeye cesaret eder: "yarın sefere gidiyoruz"[514] ve komutanına beddua eder "Allahın cezası taxiarchos [komutan]"[515]. Kaidelere göre henüz hiç sefere gitmemiş vatandaşlar öncelikli olarak çağrılırlardı[516].

Kleisthenes'ten beri Atina on kabilenin şehridir ve bu temel ayrım ordunun içerisinde de kendini belli eder: "Silah altındaki halk her zaman Kleisthenes'in şehrinin bir yansıması olarak ortaya çıkardı"[517]. Sefere giden toplulukta en önde *strategoi* yani generaller, sonrasında ise hoplit birliklerini idare eden taxiarchoslar bulunurdu ki bunlar, 431 yılında her biri 1300 erkekten oluşan on ayrı hoplit birliğini komuta ederlerdi[518]. Bu on *taxeis* de kendi aralarında (belki de *trittyes*'lere denk gelen) *lochoi*'lere ayrılırlardı. Savaş sırasında savaşçılar kabilelerine göre tanzim edilirlerdi. Bu düzen rastgele oluşmuş bir düzen değildi; ülkeleri için ölmüş askerlere yapılan ağıt söylevi servi ağacından yapılmış on tane tabutun önünde okunurdu[519]. Ölüm listeleri ise ölen asker vatandaşın hangi kabileye ait olduğunu gösteren en açık kanıtlardır[520]. Böylece hoplitler cumhuriyetinin ideal şeması da böylece ortaya çıkmış olur. Bu resmin esas niteliklerinden kısaca bahsetmekte fayda var.

Atinalı hoplitler kendi masraflarını kendileri karşılarlardı dolayısıyla kendi ağır donanımlarını ödeyebilecek imkânlara sahiplerdi, bazı durumlarda bu donanımlar o kadar ağır olurdu ki bunları taşımak üzere onlara eşlik eden bir hamal da yanlarında bulunurdu. Solon'un getirdiği hiyerarşide hoplitler ilk üç sınıfa dâhillerdi. Küçük toprak sahiplerinden oluşan bir ordu meydana getirirlerdi: hoplitlerin cumhuriyeti aslında çiftçilerin cumhuriyetiydi. Bu neviden bir ordu, tıpkı Sparta'nın ordusu gibi sadece bir çeşit savaşa elverişli bir ordudur: savaş meydanının neresi olacağına ortaklaşa karar verilen düz bir alanda iki phalanksın karşılıklı gelmesiyle yapılan savaş tipine uygundular. Bu son nitelik, Pers Savaşları çağında tüm Yunan dünyasının en önemli özelliklerinden biriydi: Pers İmparatorluğu'ndan Mardonios'un şaşkınlığını Herodot şu şekilde dile getirir: "Bana Yunanlıların kendilerini savaşa, hiç düşünmeden ve hiçbir tedbir almadan, çılgınlar gibi bırakıverdikleri söylendi; savaş ilan edildiğinde düşmanlar savaşmaya en elverişli, en düz alanı arıyorlar ve oraya savaşmaya geliyorlar. Savaşın galipleri bile çok ciddi kayıplarla savaştan ayrılırlarken mağlupları söylemeye bile gerek yok, onlar yok oluyorlar"[521]. Bu ordunun hazırlandığı böylesi bir savaş nihayetinde mevsimlik bir savaştır, sefer ilkbaharda başlar, sonbaharda biter.

Bununla birlikte böylesi bir ordu düşmanı takip etmeye ya da savaş kuşatması yapmaya da hiç elverişli olmayan bir ordudur: Potidaea kuşatmasını yapan hoplitler bu kuşatmayı çok uzun bir süre sonlandıramamışlardır[522]. Bu tip bir ordu aynı zamanda dağ savaşına da elverişsiz bir ordudur: Demosthenes tarafından komuta edilen hoplitler Aitolia'da hafif silahlı ve çevik askerler tarafından katledildiler[523].

Bu niteliklerden her biri, hoplit birliklerini savaş faaliyetinin araçları haline getirmiş tüm diğer büyük Yunan şehir devletleri için de geçerlidir. Atina gene de bu birlikleri tamamen asillerden oluşturmasıyla kendini diğerlerinden ayırır zira başka hiçbir şehirde profesyonel olmayanlardan bir

ordu kurma fikri bu kadar ileriye gitmemiştir. Thukydides'in yazdığı ünlü bir metinde Perikles de bunu söyler[524]: "Biz düşmanlarımızdan kendimizi savaşa hazırlama biçimimizle ayırırız [...] Bizim kendimize güvenimiz generallerden ve yaptığımız hazırlıklardan çok eylem anında gösterdiğimiz yürekliliğe dayanıyor. Eğitim konusuna gelince, ta gençliklerinden beri yiğitlik ve erkeklik vasıflarını kazanmak için zahmetli idmanlar yapan bu insanların tersine, biz zahmetsiz hayatlarımızla onlarla eşit derecede bizi de tehdit eden tehlikelere en az onlar kadar iyi meydan okuyoruz. [...] Toplamda eğer biz daha az idman yaparak ve yasalardan ziyade bizim karakterimizden ileri gelen tehlikelere karşı koyma gücümüze dayanan cesaretle yaşıyorsak bunun bize bir yararı var: o da gelecek olan acıyı önceden hissetmeden, bu acıyla karşılaştığımızda, diğer, sürekli acı içinde yaşayan insanların gösterdikleri yiğitliği o anda göstermek". Bu metindeki aşırı küstahlığı hissetmek gerekir ve metnin hoplit cumhuriyeti idealini ne kadar derinlikli bir şekilde tartıştığını da görmek gerekir. Thukydides'in aktardığına benzer belgelere dayanarak Wilamowitz, mecburi askeri hizmetinin Lykourgos'tan önce Atina'da ortaya çıktığı fikrini reddeder: "Bu kurum *eleuthéria*'dan, *parrhesia*'dan ve "keyfe keder yaşayanların" kurumundan gözle görülür şekilde ayrılan bir kurumdur ki bu saydıklarımızdan Atinalı laf ebeleri çok gurur duyarlar. Böylesi bir kurumun karşısında daha ilk anda kafa sallamayan kişi (negatif anlamda) bu konular hakkında ciltlerce kitap yazmış olsa bile Atina'nın yaşam şekline ve düşünce dünyasına çok yabancıdır"[525].

Bu kadar uç bir noktaya gitmeden bu on kabileden oluşan ordunun, bu hoplitlerin ve çiftçilerin cumhuriyetinin Kleisthenes'in reformları sonucunda ne zaman kurulduğunu ve hoplit birliklerinin ne zaman gerçekten Atina'nın en baskın askeri gücü haline geldiğini sormak mümkündür. Sanıyorum ki bu soruların cevabı basit ve açıktır ve antik gelenek de bu konuda hemfikirdir: Atina pratikte ilk defa ve her halde son defa Marathon Savaşı sırası (490 yılı) yani büyük reformdan

on yedi yıl sonrası için tasvir ettiğim ideal şemaya sadık kaldı.

Antik geleneğin hemfikir olduğunu söylemiş olmam, bu geleneğin eleştirilemeyeceği anlamına gelmez.

IV. yüzyılda hoplit ordusunun ve kara savaşlarının sadık taraftarı olan Platon sadece tek bir yerde Salamis utancı ile Marathon ve Plataitai zaferlerini karşılaştırmıştır[526]. Çağdaş araştırmaların bu konuda ortaya koyduğu en manidar katkılardan biri, yukarıdakine benzer bir tartışmanın o çağlarda Pers Savaşları'ndan ilkini sevenlerle ikincisini sevenleri karşı karşıya getirdiğini göstermeleri olmuştur. Marathon yazılarından biri olduğu söylenen bir yazıt yiğit, yürekli adamları şehrin kapısında on binlerce düşman askerini bir savaş hattıyla karşıladıkları için över, bu yazıtın 465 yılları civarında *Cimon devrinde* aristokrasinin hüküm sürdüğü bir dönemde kazındığı nettir. II. Pers Savaşı'nı anlattığı kesin olan bu metin, "piyade olarak ve hızlı gemilerin üzerinde tüm Yunanistan'ı köle olacağı günleri görmekten kurtaran"[527] dizelerinden *sonra* kazınmıştır.

Marathon Savaşı'nı tartışarak, çok büyük bir olasılıkla bu savaşın bazı özelliklerini var gücüyle öne çıkartan bir geleneğin kısmen esiri olduk. Ancak bu geleneğin kendisi, birincil öneme sahip tarihsel bir veridir. Bu yüzden biz burada bu geleneğe sadık kalma iradesini göstereceğiz.

Marathon örnek bir savaş olarak ortaya çıkar[528]. Atina açısından bu savaş en saf haliyle bir hoplit savaşıdır, Marathon "bir savaşçının mızrağı ve kalkanıyla bir diğerinin yanında saf tuttuğu"[529] bir savaştır. Bu savaşta ne Atina'nın ne de Pers kuvvetlerinin süvari birlikleri vardır[530]. Atina'nın şövalyeleri (*hippeis*) piyade olarak savaşıyorlardı. Şehrin, Kleisthenes'ten önce de doksan altı tane süvariden oluşan bir birliğe sahip olması olasılığı vardır[531]. Bu süvari birliği gerçekten var olsaydı bile bu savaşa katılmazdı keza savaşa katılmaması bazen şüpheli görünen hafif birlikler de.[532] Pausanias, Atinalı ve Plataiaili hoplitlerin yanında kölelerin de bulunduğunu belirtir, bu köleler önceden azat edilmiş kölelerdir ve ölüleri Plataiai

askerlerinin mezarlarına defnedilir[533]. Ancak bu kölelerin savaşta nasıl bir görev üstlendiklerini bilmiyoruz: belki sadece hamallık yapıyorlardı, belki de son anda hoplitler gibi silahlanarak Atina ordusunun merkezini güçlendirme görevini üstleniyorlardı[534].

Bu savaşın kendisi de arkaik ve klasik savaş kuralları-na sıkı sıkıya bağlıydı. Atina ordusunun sağ kanadını çok doğal olarak sembolik komutan yönetiyordu: "Atina'da polemarchos'un sağ kanadı yönetmesini öngören bir yasa vardır"[535]. Plutarkhos bize ilginç bir detay verir[536]; savaş hattının sağ kanadını oluşturan kabilenin Aiantisler olduğunu söyler ve bu kabilenin "Miltiades kararnamesi" sırasında *prytanis* olduğunu anlatarak bu durumu açıklar. Ancak bu kararname IV. yüzyılın ünlü bir yazıtıdır ve *prytanis* adının kararnamelerin başlığında kullanılması bu tarihten çok daha ileri bir zamana denk gelir[537]. Öte yandan eğer bu bilgi doğru ise bu ancak ve en zorlama şekliyle şöyle açıklanabilir; Aiantis, Aphidnalı Kallimachos'un yönetimi altındaki bir kabileydi ve Marathon da kesinlikle Aiantis toprakları üzerinde bulunuyordu[538].

Savaşın mükemmel düzenlenişi, kölelerin son anda asker olarak kullanılmış olmaları ihtimaliyle ortaya çıkan önemli bir dengesizliği gölgede bırakıyor. Marathon Savaşı'na dokuz bin Atinalı katılmıştı ve bunlara bin tane Plataiai askeri de eşlik etmişti[539]. Bu dokuz bin Atinalı büyük bir ihtimalle on sekiz ve altmış yaş arasında, askerlik yapmaya müsait ve beş yılda bir yapılan hoplit sayımları dâhilinde belirlenmiş erkek sayısının tamamını temsil ediyordu; bu erkeklerin Solon hiyerarşisine göre ilk üç üst sınıfa mensup erkekler olduğunu da söylemeliyiz[540]. Oysa ki 507 yılında yürürlüğe giren Kleisthenes anayasası prensip olarak tüm insan kaynaklarının savaşa dâhil edilmesini, seferberlik altına alınmasını öngörüyordu ki anayasadaki bu madde V. yüzyıl Atina tarihine çok çarpıcı "modern" niteliklerini kazandırmıştır. Diğer taraftan o dönemdeki Atina nüfusunun (ki çok yüksek bir artış hızına

sahiptir) aşağı yukarı otuz bin vatandaştan oluştuğunu söyleyebiliriz. 483 yılında, Themistokles'in "deniz hukuku"nun geçerli olduğu zamanlarda, kırk bin Atinalı erkek ve ergen (ergenlik onaltı yaşını belirtir) Laurion'da bulunan hazinenin paylaşımına katılmayı talep etmişlerdi[541]. Bu durum Atina için o dönemde otuz binden daha fazla savaşçı olduğunu gösterir. Şehrin varlığını tehdit eden çok zorlu bir tehlikeyle karşılaşıldığında Atina'nın genç demokrasisi demek ki mevcut insan gücünün ancak üçte birini seferber edebiliyordu.

Kendini dramlar ve kazançlarla ifade eden bir gelgitler serisi olarak yaşanan V. ve IV. yüzyıllara ait Atina tarihi iki ana olguya dayanır; birincisi vatandaş kaynaklarını tamamen kullanmak, ikincisi de bu kaynakların bile ötesine geçmek. Napolyon'un *büyük ordusu* ne kadar Fransız ordusu idiyse Sicilya seferi sırasındaki Atina ordusu da o kadar Atinalılardan oluşan bir ordu idi ve zaten nihayetinde IV. yüzyılda vatandaş-asker kavramı, paralı askerliğin oluşmasıyla birlikte yok oldu. Hoplitlerin cumhuriyeti (Theramenes) veya çiftçilerin cumhuriyeti (Phormisios)[542] 411'de kısa bir süreliğine de olsa hüküm sürmüş olan siyasi yapılanmalardı. 411'deki beş bin hoplit sayısı tuhaf bir biçimde Marathon Savaşı'nda dokuz bin[543] olarak telaffuz edilir. Öncelikle Euripides'i sonrasında da İsokrates'i, Platon'u, Ksenophon'u ve Aristoteles'i[544] memnun bırakan bu yapılanma aslında demokrasi pratiği ile doğrudan bir karşıtlık içinde tasarlanmıştır.

Marathon Savaşı ile Chaeronea Savaşı'nı takip eden dönem arasında Atina'nın askeri yapılanmasındaki değişikliklerin üzerinde uzun uzadıya durmak gerekmez, ben sadece temel niteliklerden bahsedeceğim. Marathon Savaşı'nda eksik kullanılmış olsa bile bu ordunun insan gücünden Atinalılar daha ziyade kara ordusunda değil ama donanmada faydalanıyorlardı. Artemision'da Atina donanması bünyesinde otuz altı binden fazla kişi görevliydi, bu askerlerin otuz dört binden fazlası Atinalıydı ve J. Labarbe'ın hesaplamalarına göre sadece 1734 hoplit savaşa çağrılmıştı[545]. Salamis'teki sayılar da

benzerdir[546]. Themistokles'in "deniz hukuku" sadece, o güne kadar kullanılmayan insan gücünü bu şekilde görevlendiriyor olması açısından anlaşılabilir. Yine de bunun tek seçenek olduğunu söylemiyoruz. Plataiai'de Sparta'nın otuz beş bin helotunu daha hafif donanımla silahlandırarak toplam asker sayısını kırk beş bine çıkarmış olduğu söylenir ki bu çok büyük bir sayıdır. Buna karşın Atina'da ise tüm mevcut hoplitler kullanıldığı zaman bile asker sayısı sekiz bini geçmiyordu[547]. Henüz kara ordularında hiçbir değişiklik de yapılmamıştı.

Bu değişim özellikle Peloponez Savaşı'yla birlikte ortaya çıktı; bunun nedenleri çok karmaşıktır zira bu konuda Atina tek örnek değildir, savaş sanatı aynı dönemde aşağı yukarı tüm Yunan şehir devletlerinde gelişmiştir. Bununla birlikte ben burada önemli bir etkenin üzerinde durmak istiyorum: yeni denizcilik tarzı ve onun ortaya koyduğu ve temsil ettiği yeni teknikler. Denizcilikle ilgili taktikler, öncelikle karasal taktiklerden esinlenmiştir fakat sonrasında hızlıca, *diekplous* ya da *periplous* gibi icatlar sayesinde daha basit hale gelmişlerdir ve Peloponez Savaşı sırasında ise sağ kanadın geleneksel üstünlüğü yok olmuştur. Ksenophon Epaminondas'ın ordusunun Mantinea'daki öncü birliklerini "bir kadırganın çıkıntısına"[548] benzettiğinde muhtemelen ortada basit bir görüntü benzerliğinden daha fazlası vardı. Bununla birlikte bu iki alan birbirinden çok iyi ayrılmışa benziyor: Perikles Peloponnnesosluları yenmeyi hesaplıyordu çünkü "donanmayı ilgilendiren her konu ustalık işidir"[549] ve *techne*, tam da Atinalıların onu düşmanlarının gözünde bile en yüksek mertebeye yerleştirmesine yaraşır biçimde, sonu gelmez değişiklikler vadeder[550]. Yine IV. yüzyılda, İsokrates, Themistokles'in Atina'ya yaptırdığı seçimi üzüntüyle doğrular ve kara gücüyle deniz gücünü ayıranın ne olduğunu şöyle açıklar: ilki *eutaxia* (düzen tatbikatı), ahlaki disiplin (*sôphrosyne*) ve itaat (*peitharchia*) gerektirir; ikincisi ise farklı *technai*'lere dayanır[551]. Bununla birlikte Perikles'in kendisi de Atinalılara aynı şeyi hatırlatır: "Düşmanlarımız deniz savaşındaki tecrübelerini kara sava-

şındaki tecrübelerinden yola çıkarak edinmişlerken, biz kara savaşındaki tecrübemizi, deniz savaşlarındaki tecrübelerimize borçluyuz"[552]. Unutmamak gerekir ki sadece denizde ya da sadece karada hizmet veren çok çok az asker vardır; askerlerin hemen hepsi hem karacı hem denizcidir. Donanma aynı zamanda hem bir örnek oluşturuyordu hem de dengesizliğin ve eski düzenin yıkılmasının etkenlerden biriydi. Donanma, Marathon Savaşı'nda kullanılmayan thetelerin görevlendirilmesine olanak tanıdı, aynı zamanda ve tuhaf bir şekilde üst sınıfların da seferberliğe katılmasını sağladı. Düzenli şekilde hoplit olarak hizmet verenler ise vatandaşların devlete kadırga verme yükümlülüklerine göre belirlenirlerdi.

Esas değişimler hangi yönde oldu? İnsan gücünün kullanılması konusunda donanmanın oluşturduğu örnek, zorlayıcı askeri gerekliliklerin baskısı altında ve gecikmeli olarak da olsa uygulandı. En temel değişim ise thetelerin hoplitlerle birlikte savaşa katılması oldu ki bunun anlamı devletin, tıpkı devlete kadırga veren vatandaşlara halat ve gövde sağladığı gibi, savaşçılara da silah veriyor olmasıdır. Aslında bizim thetelerin savaşa katılımı konusundaki bilgilerimiz çok azdır, ancak thetes *epibatailer*'in (deniz hoplitleri) Sicilya seferine katıldığını söyleyebiliriz[553].

Metekler ise zannedilenden daha az sorun yaratıyorlardı: V. yüzyılda metekler alt sınıflara dahil Atinalılardı; vatandaşlar toplumun seçkin tabakasıyken, yabancılar çekirdek, metekler ise *buğday kepeği* idiler[554]. Bu yüzden hoplit olarak görev yapmak söz konusu olunca onlar, gayet doğal biçimde, henüz meclise kabul edilmemiş gençler (*neôtatoi*) olarak muamele görüyorlardı, yaşlılıklarında ve artık aktif olarak hizmet göremeyecek (*presbytatoi*) hale geldiklerinde ise garnizon hizmetine yollanıyorlardı[555]. Acil hallerde ise uzak yerlere yapılan seferlere katılıyorlardı ve 424'deki Delion seferinde Atinalı komutan Hipokrat, metekleri de kendi emri altına aldı ve aynı zamanda bu seferde "yabancılar da hazır bulundu"[556]. Marathon Savaşı örneğine rağmen kölelerin savaşa katılma-

sı çok ender rastlanan bir durumdur. Bunun en net örneği karşımıza bir kara savaşıyla değil ama V. yüzyılda Arginusai donanmasındaki bir uygulamayla çıkar[557]. Atinalılar, özellikle de Khaironeia'dan sonra köleleri asker olarak orduya kaydederler[558].

Bu ikincisi Atina ordusundaki çeşitliliğin birçok görünümünden bir tanesidir. Ancak her şeye rağmen muhafazakârlığın hâlâ güçlü kaldığı bu ordudan bahsederken, söz konusu değişimleri fazlaca abartmaktan kendimizi alıkoymalıyız. Burada okçu birliklerinin[559], çok yavaş gerçekleşen bir süreç olarak hafif silahlı birliklerin[560], bir önceki kadar yavaş bir süreç olmayan genellikle dışarıdan ödünç alınan çeşitli konularda uzmanlaşmış birliklerin[561] ve süvari birliklerinin[562] geçirdikleri değişimlere kısaca değineceğiz.

Peloponez Savaşı'nın son safhası sırasında ve IV. yüzyılda ordudaki değişimler çok daha önemle vurgulanmaya başladı: hem generaller seviyesinde[563] hem de paralı askerlere dönüşle birlikte erler seviyesindeki profesyonelleşme.[564] Savaş çok daha masraflı bir hale dönüştü, rekabetçi düşünce tarzı yok etme isteğine boyun eğdi, kahramanları hafif piyade askerleri olan "akıncıların", "komandoların" ve "gerillaların" mücadelesi, savaşta rekabet unsuru haline geldi. İphikrates, Epaminondas ve kuşatma mühendislerini en iyi şekilde kullanan kişi olarak Dionysius Elder[565], Makedonya Kralı Philip'in eylemlerinde özetlenen bu değişiklikleri farklı seviyelerde örneklemişlerdir. Bu anlamda geçmişle şimdinin zıtlığı öylesine güçlüdür ki, tarihsel evrimle pek de ilgilenmeyen Demosthenes bile bir metninde eskinin mevsimlere bağlı ve fedakarca yapılan savaşlarıyla, o günün sürekli ve her tür aracın kullanıldığı savaşlarının karşıtlığını anlatmıştır[566]. Aeneas Tacticus ise kısa bir incelemesinde IV. yüzyılın bu şiddet dünyasını kendi tarzında anlatmıştır.

Asker-vatandaşın altın dönemlerinde de "savaşçının işlevi" yok olmamıştı: bilakis hem denizde hem karada savaşanlar dâhil olmak üzere şehrin tamamına yayılmıştı. Eğer bugün,

savaşçının işlevi ideolojisinden şehri savunma görevini uzmanlaşmış bazı gruplara bırakmış siyasi düşünce tarzı anlaşılıyorsa, bu ideolojinin Pelopennesos Savaşı sırasında tüm ihtişamıyla yeniden ortaya çıktığını kabul etmek çok çarpıcı olacaktır ve hoplit bu yenilenmede ilk sırayı almamış (bu yenilenme ortaya ilk defa 411 yılında çıkmıştır) gibi görünmektedir. Ayın şekilde bir şövalyeler efsanesi de mevcuttur, bu uzun bir aristokrasi geleneği ile beslenmiş bir mittir ancak aynı zamanda demokrasi rejimi de bu efsaneyi beslemek için çabalamıştır ve bu çabaların nedeni sadece bir gösteri birliği işlevi görmeyen şövalyeler yaratmaktır. Aristopahnes'in çarpıcı eseri *Atlılar*'ın (424) parabasis bölümü Kleon'a, hoplitlere ve savaşçı demokrasiye yöneltilmiştir, Marthon ve Salamis Savaşlarının karmakarışık bir hatırlatmasını "Bize göre, bizler şehri hiçbir karşılık beklemeden, asilce, tıpkı ulusal tanrılar gibi savunma iddiasındayız. Bunun dışında, bir küçük, bir tek lütuftan başkasını istemiyoruz: hiçbir zaman barış gelip bizim acılarımıza son vermese de bizi uzun saçlarımızdan ve strigil[567] ile bedenimizi temizlemekten mahrum bırakmayın"[568]. Ksenophon bu geleneğin varisidir.

IV. yüzyılda ise çok daha fazla yol alınmıştı. Bu konudan bahsederken Platon ile ilgili de birkaç şey söylemek gerekir. "Sokratesçi" diyaloglardan biri olan *Lakhes*'te iki general konuşmaktadır; biri çok iyi tanınan siyaset adamı Nikias, diğeri ise profesyonel askerlik yapan Lakhes'tir ve bu ikisi *hoplomachie*'nin (eskrimin) ve daha da genel anlamıyla silah biliminin avantajlarını ve dezavantajlarını tartışmaktadırlar. Nikias savaş sanatının, sadece bir hat halinde savaşmayı değil, bireysel savaşı da kapsayan alanı daha da genişletilmiş bir halinin uygulanması taraftarı olduğunu belirtir. Lakhes ise Lakedaimonialıları yani tamamen askeri cesaretin sosyalleşmesine dayanan ve *techne*'yi yok sayan savaş tarzını örnek göstererek Nikias'ın yaklaşımını reddeder. Lakhes, geleneksel hoplit savaşı taraftarıdır ancak bu savaş tarzına, tüm savaşlara örnek olabilmesi gayesiyle bir isim vermekten özenle kaçı-

nır[569], Sokrates'in müdahalesi bu argümanların her ikisinin de paramparça olmasına neden olur zira Sokrates geleneksel savaş tanımını da cesaretin daha "bilimsel" ve daha "teknik" tanımlamalarını da reddeder[570]. Benzer şeklide Lakhes cesur savaşçıyı, Tytaios'un ideal yaşlı Spartalısını[571] hatırlatır biçimde, savaş hattında hep kendi yerinde kalan kişi olarak tanımlarken, Sokrates ona "geri çekilirken bile düşmanı kovaladıkları zamanlardaki kadar iyi savaşan İskitliler" örneğini hatırlatır. Bu örnek Helen olmayan askeri birliklere ve geleneklere ait olduğu için reddedildiğinde ise Sokrates, Plataiai'de taktiksel olarak geri çekilen Spartalılardan bahseder[572]. Bu metin önemlidir çünkü Platon'un son eserinde ve *Yasalar*'ın ilk üç cildinde etraflıca ele alınan geleneksel cesaret kavramına ve askeri hayata ilişkin eleştirilerin özetlenmiş halidir.

Böylece Platoncu dramın düğüm noktalarından birine değinmiş oluyoruz. *Techne* her şeyden önce deniz savaşının ayırt edici niteliklerinden biri olarak görülmektedir, sırf bu yüzden Platon *Lakhes*'te ve *Yasalar*'da çok sertçe eleştirdiği geleneksel değerler adına *techne*'yi tamamen reddeder. Platon Atinalıların denizlerdeki kaderini anımsatarak şöyle der: "Oysa ki onlar kara hoplitlerinden ve sabit hoplitlerden denizde savaşan hoplitlere dönüşmektense, çocuklarından yedi tanesini defalarca kaybetmeyi tercih ederlerdi. [Minotor'a teslim edilmiş çocuklar] daha iyiydi çünkü denizcilerin gemilerinden fırlayıp çıkmak ve sonra bir koşu gemilere dönmek gibi bir alışkanlıkları vardı, düşman ateşi altında ölmeyi reddetmenin utanılacak bir tarafı yotktur onlar için, doğal bulurlar bunu; silahlarını bırakıp kaçtıklarında ise sonu gelmez övgüleri değil bunun tam tersini hak ederler"[573]. Donanmaların zaferleri *technai*'ye bağlı olduğundan Platon bu zaferleri reddetmiştir[574].

Kara savaşının kendisi de uzmanların işi haline geldi ve Platon bunu herkesten daha iyi biliyordu. Özellikle bu gerçeği görmüş olması onun *Devlet*'inin ikinci kitabında savaşçıların ve filozofların kenti olan "ideal" şehrin anlatıldığı "ilk şehir"

başlıklı bölümü yazmasını sağlamıştır. "Senin de hatırlayacağın gibi biz bir insanın birden çok mesleği icra etmesinin imkânsız olduğuna inanırdık [...] Sen savaşlardaki mücadelelerin bir meslek olduğuna inanmıyor musun? [...] Eğer böyle ise savaş mesleğinin gerektiği gibi icra edilmesinden çok daha önemli ne olabilir ki? Ya da bu meslek bu kadar kolay ise bir çiftçi, bir kunduracı ya da herhangi başka bir zanaatkâr aynı zamanda bir savaşçı olabilir mi? [...] Bir ağır piyade sınıfında iyi bir asker olabilmek için bir kalkan, bir başka silah ya da bir savaş aracı sahibi olmak yeterli midir"[575]. Öyleyse tüm görünümlerine rağmen hem Spartalı hem de Atinalı hoplitleri geçersiz kılan bu *techne* gerçeği ile tüm Yunan şehir devletlerinde geçerli olan vatandaş-asker geleneği birbirleriye nasıl uyumlu olabilir? Bunun Platoncu "çözüm"ü *Devlet* eserinin kendisidir: esas olarak tek olan ama üç kasta bölünmüş şehir. Merkezdeki kast askerlerdir ama iktidar filozoflara aittir ki bu filozoflar da askeri eğitimden geçmişlerdir. Platon eski Atina'nın akropolisini sabit savaşçı bedenleriyle sembolize ettiği *Timaios*'un girişinde ve *Critias*'ta bu anlatısını soyutlaştırmıştır[576]. Bununla birlikte hayatının sonuna doğru askeri *techne* ile şehrin geleneksel anlamı arasında seçim yapması gerektiğinde Platon, *Devlet*'teki teknolojik radikalizmden vazgeçer ve *Yasalar*'da "çiftçilerin devleti" fikrini benimser. Teknik boyut sadece gelecekteki hoplit-vatandaşların eğitiminin bazı aşamalarında ortaya çıkar. Geleneksel hoplitin tersine Magnesia şehrinin hoplitleri, tıpkı İskitli okçular gibi, iki ellerini birden kullanabilen askerler olmalıdırlar[577].

Platon'un profesyonel asker fikrinden vazgeçmesinden kısa bir süre sonra Atina, bir kez daha "entelektüel ve ahlaki reform" havasına girdi ki bu reform Chaeronea'nın geleceğini, Lykourgos'un yöneticiliğini ve aynı zamanda ön plana köklerinde "savaşçının işlevlerinin" arkaik biçimlerini yani ephebos'u taşıyan bir kurumu koyarak vatandaş-asker idealine geri dönüşü de nitelemekteydi. Ephebos ile ilgili bir tartışma vardır ve bu tartışma tamamen anlamsız bir tartışmadır.

Wilamowtiz[578] gibi, ephebos'un 336-335 yıllarında yaratılmış tamamen yapay bir kurum olduğu iddiasını dillendirmek aslında hiç savunulamayacak ve hiçbir zaman da savunulamamış olan bir iddiayı dillendirmek demektir[579]. Aynı oranda tehlikeli olan bir diğer tutum ise *Atinalıların Devleti*'nin 42. başlığında anlatılan ve bilinçli bir siyasi iradeyi açığa koyan kurumla ki bu kurumdan eski ve yeni yazıtların bazılarında çok az bahsedilmiştir, eski zamanlarda çok az bilinen ephebos'u ya da Thukydides'in söz ettiği neotatoi'yi ya da aralarında genç Aeschines'in de bulunduğu (372) "ephebosları" birbirine karıştırmaktır[580].

Olağanüstü bir epikrafik keşif olan "ephebos andının" arkaik niteliği eski bir resmi metinin tanınmasına olanak sağlamıştır[581], bu andın kendisi tartışmaya yer bırakmayacak şekilde nettir: bu and, Aglaures'in, *kourotrophos*'ların yaşlı tanrıçasının[582] tapınağında edilen bir yemindir. Ephebos örgütü yaşa dayanılarak yapılan sınıflandırmanın şehirde yaşayan insan topluluklarını ayırdığı bir dönemi hatırlatır.[583] Ancak burada bir hatırlatmadan daha fazlası mevcuttur. "Ephebos andı" gibi resmi bir belge bile sadece yazıldığı, gerçek ya da tahmini tarihin bağlamı içerisinde değerlendirilmemeli, aynı zamanda yayımlandığı bağlamda da değerlendirilmeli ve söz konusu olan "ephebos andı" olduğu için de Lykourgos zamanında Akharnai demos'undaki durum da dikkate alınmalıdır. Üzerinde Plataiai andı olan aynı dikme taşın üzerinde bu metin de vardır ve biz biliyoruz ki Aeschines gibi bir hatip bu metin ile Miltiades'in "kararnamesini" ve Themistocles'in Troizen'de bulunan kararnamesini birbirine bağlar[584]. Bu demek oluyor ki gerçekten arkaik olan Ephebos ile arkaikleştirilmiş Ephebos arasında bir ayrıma gidebilmek zor bir iştir.

Her durumda Aristoteles'in ephebos'u tüm vatandaşları kapsar ve hoplit hizmeti için bir hazırlık niteliği taşır[585]. "Antlar yazıtı" üzerinde kalkan ve mızrak olarak resmedilmiş şehrin temin ettiği silahlar[586] ise hoplit donanımlarının bir kısmını oluşturur. Her zaman sahip olduğu görüntü ve bizim onu

tek tanıma şeklimiz dolayısıyla ephebos da, bizim yukarıda ele aldığımız tüm yeniliklerden özellikle de thetelerin hoplit birliklerine devletin sağladığı silahlarla katılmasıyla oluşan değişiklikten muaf düşünülemez[587].

Ephebos'un IV. yüzyılın sonundaki bazı arkaik niteliklerinin yeniden canlandırılmış ve genellenmiş nitelikler olarak kabul edilmesi gerektiğine inanıyorum. Bu nitelikler aslında var olmayan nitelikler de değillerdir ancak bu konuda daha da ilerleyebilmek için Ch. Pélékis'in yaptığı gibi konuyu başka bir düzlemde ele almak gerekir.

Aristoteles'e göre epheboslar iki senelik garnizon hizmetlerinde "ne davalı ne de davacı olarak yargıç önüne çıkamazlar, bunun tek istisnası bir mirasın varisi olmak, bir kadın mirasçının işlerini düzenlemek ve aileyle ilgili dini konulardır"[588]. Bu iki senelik inziva dönemi, gayet akla yaktın bir biçimde birçok toplumda çocukluktan gençliğe geçiş dönemini işaret eden gizlilik dönemi ile ilişkilendirilmiştir[589]. Ancak Sparta'nın krypteia'sı ile karşılaştırabileceğimiz bu gizlilik dönemi Atina'da neredeyse iki aşamalıdır. Bir ephebos aynı zamanda *hebe* çağına ulaşmış bir erkek çocuğudur, ergendir. Oysa eski tarihlerde Atina'da Laurion'un gümüşlerinin bölüşümüne katılmaya olanak tanıyacak şekilde düzenlenmiş yasal ergenlik çağı ve cinsel olgunluk çağı vardı: "cinsel olgunluğa ulaşmış her erkek bireye toplam üzerinden on drahmi oranında pay düşecek şekilde paylaşılmasını önerdiler[590]". Buradaki tanımın içine dâhil olan grup en az on altı yaşında olan erkeklerdir. Bu yüzden *epi dietes hebesai* ifadesi yani ergenlikten sonraki iki yılı yani *hebe* anlamına gelen on sekiz yaşını dolayısıyla da ephebos olmayı ifade etmektedir[591]. Bu durumda bu genç erkek başka bir geçiş dönemine girmiştir – bu durum çelişkilidir çünkü on sekiz yaşından sonraki dönem tam yetişkinliği ifade etmektedir- bu dönem "askeri hizmetin" sonunda yani bu genç erkeğin tüm vatandaşlık haklarına sahip olmasıyla tamamlanacaktır. Oysa Ch. Pélékidis'in de fark ettiği gibi iki aşamalı bu ergenlik, Kleisthenes'ten beri,

iki farklı aidiyetin varlığına işaret eder, bizim daha önce ifade ettiğimiz gibi biri deme'dir diğeri de kabile[592].

Kabile hakkındaki bilgilerimiz çok sınırlıdır[593], Kleisthenes'in deme'leri kurmasının ardından kabilenin hemen hemen etkisizleşmiş ve atıl bir kurum haline geldiği ifade edilir[594]. Diğer taraftan kesin olan bir şey daha, Perikles'in döneminde yürürlüğe giren ve vatandaşlığın kurallarının belirlendiği ünlü yasa dolayısıyla bu kurumun yeniden düzenlendiğidir[595]. Kabile gelişmeye devam etmiştir ve deme kurumlarının kabile üzerinde bir etkilerinin olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir, keza bunun tersini iddia etmek de doğru olmaz. Bir kabilenin IV. yüzyıldaki işleyişini az çok anlayabilmemizi sağlayan tek metin aynı zamanda Demotoinides[596] yazıtları olarak da bilinen metinlerdi. Burada en azından birkaç yeni üyenin kabul edilebilmesi için bir senelik süre öngörülür, ephebos'taki belirsizlik süresine benzer şekilde, Apaturia'ya yapılan sungu ile kabile üyelerinin yaptığı oylama arasında bir yıl olması esas alınır ("Bundan sonra üyeliğe kabul edilme oylaması *koureion* kurbanından bir yıl sonra *koureotis apaturia* gününde yapılmalıdır"[597]).

Koureotis hakkında çok tartışma yapıldı; ancak şimdi *koureion* kurbanının, yani genç erkek saçının, ergenliği ifade ettiği kabul edilmiş durumdadır[598]. Bu gençler *oinisteria* dolayısıyla ve kendi saçlarını tanrılara kurban olarak sunmadan önce, Herakles'e bir parça şarap sunan müstakbel epheboslardır[599]. Bununla birlikte saç kesimine yapılan gönderme aynı zamanda vatandaşlık haklarına sahip bir ephebos yani on sekiz yaşına basmış bir genç adamın varlığından söz edemeyeceğimizi de gösteriyor, burada söz konusu olan kabile dahilinde tanınan on altı yaşındaki geleneksel ergendir[600].

Apaturia kabilelerin festivaliydi ve yeni epheboslar bu festival sırasında kayıt yaptırırdı ve babaları onların gerçek Atinalılar olduğuna, Atinalıların oğulları olduklarına dair yemin ederlerdi[601]. Kabile tarihte yer aldığı ilk zamanlardan itibaren askeri bir niteliğe de sahiptir: Nestor adamlarını ka-

bileden toplardı[602]. Apaturiaların kökenini açıklamak amacıyla ve nedenselliğe dayanılarak yazılmış bir mit Atina kralı Thymoides ve daha sonra onun yerine geçen Codriai'nin de atası olan Melanthos ile Boetia kralı Ksantos, onun destekçisi ve Boetia'nın hezimetinin tek sorumlusu Dionysus Melantis arasına çift taraflı bir sınır koyar[603].

Bir sonraki başlıkta bu mitin taşıdığı anlamları yeniden ele alacağım. H. Jeanmaire bu mitin "başlangıç konusunu" tespit etmekte zorlanmamıştı zira Melanthos, Thymoides şampiyonu, başarısı sayesinde kendini kralın yerine geçecek kişi olarak nitelendirdi[604] ve bu mit de onu Atina'nın son kralı Kodros'un babası olarak tanıtır. Ben burada bu anlatının sınırda konumlanışı üzerinde durmakla yetineceğim. Ephebosların antlarında "ülkenin sınırları, buğdaylar, arpalar, şaraplar, zeytin ağaçları, incir ağaçları"[605] üzerine yemin ettiklerini biliyoruz, aynı zamanda klasik çağda "askerlik hizmetlerini" sınırlardaki küçük kalelerde yerine getirdiklerini de biliyoruz, bu konudaki geç tarihli bir belge de (İ.Ö. 128) ephebosların sınırlarda Attika'nın tanrısına kurbanlar sunduğunu belirtir[606]. IV. yüzyılda savaşçının işlevi ideolojisinin yeniden canlanması ki yeni ifadesini ephebosun yeniden düzenlenmesinde bulmuştur, eski geleneğin yaşam kalıntıları ile ilgili bir durum değildir ama tam olarak Atina krizini, özellikle de tüm şehrin savaş aracı olması ekseninde yansıtan bir durumdur.

2.
Kara Avcı ve Atinalı Ephebos'un Kökenleri[607]

Aristoteles'in *Atinalıların Devleti*'nin keşfinden önce ve daha ziyade keşfinden sonra Atinalı ephebos hep bir tartışma konusu olageldi. Aristoteles'in adı geçen eserinin 42. başlığında tanımladığı bu iki senelik "askeri hizmet" Lykourgos siyasetinin tamamen soyut bir eseri midir (Wilamowitz'in iddiası), yoksa tam tersine XIX. yüzyıl araştırmacılarının *krypteia* ile karşılaştırdıkları kadar, kökleri eskiye dayanan, hatta arkaik bir kurum mudur?

Bu tartışma artık eskidi ve bugün, otuz senelik yeni keşiflerin ve araştırmaların ışığında iki nokta hakkında fikir birliğine varıldı[608]. Birincisi Lykourgos çağının ephebos'u her yönüyle tamamen eskiye ait bir kurum değildir. Atinalı siyasetçi kendinden önce var olanı yeniden düzenlemiş ve aklileştirilmiştir. İkincisi ephebos'un kökleri, genç insanların gelecekteki vatandaşlık ve aile babası rollerini, özetle toplumun bir üyesi olmayı öğrendikleri, geçmişin çıraklık pratiklerine dayanır. Karşılaştırmalı etnolojinin antik dünyanın başlangıcına ilişkin keşiflerin yapılmasında oynadığı rolü önemle hatırlatmak isterim. Henri Jeanmaire 1913 kadar erken tarihli bir çalışmasını bile buna dayandırmıştır[609]. Biraz daha geç bir tarihte, P. Roussel benzer konuda Aristoteles'in bir metnini yorumlamıştır. Bilindiği gibi epheboslar "ne davalı ne de davacı olarak yargıç önüne çıkamazlar, bunun tek istisnası bir mirasın varisi olmak, bir kadın mirasçının işlerini düzenlemek ve aileyle ilgili dini konulardır". Aristoteles'in bu konudaki açıklaması ise basittir: epheboslar askeri hizmetleri boyunca rahatsız edilmemelidirler; yalnız bu açıklama sadece Aristoteles'in kendi zamanı için geçerli bir açıklamadır. Roussel ise bu konuda şöyle der: "Ephebos askeri hizmetten çok

daha farklı bir durumdur. Bu çocukluktan sosyal hayata mutlak bir geçiş dönemidir [...] Genç insanların, farklı toplumlarda, Yunanistan'da ve Sparta'da, sosyal gruplara kabul edilmelerinden önceki dönemlerde hayatın dışında kalmış oldukları kanıtlanmıştır ve bizim de burada yeniden ipuçlarını bulmaya çalışacağımız konu budur"[610].

Genç vatandaş açısından "kesin kabul"un iki şekli vardır: evlenmek yahut hoplit birliklerine (daha sonra da orduya ya da donanmaya) katılmak. Bu iki şartın da veya özellikle klasik Atina'da sadece ikinci şartın gerçekleşmemesi durumunda genç adamla şehrin ilişkisi muğlak bir konu haline geliyordu: genç adam hem şehre dahil oluyordu hem de şehrin dışında kalıyordu.

Bu muğlaklık en çok ephebos'un şehrin sınırları içinde sahip olduğu konum aracılığı ile görünürlük kazanmıştır zira sembolik alan her zaman gerçek alan ile örtüşmez. Aeschines, 370 yılı civarında kendi çağındaki ephebos kuşağından bahsettiğinde kendinin de çoçukluktan çıkarken, iki sene boyunca "bu toprakların peribolos"u olarak hizmet verdiğini belirtir[611]. *Peribolos* etimolojik olarak "(şehrin) çevresinde turlayan" anlamına gelir. Platon *Yasalar* adlı eserinde ephebos kurumunu taklit ederek kendi *kırsal alanlarını* [*agronomoi*] yaratırken bu birlikerin şehrin çevresinde, sınır bölgelerinde tur atmalarını öngörmüştür[612]. IV. yüzyılda peribolos-lardaki epheboslar[613] doğal olarak sınırlardaki küçük kalelerde mevzileniyorlardı: Panacton; Decelia, Rhamnus vb. bu tarz bir askeri hizmet, hafif silahlar taşıyan[614] ve sadece istisnai durumlarda sefere çağrılan[615] genç erkekler için normal sayılabilir. Epheboslar bu hizmetleri boyunca devriye olarak kullanılıyorlardı ki peribolosu devriye olarak da tercüme etmek mümkündür. Ancak bu genç erkekler ya yabancılarla ya da eski taihlerin vatandaşlarıyla bağdaştırılırlar. Aeschines önce *peribolos* olarak hizmet verip ardından da *neos* olarak kendi yaşıtı genç erkeklerle ve paralı askerlerle birlikte bir sefere katılır[616]. Thukydides ise peribolos-lardan iki kere söz

eder, ilki onları 425 yılında Nisaea'daki bir tuzakta Plataiailerle (son zamanlardaki Atinalılar) bağdaştırmak içindi; diğeri ise 411'de Phrynichos'un katilinin bir peribolos ve suç ortağının da bir Argoslu olduğunu belirtmek içindi. Bununla birlikte diğer kaynaklar Phrynichos'un katillerinin iki yabancı olduğunu belirtirler[617]. Hem Atinalı genç erkekler hem de onların hizmetindeki yabancılar tek kelime ile tanımlanabilir. Her iki grup da şehrin *sınırlarındadırlar*, ancak ephebosun sınırda olma hali kesinlikle geçici bir durumdur ve sınırlardaki yaşamla grifit bir ilişkileri vardır. Epheboslar genç askerler olarak şehrin sınır bölgelerinde, fiziksel olarak küçük kalelerle temsil edilen alanlarda görev yaparlardı. Girit'te de tam vatandaşlık hakkına sahip olanlar ile Phrouria ve Oureria bölgelerinde yani sınır bölgelerinde görev yapan genç erkekler arasında çok net bir ayrım olduğunu gösteren belgeler - Dreros andı örneğin- bulunmaktadır[618]. Onlar kendilerini hoplit yapacak olan yemini ederken şehri komşularından ayıran sınır bölgelerinin adını anarlar ve bu bölgelerle buğdayları, arpaları, şarapları, zeytin ve incir ağaçlarını yani ekilmiş toprağı bir tutarlar.

Atina'dan çıkmamış şiirsel bir metin üzerine yapılacak küçük bir tartışma bu konunun daha iyi anlaşılmasına olanak tanıyabilir. İçinde çok ikilik taşıyan Yunan ephebosunun en güzel tanımı belki de Pindarous'un IV. *Pythian*'da anlattığı Jason'dur. İolkos'un yaşlı kralı Pelias "vahiy sayesinde, ölümünün Aiolos'un asil oğullarının elinden ya da onların merhametsiz hilelerinden geleceğini biliyordu"[619]. Pelias "her şeyden önce tek ayakkabı giyen adamdan kendini koruması" için uyarılmıştı, bu kişi "zorlu bir yamaçtan" "güneşli bir ovaya" geçecek "*bir yabancı ya da şehirden bir adam*" olabilirdi[620]. Gerçekten de Jason büyüdüğü uzak yaban doğadan Kentaur Chiron ve onun kızları ile birlikte gelir, dolayısıyla yabancıdır ve öyle de kabul edilir; ancak aynı zamanda vatandaştır da ve kendi hemşehrilerine böyle hitap eder[621]. Jason yirmi yaşını doldurmuş bir ephebostur ve iki ayrı dünyaya ait bir insandır,

çift mızrak taşır, hem Magnesialıların giydiği kıyafetleri hem de yaban insanın giydiği panter postunu giyer[622].

Atinalı ephebosun erkekliğe geçtiğinin simgesi olarak kestiği saçlarını Jason henüz kesmemiştir[623]. Jason'un yaşadığı süresi uzamış bir ergenlik devridir ve bu toplumsal gerçekliğe değil, ancak bir efsaneye ait anlatıdır. Atina'da ise ephebosun konumunun muğlaklığı, hem de bu durumda tamamen sosyal bir gerçeklik olarak çift katmanlıdır. J. Labarbe'ın[624] gayet güzel idrak ettiği gibi şehrin askeri kadrolarına dahil olmuş resmi ephebosun yanı sıra kabileye kabul edilmiş olmayı ifade eden daha arkaik bir ephebos tanımı da mevcuttur. Bu yüzden *epi dietes hebesai* ifadesi aynı zamanda on sekiz yaşında olmaya yani ephebos kelimesinin vatandaşlıkla ilgili taşıdığı anlamlara denk gelirken, diğer yandan aynı ifade *hebe* statüsüne ulamış olmayı yani iki senedir ephebos olarak hizmet veriyor olmayı da belirtir. J. Labarbe bu ilk tür ephebosluğun onaylanmasının Koureion'a verilen kurban ile gerçekleştiğini göstermiştir; bu kurban ephebos on sekiz yaşında iken bir hayvanın kurban edilmesini ve ephebos adaylarının saçlarının tanrılara armağan olarak verilmesini kapsar. Ben bu rituellere bir de "Demotionides tüzüklerinden"[625] bildiğimiz kadarıyla en azından bir yerde kabileye kabul edilmenin tanrılara saç sunulmasının ardından geçen bir yıllık gizlilik aşamasından sonra gerçekleştiği bilgisini de ekliyorum.

Bu saç sungusu *Koureotis* sırasında yani İyonya'nın kabilelerindeki büyük festivalin, *Apaturia*'nın üçüncü gününde gerçekleşir. Bu festival *Pyanepsion* (Ekim) ayında olur; bu ay, gençlerin yaz seferinden *dönüşü* adına birçok festivalin düzenlendiği bir aydır ki bu festivallerin düzenleniş amacını Jeanmaire ustalıkla anlatmıştır. Ben özellikle *Apaturia* festivaliyle ilgili bu etiyolojik mitin üzerinde çalışarak bu denemenin konusunu oluşturan düşünceleri belirlemeye çalıştım.

İ.Ö. V. yüzyıldan başlayarak, sadece eski metinleri yeniden aktarmakla yetinen Psellos ve Tzetzes'in çalışmalarına kadar geçen süre içinde birçok metin bu mitten bahsetmiştir.

Bu metinler genllikle tarihe ve edebiyata dair önemli belgeler değildir. Pausanias'ın ve Strabon'un bu mitle ilgili imalarının yanı sıra; Polyen'de, Frontin'de ve Augustus döneminin anlaşılması güç metiyoloji uzmanı Konon'da da bu mitten bahseldildiğini görürüz. Bu mit üzerinde başka yorumcular da çalışmıştır ve başka teoremler de üretilmiştir[626]. Böylesi metinlerin söz konusu olduğu bir durumda bir metnin eski versiyonuyla yeni versiyonu arasında bir ayrım yapmak zor oluğu gibi, mitin tarihsel gelişimini yazabilmek de hiç kolay değildir. Dolayısıyla ben burada tarihi temel değişkenlere dayanarak çalışacağım.

Atina Boetia sınırında, *eschatia*'da yani "dünyanın sınırlarında" bir yerde geçer hikaye, dağlık arazilerle kaplı bir sınır bölgesidir burası ve Yunan şehir devletlerinin birbiriyle ilişkileri kötüdür, bu bölgeler avcıların ve çobanların bölgesidir, sınır bölgelerinde sürekli bir çatışma hali vardır[627]. A. Brelich'in de belirttiği gibi bu bahsedilen durumun varlığı, şehir devletlerinin genç askerleri savaşa hazırlaması için gereklidir[628]. Sonrasında Atina ile Boetia arasında bir savaş patlak verir. Mitin bazı versiyonlarında bu yer, Oenoe ve Panakton'dur, bazı versiyonlarında ise Melainai sınır köyüdür. Harpokrates, IV. yüzyıl tarihçisi Ephoros'un şöyle dediğini aktarır: "Melainai denen bir yerde". Panakton'da Apatouria dolayısıyla her sene yapılan bir kurbanın varlığını da belirtmek isterim[629]. Bu savaş sırasında Boetia kralı Xanthos ya da Xanthios, nam-ı diğer sarışındır; Atina kralı ise Theseus soyunun son temsilcisi Thymoites'tir. Bu iki kral aradaki sorunu bir *monomachia* yani bir tekil dövüş yoluyla çözmeye karar verirler. Ancak Thymoites dövüşe gelmez (Aristopahnes'in *Barış* adlı eserinin ve Aelius Aristide'nin bir yorumcusuna göre bunun nedeni çok yaşlı olmasıydı). Dövüşe Atina adına bir başka savaşçı katılır, bazı metinlere göre bu savaşçı verdiği zafer sözü karşılığında bu dövüşe gönderilmiştir, bu kişi Melantheus'dur (ya da Melanthios). Dolayısıyla çarpışma "Kara" "Sarışın" ile çarpışması olmuştur.

Dövüş devam ederken Melantheus aniden haykırarak: "Xanthos, sen oyunun kurallarına uymuyorsun, yanında biri var" der. Şaşıran Xanthos arkasına döner, Melantheus ise Xanthos'u öldümek için onun bu anından faydalanır. Peki gerçekte neler olmuştur? Metinler farklılık gösterir. Bazıları (Polyen ve Frontin'inkiler) bunun basit bir tuzak olduğunu söylerken, Halliday[630] bu olayı Tom Sawyer ve Mark Twain'in dövüşüyle karşılaştırır, burada Mark Twain de bağırarak "arkana bak, Teyzeciğim" der ve böylece teyzesinin atmak üzere olduğu yumruktan korunur. Bir başka yoruma göre ise (*Lexicon Seguieranum*'a göre) Melantheus Zeus Apatenor'a yani düzenbazlığın tanrısı Zeus'a dua eder; birçok yorum ise Dionysos'un müdehalesinden bahseder, kara keçi postlu gece Dionysos'unun müdehalesinin sözü geçer. Plutarkhos da aynı yorumu yapmıştır ve böylece bu mit aynı sınır bölgesinde Eleutherae kültünün üzerinde yükselir[631]. Neden sonra galip Melantheus Atina kralı olur.

Tüm kaynaklarda *Apatouria* şenliği etimolojik kelime oyunlarıyla anlatılmıştır. Bu festival Dionysos'a Zeus'a ya da Melantheus'a[632] atfedilen yukarıda adı geçen *apate*'yi yani hileyi hatırlatır. Bu duruma, *Akharnialılar*'ın yorumcusu olan ve *Souda*'nın takip ettiği bir dilbilimci güzel sayılabilecek bir açıklama getirir: *Apatouria=Homopatoria.* Baş harf olan a'nın copulativum bir a olduğunu ifade ediyoruz ve dolayısıyla Apatouriaların aynı babadan doğanların yani kabilelerin festivali olduğunu söylüyoruz.

Bu mit, doğal olarak, çok uzun zamandır açıklanmaya çalışıyor, tabi ki ilk önce tarihsel düzlemde açıklanmaya çalıştı. Bu miti açıklama girişimleri, J. Toepffer'in *Attische Genealogie*[633] adlı eserinden Atina tarihçilerini araştıran en önemli isimlerden olan F. Jacoby'e kadar birbirini takip ederek gelişti. Bu çalışmalar Melantheus'un tarihi bir kişilik olarak yorumlanabileceğini söylerler. Melantheus bir Neleide idi, Kodros'un da babasıydı, bir başka *apate* sayesinde (kendini bir çifçiye dönüştürerek), düşmanın kendisini öldürme-

sine olanak tanımış ve böylece de, kehanetin de haber verdiği gibi, Atina'nın kurtuluşunu sağlamıştır. Melantheus aynı zamanda Medontides kabilesinin de atası olarak kabul edilir. Anlattığımız bu küçük hatıranın hangi tarihe ait olduğu da tespit edilmeye çalışıldı. Wilamowitz 1886'da bu küçük hatıranın 508 yılından önce yazılmış olamayacağını belirtir zira Atina Boetia sınırı bu tarihte çizilmişti[634]. Jacoby ise anlatının efsanevi karakterini göz ardı etmeksizin kökenlerinin bir sınır çatışmasına dayanması olasılığını kabul eder[635].

Bununla birlikte metne bütünlüklü bir açıklama getirmeye niyetlenen ilk çalışma H. Usener'in çalışmasıydı[636]; H. Usener, Mannhardt'ın, Frazer'in ve Jane Harrison'un düşünce kalıpları içinde kalarak metni yorumladı. Bu çarpışma, bütünlüklü bir bakışla, Kara ve Sarı arasındaki çarpışmaydı. Bazı eski yazarlar da mitin bu tarafını dikkate almışlardı. Polyaenus da tarafların karşılaşmasından önce ortaya atılan bir kehaneti aktarır – ya da kendisi bu kehaneti üretir: Kara, Sarıyı öldürdükten sonra Melainai'ti yani kara ülkeyi zapteder. Usener bu çarpışmayı sembolik bir temsil olarak okur, bu yaz ve kışın olağan çarpışmasıdır. Farnell, Cook, H. J. Rose ve diğer araştırmacılar tarafından[637] da kabul edilen bu yorum gerçekten açıklanması gereken noktaya dokunmaz bile: bu çarpışma ile Apatouria şenliğinin arasındaki bağlantı. Aynı durum Nilsson'un bu teorinin başka bir yorumunu kullanarak, *agôn*'u tragedyanın ilk örnekeleriden biri olan Dionysos ayiniyle ilişkilendirdiği çalışması için de geçerlidir[638]. Bundan uzun bir müddet sonra ise Henri Jeanmaire bu mite çok farklı bir yorum getirmiştir[639]. Jeanmaire, Melantheus ile Xantos'un çarpışmasının esas itibariyle bir düello ritüeli olduğunu yazar, belki de bu, hükümdarlığa aday olan kişinin bir bölgedeki hükümranlığını ilan ettiği ayinlerden biri olarak düzenlenmiştir (Pausanias'ta, Melantheus'un yerine ayin yöneticisi Andropompos'un adı yazılmıştır). Bu düello, Plutarkhos'a göre[640] Aenianes kralı Phemios'un Inachos vadisinde kendi hükümdarlığını kurduğu düelloyla benzer tar-

zda gerçekleşmiştir –*apate* ile gerçekleşmiş bir düello olması dolayısıyla bizim bildiğimiz düellolara da benzer. Atina ile Midilli Adası arasındaki Sigeion Savaşı sırasında Pittakos ve Phrynon yaptıkları ünlü ve efsanevi düelloyu da hatırlatır[641].

Bununla birllikte bildiğim kadarıyla sadece A. Brelich bu mit ile kabilelerin Apaturia şenliği arasında, yani ephebosların saçlarını kurban ederek kabileye katıldıkları şenlik arasında bir ilişki olabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken esas olarak gençlerin sınır bölgelerinde yaptıkları düelloların sıkılığına bakmış ve Dionysos Melantis ile özdeşleştirdiği Dionysos *ageneios*'in (köse) *hebôn* (ergen) olarak adlandırıldığını ortaya koymuştu; ancak bu analizini çok ilerletememiştir[642].

Kendi adıma, bu mitle ilgili açıklanması gerekli olan üç nokta benim dikkatimi çekiyor.

1. Atinalı ephebosların sınırlarda görev yapmalarıyla ve ülkelerinin sınırları üzerine yemin etmeleriye örtüşür biçimde bu anlatının da bir sınır bölgesinde geçmesi.

2. Anlatının içinde *apate*'nin kapladığı alan. Nasıl oluyor da epheboslara ettikleri yemin aracılığıyla öğretilmiş davranış kalıplarından neredeyse tamamen farklı bir davranş sunulur? Bir tarafta teke tek dövüş ve hile, diğer tarafta ise hoplit tarzı dövüş ve sadakat. Yeri gelmişken Melantheus adının bir Homeros okuyucusu için çok tanıdık olabileceğini de söylemekte fayda var. Dolon, *İlyada*'da kurnaz kurt olarak anlatılırken, Melantheus ya da Melanthios Odysseia'da hain keçi çobanı olarak anlatılır, kardeşi Melantho ise hain hizmetçidir[643]. Babaları Dolios da bir hilekardır[644].

3. Son olarak bu anlatıda "kara"nın baskın olması benim için en çarpıcı unsurlardan birisiydi: kahramanın adının Melantheus olması, dövüşün geçtiği yerin adının bazı kaynaklarda Melainai olarak geçmesi ve Dionysos'un sıfatı olarak Melantis'in kullanılması. Bu anlatıda baskın olan kara Atinalı ephebosların gerçek hayatında da karşılığını bulur. Atinalı epheboslar, en azından bazı törenlerde kara bir manto giyerlerdi; bu gelenek M.S. II. yüzyılda, Herodes Atticus'un

cömertliği sayesinde değişti ve epheboslar beyaz manto giymeye başladılar[645]. Bu cömertlik aynı zamanda bu ritüelin artık bir anlam ifade etmediğinin de kanıtıdır. P. Roussel bir yazıtı (I.G. II 2 3606) açıklarken bu durumun vaktiye Theseus'un yaptığı bir unutkanlıktan kaynaklandığını ortaya koyar. Theseus ephobosların en iyisidir, Girit'ten dönerken gemisinin kara mantoyu hatırlatan kara yelkenini değiştirmeyi unutur[646]. Bu, etiyolojik bir bakış açısıdır ancak bir açıklama değildir ve George Thomson bu kara kıyafetin dini inzivayı simgeleyen bir kostüm olduğunu söyler[647].

Burada kara rengin baskınlığının tamamen kendine özel bir niteliği de vardır. Örneğin genç erekeklerin cemaate girmesi şerefine düzenlenen şenliklerde kara tarafın törensel bir zafer kazanmasının ne kadar şaşırtıcı ve çarpıcı olduğunu görebilmek için G. Radke'nin[648] hazırladığı özenli katoloğu incelemek yeterli olur.

Bu sorunları daha iyi ortaya koyabilmek için Atinalı ephebos ile sık sık karşılaştırılan Sparta'nın *krypteia* kurumundan da biraz bahsetmek gerekir. Spartalı *krypteia*, Atinalı ephebosa oranla çok daha az sayıda genç insandan oluşsa da bazı açılardan bu ikincisiyle açıkça koşuttur. Bizi bu kurum hakkında bilgilendiren kaynaklar ise oldukça sınırlıdır[649]. Platon'un bir yorumcusu bu kurumun askerlik hayatına hazırlık dönemi olduğunu söyler; geçen yüzyılda Koechly bu idman tarzının Atinalıların peribolosu ile kıyaslanabilir nitelikte olduğunu söylemişti; Wachsmuth ise bu askeri çıraklığın, esir-avının özel bir şekli olduğunu açıkça belirtir[650].

Henri Jeanmaire 1913'te *Revue des études grecque* dergisinde yayımlanan değerli makalesinde Afrika toplumları ile karşılaştırarak *krypteia*'nın temel niteliklerini ortaya koymuştur (genç insanların ergenlik çağında mecburi tecridi, ıssız arazide yaşamak ve esirleri öldürmek). Bu özelliklerin tamamına kara Afrika'daki kabul törenlerinde ve kapalı toplumlarında da (kurt adamlar ve panter adamlar) rastlanır. O zaman bu şartlar altında *krypteia*'nın askeri rolü nedir?

Jeanmaire'in buna cevabı nettir: "Sparta'nın tüm askeri tarihi Spartalı hoplit'i ıssız arazi izcisi, kaya ve sur tırmanışçısına dönüştürme fikriyle mücadeleyi içerir". Jeanmaire bu tespitine biraz da nükte ile şunu ekler; eğer *krypteia*'nın dağ ve gece konaklamaları askeri hayat için yapılmış bir idman ise, Thermopylai Savaşı sırasında Efilates'in yolu tespit edilir ve korunurdu[651].

Ben Jeanmaire'ın aynı zamanda hem çok haklı hem de çok haksız olduğunu düşünüyorum. Jeanmaire'ın fark edemediği *krypteia*'nın hoplit hayatına yabancı olmadığıdır; *krypteia*, hoplit kurumuyla hem simetrik hem de zıt bir kurumdur. Kaynaklardan öğrendiklerimize dayanarak bir tablo çizebiliriz. Tepeden tırnağa silahlı hoplit, *gymnos* olan *krypteia*'nın yani tamamen silahsız *krypteia*'nın (Platon'un eserindeki yorum) ya da sadece küçük bir hançer taşıyan (Plutarkhos) *krypteia*'nın tam tersidir. Bir ordunun üyesi olmakla, tecrit edilmiş bir şekilde ya da çok küçük bir grubun içinde yaşamak birbirinin karşıtıdır. Düz bir arazide yaşayan genç bir adamla, dağlarda idman yapan bir genç adam birbirlerinin zıttıdır. Kış aylarında idman yapan (Platon) *krypteia*, baharda ya da yazın savaşan hoplit ile zıttır. Esirleri hile ile öldürenler ise Tyrtaios tarafından cesaretlendirilen dürüst savaşçıların tam tersidir, gece savaşındaki genç adam da gün ışığında savaşan adamın tam tersidir. Bir yorumdan öğrendiğimize göre *krypteia* bulabildiği her şeyi, muhtemelen pişirmeye bile fırsat bulamadan rasgele yiyebilir; hoplit ise her şeyden önce *syssitia* üyesidir. Son olarak da şunu ekleyelim ki *krypteia* sık sık düşman topraklarının sınırları olan yerlere gider zira Romalı *fetial* ile karşılaştırılabilecek bir ritüel gereği epheboslar sık sık hilotlara savaş açarlar[652].

Özetle hoplitler açısından düzen yani *taxis* her şeydir[653]; *krypteia* için ise hile yani *apate*, düzensizlik ve akılsızlık her şeydir. Levi-Strauss'un üslubunu kullanırsam hoplitin kültürü ve "pişmiş" olanı temsil ettiğini buna karşın *krypteia*'nın doğayı ve "çiğ" olanı temsil ettiğini söyleyebilirim; tabi ki bu

"doğa"nın ve "yaban" olanın da kendi içinde belli bir düzeni olduğunu da akılda tutmak gerekir[654]. Bu son hatırlatmamızın üzerinde biraz daha durabiliriz. Girit'te genç erkeklerin *agelai*'si için P. Chantraine şu açıklamayı yapar[655]: "alınıp götürülen hayvan sürüleri", *hetaireiai*'nin yani yetişkin erkeklerin cemaatinin zıttıdır. Bu karşılaştımayı böylece uzatabiliriz yalnız ben *krypteia*'nın bir genç ve elit Spartalının çocukluk hayatını geride bırakışını nasıl dramatik hale getirdiğini ters yüz etme yoluyla -Levi-Strauss'un dediği gibi mantıksal ters yüz etmeyeterince anlattığımı düşünüyorum.

G. E. R. Lloyd *Polarity and Analogy* adlı eserinde, zıtlık ilkesinin arkaik çağ Yunan düşünürlerinin düşünce sistemlerinde nasıl merkezi bir rol oynadığını çok güzel anlatır. Ben bu kitapta ortaya konan sonuçların klasik çağa da uygun düşeceğine inanıyorum. Örneğin zıtlık ilkesine başvurmadan Thukydides'i anlamak nasıl mümkün olabilir? Milet okulunun kozmolojik düşünce sisteminde akılcı karar (*gnôme*) şansın (*tyche*) zıttıdır, söylem eylemin, sıcak soğuğun, ıslak kurunun zıttıdır.

Benim buradaki amacım, daha önceden de fark edilmiş olabileceği gibi, bu kutupluluğun izlerini, kitap haline getirilerek kayıt altına alınmış düşüncelerde değil toplumsal kurumların içinde sürmektir. Burada "düşünce" ve "kurum"un tek ve aynı gerçekliği, Levi-Strauss'un kelimeleriyle "insan aklını", oluşturduğunu söylemek istemiyorum.

Bence *krypteia* hakkındaki analizimiz yoluyla ulaştığımız sonuçları burada genişletebilir ve genelleştirebiliriz. Atina'da ve Yunan dünyasının diğer bölgelerinde, Sparta'da, Girit'te arkaik kurumların Helen çağın başına kadar hâlâ korunduğu bölgelerde, çocukluktan yetişkinliğe, yani evlilik ve savaş dönemine geçişin ayinlerde ve mitlerde, simetrik ters yüz etme kanunu aracılığıyla fazlaca abartıldığını (dramatikleştirildiğini) kabul etmemiz gerekir. Bu türden birçok olgu, Van Gennep'in 1909 tarihli kitabında "geçiş rituelleri" kavramı kullanılarak daha önce incelenmişti[656].

Örneğin Argos'ta bakireler evlendiklerinde sahte bir sakal takarlardı ve Sparta'da ise bir bakire evliliği sırasında "saçlarını traş edecek, *nympheutria* olarak adlandırılan bir kadına teslim edilirdi, gülünç bir kıyafet ve erkek ayakkabıları giyerdi ve ottan bir minderin üzerinde yalnız ve karanlıkta yatardı"[657]. Herdote'nin[658] Argoslu yetişkinlerin tamamen köse olduklarını, Spartalı yetişkinlerin ise saçlarını hiç kesmediklerini söylediğini hatırlarsak bu olguların birbirlerine koşut konumlanışı daha da netleşir. Dolayısıyla burada bir tür iki katmanlı ters yüz etmenin varlığından bahsedebiliriz.

Atina'ya, Pyanepsion ayında yapılan bu "geri dönüş" şenliklerine dönersek; epheboslar bu şenliklerde çok önemli bir role sahiplerdi. Bu şenliklerin bizim için önemli niteliklerinden birisi de epheboslar açısından çıraklık döneminin bitişini simgeliyor oluşlarıdır. Muhtemelen bu şenlikler sırasında epheboslar Aglaurion'da ünlü antlarını içiyor ve silahlarını alıyorlardı.

Apatouria şenliklerine en yakın tarihte, Pyanepsion ayının yedinci gününde, genellikle Oschophories adıyla anılan şenlikler düzenlenir[659]. Oschophories şenlikleri bizim için çok ilgi çekici şenliklerdir zira bu şenliklerin dayandırıldığı etiyolojik mit Theseus'un Minotor'u öldürdükten sonra geri dönüşünü ve içine düştüğü karmaşık duygusal durumu anlatır; zaferle döndüğü için mutludur ancak babasının ölümü yüzünden de yastadır[660]. Ephebosların giydiği kara mantonun bu ölümü anımsattığına inanılır.

Bu festivalle ilgili olan çok çeşitli geleneklerin tamamını analiz etmeye girişmeden[661], zaman zaman göz ardı edilebilen bazı nitelikleri vurgulamak istiyorum.

1. Atina'ya göç etmiş marjinal ve sınırlarda yaşan Salamisli bir *génos* Oshophories şöleninde önemli bir rol oynamıştır. Üzüm dolu asma dallarını taşıyanları yetiştiren kesinlikle bu *genos*'tur.
2. Şenlik öncelikle bir *parapompe* ile yani şenliğe katılanların

Atina'dan Phaleron'daki Athena Skiras tapınağına yürümeleriyle başlardı. *Skiron* kelimesi kireçli toprağı, kötü toprağı ifade eder. Jacoby; Skiras, Skiros, Skiron isimlerinin genellikle uç yerleşimleri, sınır bölgelerini ifade etmek üzere kullanıldığını ortaya koymuştur[662]. Skiras Salamin Adası'na ait bir isimdir aynı zamanda, Skiron ise Atina ile Eleusis arasındaki eski sınırda bulunan bir yerdir, ve bu konuyla ilgili örnekler böylece arttırılabilir. Athena Skiras tapınağına doğru yürüyüş erkek çocukların oluşturduğu bir grupla yapılır, bu grubun en başında *kız çocuğu kılığına girmiş iki erkek çocuk* vardır, yani iki tane *paides amphithaleis*[663] ve bunlar *oschoi* taşırlar. Plutharkhos bu kız çocuk kılığına girmiş erkek çocukları şöyle açıklar; Theseus'un Girit'e getirdiği yedi "bakire" içerisinde aslında, kız çocuk kılığına girmiş iki tane erkek çocuk da vardı[664]. Athena Skiras'ın bir öğesini oluşturduğu bu şenliklerle ilgili çok zor sorunlara burada değinmekten kaçınacağım: bunlar, *Oschophories* ve aynı zamanda *Skira* ve *Skirophoria* ile ilgili sorunlar. Bu konudaki kaynakların karmaşıklığı, hangi kaynağın hangi şenliğe refarans verdiğini belirleyebilmemizi çok zorlaştırır; ancak rahatlıkla Athena Skiras'ın esasen kılık değiştirmesi geleneğiyle ilişkilendirildiğini söyleyebilirim. Aristophanes'in *Kadınlar Meclisi*'nde[665] Praxagora ve arkadaşlarının erkek kıyafetleri giyerek ve takma sakallar takarak erkek kılığına girmeye karar verdikleri yer Skira'dır ve bu kadınlardan bir tanesi de bir Salaminisli ile evlidir. Diğer taraftan Plutharkhos Atinalıların Salaminis'i (diğer adıyla Skiras) kadın bir travesti sayesinde nasıl fethettiklerini anlatır[666] ve fetihten sonra da Skiradion tepesinde bir tören düzenlenmiştir.

Parapompe'nin ve aynı zamanda *oschoi* taşıyıcısı olan ve kız çocuk kılığına giren *paide*'lerin yanı sıra Oschophories'ler de bir Dionysos tapınağından başlayıp Phaleron'da sona

eren bir koşu müsabakası yani epheboslara özel bir *agon* ya da *hamillos* düzenlerlerdi; bu müsabaka hakkındaki bilgilerimiz büyük oranda Proklus'a dayanır[667]. Bu yarışta ya her kabileden iki temsilci bir takım oluşturarak diğer kabilelerin temsilcileriyle karşılaşırlardı ya da yine her kabileden iki temsilci kendi aralarında yarışırlardı. Yarıştan galip çıkan, yağ, şarap, bal, peynir ve unun karıştırılmasıyla elde edilmiş *Pentaploa* isimli içkiden içerdi. Phaleron'daki, inziva ve *deinophorie* töreninden ve tanrıların onuruna içki içilmesinden sonra *kômos* Atina'ya geri dönerdi. Plutharkos'tan öğrendiğimize göre, Aegeus'un ölüm yıldönümünde gerçekleştirilen törende, Oshophoria'da taç giyen habercinin kendisi değildir ama onun elindeki sopadır; ve o mutlulukan heyo heyo ve uhuu uhuu diye bağırır[668].

Oschophoria bir karşıtlıklar silsilesine dayanır. Bu karşıtlıklardan en bilineni erkek-kadın karşıtlığıdır ki bu karşıtlık en çok yukarıda bahsedilen *yürüyüş* sırasında ortaya çıkar. Ancak aynı zamanda kız kılığına girmiş erkek çocuklarının yürüyüşü ile ephebosların *müsabakaları* da birbirlerinin karşıtıdır. Gerçekten de bu yarışlar her şeyden önce çok erkeksidir. Girit'te *dromeus* yani yetişkin erkek[669], çocukların *agela*'sından erkek olmak üzere ayrılır "kaçarak uzaklaşan"[670]. Bizanslı Aristophanes'e[671] göre bir *apodromos,* henüz ortak yarışlara katılmaya başlamamış olan genç erkektir. Oschophonires'lerin yarışlarının bir benzeri de Sparta'daki Karneia festivallerinde düzenlenen Staphylodromies'tir (kabilelerin bayramı), bu yarışa her aşiretten henüz evlenmemiş beş genç katılır[672]. Son olarak Plutharkos'un, bence yanlış bir şekilde, geç kalmış bir yorum olarak değerlendirilen eserinin de gösterdiği gibi neşe, kederin karşıtıdır.

Diğer taraftan Oschophories yürüyüşlerinin bir parçası olan kadın kılığına girme, arkaik Yunan toplumları ve diğer toplumlar için genç bir adamın erkekliğe ve evlilik çağına girişini dramatize etmenin bir aracıdır. Bunun Yunan mitolojisindeki en klasik örneği Akhilleus'un Skyros Adası'nda

genç bir kız kılığına girmesidir ancak Akhilleus bir silahla karşılaştığında kadın gibi davranmaya devam edememiştir[673]. Bununla birlikte önemli olanın kılık değiştirmiş erkeğin doğası olmadığını, ancak bu kılık değiştirmenin ortaya çıkarttığı antitez olduğunu tahmin edebiliriz. Aynı şekilde aydınlık ve karanlık arasındaki karşıtlık da anlamlıdır. Henüz yetişkin olmamış genç erkekler bazen karanlık (*skotioi*)[674] olarak adlandırılırlar, Oschophories'lerin gençleri (*neaniai*) de karanlıktan beslenenler (*eskiatraphoménoi*) olarak adlandırılır[675]. Girit'te yapılan erkekliğe geçiş törenleri Malla ve Dreros'ta hoplitlerin silahlarını almadan önce katıldıkları bir çıplaklık ayini olarak imlenirler. Erkekliğe geçişin arifesindeki genç erkekler *azostoi*'lerdir (Hsychius bu kelimeyi "silahsızlar" olarak açıklar), Dreros'ta ise bu gençler *panazôstoi* (hiç silah taşımayanlar) olarak adlandırılırlardı ve hem Malla'da hem de Dreros'ta[676] bu gençlere aynı zamanda *egdyomenoi* yani çıplaklar (silahlarını bırakmış kişiler) denirdi. Phaistos'ta ise *ekdysia* festivali yapılırdı, bu festivalin etiyolojisi ise şöyledir; bir kız çocuğu bir erkek çocuğuna dönüşür ve bu dönüşüm kız-erkek ve çıplak-silahlı ikilikleri arasında bir bağlantının kurulabilimesini sağlar[677].

Genç bir erkeğin tam yetişkinliğe geçiş aşamasındayken cinsiyetinin tersyüz edilmesi, bu makalede şu ana kadar incelediğimiz diğer olgularla yakından ilişkilidir. Bu noktada Ephoros'un[678] genç bir Giritlinin tecavüz (*harpage*) hakkında yazdığı ünlü metnini burada hatırlatmak yeterli olacaktır; genç Giritli aşığı tarafından iki aylığına *avlanmak* ve dinlenmek üzere doğaya götürülür, bu genç şehre döndüğünde ise kendisini hoplit yapacak silahları alır. Artık, bu denemenin ve bu kitabın başlığını da oluşturan av konusuna gelmek arzusundayım, av konusunu açıklamak hatta eğer mümkün olursa da doğrulamak niyetindeyim.

P. Chantraine'nin de belirttiği gibi av *agros*'a sıkı sıkıya bağlıdır[679]; bunun anlamı avın, ekili alanların uzağında Yunan şehir devletlerinin sınırını oluşturan *eschatiai*'lere bağlı

olması demektir. Platon ephebosu *agronomos*'tur yani sınır bölgelerinin korunmasını üstlenmiş kişidir[680]. Bunun yanı sıra av, ephebosların öykündüğü kahramanların faaliyetidir. *Pauly-Wissowa*[681]'daki "Jagd" makalesinin yazarı F. Orth, tüm kahramanların kendiliğinden avcı ve tüm avcıların da kendiliğinden kahraman olduklarını yazmıştır. Bir anlamda av tamamıyla yaban olanın, çiğ olanın ve de gecenin tarafındadır[682] ama sadece bir bakış açısından bakıldığında bu taraftadır – Spartalı *krypteai*'lerin kullandığı teknik de tamamen bir av tekniğidir-, ancak bu "av"ın taşıdığı anlamlardan yalnızca biridir, av konusuyla ilgili ayrıntıları anlatmaya hemen başlayabiliriz.

Platon'un *Yasalar* kitabının sonunda eğitim ile ilgili kaleme aldığı, çok iyi bilinen, bir metninden yola çıkacağım[683]. Platon *Sofistler* tarafından denenmiş bir tekniği takip ederek bir seri ayrım yapar ve her seferinde bir sol taraftan yani kötünün tarafından ve bir sağ taraftan bahseder. Balıkçı ağlar kullanır ve kesinlikle sol taraftadır dolayısıyla kişi kendini kara hayvanlarının avlaması ve yakalanmasıyla sınırlandırmalıdır. Ancak burada bile bir ayrım kendini dayatır: gece avı, ağlar ve tuzaklar kullanılarak yapılan av dışlanır. Kabul edilebilir tek av şekli hoplitlerin ve süvarilerin ahlakına uygun olan avdır (kuşbazların avı da, ekili alanlardan uzakta, dağlarda yapılması durumunda kabul edilebilir bir av türüdür), mızrakla ya da avı kovalayarak yapılan av yani avcının sadece ellerini kullanarak avlanması da kabul edilebilirdir. "Ancak kimse tuzaklarla ve ağlarla avlanan gece avcısının avlanmasına izin vermemelidir..."

Böylesi bir metni okurken Platon'un dikotomileri kullanma tekniğini ve kendine özgü ahlakçılığı da göz önünde bulundurmak zorundayız. Belki de Pindaros'un, Akhilleus'un geyikleri hiçbir hileye başvurmadan, file kullanmadan ve yanında köpekleri olmadan, sadece onlardan daha hızlı koştuğu için[684] öldürmesini anımsatırken başvurduğu ahlakçılığı da göz önünde bulundurmak gerekir, ve bu bize Giritli *dromeus*'u da hatırlatır.

Gerçekten de birçok metin; ağ değil ama mızrak kullanılarak, gündüzleri yapılan, bazen toplu halde gerçekleştirilen ve hoplit etiğini takip eden av ile çok genç erkeklerin, geceleri çıktıkları, esasen ağ kullanılarak yapılan kara avın birbirlerinin zıttı olduklarını söyler. Toplu avın kahraman prototiplerinden biri Calydon avıdır, yani meşhur kara yabandomuzu avıdır. Daha önce de belirtildiği gibi "Calydon avıyla ilgili hiçbir resimli anlatıda, bu av sırasında ağların kullanıldığına ilişkin bir tasvir yoktur"[685] aynı şekilde hiçbir edebi anlatıda da böyle bir bilgiye rastlamayız. Calydon avı Yunan dünyasının kahramanlarının bir araya toplandığı bir avdır. Hegesnadros'un[686] aktardığı bir Makedon geleneği bir kimsenin, bir yabandomuzunu ağ kullanmadan avlamadığı sürece uzanarak yemek yemesini yasaklar. Yoksul Kassandra, yetkin bir avcı olmasına rağmen, bu ayrıcalığa kavuşabilmek için otuz beş yaşına kadar beklemiştir. Bu noktayı daha farklı anlatmamız gerekirse: Bir genç adam, arkaik Yunan toplumlarını ve hatta marjinal toplumları da tanımlayan ortak yemeklerinin tam katılımcısı olabilmek için bir başarı kazanmış olmalıdır.

Sparta'da avın hoplit ahlakını içinde nasıl barındırdığını gösteren iki nitelikten bahsedeceğim. Plutharkos'a[687] göre ortak yemeklerin tüm katılımcıları, eğer bir sungu yaptılarsa kurbanın önemli parçalarını, eğer avlandılarsa da avladıkları hayvanın bir kısmını yemek yedikleri ortak masaya göndermek durumundalardı. Kurban töreni ya da avı çok geç bittiğinde, kişinin ortak masaya katılmayıp, yemeğini kendi evinde yeme hakkı vardı ancak diğerleri bir şekilde masada hazır bulunmak durumundaydılar. Ksenophon'un[688] aktardığına göre; av köpekleri ve atlar ortak mülkiyetteydi ve yemekten arta kalan her parça özel bir yerde, geç kalan avcılar için saklanmalıydı.

Bu kahramanca başarıların ve ortak pratiklerin karşısında, yalnız yapılan av ve ağ kullanılarak yapılan av her zaman ergenlik özellikleri gibi görünüyor. Bu konu hakkında yazılmış çok sayıda metin bulunmaktadır. Bazıları gerçekten de geç tarihli metinlerdir. Oppien'e göre[689], bekar olan ve evlenmeyi

reddeden bir genç adam prototipi çizen Hippolyte, ağ ile avlanmanın yaratıcısıdır. Genç Philious'a[690] verilen ilk görev kılıç kullanmaksızın bir aslanı öldürme göreviydi; genç Philious aslanı gerçekten ağ kullanmadan öldürdü ama çok klasik başka bir *apate*'ye başvurmuştu: aslanı yakalamadan önce sahoş etmişti. Bu değerlendirmelerin ardından, Korinthos sanatının en ünlü örneklerinden biri olan ve Villa Guila Müzesi'nde bulunan *Chigi Vazosu*'nun üzerinde neden bir sıra olarak yer altında sürünen erkeklerin ve bu yerde sürünen erkeklerin üzerindeki hatta ise süvarilerin ve hoplitlerin resmedilmiş olduğunu açıklayabiliriz. Aynı karşıtlıklardan yola çıkarak *İlyada*'da Nestor'un neden iki kere savaşçı olmaya yeltendiğini de açılayabiliriz: öncelikle hafif silahlı genç bir erkek olarak gece yapılan sığır baskınına katılır, sonrasında ise bir yetişkin olarak ağır silahlar kuşanır[691].

Genç bir Yunan erkeğinin, benim nicedir "kara avcı", Melanion olarak nitelendirdiğim karaktere bürünmesine kadar geçirdiği aşamalarda avın nasıl bir rol oynadığı konusunda benim sahip olduğum esas kaynaklardan bahsetmek istiyorum.

Lysistrata'nın 781-796. dizeleri arasında yaşlılar korosunun söylediği şarkı şöyledir:

"Size anlatmak istdiğim bir hikaye var, ben de bu hikayeyi çocukken duymuştum. Bir zamanlar adı Melanion olan bir genç varmış (*neaniskos*), evlilikten kaçarken çöle gitmiş. Dağlarda yaşamış ve kendi dokuduğu ağlarla tavşan yakalamış. O kadar çok korkarmış ki kadınlardan, bir daha asla geri gelmemiş evine."

Melanion burada bir ephebos gibi, ancak başarısızlığa uğramış bir ephebos gibi, hemen hemen Hippoylte gibi tasvir edilmektedir, Wilamowitz de kendi analizinde bu duruma değinmiştir[692]. Eğer sadece yukarıda alıntıladığımız şarkıya odaklanırsak, burada zavallı ve yalnız avcı temasının farklı

bir versiyonu kullanılmıştır, bu avcı kadın düşmanıdır ya da Artemis'i küçümsemeye çalışmaktadır; her iki durumda da sosyal ve seksüel davranış kalıplarını ihlal etmektedir. Bu tanınan bir tiptir, bu Oppien'e göre gece avını yaratmış olan Orion'un avcısıdır[693]. Ancak analizi bu noktada bırakmamak gerekir, bu şarkıyı kendi mitik bağlamının içine yerleştirerek devam edeceğiz.

Melanion'un hikayesi bir bakirenin, Arkadyalı Atalanta'nın hikayesiyle birlikte bir çift oluşturur, Atalanta da avcıdır ve koşma konusunda mükemmeldir. Bu efsane bir sınır dağının yakınlarında, Arkadya ve Argolis arasında bulunan Parthenion Dağı'nda geçer. Pausanias'a[694] göre bu yere en yakın köyün adı Melangeia'dır. Melanion gibi Atalanta da dağda büyümüştür ve bir ayı tarafından beslenmiştir (Artemis'in hayvanı). Euripides, Atalanta'nın Afrodit'in nefretini kazanmış olduğunu söyler ki bu Melanion'unkine benzer bir sosyal başarısızlıktır. Theognis Atalanta için şöyle der: "bu sarışın Atalanta, evlilik isteklerinden kaçarak dağların doruklarında dolaşırdı". Hesiodos Atalanta'yı hafif meşrep diye tanımlar, Apollodrus ise Atalanta'yı Kentouros'ların tecavüz teşebbüslerinden kaçan bakire olarak anlatır. Aelian Atalanta'yı sadece bekaretiyle tanır, tıpkı Aristophanes'in şarkısında Melanion'u sadece evliliği reddetmesiyle tanımladığı gibi. Apollodrus'un ünlü bir anlatısına göre Atalanta, evine döndüğünde rakiplerini yarışa davet ederek onlara meydan okumuştur ancak bu yarışın silahlı bir yarış olması şartını koşmuştur ki böylece ikinci defa yeniden erkek dünyasına sızmış olur. Ksenophon'a göre Melanion Atalanta ile evlenmesini avcılıkla ilgili yeteneklerine borçludur. Yaygın şekilde bilinen mit geleneklerine göre Melanion kadınsı bir *apate*'ye başvurarak (Afrodit'in üç elmasının art arda yere *düşmesini* sağlayarak) yarışta Atalanta'yı yenmiş ve onun elini tutmuştur. Her ikisi, Kypselos'un Olympia'daki çekmecesinin üzerinde de resmedilmişlerdir[695]. Her ikisi de Calydon avına katılırlar ki bu dönem neredeyse onların hayatının en

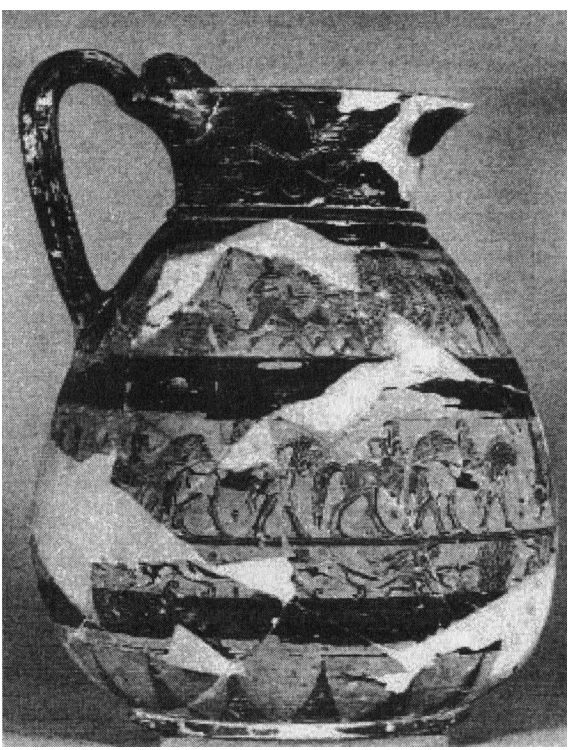
hatasız dönemidir. Bu çift "François vazosu"nun üzerinde de resmedilmişlerdir, beyaz köpek kara yabandomuzunun üzerine atlamak üzereyken, Atalanta aydınlıktadır, Melanion ise karanlıktadır. Bu çiftin oğullarının adı ise çok karakteristiktir; Parthenopheus[696]. Bununla birlikte onlar bir kez daha Yunanlıların cinsel davranış kurallarını ihlal ederek Kybele ve Zeus'un tapınağında birleşmişlerdir ve aslana dönüştürülmüşlerdir çünkü aslanların cinsel münasebette bulunma kabiliyetleri yoktur[697].

Atinalı ephebos bir anlamda gerçekten kara avcının mirasçısıdır. Kara avcı, başarısızlığa uğramış ve her seferinde yeniden başarısızlığa uğrama olasılığı olan ephebostur[698]. Köpeğiyle birlikte yola çıkan genç bir ephebosu gösteren çok sayıda Atina vazosu vardır, bu tasvirler belki de bir genç adamın hayata girişini anımsatmaktadır.

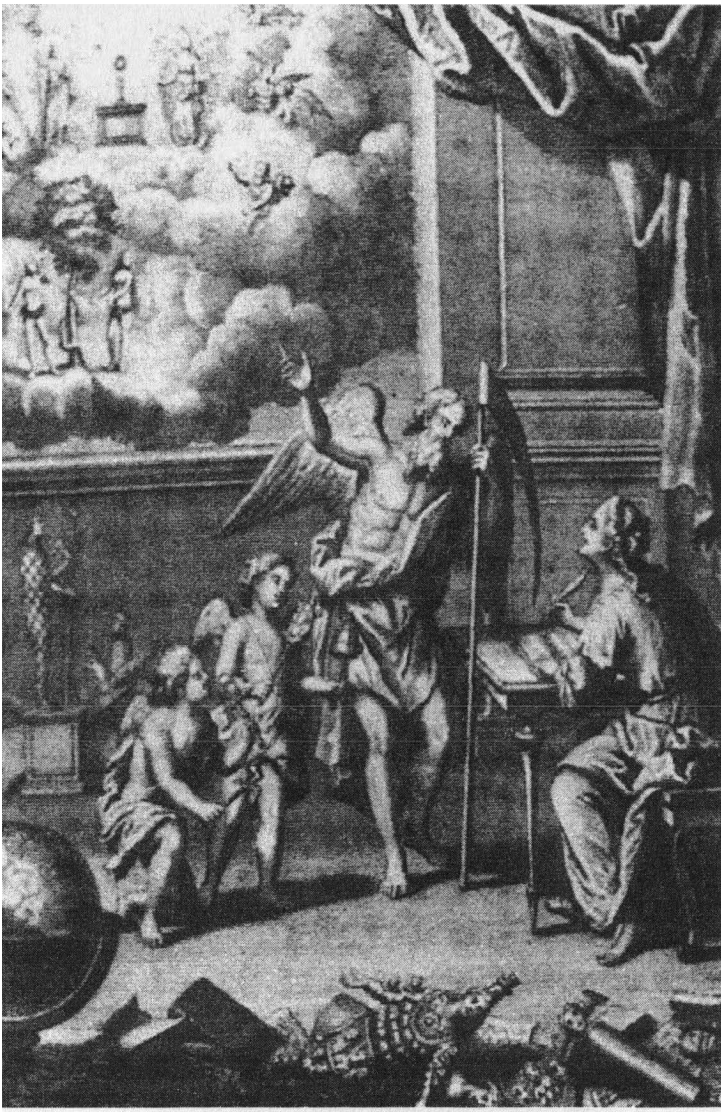
Bu makaleyi sonlandırma zamanı geldi. Tarihi açıdan, Yunan dünyasının arkaik ve klasik dönemlerinde ephebos bir hoplit-öncesidir ve geçiş ayinlerinde sembolik olarak canlandırıldığı şekliyle bir ephebos, kah kara, kah kız, kah hilekar bir avcı olan hoplit-karşıtıdır. Ancak ephebos'un bu görünümlerinden hiçbiri Melanthos'un mitinin epheboslar için oluşturduğu örnek kadar etkileyici değildir[699]. Teknik olarak ephebos hafif silahaları olan bir dövüşçüdür, bu hoplit-karşıtı çok uzun süre karanlıkta kalmış ve Pelopenessos Savaşı sırasında, IV. yüzyılda yeniden gün ışığına çıkmış eski ve hoplit-karşıtı şavaş tarzlarının devamlılığını güvence altına almıştır[700]. Eschatiai'lerin yani sınır bölgelerinin erkekleri, hoplit antlarını içerken[701], ekilmiş toprakla, buğdaylarla, arpalarla, zeytin ağaçlarıyla, şaraplarla ve incir ağaçlarıyla özdeşleştirilmilş ülke sınırları üzerine yemin ederler.

Daha ileriye gidersek bu analiz bizi, Yunan mit geleneği içinde şavaşçının işlevi üzerinde düşünmeye sevk edebilir. Hoplit reformundan önce Yunanistan'da ve Roma'da Hint-Avrupa toplumlarında savaşçının işlevi iki katmanlıydı: ilki ileride bir phalanksa ya da bir askeri birliğe dönüşecek olan

düzen, diğeri ise düzensizlik ve kişisel kahramanlık[702]. Genç savaşçının tamamen bir savaşçı olarak adlandırılabilmesini sağlayan bu kişisel kahramanlığın kendisi, G. Dumézil'in de vurguladığı gibi, *furor, lyss, celeritas, menos*'tan kaynaklanır. Ancak İrlandalı Cuchullain'ın kahramanlıkları onun sınırdan geri dönüşünü çok zor, çok tehlikeli bir hale getirir ve bu dönüş aynı zamanda hileli bir geri dönüştür. Aynı zamanda bu hile sayesindedir[703] ki Titus-Livius anlatısında Horatius, üç Curiaces'i bozguna uğratır. Böylesi bir kahramanlığın bir benzerini Herodot'un[704], Thyreatis sınırında üç yüz Spartalının, üç yüz Argoslu ile savaşını anlattığı hikayesinde de görürüz. Öyleyse genç Horatius belki de "kara avcı"nın uzaktan akrabasıdır.



R.1. Kırsal alandaki süvariler ve savaşçılar, Olpei Chigi'den bir ayrıntı (Roma, Villa Giulia, Giulia, no. 2279), M.Ö. 675 yılları civarı



R.2. Zamanın karşısındaki tarihçi, pagan sembolleri ve Hıristiyan geleneği arasında; J. Lafıtau'nun eserinin başındaki resimli sayfadan

3.
Çiğ, Pişmiş ve Yunan Çocuğu[705]

Seyahatlerden ve kâşiflerden nefret ederim
Claude Lévi- Strauss

R. P. J.-F. Lafitau'nun "*Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*"[706] isimli eseri 1724 yılında Paris'te yayımlandı. Bu eser, ilımlı başlığının altında antik çağların tarih yazımıyla ilgili önemli yenilikler barındırmaktadır. Lafitau bir misyonerdi ve Bordeaux'da bankacılık ve ticaretle uğraşan varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti, 1712 ve 1717 yılları arasında Kanada'da P. Garnier'in yanında kaldı. P. Garnier, Algonquin'lerin dilini, Huron dilini ve Iroquois'lerin[706] dilini çok iyi biliyordu. Sahada çalışan bir etnolog olan Lafitau, hiç şüphesiz, sahadan edindiği bilgilerle Batı dünyasının çıkarlarını yükseltmeye çalışan ne ilk misyoner ne de ilk Avrupalıydı. Düşünce keşifle yan yana yürüyordu, etnoloji XVI. yüzyılda barbar toplumları incelemek üzere kurulmuş bir bilim dalıydı, o andan itibaren de tarihin akışında kaybolmuş bir dünya ile sabit bir ilişkisi olduğu var sayılıyordu. Lafitau'nun özgünlüğü ise başka bir yerde aranmalıdır[708]. A. Momigliano, Lafitau'nun özgünlüğünü kitabında şu cümlelerle gayet güzel özetler: "Dünyaya şu basit gerçeği ifşa etmiştir; Yunanlılar da bir zamanlar yabanlardı"[709]. Thukydides de bir zamanlar, aşağı yukarı aynı şeyi söylemişti: "Eski Yunan dünyasının bir zamanlar tıpkı barbarlar gibi yaşadığını sağlam delillerle ortaya koyabiliriz" (I, 6, 6); ancak Thukydides'in ortaya koyduğu bu gerçek unutuldu. Amerika'nın keşfinin yol açtığı sonuçlardan hiç memnun olmayan Montaigne tarihsel göreliliğin doğmasından çok kısa bir süre önce şöyle yazmıştır: "Neden İskender'in, eski

Yunan uygarlıklarının ve Romalıların kazandıkları zaferler arasından hiçbiri asil değildir. Neden yaban olanı aydınlığa çıkartan, doğanın ürettiği güzel ve zarif tohumları el üstünde tutup çoğaltan, toprağın işlenmesi ve şehirlerin süslenmesi için, gerekli olduğu ölçüde ve sadece dünyanın bu kısmının sanatını değil ama Yunan ve Roma değerlerini de şehri süslemek ve toprağı ekmek için kullanan ve bu kaynakları fethettikleri ülkelerin asıl kaynaklarıyla birleştiren bu imparatorlukların ve halkların elinden büyük bir devrim ve değişim çıkmaz" (III, 6). Lafitau, Thukydides'ten daha da ileriye gider, Yunanistan'ın sadece uzak geçmişini değil aynı zamanda klasik çağını da yaban dünyayla karşılaştırır. Bu Cizvit, eski uygarlıklarla modern uygarlıklar arasındaki tartışmaya kendi tarzında son verir ve Yunanlılar, Romalılar ve hatta -daha kesin bir şekilde- Yahudiler, Rönesans'ın ve XVII. yüzyıl bilginlerinin onlara sağladığı kültürel ayrıcalığı kaybettiler der. "İtiraf ediyorum" diye yazar Lafitau çok büyük bir cesaretle "eğer eski yazarlar bana yabanlarla ilgili bazı güzel durumları desteklemek için yol gösterdilerse, yabanlara ait gelenek de benim eski yazarların eserlerinde anlattıkları birçok şeyi daha iyi anlayabilmemi ve daha iyi anlatabilmemi sağladı". Lafitau bunu söyleyerek antropolojinin bir başka kurucusu, İspanyol Cizvit José de Acosta'nın epistemolojik tezlerinin tam tersini söylemiş olur. José de Acosta, Sevilla'da 1590'da yayımlanan ve hem Fransızcaya hem de İngilizceye çevrilmiş olan *Historia natural y moral de las Indias*'ın yazarıdır. De Acosta'ya göre dini konular dışında Greko-Romen dünyası uygarlık normlarına uygundur. Lafitau, büyük misyoner, kendini, klasik gelenekte var olan ve bir örneği antik çağlarda görülen misyonerliğin içinde var etmiştir: "Farklı halkların geleneklerini ve ahlaklarını konu alan bilimin o kadar işe yarar ve o kadar ilginç bir tarafı vardı ki Homeros bunu uzun bir şiirin konusu yapması gerektiğine inanmıştır. Bunu yapmaktaki amacı *Odysseia*'nın kahramanının bilgeliğini kutlamaktı, *Odysseia*'nın kahramanı Troya'da geçirdiği vakitten sonra

memleketi İthake'den Poseidon'un gazabına uğradığı için durmaksızın uzaklaşmıştı ve yol boyunca yaptığı hatalar ve ters rüzgarlar yüzünden gitmek zorunda kaldığı topraklarda kendi değerlerini kuracak ve gittiği her yerde iyi ve takdire şayan olanı kendine katacak şekilde faydalanmıştı"[710]. Ancak bu uluslar sadece Odysseus'un Alkinoos'un sarayında olduğunu söylediği ve tasvir ettiği hayali halklardan ibaret değildi, bunlar bilimin hem konusu hem de yaratıcısı olarak görülen Yunanlıların kendileriydi.

Okuyucu Lafitau'nun kitabının girişinde sembolik bir resimle karşılaşır. Bu resmi Lafitau'nun kendisi nasıl değerlendirmektedir[711]? Söz konusu resimde yazar, ki bir kadına benzemektedir, antik çağ giysileriyle çalışma masasının başındadır ve "antik çağa ait birçok tarihi eserin, piramitlerin, dikilitaşların, panteon figürlerinin [birçok tanrıya atıfta bulunan figürler], madalyonların, eski yazarların arasında ve sayısız bağlantının, haritanın, seyahatin, Amerika'ya ait oldukça fazla farklı nesnenin ortasında oturmakta ve bunların arasında karşılaştırmalar yapmaktadır". Aynı şekilde yerde yan yatan Efesli Artemis'i de görürüz. İki melek bu kadına yaptığı görevde yardım etmektedir. Bir tanesi sol elinde Hermes'in asasını tutar ve sağ elinde de uzun yerli piposu vardır; diğeri ise İroquoise tarzı bir kaplumbağa ve Helen Doğudan alınmış dörtkenar bir çıngırak taşımaktadır. Yukarı ortada Adem ve Havva, göğe yükselen İsa, İsa'nın göğe yükselmesi sırasında meleklerle sarılmış Meryem Ana vardır[712] ve bu melekler de parıldayan sunağın üzerindedirler. En sonunda Zaman "her şeyin kaynağına" geri dönmeye çağırır yazarı ve onun sanki "tüm bu eserlerle insanların kökenleri ve Dinimizin temelleri arasındaki bağlantıya dokunuyormuş" gibi hissetmesine neden olur. Lafitau'nun bu Zamanı, kanatları ve tırpanıyla tıpki bir eski çağ figürüymüş gibi hayal edip etmediğini bilmiyorum. Bugün artık biliyoruz ki[713] Zamanın ne kanatları ne de tırpanı vardır. Antik Satürn'ün ve orta çağ Ölümünün mirasçısı "Yaşlı Zaman" kendi şeklini Rönesans'a borçludur; büyük

keşiflerin çağdaşıdır ve Lafitau'nun tasavvuru onun erkinden çok tahrip edici tarafına odaklanmıştır (kullanmadığı tırpanı yüzünden). Cizvitlerin babasına göre Zamanın eylemi ile bizim bugün "eşzamanlılık" ve "artzamanlılık"[714] olarak dile getirdiğimiz karşıtlık arasında hiçbir tezat yoktur .

Yerlilerle Yunanistanlıların geleneklerini karşılaştırmak meşrudur zira her iki millet de Adem ve Havva'nın soyundan gelir. Tablonun bütünlüğü Musevi-Hristiyan efsanesinin sembolleri ve kişilikleri ile sağlanır. Dahası Lafitau yerlilerin arasında, Yunanlıların ve onların komşuları barbarların uzak akrabalarını bulmaya çabalayarak efsaneyi tarihselleştirmeye çalışır (bu noktada Lafitau kendi selefi Acosta'dan bir kez daha ayrılır, zira Acosta, Amerikalı yerlilerin eski kıtadan gelmiş olduklarını, Bering Boğazı'ndan geçtiklerini tahmin etmektedir. Ancak Amerika'ya geçiş yapmış bu ataların yabanlardan ve avcılardan başkaları olamayacağını da belirtmektedir "mas hombres salvages y cazadores, que no gente republica y pulida", bu ifade hem belirleyici hem de gereksizdir[715]). Ancak Lafitau kendi yaşadığı dönemden önce ve özellikle de büyük keşiflerden beri, başka bir Adem ya da birçok başka Adem olup olmadığı sorusunun sorulduğunu[716] ve bu soruların zaman zaman yerlilerin köleleştirilmesini meşrulaştırmak üzere kullanıldığını ya da zaman zaman tam tersine onların ilk günahtan muaf olduğunu ifade etmek üzere bu konunun tartışıldığını kolay kolay görmezlikten gelemez (ve gelmez). Tanrının ölümü, Lafiatu'nun eserine o denli yakındır ve Lafitau resminin üst kısmını ortadan kaldırarak şeyleri, bir şekilde, oldukları hallerinde bırakmıştır. Biz de *karşılaştırma* hakkını, yani bir anlamda "Yaşlı Zamanı" yok etme hakkını buradan alırız.

Kendi sınırları dâhilinde yapısal olan XIX. yüzyılın evrimciliği Lafitau'nun düşünce şemasına ilk defa seküler bir yorum getirdi. J. J. Bachofen 1861'de Stuttgart'ta *Das Mutterrecht*'i yayımladı; İsviçreli Bachofen analizini, eserin en başından itibaren Herodot'tan alıntıladığı ünlü bir paragrafa

(I,173) dayanarak yapar: Likya'da erkekler babalarının adıyla değil ama annelerinin adıyla çağrılırlardı ki bu aynı zamanda Iraquois'lerinde geleneğiydi. Bu alıntıdan Lafitau da haberdardı; dahası Lafitau kendisinden sonra "anaerkillik" ve "anasoyluluk" olarak adlandırılacak gelenekler hakkında ulaşılabilen tüm metinleri bir araya topladı ve "Kadınların hükümranlığının ya da kadınlar imparatorluğunun tüm dünyada yaygın"[717] olduğunu dile getirdi. Likyalıları, Iroquois'leri ve Huron'ları karşılaştırdığında ilk olarak Amerikalı yerlilerin, Likyalıların soyundan geldiği düşüncesini geliştirdi[718]. Eski anaerkilliğin tüm dünyaya yayılmış olduğu tahmini Lafitau'nun Likyalılarla Amerikalı yerlilerin akrabalığı konusunda biraz çekingen davranmasına neden oldu ancak bunu ikame etmek üzere ortaya koyabileceği bir başka çözümü olmadığından fikrini şöyle sonuçlandırdı "Amerika toplumlarının çok büyük bir kısmının kökenleri Yunanistan'ın üzerinde olduğu kara parçasında ve onun adlarında, Yunanlılar gelmeden önce yaşayan barbarlara dayanmaktadır"[719]. Bachofen ise böylesi hipotezlere ihtiyaç duymadı. Ona göre "anaerkillik" tüm insanlığın geçtiği bir aşamaydı, bu aşama annenin vücudunu yeniden üreten doğayla kurulan sıcak teması simgeleyen ve ataerkilliğin neden olduğu kültürel kopuşu önceleyen bir aşamaydı. L. H. Morgan, Bachofen'den önce ve öyle görünüyor ki Lafitau'yu da tanımaksızın, Likyalılarla Iroquois'leri birbirlerine benzetmişti[720]. 1877'de çalışmalarının sentezini yapma vakti geldiğinde (*Ancient Society*), sabırlı emekleri "Aşkın Aklın, yabanları barbarlara, barbarları ise uygar insanlara dönüştürmesine dair planın bir parçası olan" bu "yabanlara" ve bu "barbarlara" saygı göstermek söz konusu olduğunda, Lafitau'nun kaleminin ucundan düşmeyen Tanrı lafzı Morgan için tam da eserinin son sayfasında kendine yer bulur. Bu bahsedilen belli belirsiz ancak gerekli bir var oluştur, zira sosyal evrimlerin koşutluğu en azından bir tarafıyla, birincil bir Vahiy düzeyinde olmasa bile, bir aşamadan bir diğerine geçişe ve dolayısıyla da sosyal evrimin oluşmasına olanak tanıyacak düzeyde "fikir

nüvelerinin[721]" her insanda var olduğu teziyle açıklanır. Bu fikir Engels tarafından sekülerleştirildi (*Ailenin Kökeni*, 1884), Morgan'ın analizi ise karşılaştırmayı hem meşru hem de dürüst bir zemine taşıdı. İki toplumu karşılaştırmak için sosyal evrim düzleminin üzerinde nerede durduklarını belirlemek hem gerekli hem de yeterliydi. Iroquois'ler Homeros'un anlattığı ve Yunanistan'ın en üst sınırını oluşturduğu barbarlığın en alt sınırında bulunmaktaydılar. Peki Lafitau'nun çok farklı toplumlarda var olabildiğini söylediği bu çok sayıda kurum hakkında ne söylenebilir? Marx ve Engels'in terminolojisini kullanırsak, biri "köleci" ilk çağ toplumlarının bir parçası olduğu, diğeri ise "feodal" dönemin bir parçası olan orta çağın savaşçı toplumlarıyla Homeros'un çağının toplumlarını karşılaştırmaktan imtina etmeli miyiz örneğin? Bu fedakarlığı yapmayı kabul ettiğimizde sorun sadece başka yöne kaydırılmış olacak. Çünkü bir seçim yapmak durumundayız; ya tam da Marksizm'in Sovyetlerdeki yorumunun belirttiği gibi tüm insan topluluklarının aynı aşamalardan geçtiğini ya da geçeceğini kabul etmeliyiz (ki bu savunulabilir bir hipotez değildir[722]) ya da örneğin "feodalite"nin varlığını sadece ortaçağ Avrupa'sıyla ya da Japonya ile sınırlarız ki bu durum karşılaştırma alanımızı büyük ölçüde kısıtlar ve ilerleyerek gelişmeyi kanıtlamış birçok araştırmanın bizim çalışma alanımızdan dışlanmasına neden olur.

Ben yukarıda Lewis Morgan'dan alıntı yaptım; ancak bu kitabın, çift taraflı bir eğitim almış (hem Amerikan eğitimi hem de Iroquoise eğitimi) ve bu yüzden ya da buna rağmen insanlık ailesinin birliği konusunda ısrar eden bir kişinin kitabı gibi okunabilmesine engel olan çok eksiği var. Öte yandan bu kitap antropologların Yunan dünyasına bakışlarını da etkileyebilmiştir. *Ancient Society*'nin yayımlanmasından altı yıl kadar önce, 1871'de Edward B. Taylor'un *Primitive Culture* adlı çalışması yayımlandı. Max Müller'in[723] "karşılaştırmalı mitoloji"sinin çöküşünden sonra, Taylor ve onun öğrencileri, özellikle de Andrew Lang (1844-1912) ve J. G. Frazer (1854-

1941) aracılığıyla antropologlar Helenizmi kararlı bir şekilde incelemeye başladılar[724]. Kuşkusuz ki Morgan ve Taylor'un düşüncelerinin kesiştiği pek çok nokta vardır ancak temelde her ikisi de konuya farklı bir bakış açısından yaklaşır. Taylor kitabının girişinde iyi yabanların varlığından bahsederken aslında yabanlıkla uygarlığın karşıtlığını kaleme almıştır; burada bahsedilen uygarlık elbette ki emperyalist batı ülkelerinin uygarlığı idi. Bu karşılaştırma uygar dünyanın içerisinde hayatta kalmış olan (Taylor bu kavramın önemli bir yaygınlaştırıcısıdır) yaban dünya kalıntıları sayesinde doğrulanabilmektedir: "Uzun yüzyıllar boyunca çok az değişikliğe uğramış bu şeyleri ele aldığımızda bir İngiliz çiftçi ile orta Afrikalı bir zencinin pek de farklı olmadığını görmemizi sağlayacak bir tablo çizebiliriz"[725]. Batının alt *sınıf*'ları ve dünyanın geri kalanındaki alt *ırk*'lar arasında, üst sınıflarda ve ırklarda olmayan temel bir benzerlik vardır: Taylor'un zamanında İngiltere Kralı Afrikalı kabile şefleriyle karşılaştırılamazdı. E. B. Taylor totemizm temsillerinin köklerinde hâlâ var olan şu cümleyi yazacak kadar ileri gitmiştir: "insanın fiziksel durumu ile bir hayvanınki arasında radikal bir fark olduğu fikri uygarlaşmış dünyada çok yaygındır ancak bu alt ırklar arasında çok ender rastlanan bir düşünce şeklidir"[726]. XIX. yüzyılın tamamen evrimcilikle şekillenmiş bakış açısından bakıldığında Yunan dünyasının konumu nedir? Bu sorunun cevabı, çağının kilit kişiliklerinden biri ve aynı zamanda hem gazeteci hem tarihçi hem de önde gelen bir antropolog olan A. Lang tarafından büyük bir netlikle verilmiştir. Lang, Homeros'un çağından beri Yunan dünyasının, *uygarlığın* bir parçası olmasının tartışmasız bir gerçek olduğunu belirtir. Zira Homeros'un çağından beri kraliyet hanedanları hep var olmuştur. Ancak aynı derecede tartışma götürmez bir durum daha vardır ki o da Yunanlıların eskiden yaban dünyaya ait olduklarının bilincinde olmalarıdır. Ritüelleri ve mitleri, insan kurban etmekten yamyamlığa kadar uzanan sorunlu öğeler barındırır. Hayatta kalma kavramı ve aynı şekilde evrim kavramı burada strate-

jik bir rol oynar. Yunanlılar *eskiden* yabanlardı, artık değiller, mitleri onların geçmişlerini yaşatmaktadır[727] ve mitoloji Yunanlıların atalarının yaptıklarını *anlatır*. Böylece karşılaştırma belirli bir hiyerarşiyle el ele yürür.

Romantik ve pozitivist dönemlerin sentezleri bugün artık geçerli olmadıkları için çürütülmüş ve karanlıkta kalmışlardır. Bu dönemlerden daha geç tarihli dönemlere de kısaca değineceğiz; bir yanda Frazer'ın diğer tarafta ise Malinowski'nin etnolojinin üzerinde ağırlığını hissettirdiği zamanlarda bir tarihçi karşılaştırma yapma tercihini hangi zeminde açıklayabilirdi? Bir tarafta hayranlık uyandıracak kadar iyi bildiği Greko-Romen dünyasının olaylarını tıpkı bir koleksiyoner gibi kayıt altına alan Pausanias ve Ovide'in eksik bıraktıkları alanları bıkmadan usanmadan dolduran, halefi tarafından öldürülmüş Nemi'nin rahip kralıyla, çarmıhta ölen İsa'yı ve Firavunların Mısır'ının tanrı-kralını karşılaştırmasına olanak tanıyan durumun ne olduğunu asla açıklamayan bir yazar, diğer tarafta ise melez bir toplumun (ki çok hızla yabanlarla özdeşleştirilmiştir[728]) işlevi üzerinde düşünmeye ilişkin emsalsiz bir çalışmaya girişmiş bir başka yazar. Tarihçinin seçimi yıkıcı olarak adlandırılmaya her zaman çok müsaittir. Bununla birlikte bu iki adamdan, Salomon Reinach'tan günümüze, Fransa'da ve diğer ülkelerde hatırı sayılır bir etki yapabilmiş olanı Frazer'dir. Çok küçük istisnalar dışında[729] Malinowski'ye borçlu olduğumuz ve takipçileri tarafından özellikle de Radcliffe-Brown tarafından daha da geliştirilmiş temel kavram "sosyal işlev" kavramıdır. Bu kavram antik çağ tarihçileri tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Şurası kesin ki bu kavramı Malinowski kesin ve net bir anlam yükleyerek kullanmaz ve biz bu kavramın Malinowski'nin yazınındaki çift anlamlılığı üzerinde ısrarla durmakta haksız değiliz. Malinowski, bu kavramı öncelikle organik bir anlamda kullanır yani bir kurumun toplumsal bütünlük içerisinde bir rolü, bir işlevi yerine getiren bir öğe olduğunu söyler, aynı kavramın Malinowski'de yüklendiği diğer anlam ise sembolik ve lojistik

bir anlamdır, mitolojinin toplumsal ilişkilerin kurulmasında sembolik bir işlevi olduğunu anlatır[730]. Burada hiç kimsenin içinden geçmeye yeltenmediği açık bir kapı bulunmaktadır. Antropolojinin bugün yöneldiği yeni ve farklı yönleri düşünerek, ki "yapısalcılık" bunlardan sadece bir tanesidir, sözü edilen açık kapıdan yürünmemesi bir anlık pişmanlığa neden olabilir ve çok güçlü bir şekilde – bu zamanlarda çok fazla rağbet gördüğü için- birçok tarihçiyi etkileyebilir. O zaman bu sorun bugün kendini nasıl ortaya koymaktadır? Şimdiki durum, tarihçinin seçimini kolaylaştırmaktan çok uzak olmakla birlikte, en modern araştırma yöntemleri bu seçimi çok daha ızdıraplı bir hale getiriyor zira her tarihçi bugün artık biliyor ki kendi araştırma nesnesi ne eşsiz ne de evrenseldir (insan aklının evrenselliği yerini Frazer'ın tanımladığı ampirik evrenselliğe bırakmış olsa bile). Aynı zamanda her tarihçi biliyor ki Breton köyünün tarihi sadece ve basitçe bir Breton köyünün tarihi incelenerek yazılamaz; ama öte yandan bildiğimiz bir diğer gerçek; az ya da çok yenilenmiş bir Marksizm'den psikanalize, fiyat eğrisi felsefesinden evrensel mantık felsefesine kadar birçok büyük anlatı [*métahistoire*] tarihçinin araştırma nesnesi olan köye ulaşabilmesine izin vermez.

Yapısal antropoloji de bu büyük anlatılardan biridir ve tarihçiyi cezbeden unsurların en kışkırtıcılarından ve en ilham verenlerinden sayılır. Saussure'ün dilbilim modeline uygun olarak yapısal antropoloji, eşzamanlı olanı artzamanlı olana üstün tutar ve kötü deneme yazarlarının "resim" dediği şeyi retorik veya pedagojik açıdan boyama amacı gütmezse eğer, duvarlarının üzerinden dikizleyebileceğimiz bir zamanın olmadığına inanan disipline, şimdiye kadar kimsenin veremediği tastamam bir gözdağı verir. Bununla birlikte bu gözdağı daha önceki dönemlerde ortaya konmuş çalışmaları geçersiz kılmıyor, bilakis onlara eklemleniyor. Zira tıpkı yapısalcılığın yeltendiği gibi, bu konuda kısmen başarılı olsa da, "insan aklının" evrensel mantığın yürütücüsü olduğunu ve tarihçiye kaybettiği ve bir daha asla bulamayacağı –ki gene

de umut etmek gerekir- güvenliği geri getirebileceğini iddia etmek ve kanıtlamak yeterli olmuyor. Çünkü "insan aklı"nın kendisi tarih disiplinin nesnesini oluşturmaz, zaten "insan aklı"nın evrensel varlığını iddia eden ve kanıtlayan etnologlar bile onun tarihin nesnesi olduğunu öne sürmezler, etnologların girişimlerinin amacı "kültürü yeniden doğayla uyumlu hale getirmek ve nihayetinde de hayatı kendi psiko-kimyasal şartlarının bütünüyle yeniden bağdaştırmak" olsa bile "insan aklı"nın kendisinin tarihin konusu olduğu iddia edilemez[731]. Şeylerin kendisini temsil eden "hayatta olanın mantığı"[732] kendisi oluşturulan değil ama oluşturan olan, kendi araştırma alanını, kendi "senaryolarını" durmaksızın yeniden ve yeniden üreten tarihsel akla cevap veremez[733].

Ancak bunun tersine "asla iki kere şahit olunamayacak şeye hayranlık duymak"tan hareketle her geçici olayın tekilliğine sığınmak tarihçinin kendisini içine hapsedebileceği bir seçenek değildir çünkü bireysel bir olay eğer bir dizi başka olayla desteklenmiyorsa tamamen anlaşılmazdır. Breton köyü, Fransa'nın Bretagne bölgesinde yani batıdadır, aynı zamanda keltik uygarlığına da aittir; bu köyün halk kültürünü inceleyecek kişi İrlanda halk kültürünü ya da Galler halk kültürünü de incelemelidir, dahası Auvergne bölgesinin ve Provence bölgesinin halk kültürlerine de göz gezdirmesi faydalı olacaktır[734]. Tarihçi çalışmasının her aşamasında bağlamı tanımlamakla yükümlüdür; aynı zamanda bu bağlamların bağlamını da tanımlamakla mesûldur ve bu tanımlamalar hiçbir zaman mutlak olmamalıdır – "Yunan kültürü" bir bağlamdır ancak eğer Yunan kültürünü, Akdeniz ile ilgili tek söz etmeksizin sadece Trakya'ya ya da İllyria'ya sıkıştırırsak bu yanıltıcı bir tanımlama olur. Tarihçi aynı zamanda hem mekan hem de zaman eksenlerini aynı anda çalıştırmaya mecburdur ve eğer bir tarihçi örneğin Çiğ ya da Pişmiş gibi "evrensel" kategorileri de çalışmasına eklemliyorsa bunun amacı her zaman bu kategorileri dinamik tutmak olmalıdır.

Lafitau bu ikilemi anlamış ve öncelemiştir: "milletlerin

gelenekleri ve ahlakları, bu geleneklerin ve ahlakların karşılaştırılması yoluyla daha özel bilgiler elde etmemize olanak tanır. Ancak bu gelenekler içinden bazıları çok daha geneldir ve ulusların atalarının kendi çocuklarına miras bıraktıkları ilk fikirler üzerinde şekillenmişlerdir ve bunların çoğu neredeyse hiçbir değişikliğe uğramadan ya da uzamsal alandaki uzaklıkları ve iletişim azlığı nedeniyle güçlü şekilde hissedilebilen bir farklılığa maruz kalmadan muhafaza edilmişlerdir. Bu fikirler çoğunlukla ortak hayatın pratikleriyle ilgili fikirlerdir. Bu fikirlerden bir sonuca ulaşılamayacağı kuşku götürmez. Aynı şekilde ben, yapmak zorunda olduğum karşılaştırma içerisinde herhangi bir halkın sahip olduğu geleneklerden topladığım alıntılardan yola çıkarak yaptığım değerlendirmeler ışığında söz konusu geleneklerin erken ilk çağ dönemleriyle ilişkisine dair sonuçlardan başka sonuçlara ulaşmayı öne süremem. Varlığı yeni keşfedilen halkların bazı özel ve ayırıcı nitelikleriyle, kadim halkların bize tarihçilerin aktardığı niteliklerini birbirleriye ilişkilendirerek ve karşılaştırılarak bazı tahminler öne sürülebilir"[735]. Kuşkusuz "genel" olanla "ayırıcı" olanın tanımı Cizvit misyonerinden (Lafitau) beri değişikliğe uğramıştır, ancak gene de böylesi bir metnin G.Dumezil'den Cl. Lévi-Strauss'un çalışmalarına kadar pek çok çalışma için yol gösterici bir nitelik taşıması hayret uyandırıcıdır.

Lafitau'nun birbiriyle ilişkilendirmeye uğraştığı insani kurumlar arasından bir tanesine etnografya uzmanları büyük bir ilgi göstermiştir: kabul töreni [*initiation*]. Kabul törenini şöyle tanımlayabiliriz: üyeliğe kabul edilecek bir öznenin ya da birden fazla öznenin sosyal ve dini konumunu radikal değişikliğe uğratacak ayinlerin ve sözlü öğretilerin bütünü. Felsefi bir dille konuşursak kabul töreni varoluşsal şartların ontolojik değişimidir. Topluluğa yeni kabul edilen kimse aldığı eğitimlerin sonunda tamamen başka bir varoluşa kavuşur: bir başkası olur"[736]. Kabul törenlerinden en iyi bilinenleri ve en iyi analiz edilmiş olanları, Lafitau'dan önceki dönemlerde tespit edilmiş ve tanımlanmıştı; bunlar genç "yaban"nın

yetişkinler arasına kabul edilmesindeki prosedürlerdir. Aynı şekilde *Histoire de la Virginie*'nin yazarı genç yerliler tarafından yapılan ayinleri tanımlamıştır: "Doğrusunu söylemek gerekirse sağır ve dilsiz hale geliyorlardı ve yepyeni taze bilgiler öğreniyorlardı [...] birkaç manada ölümü yaşadıktan sonra hayata yeniden başlıyorlardı [...] bir zamanlar çocuk olduklarını unutarak yeni yetişkin erkekler oluyorlardı"[737]. Ancak Lafitau bu birinci yorumu iki açıdan geliştirir; kabul töreni başlığının altında sadece bazı özel topluluklara katılımı değil ama çok daha küçük gruplara (gizli cemaatlere) yani dini ya da şamanist ve benzeri gruplara katılımı da sayar; araştırmasının genel gidişatına uygun biçimde yerlilerin kabul töreni ritüellerini klasik uygarlıkların (Eleusis Gizemleri, Sparta'nın ve Girit'in eğitim sistemleri) ve orta çağın törenleriyle de karşılaştırmıştır: çünkü bir cesaret gösterisini temsil eden şövalyeliğe kabul ediliş de bir tür kabul töreni ritüeli olarak nitelendirilir[738].

Bu çerçevenin daha da genişleyebilmesi ve bu konuda bir biçimselleştirme girişiminin oluşması için 1909 yılını, A. Van. Gennep'in *Rites de passage*'ının yayımlanmasını beklemek gereklidir. Fransız folkloristi Gennep, bu kitabında bu prosedürlerden oluşan devasa bütünlüğü üç başlık altında toplamıştır: Ayrılma ayinleri, dışlanma ayinleri, kabul ayinleri. Bu gruplamanın her şeyden önce, "geçiş ayinlerine" özgü zamanın ve mekânın parçalı olduğunu öne sürdüğü açıktır. Zaman?.. Zamanın ritmi matematikçilerin yarattığı sürekli-dizinin ritmiyle aynı değildir. "Zamanın düzeni esasında doğanın bir parçası değildir: bu insan eliyle yaratılmış bir kavramdır ve biz tamamen bize özel amaçlar dolayısıyla zamanın izdüşümünü kendi doğal çevremize yansıtırız"[739]. Geçiş ayinlerinin zamanı da insan eseridir: yıl ayinlerle bölünür, ayinin kendisi de müptediyi gündelik olandan istisnai olana geçirir ve arkasından yeniden gündelik olana döndürür, ancak bu ikincisi artık bilinçli bir geçiştir. Ayinin mekansal düzlemde de var olabilmesi için mekanın da bölünmüş olması gerek-

lidir: toplumsal hayata dahil olan insani mekan ve sınırda olanların mekanı; bu ikincisi sembolik bir kutsal alan olabilir, gerçek ya da simgesel bir fundalık yahut bir orman ya da bir dağ bile olabilir[740], bu mekan *öteki* olarak hissedildiği sürece neresi olduğu çok önemli değildir. Kaydıraktaki cennet ve cehennem bunun güzel bir örneğini oluşturur. Gennep eylemin ritmini üçayaklı olarak tanımlamasına rağmen mekân ve zaman bir "ikilik" oluşturur. Kişinin ayinin içinde oynaması gerekli roller için Ed. Leach üç alan tanımlamıştır ki bunlar; biçimcilik, kılık değiştirme ve rollerin tersine çevrilmesidir[741]. Örneğin genç erkeklerin savaşçı hayata kabul törenlerini ele aldığımızda bu saydığımız üç alanın, savaşçı üniforması, kılık değiştirme (ki sayılamayacak kadar çok örneğini marjinal zamanlarda bulabiliriz) ve tersine çevirme (ki bu bir erkeği geçici olarak bir kadın yapar ve bu erkeğe "normal" hayatında hiç yeri olmayacak davranışları yükler) ile temsil edildiğini görürüz.

Bu ritme ilişkin Avustralyalılardan, Afrikalılardan ya da Hint-Amerika toplumlarından alınmış çok sayıda örnek vermek mümkündür; ancak biz bu alandaki incelemeleri çok "genel" tuttuğumuzdan P. Veyne'nin Aristotelizmden ödünç aldığı terminolojiyi kullanmak için yeterince "yerden yüksekte" ve tarih perspektifin içinde değiliz.

Bu kavramların – zira hâlâ kavramlardan bahsediyoruz- verili bir tarihsel toplum içinde yani arkaik ve klasik Yunan toplumu içinde nereye denk geldiklerine biraz bakalım. İsviçreli arkeologların Yunanistan'ın Euboia adasında bulunan Eretria şehrinde yürüttükleri yakın tarihli kazılar, bir kralın ya da prensin mezarıyla çevrili küçük bir yer altı mezarlığının ortaya çıkarılmasını sağladı. VIII. yüzyılın sonlarına ve VII. yüzyılın başına tarihlendirilen bu yer altı mezarlığı tarihsel olarak arkaik şehrin başlangıç zamanlarına denk gelir[742]. Keşfedilen mezarlar iki ayrı grup oluşturuyor: batıda sadece yakılmış naaşlar bulunurken, doğuda gömülmüş bedenler bulunuyor. Burada ölü gömme geleneklerinde bir farklılık söz

konusu değildir zira her iki grup mezar da aynı dönemlere aittir; diğer taraftan burada, cenaze gelenekleri arasında, IX. yüzyılda Atina'daki Kerameikos'ta rastladığımız türden bir rekabetten de bahsedebilmek mümkün değildir. Burada söz konusu olan sembolik seviyede net ve simgesel bir karşıtlıktır: gömülmüş insanların bulunduğu mezarların hepsi çocuk mezarları, yakılmış naaşların küllerinin olduğu mezarlar ise yetişkin mezarlarıdır. Kadınlar da erkekler de bu gruplamaya dâhildir, cinsiyet farklılığı, yakılarak gömülen naaşların mezarlarına konan silahlardan ve mücevherlerden anlaşılır. Bu kazıları yazan Claude Bérard şu noktaya dikkat çeker: "defin işlemi Eretria'da ergenlik çağına kadar uygulanırdı, ölülerin yakılması ise evlenme çağına gelmiş kız çocuklarına, evli kadınlara, genç erkeklere, mızrak kullanabilen ve savaşa katılabilecek durumdaki erkeklere özgü bir işlemdi"[743]. Bérard hangi yaşta cenaze ritüelinin değiştiğini tespit etmeye çalışırken Eretria'da ve muhtemelen de başka yerlerde de[744] bu sınırın on altıncı yaştan çizildiğini bulmuştur. Arkeolojik verilerden çıkan en basit sonuç (acaba her sonuç masum mudur?) bizi bir başka *geçiş ritüelinin* peşine düşmeye sevk ediyor, bu geçiş ritüeli ergen Yunanlılar için doğadan kültüre geçişi ya da eğer en somut terimlerle belirtirsek çiğden pişmişe geçişi temsil eden bir geçiş ritüelidir. Bu ritüel göreli olarak iyi tanınan; Atina'nın klasik ve arkaik dönemlerinde, Cl. Bérard'ın da söylediği gibi, kabileye kabul sırasında uygulanan bir ritüeldir. Bu ritüel İyonyalı *Apaturiaların* (aynı babadan gelenlerin, yani "kardeşlerin") şenliğinin üçüncü gününde yerine getirilir: Koureotis şenliği, bu şenliğin adı, sürülerin ve erkeklerin kırkılmasından (*coura*) ve muhtemelen genç savaşçıları ifade eden (*couros*) kelimelerden türetilmiştir. Koureion kurbanı ise Atina'da ephebosların on altı yaşlarına geldiklerinde kabileye kabul edilişlerini simgeler[745].

Bu noktada bir ayrıntı bize "artzamanlılık" ilkesini unutmamamız gerektiğini hatırlatır. Eretria'da ve başka yerlerde çocukluk ve yetişkinlik farkını ortaya koymak üzere kullanı-

lan yakılma ve gömülme karşıtlığının, yakılma geleneğinin Yunanistan'a girişinden önceki bir zamana tarihlenemeyeceği gayet açıktır ve bu ritüel Yunanistan'da Mikanos uygarlığının yıkılışından sonra uygulanmaya başlanmıştır.

Buna göre Lafitau'nun da ortaya koyduğu gibi, Yunanistan'daki kabul töreni ritüellerinin keşfi "ilkel" toplumların keşfine paralel bir süreçtir; bu konuda özellikle XX. yüzyılda, yakın zamanlarda İtalyan tarihçi A. Brelich'in 1969'da basılan *Paides e Parthenoi*[746] adlı kitabında ele aldığı çok sayıda çalışma yapılmıştır. J.-P. Vernant büyük çoğunlukla efsaneler geleneğinin verilerini kullanarak ve farklı dini şenlikleri analiz ederek yaptığı çalışmada tüm bu verilerden yola çıkıp şöyle bir sonuca ulaşmıştır: "Eğer geçiş ritüelleri erkek çocukları için savaşçılığa geçişi ifade ediyorsa ve kız çocukları da bu törenlerde erkek çocuklarına eşlik edip genellikle bir içe kapanma döneminin nesneleri olarak bu törenlerde yer alıyorlarsa, bu kabul törenleri evliliğe hazırlık süreci olmak gibi bir değer taşıyor da olabilir. Bu açıdan bakıldığında iki farklı kurum yani evlilik ve savaşçılık kurumları arasındaki bağ ve farklılık da kendiliğinden ortaya çıkıyor. Savaş erkek çocuklar için ne ifade ediyorsa evlilik de kız çocukları için aynı şeyi ifade ediyor. Her iki durumda da hem kız çocukları hem de erkek çocukları kendi doğal gelişimlerini tamamladıklarını, birbirlerinin doğasını paylaştıkları dönemden çıkmakta olduklarını ifade ederler"[747]. Atinalı ephebosun, her zaman olmasa da en azından Eleusis gizemleri sırasındaki toplu yürüyüşler sırasında hoplit andını içip, hoplit üniformalarını giymeden önce[748] "kara pelerin"ler giyiyor olması[749] ve genç bir erkeğin yetişkinliğe kabulü sırasında kadın kılığına sokulmasıyla gerçekleştirilen şenlikler ve bunu anlatan efsanelerle, bir kız çocuğunun kadınlığa geçişinin erkek kılığına girmesi ile gerçekleştirilmesi de aynı şekilde açıklanabilir[750]. Bu noktada bu geçiş törenleriyle ilgili E. Leach'ın tanımladığı üç terimi tekrar hatırlamakta fayda var: biçimcilik, kılık değiştirme, rollerin tersine çevrilmesi.

Ephebosların erkeksi ritüelleri bizim çift düzlemli bir tablo

çizmemize müsaade eder: bir tarafta hoplit vardır, gündüzleri düzenli birliklerle yüz yüze ve dürüstçe ovalarda savaşırlar; diğer tarafta ise ephebos vardır (ya da Spartalı *krypteia*) geceleri, yalnız, hoplit etiğinin ve vatandaşlık etiğinin dışladığı hilekar yöntemleri kullanarak, sık sık sınır bölgelerine giderek[751] ve şehrin düzenine entegre olduğunda sahip olması gereken davranış kalıplarının tam tersi yönde hareket ederek savaşır. Bu çift katmanlı tabloda, bir tarafta kültür, diğer tarafta ise doğa; bir tarafta yabanlık ya da dişilik, diğer tarafta ise uygarlık var. Platon ve birçok başka Yunanistanlı düşünür çocukluğu hayatın yaban kısmı olarak tanımlar[752]. Çift kutupluluk prensibini dünya tasavvurlarının temellerinden biri haline getirmiş olan Yunanlılar[753], kendi dünya görüşlerinin altını çizerek anlatan karşıtlıkları çift kolonlu bir tablo şeklinde ifade etmeye, en az bizim kadar muktedirlerdir. Aynı şekilde Pisagorcular da Aristoteles'e göre, "iki paralel sütunda toplanabilecek on ilke kabul etmişlerdir: sınırlı ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, sabit ve hareket halinde, düzlemsel ve dairesel, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü, kare ve dikdörtgen"[754]. Bu listeyi Yunan kültürünün diğer yönlerini de dikkate alarak kolayca genişletebiliriz: efendi ve köle, Yunan ve Barbar, vatandaş ve yabancı ve tabi eğer istersek, Apollon ve Dionysos. Burada antik düşünce büyük ölçüde modern yapısal analizleri öncelemiş oluyor; örneğin yetişkin-çocuk, erkek-kadın, efendi-köle, patron-zanaatkâr gibi ikilikleri Aristoteles'in ne kadar sorguladığını ve bu karşıtlıkların birbirlerine ne ölçüde denk geldiğini veya denk gelmediğini kendine ne kadar sorduğunu düşünebiliriz[755]. Sofistlerin, tragedya yazarlarının ve filozofların *physis*'i (doğa) ve *nomos*'u (yasa, gelenek) birbirleriye karşılaştırmaya ve kıyaslamaya ne kadar yatkın olduklarını da akıldan çıkarmamalıyız.

Bu ikilikler ve bazı diğer ikilikler Yunan söyleminin iskeleti olarak kabul edilebilir; ancak yapısal antropolojinin temsilcileri ve tarihçiler bu ikilikleri aynı şekilde değerlendirmezler. Örneğin ephebos ve hoplitler arasında ya da çırak sa-

vaşçılar ve yetişkin savaşçılar arasında bir karşıtlık var mıdır? Karşılaştırmalı analiz yapan bir araştırmacı, G. Dumezil'in çalışmalarını temel alarak, çıplak bir savaşçı (yani ağır silahlar kuşanmamış bir savaşçı) ve yalnız savaşan bir ephebos ile bir birliğe dahil olan ve tamamen silahlı olan bir savaşçı arasındaki karşıtlığın, ephebos-hoplit ikiliğinin oluşmasından çok daha önceki dönemlerde de var olduğunu söyler. Zira hoplit tarzı savaş Yunanistan'da ancak VII. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır ve biz yukarıda bahsedilen karşıtlığa Hint-Avrupa dünyasında başka alanlarda da rastlayabiliriz. Karşıtlık birebir aynıdır ancak bu karşıtlığı tanımlayan kelimeler farklıdır. Örneğin Hint destanlarında "ağır" savaşçı bir okçu olarak tanımlanmışken, Yunan dünyasında yay yabanların kullandığı bir silah olarak anılır[756]. "Hint-Avrupalıların" ya da en azından onların kullandıkları kavramların tarihi kavramlar olduklarını iddia edebiliriz; ancak G. Dumézil Roma'daki bir askeriyeye giriş ritüelini çalışırken sadece Hint-İran ve İrlanda toplumlarına referans vermez, Kanadalı Kızılderililere de gönderme yapar: "Dünya üzerinde, üç başlı canavar hakkındaki Hint-İran kökenli efsanelerin, *nedenini bilmediğimiz bir şekilde,* en iyi açıklanabildiği yer Kanada'nın batı bölgeleri ve İngiliz Kolombiyasıdır"[757]. Bunun açıklaması eğer gerçekten mümkünse, tamamen tarih dışıdır: hiçbir tarihçi aynı anda hem Kızılderilileri, hem Hint-İran toplumlarını, hem de Romalıları içine alabilen bütünlüklü bir derleme ortaya koyamaz; daha doğrusu böylesi bir derleme en genel anlamıyla insanlığın bütününden başka bir şey değildir ya da daha da iyisi böylesi bir derleme ancak "insan aklı" olabilir. Bununla birlikte Yunan dünyası tarihçisi tarihlendirilebilen bir gerçek olan hoplit ile ve tarihlendirilebilen bir başka gerçek olan bir kurumla, ephebos ile, ilgilenir ki bu kurumla ilgili ilk epigrafik bilgiler İ.Ö. 361/360 yıllarına dayanmaktadır ve bu tarihten otuz beş yıl kadar sonra Aristoteles bu kurumun işleyişi hakkında bilgi vermiştir. Ben ephebos ve Yunan dünyasının geri kalanında bu kurumun muadili olan kurumlarla ilgili konuşmak niyetindeyim.

Yunan tarihi, bu tarihle ilgili bilgi edinmeye başladığımızdan beri çok dikkat çekici bir gelişme dengesizliği ile tanımlanır. Bu o kadar derin bir dengesizlikti ki V. yüzyılda, tartışmasız şekilde Yunanistanlı olan bazı toplulukları Atinalılar "yabanlar" olarak nitelendirebiliyordu, bu durumu Brezilya yerlilerinin XVI. yüzyılda kendi topraklarını işgal edenlerin gözündeki konumlarına benzetebiliriz[758]. Thukydides'i referans alan modern tarihçiler, Sparta-Atina ve şehir arasında yahut tarihi muhafaza veya reddetme arasındaki (çünkü V. yüzyılda şehir kendini tarihsel ilerlemeyle özdeşleştirmeyi seçmiştir) karşıtlığın klasik dönemin en önemli karşıtlıklarından olduğunu kabul ederler. Bu bilginin ışığında kadınlar ve erkeklerle ilgili kabul törenlerinin nasıl okunması gerektiği sorusunu sorabiliriz. Başka türlü söylersek; genç ve yetişkin, erkek çocuk ve kız çocuk (ya da kadın ve erkek) çiftleri arasındaki farklar nelerdir?

Aristoteles'in tanımına göre ephebia, vatandaşların yerine getirdiği bir askeri hizmettir[759]. Filozofun yorumuna göre bu iki senelik hizmet hiçbir anlamda vatandaşlık haklarını alabilmek için gerekli olan bir inziva ve hazırlık dönemi değildir zira Aristoteles genç bir erkeğin Demote listelerine kaydolmasının bu askerlik hizmetinin öncesine denk geldiğini belirtir: vatandaşlık niteliğinin tanınması sınama dönemini *önceler,* dolayısıyla vatandaş olarak kabul edilmek sınamanın bir sonucu değildir. Askeri zorunlulukların yerine getirilmesi ile ilgili başka türlü düşünmemize neden olan tek ifade şudur: "İki senelik askeri hizmet süresince genç erkekler, bir pelerin giyerler ve tüm yükümlülüklerden muaftırlar. Görevlerinin başında olmamalarının hiçbir bahanesi olamayacağı için ne davalı ne de davacı olarak hâkim karşısına çıkamazlar; "bunun tek istisnası bir mirasın varisi olmak, bir kadın mirasçının işlerini düzenlemek ve aileyle ilgili dini konulardır""[760]. Pelerin inziva sürecini simgeleyen bir kıyafet olarak değil, askeri bir üniforma olarak kabul edilir. Mahkemeye başvurma yasağına gelince Aristoteles, bu yasağa sadece seküler bir anlam yükler.

Aristoteles'in bu tür konulara çok doğal yaklaşmasının manidar olduğunu da belirtmek gerekir. Kökenler meselesi ise başka bir sorundur. Çok uzun zaman önce bu konuda şöyle bir kanaat ortaya konmuştu: "genç insanlar, toplumsal gruplara kesin olarak kabul edilmelerinden önceki dönemlerinde hayata mesafeli bir konumdadırlar ve bunun farklı toplumlarda ve Yunanistan'da benzer bir süreç olduğu kanıtlanmıştır, biz burada bu durumun Sparta'daki izlerini arayacağız"[761]. Peki "iz" kelimesinden ne anlamamız gerekiyor? Bir kurumun bir toplumda yerine getirdiği *işlev* o kurumun *kökenleriyle* karıştırılabilir mi? Bizim olgunluk sınavımız [*Baccalaureat*][762] kendini orta çağdaki kökenleriyle mi açıklıyor? Tabi ki hayır; bu, Cambridge ekolünün yaptığı gibi, Aristophanes komedyalarını, dönemsel doğum ritüelleriyle açıklamaya benzer[763]. Şurası kesin ki toplumlar hem durgunluk dönemleri hem de geçmişi tekrar ettikleri dönemler yaşarlar; ancak geçmişte yaşamazlar. Geçmiş zihinlerde, alışkanlıklarda ve değerlendirmelerde *var olduğu* ölçüde bugünü etkiler. Ephebos'a geri dönersek, sınırlardaki küçük tabyalarda yaşayarak yerine getirilen bu görev Aristoteles devrinde genç erkeklerin şehre katılmalarından veya geri dönmelerinden önce inzivaya çekilme olarak değil, sadece bir askeri hizmet olarak yorumlanmaktaydı. Bununla birlikte Thukydides peribolosların ("bir şeyin çevresinde tur atan") yani ephebosların 423 yılında, yeni vatandaşlarla yani plataiailerle birlikte Nisaea[764] yakınlarında bir gece saldırısına katıldıklarını söylediğinde bu bilgi kesinlikle ephebosların henüz diğerleri gibi vatandaş haklarına kavuşmadıkları ve anormal savaş metotlarını kullanma görevini üstlendikleri anlamına geliyordu, ancak gene de bu yorumun o dönem için geçerli bir yorum olduğunu kanıtlama mecburiyetindeyiz. Yalnız şurası kesin ki bu yorum Aristoteles'in devri için geçerli bir yorum değildir.

Tarihsel sürecin incelenmesi, geçmişteki olayların aşağı yukarı öğrenilmesine olanak tanır. En eski ephebos, kabile bağlamında karşımıza çıkar, kabile V. yüzyılda yeniden faali-

yete geçtiği kesin olan arkaik bir kurumdur; ancak Kleisthenes reformundan sonra (508) bu kurumun etkinliği demes'in lehine azaltılmıştır. Bir genç erkek, vatandaşlık ve askeri hizmet açısından ephebos konumuna ancak on sekiz yaşındayken gelir ama kabile açısından aynı konuma on altı yaşındayken ulaşır. Ana unsuru, erkeklerin uzun saçlarını Tanrılara sunması olan ve yetişkinliğe kabulü simgeleyen geçiş törenleri kabilenin sınırları içerisinde gerçekleştirilir. Mitler, komedyalar, dini şenlikler, Platon gibi bir filozof ve daha önce de açıklamaya çalıştığımız gibi Sophokles'in *Filoktetes*[765] isimli tragedyasının tamamı içlerinde bir başka bilgiyi: bir başka kabul töreninin "izini" saklarlar; bu tören sırasında, "kara" avcı ve hilekâr olan genç erkek, arkaik toplumların genç erkeklere sembolik olarak dayattığı "kahramanlığı" göstermek üzere sınır bölgelerine gönderilirdi. Helen dönemde bile Girit'te, dahası kelime haznesinin resmi şehri Dreros gibi bir yerde; şehri, köyü ve sınırdaki küçük tabyaları birbirinden ayırdığı ve eğitim kurumlarının ergen "sürüleriyle" (*agelai*) yetişkinlerin cemaatlerini karşı karşıya getirdiği, yani kültürle doğanın karşı karşıya geldiği bir şehirde hâlâ gayet canlı ve gerçek olan bu ritüeller ve gelenekler Atina'da seküler nitelikleri olmadığı için, tamamen akla dayalı olarak yaşanan kamusal hayattan büyük oranda kopmuşlardır. A. Brelich, arkaik toplumlarla bir karşılaştırma yapılmaması taraftarıdır ve Atinalı ephebos üzerine yaptığı çalışmasını şöyle sonuçlandırır; "burada gözlemlediğimiz kabul töreninin özgün unsurları, kendi özgün işlevsel uyumlarından artık yoksun kalmışlardır"[766]. "Kıdemliklik prensibinin" hala varlığını koruduğu ise kesindir. Atina meclisinde, eski üyeler ilk sözü alma hakkına sahiptirler. *Ekklesia*'nın tarihindeki belki de en önemli münakaşa sırasında, Atina'nın Sicilya seferine (415) göndereceği birliklerin niteliği tartışılırken Nikias, yaşlılar birliğine Alkibiades'in ve onu destekleyen gençlerin çılgın planlarına karşı çıkmaları çağrısı yapmıştır ve böylece yaş hiyerarşisine eski işlevini yeniden kazandırmıştır. Alkibiades ise Atinalılardan kendi

gençlerinden korkmamalarını istemiş ve şehir nüfusunun gençlerden ve yaşlılardan oluşan bir topluluk olduğunu ve bu *birlik* sayesinde Atinalıların zafer kazanabileceğini söylemiştir[767]. Alkibiades, Atinalıların itirazlarına rağmen bu mücadeleyi kazanır, en azından yaptığı konuşma şehrin kapsayıcı bir *bütün* olduğunu ifade ediyordu ve en geniş manasıyla farklı yaş grupları arasındaki karşıtlığı reddediyordu.

"Yaşlı" Nikias, gençlerin iktidarda olduğu bir şehrin, alt üst olmuş bir dünya anlamına geleceğini düşünüyordu; komedya yazarı Aristophanes *Lysistrata*'da ya da *Kadınlar Meclisi*'nde her şeyin alt üst olduğu ütopik bir dünya yaratırken, karar alma ve iktidar araçlarını kadınların kontrolüne bırakmıştı. Özellikle *Lysistrata*'da (411) Atinalıların kendi vatandaşlık rollerini meşrulaştırmak isteyen karıları demokrasiyi ele geçirirler ve eğer barış sağlanmazsa seks grevi yapmaya karar verirler, kadınlar korosu, *Ekklesia*'da kullanılan sözleri kullanarak bu kararlarını açıklar: "Dinleyin hepiniz, şehrin insanları dinleyin çünkü şehir için çok önemli bir konuda konuşuyoruz; bu doğal çünkü şehir beni lüks ve refahla besledi. Yedi yaşımdan beri tanrıların hizmetindeyim, on yaşımda patronumuz (*archegetis*)[768] için tohumları öğüttüm, giyindim kuşandım, Brauron'da kılık değiştirdim. Sonra büyüdüm genç ve güzel bir kız oldum, kutsal sepeti taşıdım ve kuru incirlerden kolye taktım"[769]. İlk okumada, burada kadınlar için geçerli ve Sparta'da erkek çocukları için yapılanlarla kıyaslanabilir nitelikte olan kabul törenlerinin bir resmini görüyoruz[770]. Böylesi bir tören gerçekte yapılmamaktadır dolayısıyla da bu konuşma ideolojik bir konuşma olarak okunmalıdır: Atinalı kadınlar gereği gibi konuşabilen vatandaşlar değildir ve bakireler da şehrin vatandaşlığa kabul etmek üzere belli bir eğitim vereceği müstakbel vatandaşlar değildirler. Atina, kadınların dışlanması üzerine kurulmuş bir şehirdir, başka bir açıdan bakıldığında da yabancıların ve kölelerin dışlanması üzerine kurulmuş bir şehirdir. Kadınların vatandaşlığa dair sahip oldukları tek rol, şehre vatandaşlar doğurmaktır ve

451 tarihli Pericles kanunuyla onlara dayatılan tek statü, bir vatandaşın kızı olmaktır. *Lysistrata* korosu Atinalı kadınların gerçekten vatandaş oldukları bir durumu ortaya koyuyor. Burada tanımlanan aşamalar tamamen kurgusaldır. Bu aşamalardan birçoğunun gerçekteki geçiş törenleriyle ya hiçbir ilgisi yoktur ya da çok sınırlı benzerlikleri vardır: kutsal sembollerin taşıyıcıları (*arrhephores*) arasından sadece iki tanesi asil kız çocukları arasından seçilir. Bu kız çocuklarının görevi esas olarak Tanrıçanın kıyafetini (*peplos*) dokumaktır ve çok gizemli *Arrhephoria* (ya da *Arrhetophoria*) ritüeli sırasında kilit bir rol oynarlar[771]. Buğday ezicisi kadınlar da Athena tapınağında yapılacak sungu töreni için un ve ekmek hazırlarlar, sepet taşıyıcısı kadınlar (*canephorae*) ise Panathenaic törenlerinde yapılan toplu yürüyüş sırasında sepetleri taşırlardı; özetle burada aslında söz konusu olan, bakirelerin kamusal hizmet olarak yerine getirdiği görevlerdir ve bu görevler kabul törenlerine ilişkin özelliklerden bazılarını da içerir: özel kıyafetler ve kutsal sembollerin taşıyıcılarının toplumdan dışlanmaları. Burada bir yaş grubunu etkileyen özel görevlerden bahsedildiğine şahit olmayız, komedyalarının amacı pek anlaşılamamış olsa da Aristophanes, mevzuyu böyle anlatır[772]. Her şenlik vasıtasıyla şehir, ilahi güçlerle olan bağlantısını kuvvetlendirir, dolayısıyla burada sosyal statülerini yükselten, bir aşama daha yukarı çıkan Atinalı kadınlardan bahsedemeyiz.

Brauron'daki Artemis tapınağının küçük "ayılarının" durumu çok daha karmaşık ve farklıdır. Küçük kız çocuklarına verilen bu hayvan adı aynı zamanda vahşi doğa tanrıçası Artemis'in de adıdır. Araştırmacıların bu kült ve Attika'daki diğer Artemis tapınakları hakkında söyledikleri[773], V. yüzyılın başına kadar uzanan arkeolojik bilgiler[774] söz konusu ritüelin içeriği hakkında şüpheye yer bırakmaz: burada söz konusu olan, evlilik öncesinde – hem de hatırı sayılır bir süre boyunca- bakirelerin evliliğe hazırlık amacıyla çekildikleri inziva dönemidir. Araştırmacı Harpocration'a göre bakireler "Munychie'deki ya da Brauron'daki Artemis tapınağı şerefine

evlilikten önce ayı kılığına girerlerdi. Etiyolojik efsaneler bu mecburiyetin nedeni olarak bazı erkek çocuklarının, eski zamanlarda bir ayıyı öldürmüş olmasını gösterir. Bu eylemin cezası, ilk başlarda insan kurban etmekti; ancak sonradan bu cezanın yerini küçük kızların ayı kılığına girmesi aldı"[775]. Farklı versiyonları ne olursa olsun, bu mit kolayca açıklanabilir niteliktedir: insanların sorumlu tutulduğu ve vahşi hayvanların öldürülmesini de içine alan kültürel gelişmenin karşılığı olarak kız çocukları evlenmeden önce -hatta ergenliğe girmeden önce- geleneksel "yabanlık" dönemiyle tanışmak mecburiyetindedirler. Brauron'daki kil tabletlerin incelenmesi; tanrıça onuruna gerçekleştirilen ritüellerin, (birbirlerinin alternatifi olarak?) çıplaklık ve yabanlıktan uygarlığa geçişi simgeleyen ("çiğdem" yani safran rengi bir elbise) bir kıyafet giyilmesi yoluyla gerçekleştirildiğini ortaya koymuştur. Ancak gene de, az sayıda Atinalı kadının ayı kılığına giriyor olması da olasılık dâhilindedir ve tapınakların boyutları bu olasılığı şiddetle kuvvetlendirir. Aristophanes hakkındaki yorumlardan bir tanesi ise -ki elimizdeki en ayrıntılı belgelerden biridir-[776] "ayı" kılığına girenlerin "seçilmiş" bakireler olduklarını ve tanrıçanın –bu ritüelin ilk oluştuğu zamanlarda- hiçbir Atinalı kadının kendi hizmetinde "ayı" olarak çalışmadığı sürece evlenemeyeceğine karar verdiğini yazar. Eğer küçük "ayı" kızlar, tıpkı Konseyin (*Boule*) şehri temsil ettiği gibi toplumun kadın nüfusunu temsil ediyorsa bu kız çocukları kendilerine özel kabul törenleri yapılabilecek "seçilmiş" elit bir gruptur. Yürürlükte olan bu prosedür, "gizli grupların" bir özelliği olması dolayısıyla etnologlar tarafından iyi bilinmektedir; kamu çıkarına olan bir görevi yerine getiren küçük gruplar için özel bir kabul aşaması öngörülmüştür.

Bizim de burada bir inceleme modeli olarak kullandığımız J.P. Vernant'ın bu konudaki benzer argümanını hatırlarsak: "Savaş erkek çocuklar için ne anlama geliyorsa, evlilik de kız çocukları için aynı şeydir", bu argüman sayısız toplum açısından doğru kabul edilebilecek bir argümandır; ancak

biz burada Atina üzerine odaklanacağız. Erkek çocukları açısından ergenliğe geçiş ritüelini temsil eden ephebos, herkese mecbur kılınan askeri hizmetten farklı bir ephebosluktur, bu seviyede artık doğumla gelen, sahip olunan servetten kaynaklanan ya da bir rahip ailesine mensup olmakla kazanılan hiçbir ayrıcalık geçerli değildir. En çok ailevi düzenle ilgili nedenler yani, bir mirasın varisi olmak, kendisine miras kalan bir kadınla evlenerek mirasın devlete kalmasını engellemek gibi nedenler, askerlik mecburiyetinin bir süre için ertelenmesini sağlayabilir. Genç bir Atinalı, sahip olduğu servete göre denizci, süvari ya da hoplit olarak hizmet verir ancak bu hizmete başlamasının öncesinde her zaman ephebos olur ve hoplit etiğini ifade eden andı içer:"savaş hattında yanımda duran yoldaşımı terk etmeyeceğim"; tam olarak kabul töreni niteliğinde olan bu ritüeller vatandaşlığa dair kabul törenlerinden bir anlamda farklılaşmıştır. Bakireler için böylesi bir durumun var olmadığı ise açıktır: evliliklerinin "geçiş ritüeli" niteliğinde olan ve (kadının evin eşiğini kocasının kollarında geçmesi gibi) çok iyi bilinen bazı gerekliliklere sahip olduğu kesinse de; evlilik kadınlara, sadece kadınlara ve vatandaşlara özel olan ve kadınların vatandaş olarak bir araya toplandıkları, kendilerine izin verilmiş tek politik merasim olan *thesmophoria*'ya[777] katılma hakkı tanır. Ancak yaş hiyerarşisine göre gerçekleştirilen kabul törenleri, hiçbir zaman herkese ortak olan bir ritüel olmamıştır ve erkeklere ait kabul törenlerinin tersi bir yol izler. Bu tören şehri sadece kinayeyle temsil edebilecek küçük bir grup acemiyi kapsar.

Eski yazarlar, özellikle de Atinalılar bize, "Lykourgos Devleti'nin"[778] sabitliği içine yerleşebilmek için tarihi değişimi reddeden bir Sparta resmi çizerler. Modern araştırmacılar bu anlatılan "Sparta serabına" kapılmadıkları için, Spartalının dışlanmasını "normalleştirmeye" çalışırlar hatta A. J. Tonybee, bu durumu bir çeşit "uygarlaşma" olarak okumak istemiştir. Normalleştirme aslında H. Jeanmaire'in *Couroi et Courètes* adlı çalışmasında "Lykourgos'un maskesinin altında" Afri-

ka toplumlarıyla karşılaştırılabilecek bir toplum keşfettiğini söylemesidir, aynı şekilde M. I. Finley'in Sparta toplumunun üç temel niteliğini yazarken yaptığı da bir normalleştirmedir; Finley, bu çalışmasında Sparta'nın üç temel özelliğinin şunlar olduğunu söylemiştir: eşitler (*homoioi*), özgür ama Spartalı olmayan mukimler (*perioikoi*) ve esirlerin hiyerarşisine dayanan tarımsal altyapı; idari ve askeri sistem; geçiş ritüelleri, eğitim (*agôge*), yaş hiyerarşisi, ortak yeme kültüründen ve benzerlerinden oluşan bütünlüklü yapı. Tüm bunlar aynı anda hayata geçirilmiş ve geliştirilmiş değildir, "VI. yüzyılda yaşanan devrim" klasik Sparta'ya bilinen görüntüsünü kazandırmıştır ama bunun yanı sıra bu devrim, tarih öncesinden o çağlara aktarılmış unsurların ve kurumların yenilendiği, değiştiği ve yeniden canlandırıldığı son derece karmaşık bir süreçtir[779].

Atinalı ephebos için efsaneler düzeyinde doğru olan, Spartalı *krypteia* açısından eylem düzeyinde doğrudur: *krypteia* hangi açıdan bakılırsa bakılsın bir anti-hoplit olarak görülür; *krypteia* başıboş dolaşmak, saklanmak, inzivaya çekilmek, "çıplak kalmak" (ağır silah taşımamak) için şehri terk etmiştir; yani dağlarda ve kırlarda, ne bulurlarsa onunla beslenerek, ephorosların her yıl savaş açtıkları hilotları, bu cinayetler lekelenmesin diye geceleri boğazlayarak yaşarlar. Bu inziva dönemi, Platon'un *Yasalar*'ı üzerindeki bir yoruma göre bütün bir yıl sürer[780] ve Platon'un kendisi de bu dönemin kışları yaşanan bir dönem olduğu konusunda ısrarcıdır. Hoplitin sosyal ve ahlaki davranışlarını ve hayat tarzının kurallarını, ki bu değerler Sparta'da da saygı görmektedir, öğrenebilmek için bu metne geri dönmemiz yeterlidir: ortak hayat ve yemek; açık, ovada, yazları ve gündüzleri yapılan ve orduların karşı karşıya gelmesiyle gerçekleştirilen savaş. Nasıl ki Atinalı kız çocuklarının küçük bir kısmı "ayı" kılığına giriyorsa, Spartalıların da küçük bir kısmı, Henri Jeanmaire'in özellikle Afrika'da bulunan "likantrofi" ile karşılaştırdığı bu hayat tarzına uygun yaşarlar[781]. Plutarkhos Spartalı gençlerden "en zekilerinin" bu geçiş ritüeli için seçildiğini belirtir ve bu geçler yetişkin ve

tam donanımlı savaşçı olduklarında, sayıları üç yüzü bulan *krypteia* haline geldiklerinde, polislik görevini yerine getiren süvari birlikleriyle özdeşleşirler[782]. *Krypteia*'yı Sparta toplumunda yerine getirdiği işlevlerden ayrı düşünebilmek mümkün değildir, bu işlevler Messenia zaferinin kaznıldığı periyot olan VIII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamış işlevlerdir. Söz konusu işlev, Messenia'da ve Lakonia'nın zapt edilen topraklarında tebaalaştırılmış nüfusun yaygın isyanlarına karşı her yönüyle bir polis-devletinin yaratılmasıdır. *Krypteia* da, tıpkı Atina mitlerinde anlatılan ephobos gibi hileye başvuran bir avcıdır ama *krypteia* bir hilot avcısıdır[783]. Krypteia'nın geçici yabalığı, aynı zamanda yüksek oranda sosyalleşmiş ve hatta siyasileşmiş bir yabanlıktır: bu yabanlık doğrudan siyasi ve sosyal düzenin korunmasına hizmet eder.

İlk bakışta genç Spartalının eğitimi (*agôge*), ki bu eğitim olmaksızın bir Spartalı tüm vatandaşlık haklarına sahip vatandaş olamazdı, klasik dönemde ve sonrasında da tamamen yürürlükte kalan "ilkel" olarak adlandırılabilecek kabul ritüellerinin oluşturduğu bir bütün olarak belirir. Sparta aynı zamanda çocukluğu, gençliği ve ergenliği ifade eden tüm farklı "yaş sınıflarına" verilen isimleri bildiğimiz tek şehirdir[784]. "Romalı bir tarihçi, Lykourgos'un, çocukların kamusal alanda değil ama kırsal alanlarda yetiştirilmesini şart koştuğunu söyler, bunun amacı çocukların ilk yıllarını lüks içinde değil çalışma ve zahmet içinde geçirmelerini sağlamaktır ve Lykourgos bu çocukların yetişkin erkekler olmadan şehre geri dönmemeleri gerektiğine de karar vermiştir"[785]. "Ormanlık arazi" ve şehir, çocukluk ve yetişkinlik, bunlar tamamen saydam karşıtlıklardır. Daha yakından bakıldığında ise her şeyin bu kadar net olmadığı anlaşılır. Şaşırtıcı ancak daha önce araştırmacıların dikkatini çekmemiş olan bir konu ile başlayalım: genç bir Spartalının, tüm vatandaşlık haklarına sahip bir yetişkin haline geldiği zamanı saptamak çok zor hatta imkansızdır. Thukydides'te, Perikles bu karmaşanın üzerine gider ve bunu Atinalıların çıkarına kullanmak için şöyle der; "acı

verici bir idman pahasına" Spartalılar "gençliklerinden beri erkeklik tecrübesinin peşinde koşarlar"[786]. Spartalı *Irene*'nin (yani ephebos) yirmi ya da yirmi bir yaşları civarında *sphaireus* yani top oyuncusu[787] haline geldiğini kesinlikle biliyoruz; ancak bu dönüşüm Sparta'da yeteri kadar dramatize edilmiş gibi durmuyor: Sparta'da, Atinalı ephebosların hoplit olurken içtikleri anda benzer bir uygulama yapılmıyor ki bu, Sparta'ya Atina'dan daha yakın olan başka toplumlarda da, örneğin Girit'te de bir benzerine rastladığımız bir uygulamadır.

Ksenophon'un, genellikle bu değişimin[788] varlığını kanıtlamak üzere başvurulan bir metni aslında o değişimi kanıtlayacak bir bilgi içermediği gibi bunun tam tersini söyler: "Diğer Yunan devletleri Ergenlik çağını geçmiş ve artık daha yüksek resmi görevler üstlenebilecek olanların fiziksel güçlerini korumaları zorunluluğunu kaldırırlar ama gene de ordudaki hizmetlerine devam etmelerini isterler; ancak Lykourgos bu yaştaki bir erkek için, şehre karşı olan görevleriyle çakışmadığı ve onları etkilemediği sürece, avlanmanın en güzel iş olduğuna karar vermiştir zira bu eylem onların askeri görevlerini sürdürmek için genç erkeklerden daha az zinde olmalarını engelleyecektir"[789]. Yetişkinliğin Spartalılar için uzamış bir çocukluk dönemi mi ya da çocukluğun Spartalıların yetişkin hayata ve askerliğe hazırlanmaları için bir idman dönemi mi olduğunu söylemek zordur. Sparta dışında, mesela Girit'teki anlayışın aksine burada evlilik ergenlik döneminin kesin anlamda sonu değildir: evlenmelerinden sonra yıllarca genç koca kışlalarda yaşamaya devam eder ve karısıyla sadece gizlice buluşur[790]. Dahası diğer Yunan şehirlerinde genç erkekler ergenliklerinin sonunda at kuyruklarını tanrılara kurban ederlerken, Sparta'da yetişkin erkeklerin uzun saçlarını muhafaza etmeleri bir gelenektir[791]. Saçların tanrılara sunulması bir geçiş ritüelini temsil eder zira bu eylemin bir öncesi bir de sonrası vardır; bu durum kişinin saçlarını kesmemesiyle aynı şey değildir çünkü diğeri ancak bir törenle gerçekleştirilebilir. Genç Spartalının geçirdiği aşamalarda, ki en ünlüsü Orthia

Artemis[792] tapınağının sunağına bağlanmış peynirlerin çalınmasıdır, kabul törenlerinin ve hayali ölümlerin[793] artıklarını araştırırız ancak bu ele geçen kanıtlardan hiçbirisi bağlayıcı bir rol oynamaz.

Bunun aksine *agôge*'yi anlatan, Ksenophon'un *La République des Lacédémooniens* ve Plutharkos'un *La Vie de Lycurgue* isimli eserleri gibi ünlü metinlerde bir Spartalının çocukluğunun hem "yabanlık" hem de hoplit kültürünün içinde anlatılıyor olması dikkatli okurlar için en çarpıcı noktadır. Bu anlatılarda çocuk aynı anda hem küçük bir hayvandır hem de hoplit öncesi bir dönemi yaşamaktadır, bu noktada askeri kurumların sparta eğitimini bozguna uğrattıklarını söylemek yanlış olmaz. Bu konudaki kelime dağarcığı, en azından bizim erişebildiğimiz kadarıyla, ayırt edici niteliklere sahiptir. Genç grupları tanımlamak için o dönemde iki ayrı kelime kullanılırdı; ilki sürü anlamına gelen *agela*, diğeri ise askeri müfreze anlamına gelen *ila*[794]. Ksenophon'un tasviri ise özellikle dikkat çekicidir: çocuklar, tıpkı *krypteialar* gibi, hileye, hırsızlığa ve geceleri savaşmaya alışkındırlar ama aynı zamanda ortak yemekler (*syssitia*) sırasında yetişkinlerle bir arada olurlar[795]. Bir başka ritüel ise özel bir ilgiyi hak eder: Spartalı "ephebosların" iki taburu (*moirai*, Sparta ordusunda kullanılan bir terim): Sparta yakınlarındaki Platanistas'ta (Platanes ormanlarında) düzenli aralıklarla karşı karşıya gelirlerdi. Bu savaş aynı anda hem hoplit tarzı hem de yabanların yaptığı tarzda bir savaştır zira birçok farklı savunma tekniği, ki bunlara ısırmak da dâhildir, bu savaşta serbest bırakılmıştır; bu savaş Enyalios'a kurban sunulmasından sonra başlar, Enyalios iki tane köpeği, daha doğrusu köpek yavrusu olan – ki köpek hayvanların en evcilidir- savaş tanrısıdır. Aynı zamanda bu savaşın öncesinde iki yaban domuzu dövüştürüldü, bunlar vahşi hayvanlar olmakla birlikte *ethades* yani insanlara alıştırılabilir hayvanlardır da. Savaşın iki tarafından birine ait olan yaban domuzunun zaferi genellikle ait olduğu grubun gençlerinin zaferini de garanti altına almış olurdu[796].

Her şeyin böyle cereyan etmesi sanki "yabanlık" ve "kültür"ü karşıt kavramlar değillermiş gibi gösterse de bu iki kavram bir araya gelme olasılıkları gayet yüksek olan iki karşıt kavramdır[797]. Bu kavramların dramatize edilmesi sadece Krypteialara özgü bir durumdur.

Lafitau, Sparta'da kadınların durumunun Yunanistan'ın başka yerlerinde olduğundan çok daha farklı olduğunu çok önceden belirtmiştir ve bu durumu tanımlamak için "gynecocratie"[798] kelimesini kullanmıştır[799]. Genel anlamıyla konuşursak, arkaik Yunan şehirlerinde cinsiyetlerin karşıtlığı Atina gibi demokratik bir şehirde hissedildiği kadar güçlü hissedilmiyordu. Atina'da dişil iktidar sadece ütopyalarda ve komedyalarda karşımıza çıkar; Sparta'da ve Lokris'te ve başka yerlerde ise kadınların iktidarı efsanevi-tarih geleneğinde kölelerin iktidarıyla ilişkilendirilmiş şekilde boy gösterir. Sparta'nın özel durumunda ve Sparta'daki "kadınlara özel kabul törenlerinde" bu sorun nasıl ortaya konuyor[800]? Spartalı bir kadın, evliliği sırasında, Yunan dünyasının diğer bölgelerinde gerçekleştirilen ters yüz etme ritüellerine yaklaşan bir tören yaşar: "bakire '*nympheutria*' denilen bir kadına teslim edilir ve bu kadın bakirenin saçlarını kazır, ona gülünç kıyafetler ve erkek elbiseleri giydirir ve bakireyi yapraklarla doldurulmuş bir şiltenin üzerinde, yalnız ve karanlık bir odada uyumaya götürür"[801] ancak Spartalı bir bakirenin çocukluğu ve ergenliği ile ilgili bildiğimiz şey bunun ritüellerle donatılmış bir evliliğe hazırlık dönemiden ziyade erkekleri savaşa hazırlayan kurumların bir tekrarı olduğudur. Bir Spartalı kadın, Platon'un *Devlet*'inde ve *Yasalar*'ında anlatıldığı gibi bir savaşa hazırlanmaz; kadının toplumdaki tek işlevi iyi evlatlar yetiştirmektir. Spartalı bir aile tamamıyla şehre ait bir kurumdur ve şehir aile hayatının en basit ifadesine indirgenmesine neden olur.

Antik geleneğin az sayıdaki verilerinden bakirelerin ve genç erkeklerin eğitimlerindeki "paralelliğin"[802] basit bir taklitten ibaret olmadığı izlenimini ediniriz: tıpkı genç erkeklerin eğitiminde olduğu gibi, bakirelerin eğitiminde de *agélai*

vardır[803]; bazı törenlerde kadınların çıplaklığı, tıpkı erkeklerin çıplaklığı gibi mecburidir[804]; fiziksel idmanlar ve yarışmalar her iki cins için de ortaktır[805]. Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Şurası kesin ki bu taklit eksiksiz değildir: küçük kızlar ve bakireler "yaş hiyerarşi"sine dahil değildir; birçok ayinde kızların üstlendikleri rol erkeklerinkinden farklıdır. Orthia Artemis tapınağında gördüğümüz dayanıklılık testlerine sadece genç erkekler tabiidir; aynı şekilde *krypteia* ve antik Sparta'daki siyasi kurumlar sadece erkeklere açıktır. Spartalı bir bakire kelimenin tam anlamıyla bir "eksik erkek"tir.

Şu anda benden önce birçok araştırmacının yaptığı ve benden sonra da yapılacak olan bu Atina ile Sparta karşılaştırmasının bizi nereye götürdüğü çok daha açıktır. Bir Yunan şehrinden diğerine, her iki şehir için de başlangıç dilinin temelinde bulunan kelimeler tamamen aynıdır, bu dilde, modern antropoloji sayesinde keşfetmeyi öğrendiğimiz ikili karşıtlıkları bulmak çok kolaydır. Bununla birlikte bu karşıtlıkların cümlelerle ifade edilmesi oldukça zordur; ki zaten Atina ve Sparta'nın pratikteki karşıtlığının, Thukydides'in söyleminde bulunduğu haliyle katı bir karşıtlık olduğu söylenebilir. Şurası çok açık; bu karşıtlık, farklılıkları azaltmak yerine varlıklarının altını daha da kuvvetli çizen tarihsel bir evrimin sonucudur. Yunan toplumunun kendisinin "tarihi" bir toplum olduğu su götürmez ve biz "*soğuk* toplumlarla *sıcak* toplumların karşılaştırılabileceğini gayet iyi biliyoruz: bu iki farklı toplumun bir tanesi, tarihin kendi dengesi ve sürekliliği üzerindeki neredeyse otomatik olabilecek etkisini sahip olduğu kurumlar aracılığıyla yok etmeye çalışırken; diğeri tarihi süreci kendi gelişiminin itici kuvveti haline getirebilmek için tereddütsüz bir şekilde içselleştirir"[806]; Sparta, kesinlikle tarihi içselleştirmeyi reddeden bir toplumdur ve diğer Yunan şehirlerine oranla çok daha karmaşık bir tarihsel uygarlaşma sürecine sahiptir. Burada sorulması gereken soru şudur: antropologların yapısal dilbilimden getirip kendi disiplinlerinde kullandıkları araştırma araçlarını ödünç aldıktan sonra biz

de onlardan, tam da onların bizden bekledikleri bütünselliği beklemek durumunda mıyız? Yani artzamanlılık şemasına, eş zamanlılık şemasına verdiğimiz önemin aynısını vermek zorunda mıyız?[807] Bu gerekliliğin dışında, üzerinde çalıştığımız toplumları içerisine hapsettiğimiz işaret sistemleri ve bu toplumların yol üzerinde bıraktıkları metinler, sanat eserleri ve harabeler yani arkalarından kalan birikimler ve izler, tarih ötesi ve etnografi ötesi olan bu sistemlerin bilimsel değerini bir kenara bıraktığımızda, ne ifade eder? Edgar Morin'in turistler için hazırlanmış rehber kitaplarda anlatılan bu acayip dünya hakkında güzel bir yorumu vardır: "Bu dünya devasa bir lunaparktır. Bu kültürü içinde barındıran ülkenin, etnolojisinin, arkeolojisinin, halkbiliminin ve garipliklerinin öne çıkarılması pahasına sosyolojik durumu [ve tarihi] göz ardı edilmiştir"[808]. Eski ve yeni etnologların hayranlık uyandıran çalışmaları tarihçilerin "çalışma alanını" çok büyük oranda genişletmiştir ancak tarihi içinde barındırmayan bir etnoloji, first class günübirlik bir geziden başka ne olabilir?

III
Kadınlar, Köleler, Zanaatkarlar



1.
Yunan Köleler Bir Sınıf mıdır?[809]

Yunan toplumundaki köleler bir sınıf oluşturuyorlar mıydı? Bu soru ilk bakışta algılandığı kadar alışıldık bir soru değildir ve bir Yunan tarihçisinin, bu şekilde sorulmuş olan soruyu cevaplamadan önce bazı noktaları aydınlığa kavuşturması gerekir.

Bugün sahip olduğumuz modern sınıf kavramı, benim burada deneysel ve tarafsız olarak açıklamaya çalışacağım, üç ayrı grupta toplanabilecek şartlara bağlıymış izlenimi verir.

1. Bir sınıf, sosyal hiyerarşide sınırları iyi belirlenmiş bir yer kaplayan bir grup insandır. Sınıf bizim ortak dilimizde "büyük burjuva", "küçük burjuva", "orta sınıf" ve "alt sınıflar"dan bahsederken referans verdiğimiz sosyal konumlardır ve Anglosakson yazarların nasıl bir deneysel zekayla bu kelime dağarcığını kullandıkları iyi bilinir. *The Roman Middle Class* [*Roma Orta Sınıfı*] isimli kitabın yazarı İngiliz tarihçi Hill'in Romalı şövalyelere odaklanması bir tesadüf değildir, aynı konuyu C. Nicolet de kendi tezinde ele almıştır[810], ve Hill, Nicolet'nin de belirttiği gibi, Agustus'un çağına kadar şövalyelerin bir sınıf oluşturmadıklarını, bunun sadece bir düzen olduğunu söylemiştir.

2. Bir sosyal sınıf üretim ilişkileri içerisinde belirli bir yere sahiptir; bu Marksizmin sosyal bilimlere en temel katkısıdır ve bu konuda daha fazla açıklama yapmamıza gerek olmadığı kanaatindeyim.

3. Son olarak bir sosyal sınıf, sınıfın ortak çıkarları hakkında bilinçli olunmasını, ortak bir dil geliştirilmesini, sosyal ve siyasi alanda ortak hareket edilmesini gerektirir. Biz bu tanımı da Marx'a borçluyuz ve ben burada *Louis Bonaparte*'ın *18 Brumaire*'inin Fransa'daki küçük çiftçiler hakkındaki bilindik

bir bölümünü hatırlatacağım, Marx bu çiftçileri : "üyelerinin tamamı aynı koşullar altında yaşayan ama birbirlerine karmaşık ilişkiler ağıyla bağlanmamış çok fazla sayıda insandan oluşan bir kitle" olarak tanımlar. Marx'n "sınıf" kelimesinin olası iki anlamı hakkında vardığı sonuç da herkes tarafından bilinir: "Milyonlarca çiftçi ailesinin içerisinde yaşadığı iktisadi koşullar onları diğerlerinden ayırdığı ve yaşam tarzları, çıkarları ve kültürlerinin toplumun diğer sınıflarının yaşam tarzları, çıkarları ve kültürleriyle zıtlaştığı ölçüde bu aileler bir sınıf oluştururlar. Ancak küçük çiftçilerin içinde yerel bir dayanışma olmadığında ve kendi aralarında çıkarlarının örtüşmesinden kaynaklanan hiçbir samimi birlik, hiçbir ulusal bağ ve hiçbir siyasi örgütlenme oluşmazsa işte o zaman bu çiftçiler bir sınıf oluşturamazlar"[811].

Bu, toplumsal statü, üretim ilişkileri ve bilinç ile ilgili üç kavramsallaştırmayı alıp klasik Yunan kültürüne ve bu kültürün kölelerine uygulamanın yollarını aramak çok basit bir girişim olurdu; ancak biz bu küçük oyuna girişmeden önce, belki de bu girişimi gereksiz kılabilmek için bu kavramların çevresinde bir tur atacağız. Benim ilk olarak özetlemek istediğim nokta şudur: biz, antik toplumu efendiler ve kölelerden oluşan bir toplum olarak sunmaya alışkınız –Marx'ın *Komünist Manifesto*'nun başlangıcında vurguladığı tam da budur- ancak şu noktaları dikkate almak durumundayız: 1) her zaman bu ikilik var olmak zorunda değildir 2) klasik çağda bile iki farklı tip toplum birbiriyle çatışır; bu iki farklı tür toplumdan biri tam da "köle-sahipliği" kavramının taşıdığı anlamla açıklanabilir.

Yunan kültüründe köle *doulos*'tur, bu kelime *doero* olarak Miken tabletlerinden itibaren karşılaşmaya başladığımız bir kelimedir; ancak bu kelimenin varlığı Miken toplumunda özgür insanlarla köleler arasında net ve belirgin bir karşıtlığın olduğu anlamına gelmez. Geçekten de *doero* kelimesi daha ziyade sayısal bir anlam taşır. Basit anlamıyla *doero* ve ilahi güçlerin *doero*'su arasında da bir ayrım vardır; bu kelimenin

iki kullanılışı arasındaki incelikli farklara bir göz atmamız gerekirse şunu söyleyebiliriz: örneğin bir *doero*'nun kızı olan bir kadın, çömlekçiler sınıfına ait bir kadındır. Toplumsal ilişkiler, Sovyet tarihçi J. A. Lencman'ı, Miken toplumunun tamamen "köleci" açıklamalarına ve bunun sonucu olarak da o çağda özgür insanlar ve köleler arasında radikal bir farkın olduğuna ikna edecek ama aynı zamanda *doero* teriminin köle anlamına geldiğini iddia edebilecek hiçbir elle tutulur nedenin bulunmadığını söylemeye itecek kadar karmaşıktır[812]. Bu şartlar altında neden araştırmalar daha uzağa gidemez?

Homeros çağının toplumunda, ya da daha açık ifadesiyle Homeros'un şiirlerinin anlattığı ve tasavvur ettiği toplumda kölelerin, kaçırılmış kadınların, savaş esirlerinin yani henüz tam olarak gelişmemiş ticaret aracılığıyla kazanılmış kölelerin var olduğu kesindir ancak köle, toplumsal hiyerarşinin en alt basamağında yalnız değildir ve toplumda en kötü konumda olan kişi değildir. M. I. Finley'in de çok güzel ortaya koyduğu gibi sefillerin en sefili köle değildir[813]: kollarından başka hiçbir şeyi olmayan, toprakla ve *oikos*'la hiçbir sürekli bağı olmayan tarım işçisi yani *thete* sefillerin en sefilidir. Özetle Homeros'un toplumunda, tıpkı Miken toplumunda olduğu gibi özgür adamla köle arasında çok geniş bir toplumsal statü yelpazesi vardır.

Şimdi birkaç yüzyıl birden atlayıp klasik çağdan bahsetmeye başlayacağız. Burada birbirlerinin hem kamusal hem de sosyal anlamda karşıtı iki ayrı örnekten bahsedebiliriz: Atina örneği ve Sparta örneği. Bu elbette ki kaba bir ayrımdır zira Sparta'da, bir oligarşiden bahsetmemizi engelleyebilecek tamamen istisnai nitelikler de mevcuttur; ancak gene de şunu söyleyebiliriz ki Sparta için doğru olan aynı zamanda Teselya ve Girit için de doğrudur.

Atina'da bizlerin eğitim hayatımızın altıncı sınıfından beri aşina olduğumuz bir sadelik hakimdir. Vatandaş, vatandaşlık haklarına sahip olmayan mukim ve köle vardır, bu grupların her birine dahil kişiler arasında elbette ki mal varlığına, şehir-

de ya da köyde yaşamaya ve aynı zamanda yaş hiyerarşisine dayanan (Atina Anayasası, "gençler" ile "yaşlıları" karşıt gruplar olarak tanımlar) bir ayrım söz konusudur. Köleler de kendi içinde çok büyük farklılıklar taşıyan bir gruptur. Jandarma olmak, memur, maden işçisi, esnaf ya da tarım işçisi olmak aynı şey değildir. Ancak hukuksal açıdan ve kişisel statü noktasından bakıldığında bu farklılıklar, en azından V. yüzyılda küçük farklılıklardı. Ben öne sürdüğüm bu iddianın kanıtını birden fazla Atinalının yaşadığı bir deneyimde buldum. Vatandaşlığa adaylığını koyan ve durumu tartışmalı bir adam ilk önce, vatandaşlık başvurusu kabul edilmeden önce, kendi deme'sindeki mecliste bir mülakattan geçirilip test edilir. Eğer bu kişi vatandaş olmayacağını ilan ederse, kişisel özgürlüğü elinden alınmayacak ama vatandaşlık hakları olmayan mukim statüsüne indirilecektir; ancak bu kişi bu kararı kabul etmeyebilir ve konuyu *ephesis* yasası gereğince halk mahkemesi olan *Heliee*'ye taşıyabilir ancak eğer bu mahkemeyi kaybederse köle olarak satılır. Bunun aksine azat edilmiş bir köle de vatandaş statüsüne erişebilmeyi hayal etmeden önce, özgür kişilerin sahip olduğu şekilde vatandaşlık hakları olmayan mukim statüsüne kavuşabilir. Özetle bu deneyimler çok net, basit ve radikal deneyimlerdir ve aynı zamanda Atina toplumuna ait bu üç soyut kategorinin, vatandaşlar, vatandaşlık haklarına sahip olmayan mukimler ve kölelerin (bu mutlak yabancının, Finley'in deyişiyle *outsider*'ın) Atina toplumunda somut deneyimlere tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Burada ısrarla belirtilmesi gereken nokta şudur ki bu üç kategori hiçbir durumda, yukarıda tanımladığımız üç düzlemin hiçbirine uygun bir sınıf oluşturmaz. Cl. Mossé'nin varlığından bahsettiği, hem vatandaşlardan hem de vatandaşlığa alınmış yabancılardan (ki bunların içine eski köleler de dahildir) oluşan ve IV. yüzyıla tarihlenen zenginler grubunu doğru kabul etsek bile, bir sınıfın varlığından bahsedemeyiz[814].

Sahip olduğumuz el kitapları bize Sparta'daki üç ayaklı toplumsal bölünmeden de bahsediyorlar: eşitler (*homoioi*),

perioikoslar, hilotlar. Ancak bu bölünme Atina'daki bölünmeyle çakışan bir bölünme değildir. Sparta'da *hilot* ve *homoioi* iki uç noktayı temsil eder, nasıl ki özgürlük kategorisinin eşitlere bile en iyi şekliyle uygulanabildiğini söyleyemiyorsak, aynı şekilde kölelik kategorisinin de hilotlara uygulandığını söyleyemeyiz. Sparta devletine ait şehirlerde yaşayan vatandaşlar olmalarının dışında haklarında neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz peroikosları ise bu analizin dışında bırakıyoruz. Eşitler, taşıdıkları isme rağmen, V. yüzyılda bile kendi içinde homojen olan bir grup değildi. eşitlerin içinde bulunan uzmanlaşmış grupların varlığından bahsetmek durumundayız; bu grupların bir örneği krypteialardır, bu genç erkekler askeri başarılar kazanmak üzere seferlere giderlerdi, bir *hippagretes* tarafından kumanda edilen üç yüz tane süvari (*hippeis*) ise şehir dışındaki kırsal bölgelere giderdi ve bu gruplar isimlerine rağmen yaya olarak sefere çıkarlardı. Herodot ise (I, 67) *agathoergoi*'lerden yani "süvariler" arasından her yıl beşli gruplar halinde seçilen ve gizli misyonla görevlendirilen birliklerin varlığından bahseder. Bunun yanı sıra her genç Spartalı, eşit (*homoios*) olabilmek için Sparta'da verilen eğitimi, *agôge*'yi tamamlamak zorundadır; ancak bu eğitimi tamamlayan her genç *homoios* olmaz. Buna paralel olarak V. yüzyılda ara statülerin de artışına, bazıları çok eski çağlara dayanan toplumsal kategorilerin çoğalmasına tanık oluruz. Bu kategorilerden biri örneğin *hypomeinones*'tir, *hypomeinones* miras yoluyla geçen toprak anlamına gelen *kleros*'a sahip olamayan Spartalılardır, ayrıca askeri nedenlerle rütbesi indirilenler vardır, bu grup da korkaklar (*tresantes*) olarak adlandırılan özel bir kategori oluşturur[815]. Bu konuya hilotlar açısından baktığımızda da basit kategorilerle karşılaşmayız. Örneğin bir hilot *mothax* olabilir; bazı kaynaklar *mothax* kelimesini evde doğmuş köle olarak açıklarken bazıları ise Spartalılar tarafından büyütülmüş ve gelecekte eşitler grubuna dahil olacakların aldığı *agôge* eğitimli kişi olarak açıklarlar. Azat edilen bir hilot *neodamodes* (*damos*'un yeni üyesi) olur ancak eşitlere dahil olamaz. Özetle

Sparta toplumundaki sosyal statüler, özgürlüğün nerede başladığını ve köleliğin nerede bittiğini tam bir netlikle tanımlayamayacağımız bir yelpaze içinde yer alırlar zira toplumun temelindeki "eşitler" bile Atina'da anlaşıldığı manada özgür değillerdir. İçinde barındırdığı nüansların fazlalığı nedeniyle Sparta, diğer kırsal toplumlara özellikle de Girit'e benzer. Girit'te de kölelerin oluşturduğu grupları ve bazen de "her hakka sahip" vatandaşların oluşturduğu grupları tanımlamak üzere kullanılan terimler çok fazladır. Dolayısıyla bir tek kelimenin, *douleia*'nın (köle ırkı), V. yüzyıla ait bir metinde (Thukydides, V, 23) aynı zamanda hem Atinalı hem de Spartalı köleleri tanımlıyor oluşuna aldanmamak gerekir.

Şimdi yukarıda ele aldığımız sosyal grupları kendi hareketlilikleri içinde ele alacağız. Kölelerin, özellikle IV. yüzyılda yukarıda bahsettiğimiz iki tip toplumu da hareketlendiren çok şiddetli sosyal çatışmaların içerisinde oynadıkları rol nedir? Klasik Yunanistan ile ilgili en etkileyici sınıf çatışması tasviri büyük olasılıkla Platon'un *Devlet* adlı metninin VII. ve VIII. kitaplarında ve IX. kitabının başında yaptığı tasvirdir. Sparta'nın sözde hayranı olan Platon, esasen Atina'ya ve Sicilya'ya ait olan bir bilgiye sahiptir; Platon, Sicilya'da askeri bir tiranlığın işleyişini gözlemlemiştir ve kitabının ideal devletten timokrasiye, oligarşiye, demokrasiye ve tiranlığa geçişi anlattığı bölümünde aslında V. yüzyıldaki ve IV. yüzyıldaki yaşanmış ve doğrulanmış tarihi olaylardan ödünç aldığı bilgileri kullanmıştır. Tüm bu "olayların" içinde kölelerin oynadığı rol nedir? Bu rol zayıftır ama tamamen etkisiz değildir. Bizim gözümüzde temel yere sahip demokrasinin ortaya çıkışı konusunu Platon nasıl ele alır? Platon'un bu konudaki analizi her şeyden önce askeridir. Oligarşilerin savaş açmaktaki neredeyse kesin başarısızlığından bahseder: ya halkı silahlandırmak ve savaşa düşmandan daha çok inanmalarını sağlamak durumundadırlar ya da bunu yapmazlar ve kendilerinin, çok az sayıdaki insanın *oligoi*'si olduklarını savaş sırasında görürler. Platon şaşırtıcı bir pasajda (*Devlet*, VIII, 556 d) savaş

hattında, solgun benizli ve şişman zengin ile zayıf, güneşte yanmış ve "bu adamlar zenginliklerini diğerlerinin korkaklıklarına borçlular" diyen fakirin yan yana bulunduklarını anlatır. Demokrasinin, "fakirler düşmanlarından bir kısmını yendiğinde, diğerlerini ise sürgüne yolladığında ve geri kalanlarla yönetimi ve yargıyı paylaştıklarında" kurulduğunu söyler. Köleler hakkında ise bir kelime etmez. Platon kölelikten metaforik bir şekilde bahsetmekle yetinir; insan kişiliğini akıl, cesaret ve alçak arzulardan oluşan üç parçaya ayırır ve demokratik bir toplumda insan kişiliğinin üç parçasından ilkinin ve ikincisinin üçüncüsünün kölesi haline geldiğini söyler. Demos'u toprak sahibi çiftçilerden(*autourgoi*), başıboşlardan (*apragmones*) ve tuzu kurulardan oluşmuş bir bütün olarak tarif eder; kölelerin hiçbir zaman bu bütünün içinde yeri yoktur. Köleler bu bütünün içinde yerlerini daha sonra, tiranlığın ortaya çıkmasıyla birlikte alacaklardır. Burada Platon, tiranın köleleri efendilerinden ayırdığını ve onları da eşitler, vatandaşların eşitleri arasına sokabilmek için azat ettiğini anlatır; bu yolla vatandaşların da köle statüsüne indirildiğini söyler (*Devlet*, VIII, 569 a-c). Bu noktada söz konusu olan daha önce de kullanılmış ve yakın zamanlarda yapılmış bir çalışmanın da nesnesini oluşturmuş bir siyasi manevradır[816].

Platon'un bu tanımını Atina'nın VI. yüzyılın sonundan itibaren başlayan ve köleler ile özgür erkekler arasındaki farkın olması gerektiği gibi yerleşmediği dönemlerinin tarihi tarafından da doğrulanır, bunun tek istisnası VI. yüzyılın başındaki demokrasi dönemi olabilir. Makalemin başında bir sosyal grubun sınıf olarak tanımlanabilmesi için gerekli şartlardan olan üçüncü şartı düşünerek kölelerin ortak taleplerinin olup olmadığını sorabiliriz. Bu sorunun cevabı "Hayır"dır; en dramatik dönemler için bile, örneğin yirmi bin kölenin (ki bu köleler öncelikle zanaatkârlar, *cheirotechnai*'ler yani elleriyle çalışanlar ve şüphesiz madencilerdir) Decelia'nın Spartalılar tarafından işgal edilmesinden faydalanarak kaçtığı dönem için bile bu sorunun cevabı "Hayır"dır (Thukydides, VIII, 27). Bu

köleler hiçbir talepte bulunmazlar: ne Atina'nın yönetiminde olmayı arzu ederler ne de vatandaşlığa toplu kabul edilmeyi isterler; Yunan olanlar ise kendi asıl vatandaşlık haklarını talep eder, hepsi özgürlüklerinin peşindedir ve bu çok doğaldır; ancak hiçbirisinin general ya da yargıç kral olmak gibi bir ihtirası yoktur. IV. yüzyılda bazı özel durumlarda, bazı köleler bu türden ihtiraslara sahip olabilirlerdi; ancak köle gruplarının ortak talepler ürettikleri hiçbir durum olmamıştır.

Bu, kölelerin rolünün önemsiz olduğu anlamına mı gelir? Temelde vatandaşın statüsünü belirleyen ve netleştiren kölelerdir. VI. yüzyıldan beri var olan en klasik örnek Sakız Adası'nın durumudur, bu şehir devleti demokratik kurumların ilk defa ortaya çıktığı yerdir ve Theopompus'nin anlattığına göre burası ilk defa dışarıdan köle alan şehir devletidir. Finley'in çok iyi bilinen kavramsallaştırmasını hatırlarsak "Yunan tarihinin bir yüzü de, özetle, özgürlüğün *ve* köleliğin el ele ilerlemesidir"[817].

Köle sosyal döngüyü olanaklı kılar, bunun nedeni emek gücünün tamamını sağlaması değildir (ki bu hiçbir zaman da doğru olmamıştır); bunun nedeni onun vatandaşlık statüsüne sahip olmamasıdır, mutlak yabancı olması ve vatandaşın kendi sosyal konumunu geliştirmesine olanak tanımasıdır zira köle ticareti ve ticaretin her türlüsü yani para rejimi az sayıda Atinalıya vatandaş olma imkânını tanır. Benim burada savunduğum bakış açısı, XIX. yüzyılda Henri Wallon ve Fustel de Coulanges'in savundukları bakış açısıyla taban tabana zıttır. Önemli bir tarihçi olan Corrado Barbagallo XX. yüzyılda yayımladığı ünlü bir eserinde[818] köleliğin varlığının farklı sınıflar arasındaki sosyal ilişklileri bozduğunu hatta zehirlediğini söylemiştir. Ben ise bunun tam tersini savunuyorum. Efendiler ve köleler arasındaki karşıtlığın, antik dünyanın temel karşıtlıklarından birini oluşturduğu konusunda ikna olmuş durumdayım ancak bu efendiler ve köleler yaşanmakta olan sosyal pratiklerin içerisinde hiçbir zaman doğrudan karşı karşıya gelmemişlerdir. Kendimi daha iyi anlatabilmek için antik

dünyaya ait olmayan bir örneğe başvuracağım: XIV. yüzyılda Floransa'da – ve daha genel anlamıyla orta çağ İtalyan şehirlerinde- temel karşıtlık şehir ve *contado* [köy] arasındaki karşıtlıktır. Floransa şehrinin sınırlarından uzaklaşıldığı ölçüde şehirden tamamen farklı olan bir alana girilir; burası köylülerin, yani *contadino*'ların, Floransa'nın vatandaşı olmayanların alanıdır. Kuşkusuz Floransa'nın varlığının bir kısmı bu kırsal alanların sömürülmesine ve bu alanlar üzerinde kurduğu iktidara dayanmaktadır; ancak bu temel karşıtlık XIV. yüzyılda yaşanan ve kentteki farklı grupları karşı karşıya getiren toplumsal mücadeleleri engellememiştir.

Burada, biraz da Sparta, Teselya ve Girit gibi kırsal toplumlara odaklanacağız. Bu toplumlar açısından bakıldığında karşıtlık çok çarpıcıdır. Söz konusu karşıtlık kendini çok basit bir olguyla gösterir: Atina ve Sparta, İkinci Pers Savaşı sırasında her iki kent devleti de sahip oldukları tüm insan gücünü seferber ettiler. Atina, donanmasında hizmet vermek üzere otuz binden fazla vatandaşını seferber etmişti, Sparta ise Plataiai'ye eşitler (*homoioi*) arasından seçtiği beş bin tane hoplitini göndermişti, aynı sayıda savaşçısını da *perioilos*'lar arasından seçmişti ve bir de otuz beş bin hilot tedarik etmişti bu savaş için. Bu tek olay, iki sistem arasındaki temel farklılığı açıklamaya yetiyor. Tamamen istisnai olan bir durum dışında Atina'da köleleri seferber etmek söz konusu bile olamaz, eğer köleler savaşta kullanılırsa bu onların azat edilmiş oldukları anlamına gelir. Buradan çıkartacağımız sonuç şu olur ki savaşa katılan hilot tüm haklara sahip bir vatandaştan ne kadar uzak bir konumda olursa olsun, siyasi düzlemde en az onun kadar merkezi bir rol oynar. Sparta'da hilotların siyasi taleplerde bulunabilmeleri olası bir durumken bu Atina'da tamamen uygunsuz bir durumdur.

Sparta'da yukarıda bahsettiğimiz siyasi talep iki yolla dile getirilebiliyordu: ilki şehirden ayrılmaktı ki bu Messenialı hilotların rüyasıdır ve Epaminondas'ın savaşı sırasında Messenia'nın yeniden inşası yolu açıldığında bu rüya ger-

çekleşmiştir; diğeri ise Sparta'ya dahil olmaktır bu bir önceki talepten daha önemsiz bir talep değildir. Bu konuya ilişkin IV. yüzyıla ait örnekler iyi bilinen örneklerdi; ben ise Thukydides'in anlattığı (IV, 80) ve Peloponez Savaşı zamanına tarihlenmiş bir örneğe odaklanacağım. Ephoroslar bir gün, Sparta'ya en büyük hizmeti verdiklerini düşünen hilotlara azat edilebilmelerini sağlayacak törensel bir çağrı yaparlar. Ephorosların umut ettiği gibi hilotlardan en değerlileri, en cesurları bu çağrıya cevap verir, bu hilotlar arasından iki bin tanesi seçilir, azat edilir ve mutlulukla taç giyerler. Neden sonra bu iki bin hilot, öylece ve sessizce ortadan kaybolur. Bu örnek bence, kölelerin talebinin gücünü ve Sparta'nın onlar üzerindeki baskısının şiddetini aynı anda çok güzel anlatıyor zira Sparta'nın kendi varlığı da bu hilot ayaklanmalarıyla tehdit ediliyordu. Bir kölenin kaçması Atina için çok önemli bir durum değildir; ancak elbette Decelia Savaşı sırasında yirmi bin kölenin kaçması bir facia yaratmıştı. Bu kaçan yirmi bin kölenin yerine köleler satın alınmıştı; ancak bahsi geçen Sparta olsaydı yeni köleler satın alınması söz konusu olmazdı zira bir hilot alınıp satılabilen bir nesne olarak kabul edilmezdi, tam da bu yüzden Sparta'da hilotların giriştiği mücadeleler Sparta'nın düzenini tehdit eden bir karaktere sahip olurdu. III. yüzyılın sonlarında ve II. yüzyılın başlarında Sparta tiranı Nabis, Sparta'nın bu sorununu çözmek üzere girişimde bulundu; Titus-Livus'ta daha sonra ele alınan bir konuşmasında bu durumu Flaminius'a açıklama lüksünü de kendinde buldu ve şöyle dedi: "bizim yasa yapıcımız ne şehrin birkaç vatandaşın elinde olmasını arzu ediyor – ki bu sizin Senato olarak söylediğiniz şeydir- ne de şehirde bir ya da iki düzenin baskın olmasını... Bizim yasa yapıcımız, bilakis insanların servetlerini ve onurlarını dengeleyerek vatanı uğruna eline silah alacak insan sayısının fazlalaşacağına inanıyor"[819]. Bu gerçekten çok önemli bir açıklama! Nabis'in Lykourgos'un himayesi altında geliştirdiği program aslında Atina'da VI. yüzyılda hayata geçirilen programdan farksız değildi. Nabis'in bu konuda ge-

cikmiş olduğu çok açıktır ve geç kalmakla öncelikle köleler olmak üzere Atina'nın gelişmesine olanak tanıyan her şeyi de elinden kaçırmış olur. Tek bir kelimenin, *doulos*'un, temelden farklı sosyal gerçeklikleri aynı anda tanımlayabildiğini de bu sayede fark etmiş oluyoruz. Ancak en önemlisi belki de bu bilince ne kadar geç erişildiğini görmektir. Ne zaman? Bu sorunun cevabı gayet açıktır: IV. yüzyılda, Sparta, Girit ve Teselya gibi toplumların çöküşünden sonra. Daha sonra teorisyenler, Platon ve Aristoteles okulu ortaya çıktı ve bu teorisyenler, insanı "özgürler ve köleler"[820] arasına yerleştiren bu garip statüler üzerine akıl yürütmeye başladılar. Ancak bu an –köleliğin klasik şekline, kölenin ticaret malı olarak tanımlandığı zamana denk gelir- tamamıyla yeni sorunların ortaya çıktığı andır. Bu sorunlar Helen dünyada iş gücünün Yunan şehirlerinin türüne göre değiştiği bir dönemdir, köleliğin monarşilerde artık klasik dönem şehirlerinde anlaşıldığı gibi anlaşılmadığı bir dönemdir, bununla birlikte Aristoteles'in "doğal köleler" olarak adlandırdığı gruplar aslında Doğu'nun ve Mısır'ın bağımlı çiftçilerinden oluşan kitlelerdir.

Ben burada bu konulara değinmeyeceğim ve kendimi kısa bir açıklama yapmakla sınırlandıracağım. II. yüzyılda ve I. yüzyılın başlarında hizmetkarların isyanları, bizim bugün anladığımız anlamda kölelerin tamamını veya çoğunluğunu içinde barındıran bir köle sınıfının varlığını düşünmemize neden olmaz. Bunun bir örneği 139-133 yılları arasında Sicilya'da yaşanan ayaklanmadır, bu ayaklanma öncelikle bir çoban ayaklanmasıdır; çobanlar, çiftçiler ve hayvan yetiştiricileri arasında uzun ve geleneksel bir çatışmanın olduğu ve büyük toprak sahiplerinin büyük oranda hayvan yetiştiricilerinden oluştuğu bir dönemde çobanlar silahlanmışlardır. Böylesi bir ayaklanma, bana göre, E. Hobsbawm'ın *İlkel Asiler* eserinde yaptığı değerlendirmelerden ayrı düşünülemez[821]. Hiçbir zaman sınıfsız bir toplum ideali kesin olarak çizilememiştir. Ayaklanmış kölelerin şefi önce kral olur; Antichos adına para bastırır ve bu paraların üstünde Siciya'nın eski tanrıçasının, Demeter Enna'nın figürü vardır.

Uzun süre önce gerçekleşmiş olsa bile bu ayaklanmayı kölelerin çıkardığı konusunda kuşku yoktur[822]. Helen-Roma çağındaki kölelerin klasik çağdakiler gibi sosyal olarak bozguna uğramış olmalarının nedeni onların eylemlerinin bir şehrin yapısıyla sınırlı olmasıdır. Tarihçi Syrakusalı Nymphodoros'un aktardığı Helen çağa ait ve trajik bir yönü de olan tarihsel anlatı benim bu denemenin sonuç bölümünü şekillendirmeme yardımcı oldu[823]. Olay Sakız Adası'nda geçer, satın alma yoluyla elde edilmiş ilk köleler burada yaşamaktadır. Köleler adadan kaçarlar, birkaç bölüm sonra Drimacos isimli bir çeşit Robin Hood olarak tanımlanabilecek köle, Sakız Adası'nda yaşayanlara bu sorunu çözmeyi teklif eder ve onlarla "geri almaları" sınırlamayı taahhüt eden bir mütareke yapar. Daha sonraları (yavaş yavaş) soyacağı tüm depolar, onu olayı yinelemekten alıkoyacak bir mühürle süslenecektir. Kaçak kölelere gelince Drimacos, bunların arasından geçerli bir nedeni olmadan kaçanları geri getireceğine söz vermiştir; eğer kaçmak için geçerli nedenleri olanlar varsa aralarında onları ayrı tutacağım, geçerli nedeni olmayanları ise size geri getireceğim demiştir. Sonunda kaçmış olan kölelerin bir kısmı geri döner. Drimacos'un geri göndermediği köleler ise askeri anlamda örgütlenirler ve Drimacos'u kendi efendilerine göre daha fazla kaygılandırırlar. Drimacos yaşlandığında ve Sakız Adası vatandaşları onun başına ödül koyduğunda iyilik yapmaya başlamıştır ta ki sağkolunun kafasının vurulmasını isteyinceye ve vadedilen önemli ödülü kazanıncaya kadar. Sakız Adası'nın vatandaşları bu örnek ayaklanmayı kendilerine rüyalarında görünen bir kahramanlık olarak algılarlar çünkü en büyük çalkantı hizmetkârlar tarafından yaratılmıştır.

Tarih onun kendi ordugahının önünde tıpkı George Orwell'in "*Hayvan Çiftliği*"ndeki kahramanının "Bütün köleler eşittir; ancak bazıları diğerlerine göre daha eşittir"[824] demesi gibi kendini afişe edip etmediğini söylemez.



2.
Kölelerin Yunan Tarih Yazımındaki Konumu Hakkında Düşünceler[825]

Athenaeus'un *Deipnosophists* [*Sofistlerin Şöleni*] adlı eserinin VI. kitabında[826] (ki bu kitap Yunanistan'daki köleliğin tarihi ve kelime haznesi hakkında çok zengin bilgilere sahiptir) Sakızlı tarihçi Theopompos'un bir metni kullanılır, bu metin son yıllarda kölelik hakkında yapılan tartışmaların da merkezinde yer alan bir metindir: "Sakızlılar, Teselyalılardan ve Spartalılardan sonra köleleri kullanmış ilk Yunanlılardır; ancak onlar kölelere Teselyalılardan ve Spartalılardan daha farklı yollarla sahip oluyorlardı. Gerçekten de Spartalılar ve Teselyalılar, daha ileride de göreceğimiz gibi, bugün üzerinde yaşadıkları topraklarda daha önce yaşayan ve Yunan olmayan toplulukların üyelerinden kendilerine bir hizmetkar kategorisi (*douleia*) yaratmışlardı: Spartalılar Akhalıları, Teselyalılar ise Magnesialıları ve Perrhaebialıları kendilerine köle yapmışlardı. Kölelik statüsüne indirgenen halklardan biri *hilot*lar, diğeri ise *penestae*ler olarak adlandırılıyordu. Sakız halkına gelince, bu halk kendi hizmetkârları (*oikétai*) olan barbar bir halktı ve Sakızlılar bu hizmetkarlar için para öderlerdi"[827].

Bu ünlü metnin tüm tartışmaların merkezinde durduğunu belirtme ihtiyacını neden duyduğum sorulabilir. *Philippicae Söylevleri*'nin XVII. kitabında bulunan bölüm ile "Sakız Anayasası"[828] olarak da adlandırılan bir yazıtı karşılaştıran M. I. Finley şu ünlü argümanını ortaya atmıştır: "Yunan tarihinin bir tarafı özetle, özgürlük *ve* köleliğin el ele yürümesiyle tanımlanır."[829]. Bununla birlikte bizim metnimiz Yunan dünyasında hâkim olan iki çeşit "köleliği" mükemmel bir netlikle ortaya koyar: bir tarafta *hilot* tarzı kölelik, diğer tarafta ise ticari kölelik (Anglosakson yazarlar bu ikincisini *chattel-slavery* [menkul kölelik] olarak adlandırırlar). Bu bahsettiğimiz

ikilik çok net seri karşıtlıklara dayanır. İlki kronolojik karşıtlıktır: *önce*, eski tip kölelik (ve daha da öncesi söz konusu olduğunda kölelikten hiç bahsedemeyiz), sonra, yeni tip kölelik. İkincisi ise benim "milli" olarak adlandırma cesaretini göstereceğim kökensel farklılıktır ki buna göre; "eski" köleler Yunanistanlı köleler iken, "yeni" köleler barbarlardır. Son olarak ise köleleştirilme şekillerindeki farklılık: "eski" köleler askeri zaferler sonrasında "köle" statüsüne düşürülen kişilerden, "yeni" köleler ise tam tersine piyasa mekanizmalarına bağlı olarak parayla satın alınan insanlardan oluşurdu.

1959'da D. Lotze'nin, başlığı İskenderiye dönemi dilbilgisi uzmanı Pollux'tan ödünç alınmış bir kitabı yayımlandı; bu kitabında Lotze, "özgür insanlarla köleler arasında"[830] bir konumu olanları tanımlamaya girişmişti. Bu kitabın yayımlanmasından itibaren kölelik hakkındaki tartışmaların çoğu Theopompus'un bahsettiği iki tip "kölelik" arasındaki farkın önemini belirlemeye yönelmişti. (Aslında iki farklı tip kölelikten bahsetmek bir anlamda dilin kötüye kullanılmasıdır zira hizmetkârlık kategorilerinden biri, *chattel-slavery* tamamen açık bir statüye sahiptir, bununla birlikte diğeri doğası gereği açık ve belirgin tanımlamaları reddeder). Bu alanı keşfetmeye odaklanmış çalışmalar herkes tarafından bilinmektedir[831]. Ben bu tartışmayı geliştirmeye çabaladığım ölçüde çalışmalarım iki ayrı yönde ilerlemeye başladı. Caude Mossé'nin[832] argümanına dayanarak, kölelik kategorilerinin özellikle siyasi alandaki radikal zıtlıklarını kanıtlamaya giriştim[833]. "Satın alınmış kölelerin", Laurion'daki Atina madenlerinde çok büyük sayıda kölenin çalıştığı dönemlerde bile siyasi açıdan tamamen eylemsiz olmaları, *hilot*ların ve *penestae*lerin çok dikkat çekici siyasi aktifliğine karşıt bir durumdur. Laurion madencileriyle, Atinalı thete'ler arsında çok daha radikal bir demokrasinin kurulması için bir ittifak yapılması düşünülemezdi. Bunun aksine Sparta'da 397 yılında Cinadon, eşitlere karşı Sparta nüfusunun hiyerarşik olarak en altında bulunan gruplarını bir araya getirme girişiminde bulunmuştu. Ksenophon'un[834] an-

latımına göre ephorosların habercisi, bu girişimde bulunanlara şöyle der: "Sorumlular güvenilir olmalarına rağmen çok az sayıdadır, ancak bunlar, *hilotların*, azat edilmiş kölelerin, alt grupların (*hypomeinones*) ve *perioikosların* bu fikrin suç ortağı olduğunu söylüyorlar: gerçekten de bu insanlar arasında ne zaman Spartalıların bahsi geçse onlar, yüksek sınıfları çiğ çiğ yemekten memnuniyet duyacaklarını gösterdiler". Davranış şekillerindeki bu zıtlık bana göre esastır. Klasik çağdaki siyasi nitelikli köle ayaklanmaları ve kargaşalar (siyasi nitelikli olması katılımcıların sadece kişisel özgürlüklerini hedeflemediği anlamına gelir) ne zaman konu edilse, Thepompos'un diğerinden daha eski olduğunu söylediği bu tür "köleliğin" var olduğu, elimizdeki metinler bunun varlığından resmi olarak bahsetmese bile iddia edilir[835]. Bazı kölelerin siyasi eylemliliği, diğerlerinin ise eylemsizliği askeri alana da tamamen yansımaktadır. Hilotlar Sparta ordusunda hizmet verirken, Atina'da köleler sadece acil ve istisnai durumlarda askere alınırdı[836] ve bu hizmet kölelerin azat edildiği anlamına gelirdi.

Bu konuda ortaya koyacağım ikinci yaklaşım ise ilkinden çok daha farklı bir niteliğe sahiptir zira mitlere, efsanevi geleneklere ve ütopyalara dayanır. Yunan şehir devletinin kadınların, yabancıların ve kölelerin (hatta geçici olarak gençlerin) toplumdan dışlanmasına dayandığı fikrinden hareketle ben, neredeyse "normal" dünyanın tersi olarak sunacağımız "alt üst edilmiş" bir dünya tasavvurunda *kadınların* ve *kölelerin* konumlarının ne olacağını anlamaya çalışacağım. Sparta, Argos, Lokri yani özetle hilot tarzı köleliğin hüküm sürdüğü ülkeler hakkında konuştuğumuzda "alt üst edilmiş" dünya *köleler* ve *kadınlar* tarafından yönetilen bir dünyaya tekabül eder. Aristophanes *Kadınlar Meclisi*'nde kadınlar tarafından yönetilen bir dünyadan bahsedebilmektedir ancak köleler tarımsal işlerde çalışmaya devam ederler, aynı şekilde *Lysistrata*'da vatandaşlık haklarına sahip olmayan bir mukim ya da bir kölenin Akropolis törenlerine katılma imkanı yoktur. Dolayısıyla hizmetkârların iktidarda olmasının söz konusu bile olamayacağını söyleyebiliriz[837].

Benim burada bu karşıtlığın doğruluğunu "test etmek" istediğim üçüncü düzlem ise tarih yazımıdır. Bizim başlangıç noktamızı oluşturan Theopompus'un metni, herhangi bir zamanda yazılmış bir metin değildir. Bu metnin yaklaşık olarak IV. yüzyılın 30'lu yıllarında yani Philippe'in hükümdarlığının son zamanlarında veya İskender'in seferlerinin başlangıç zamanlarında yazıldığını söyleyebiliriz[838]. Bu kitabın yazıldığı dönem tam olarak Yunanistan'ın hizmetkârlık görevini Yunanlılara değil barbarlara vermeye başladığı döneme denk gelir, aynı zamanda Aristoteles'in 347'de Akademi'den ayrılıp "doğal kölelik" teorisini geliştirmeye başladığı ve Spartalı hilotlar ile Giritli perioikoslara ilgi duymaya başladığı devri de içine alır. Theopompus'un metninden sonra gelen benzerlerini takip etmek pek de zor olmaz. Kendini takip eden kuşakta *Timaios* da "para ile alınmış" köle kavramına ilk olarak Sakız'da değil Lokri ve Fokis gibi arkaik Yunan uygarlıklarında rastlandığından bahseder, bu köleler köleleştirilmiş Yunanlıların değil ev işlerini yapan gençlerin yerine geçmişlerdir[839]. Athenaeus'ın VI. kitabının kendisi, hizmetkarların tuhaf ve geçmişte kalmış gibi görünen konumlarına, tarihçilerin ve filozofların, özellikle de Helen dönemde ve Bizanslı Aristophanes'in zamanında, gösterdikleri ilginin bizzat kanıtıdır[840]; şunu belirtmemiz gerekir ki bir yolu geriye doğru takip etmek hep daha kolaydır.

Theopompos'un çağında köleliğin kökenleri hakkında tarihsel argümanlar geliştirilmediği için köleliğin olası en iyi şekilleri hakkında ve dolayısıyla da "hilot" tarzı kölelik ile *chattel-slavery* olarak adlandırılan köleliğin getirilerinin karşılaştırılması hakkında çok sayıda tartışma yapıldığını gösteren birçok işaret vardır. Bunun en açık işareti Platon'un ölümünden sonra (347) günyüzüne çıkan eseri *Yasalar*'da bulunabilir[841]. "Hizmetkarlarla ilgili sorun her açıdan zor bir sorundur" der Platon[842]; burada sadece teorik bir zorluk söz konusu değildir zira insan köleliği ile ilgili konu "pek de kolay" bir konu değildir (777 b). "Hemen hemen bütün Yunanlılar için

köleliğin Sparta'da uygulanış şekli bir tartışma ve hatta anlaşmazlık konusudur; bazıları bu kurumu kabul edilebilir bulur, bazıları ise bulmaz. Mariandynlerin köleleştirilmesinden sonra Herakleialılar tarafından uygulanan kölelik hakkında ve Teselyalıların Penest halkı hakkında çok daha az tartışma vardır" (776 c-d). Platon'un da açıkça belirttiği gibi bu tartışmaların çok pratik bir nedeni bulunur: Messenialıların sürekli ayaklanmaları, bir şehrin, uyumlu bir bütün oluşturan ve aynı dili konuşan kölelere sahip olmak yoluyla neler kazanabileceğini gözler önüne serer (777c-d). Eğer kölelerin işgücünün doğru kullanılması istenirse, onların sosyal olarak parçalara ayrılması gerekir; bunun anlamı kölelerin aynı vatana ait olmayanlar ve de aynı dili kullanmayanlar arasından seçilmesi demektir (777 d). Bir diğer söyleyişle tüm kölelerin yabancı olması gerekir[843] ve bunların, herhangi bir milli birliğin olanaklı olmasına izin vermeyecek kadar geniş bir coğrafi alandan alınmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla Platon'un tercihi de böylece belirmiş olur, filozof kölelerin "para ile satılmasından" yanadır. *Yasalar*'da, *Devlet*'te ortaya koyduğu önermenin sonuçlarını ele alır: Yunanlıları köleleştirmemek lazımdır[844]. Bu son cümle, kuşkusuz her yerde rastlanabilecek bir cümledir; ancak Platon bu cümlenin özgünlüğünü *Yasalar*'ın berraklığına dayanarak kanıtlayabilmiştir, Platon da Theopompus gibi, hatta Theopompus'tan da önce söylendiği gibi hilotlar ve satın alınmış köleler arsındaki temel farkı böylece ortaya koymuştur. Aristoteles'in tek yaptığı ise bu argümanı yeniden üretmektir[845], o da örneğin homojen bir grup oluşturmayan kölelere sahip olunması yoluyla Sparta'yı ve Teselya'yı tehdit eden devrimci tehlikelerden korunulabileceğini söylemiştir.

Bizim bildiğimiz kadarıyla Theopompus'tan önce hiç kimse bu karşıtlığı tarihsel bir perspektiften ele almamıştır; Theopompus bu süreci hilotlardan ve penestaelerden *önce* ve para ile satın alınan kölelerden *sonra* olarak ikiye ayırmıştır. Bu temel metine geri dönersek üzerinde düşünmemiz gereken birçok özgün nokta buluruz. Theopompus "satın alınmış" kö-

leyi barbarlarla, "arkaik" köleyi ise Yunanlarla özdeşleştirir. Bu ilk özdeşleştirme zaman içinde geçerliliğini yitirme sorunuyla karşı karşıyaydı. En yeni çalışmalara dayanarak köleleştirilen insanların ve öncelikle Laurion'daki kölelerin büyük oranda Yunanistanlı olmayan insanlardan oluştuğunu söyleyebiliriz[846]; ancak burada para yoluyla köle satın almanın köleleştirmenin esas yöntemi olduğu doğru bir bilgi değildir: yetiştiricilik, korsanlık ve özellikle de savaş, köleleştirme açısından en belirgin yöntemleri oluştururdu. Bundan daha önemlisi Yunanlıların çoğu (Platon'un kendisi de) köleliğin kendi kişisel kaderlerinin sınırı olarak görülebileceğini düşünüyorlardı. Eğer bir önceki yüzyıla ve özellikle tragedya yazarlarına bakarsak IV. yüzyılda köleliğin bir alınıp satılma meselesi ya da barbarlığa bağlı bir durum olarak değil Yunan ya da barbar fark etmez her bir kişinin başına gelebilecek kişisel bir felaket olarak algılandığını görürüz[847]. Theopompus'un ve onun takipçilerinin *satın alma* yoluyla köleleştirmeye yaptıklarına ilişkin ısrarlı vurgunun, göreli olarak anlaşılır bazı genel nedenleri vardır. Kâr üzerine inşa edilmiş iktisadi eylemin gelişmesi -ki çok görelidir-, Aristoteles'in "*chrematistikon*" olarak adlandırdığı durum özetle IV. yüzyılda yaşanan, Helen maceranın başlangıcını ilan eden bütün bir değişim sürecini ve onun bütün niteliklerini ifade eder ve Yunan dünyası dışında köle gücünün kaynaklarının artması bunun bir kanıtı olarak okunabilir.

Eğer genellemelerden kaçınmak istersek öncelikle Theopompus'tan önce köleliğin başlangıcının nasıl anlatıldığını sormamız gerekir[848]. Oysaki bu soruya köleliğin temel bir işlevi yerine getirdiği toplumlarda, bunun temellerinin *önce* ve *sonra* kelimelerinden ama özellikle de *önce* kelimesinden faydalanılarak, Theopompus'un yaptığı gibi sadece tarihin değil, aynı zamanda efsanelerin ve mitlerin içerisinde arandığını söyleyerek cevap verebilmek mümkündür.

En eski kanıtlar bizi Yunan tarih yazımının kendi kaynaklarına kadar götürür, bu kaynaklar arasında sayabileceğimiz

Herodot, kendi selefi, Atina geleneğinden gelen Miletoslu Hekataios'ın anlatısına ters düşer[849], Herodot'un anlatısında Limni Adası'na gitmek üzere Attika'dan ayrılan Pelasglar konu edilir. Hekataios'a göre Pelasglar, Atinalıların Akropolis'in ilk duvarlarını inşa etmeleri karşılığında kendilerine bıraktıkları topraklardan haksız yere çıkartılmışlardır. Bu anlatının Atina'daki, çok değerli bir folklor öğesi olan versiyonu ise farklıdır: "İmittos Dağı eteklerine yerleşmiş olan Pelasglar, Atinalılara hakaret etmek için bir fırsat arıyorlardı ve bu yüzden Dokuz Ağız Kaynağına su almaya giden Atinalıların kadınları ve kızlarını[850] kovalıyorlardı. Bu çağda *tıpkı tüm diğer Yunanlılar gibi henüz evde çalışan köleleri (oiketai)* olmadığından Atinalılar da bu kaynağa kendileri gidiyorlardı ve oradan her geçişlerinde Pelasgların hakaretlerine, aşağılamalarına ve tecavüzlerine maruz kalıyorlardı". *Timaios*'ta kölelerin işgücünün önüne gençlerin işgücü koyulur. Herodot ise mitsel anlamda *önce* olanın kadınların ve çocukların işgücü olduğunu söyler. Ancak bizim kanaatimize göre tüm emek gücünün kadınlar ve çocuklar tarafından ve sadece onlar tarafından karşılandığı bir tarihsel zamanı arama girişimi tamamen gereksizdir[851]. Tarihte bir zamanda tüm emek gücünün kadınlar ve çocuklar tarafından karşılandığını söylemek, kadınlarla çocukları, kölelerle ve Yunan şehrinden dışlanmış diğer unsurlarla ilişkilendirmek anlamına gelir ki bunun anlamı efsanevi düzlemde, aslında tarihte bahsedilmeyen bir sosyal hiyerarşi tanımlamaktır[852]. Aristophanes'in çağdaşı, komedya yazarı Pherekrates de benzer bir değerlendirme yapmıştır. Athenaeus *Yabaniler* isimli komedyasının dört dizesini ilkel zamanları yani uygarlaşmadan önceki zamanları anlatmaya ayırmıştır[853]. "Bu zamanlarda hiç kimsenin, ne Manes'i ne Sekis'i, ne de köleleri[854] vardı ancak kadınlar tüm ev işlerini üstlenmek mecburiyetindeydiler. Kadınlar, tan vaktinden itibaren tohumları öğütmeye başlarlar: değirmenlerin sesiyle bütün köyü çınlatırlardı". Buradaki köy (*kôme*) vurgusu oldukça ilginçtir: bu vurgu şehir yaşamını önceleyen dönemleri çağrıştırır.

Efsanevi zamanlarda biraz daha geriye, Atinalı komedya yazarları tarafından sıkça anımsatılan Hesiodos'un Altın Çağına kadar gittiğimizde Athenaeus'un dikkat çektiği bir noktayla karşılaşırız: "Eski komedya şairleri, eski zamanlarda yaşanan hayattan bahsettiklerinde o zamanlar kölelere ihtiyaç duyulmadığını anlatırlar"[855]. Aşağıda yaptığımız alıntıların hepsi çok ilgi çekici alıntılardır; özellikle de Kratinos'un *Ploutoi*'sinden yaptığımız alıntı: "Onların geçmişteki tanrıları Kronos'tur ve dolayısıyla da onlar ekmek somunlarıyla oyun oynamaya alışkındırlar"[856], bunu söylerken Kranitos o çağda ekmek yapımından sorumlu hiçbir köle olmadığına değinir. Telekleides'in *Amphicyons*'u ise bu birincisinden daha da ilginçtir, Telekleides kölelerin var olduğu ama hiç çalışmadıkları bir bolluk bölgesinden bahseder ve "Onlar, dişi domuzların dişilik organlarıyla ve diğer nefis lokmalarla zar oyunu oynarlardı"[857] der. Her zaman söylendiği gibi ve benim de her yeri geldiğinde tekrar ettiğim gibi Yunan dünyasındaki ütopyalar hiçbir zaman köleliğin kaldırılmasını düşünmemişlerdir. Ben bunun açıklamasının gayet net olduğuna inanıyorum, zira ütopya kendisini mevcut toplum yapısının çok şiddetli bir eleştirisi ve akılcı bir toplumun inşa edilmesi gerekliliği ile tanımlar, bunun en absürt örneği olarak da *Kadınları Meclisi*'ni verebiliriz. Bununla birlikte ütopya sadece Altın Çağın geleceğe yansıtılması olarak algılandığında yukarıda kölelik ve ütopya arasındaki ilişki hakkında söylediklerim de doğru olmaktan çıkar. Bu noktada Athenaeus çok değerli bir metinden daha alıntı yapar, bu metin hayali bir geleceği anlatır fakat bu geleceğin Altın Çağın betimlemeleriyle oluşturulduğu gayet açıktır. Krates'in *Therioi*'sinden (*Vahşi Hayvanlar*) iki karakter gelecek hakkında konuşmaktadır: "A: Kadın ya da erkek hiç kimse köle olmayacak. B: Ama nasıl? Yaşlı bir kişi kendi kendine mi hizmet etmek zorunda olacak? A: Hayır tabi ki benim üreteceğim her şey yürüyebilecek kabiliyette olacak", ve bu kişi aynı zamanda sıcak suyun denizlerden evyelere kendi başına geleceğini de söyler[858]. Bu Fournier'nin gelecekte olaca-

ğını iddia ettiği, deniz suyunun limonataya çevrilmesi fikriyle aynı şey değildir; ancak folklorik bir konu olan "sihirli masa" ile daha önceden harmanlanmış bir anlatıdır ve Aritoteles'in bir metninde de öncül niteliktedir: "Eğer her araç, şairin dediği gibi *kendilerini tanrılar meclisine adayan* Daedalus'un heykelleri ya da Hepaistos'un sacayakları basit buyruklarla ya da ondan talep edilecek görevi önceden sezerek kendine ait işi yerine getirebilecek yetkinlikte olsaydı ya da mekikler kendi kendilerini dokuyabilse ve pena da kitarayı kendi kendine çalabilseydi, o zaman ne orkestra şeflerinin işçilere ihtiyacı kalırdı ne de efendilerin kölelere"[859].

Her durumda yönümüzü geçmişe doğru da çevirsek geleceğe doğru da çevirsek varlığını köleliğe dayandıran bir şehir açısından kölelerin olmadığı zamanlar tarihin dışındaki zamanlardır, bu zamanlar kentleşme *öncesi* bir zamana ya da kentleşme *sonrası* bir zamana aittir hatta daha geniş bir açıdan bakıldığında uygarlaşmanın öncesine ya da sonrasına aittir. Akılcı bir tümdengelim yöntemiyle Yunanistan'ın geçmişini yeniden inşa etmeye yönelik en ciddi tarihsel çaba Thukydides'in *Arkeolojisi*'dir ve Thukydides burada köleliğin başlangıcına dair hiçbir şey söylememiştir. Bunun Theopompus'un sorduğu sorunun yeniliğinin ve orijinalliğinin altını çizmekte başlı başına yeterli bir hatırlatma olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte aynı hatırlatma bizleri, Theopompus'un varlığından bahsettiği krizin kökenini oluşturan durumun, *köleliğin diğer türleri* üzerine yapılan spekülasyonlarla ilişkisini araştırmaya da iter.

Theopompus'un hilotların ve penestaelerin kökenlerini açıklamak için kullandığı teori savaşta zafer kazanma fikri üzerinde şekillenir, bu teori IV. yüzyılda ve Helen çağda Sparta, Teselya, Girit ve Herakleia Pontika[860] üzerine yazan çok sayıda yazarın ortaya attıkları ve geliştirdikleri teorilerle (Athenaeus'un alıntıları çoğu zaman açıklayıcı olmaktan uzaktır) benzerlik taşımaktadır. Evriposlu Arkhemakhos da köleleştirme konusunda şu hikâyeyi anlatır: Eski Boetialı-

ların bir kısmı, sonradan Boeotia adını alacak olan bölgede Teselyalı saldırganların baskısı altındayken, bu toprakları terk etmemeye ve Teselyalılarla bir antlaşma (*homologia*) yapmaya karar verirler, bu anlaşmaya göre Boeotialılar o topraklarda Teselyalıların köleleri olarak yaşamaya devam edeceklerdir, bunun karşılığında ise Teselaylılar onları bu topraklardan kovmayacak ve öldürmeyeceklerdir. Köleliğin temelinde bu antlaşmanın yattığını iddia eden teorinin farklı versiyonları vardır, Apameialı Posidonius ise Mariandynlerin Heraclides'in "kölesi" olduklarını ancak bunun karşılığında topraklarından tahliye edilememeyi ve satılmamayı talep ettiklerini söylemiştir[861].

Bu teorinin çok büyük bir başarı kazandığı söylenebilir, zira modern tarihçiler, ayrıntılardaki farklılıklara rağmen, hilot tarzı köleliğin başlangıcını bu şekilde anlatırlar; yukarıda bahsettiğimiz kölelik antlaşmasına ilişkin tarihsel anlatıları kullanmazlar ancak modern tarihçilerin birçoğu *hilotların, penestaelerin, kleroteslerin* vb. Dorlardan önceki halkların soyundan geldiklerini kabul ederler. Bu argümanı savunan tarihçiler Theopompus'un ve Ephoros'un mirasçılarıdır. Şimdi hakkında en çok belgeye sahip olduğumuz ve –*Yunanlıların algıladığı şekliyle-* hilot tarzı köleliğin kaynağını oluşturan Sparta'dan bahsetmek niyetindeyim. Bu sorunu temelinden tartışmaya başlamak tabi ki mümkün olamaz, aynı zamanda eskiden, Henri Jeanmaire'in her ikisinin de argümanını çürüten *Couroi et Courètes* adlı çalışmasından önce, Kahrstedt ile Ehrenberg'i karşı karşıya getiren tartışmayı da yeniden canlandırmak niyetinde değilim. Fr. Kiechle'nin[862] çabalarına rağmen bu konunun ileride bir gün nihayete erdirilebileceğinden şüpheliyim. P. Roussel'in de dediği gibi "Perioikoilerin Dor soyundan olmadığını ve hilotların köleliğinin toprakların istilacıların eline geçmesiyle sonlandığını kanıtlamakta çok zorlanıyoruz"[863]. Lakonia'nın yazılı ya da sözlü dilinde Dorlardan önceki zamanlara ilişkin olan hiçbir iz hilotlarla ilişkilendirilemiyor; özellikle bu durum söz konusu sorunun

çözülmesine ya da daha doğrusu bu sorunun çözülemez olduğunun söylenmesine yeterli olabilir. A. J. Toynbee çok yerinde bir gözlem yaparak "hilot tarzı köleliğin başlangıç tarihi ve şartlarıyla ilgili en az dört tane farklı ve birbirleriyle uyuşmayan gelenek vardır. Bunun anlamı bu dört geleneğin tamamının tahminlerden ibaret olması ve hiçbir gerçek anlatıya dayanmıyor olmasıdır[864]" demiştir.

Ancak eğer bu sorun temel olarak çözülemez bir sorun ise köleliğin kaynaklarıyla ilgili söylem tüm değişkenleriyle incelenmeyi hak etmektedir ki bu değişkenlerin içerisinde doğru olamayacağından emin olduklarımız da vardır. Aynı şekilde Fransa'da XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar olan dönemde tartışılmış ve muzaffer Frankların soyundan gelenlerle muzaffer Gallo-Romainlerin soyundan gelen halkı asilleştiren teoriler de tüm değişkenleriyle incelenmeyi hak ederler[865]. Burada bazı temel ilkelere değineceğiz; bunlardan en azından ilki genel anlamıyla tarih ile ilgilidir, sadece tarih yazımı ile ilgili değildir.

1. IV. yüzyılda yaşayan bir Atinalı için Yunanlıların hilot ya da penestae gibi bir konuma geriletilmiş olmaları şaşırtıcı bir durumdu. Bizim tepkimiz ise bunun tamamen tersi olmalıdır. I. yüzyılda Akdeniz uygarlıkları için şaşırtıcı hatta çarpıcı olan bağımlılık değil özgürlüktür, örneğin Atinalı çiftçilerin Solon zamanında kazanmış oldukları özgürlük bizim için şaşırtıcı bir durumdur. İşte tam da özgürlükle ya da özgürleşmeyle ilgili bu tekil zeminden bakarak Yunanlıların bize ne anlattıklarını anlamaya çalışmak gerekir.

2. İlginç olan ve burada dikkatimizi yoğunlaştırmamız gereken bir soru da Yunanlı tarihçilerin neden belli zamanlarda, neden diğer zamanlarda değil ama bu belli zamanlarda köleliğin kökenleri üzerine kafa yorduklarıdır. Bu araştırmanın nedenlerini bulmaya çabalamamız gerekir.

3. Sparta'nın sosyal yapısı içinde üç grup mevcuttu; *hilot*, *perioikoi* ve *homoioi*. Bu ayrışma eskilere ne ifade ediyorsa bize de aynı şeyi ifade ediyor. Bu ayrımı tarihsel olarak anlamak ve

açıklamak söz konusu olabilir mi? Yunanlılar esasen bizimle aynı konumda bulunuyorlardı. Bizim onlara nazaran arkeolojik bir üstünlüğümüzün olduğu yadsınamaz ancak arkeoloji şimdiye kadar hilotlar ile ilgili çok fazla keşif yapamadı ve bu sosyal grubun nasıl kurulduğunu açıklayabilecek olan da arkeoloji değildir. Ancak bu durum çok da fazla bir önem arz etmez zira Yunanlılar da bizim gibi çalışıyorlardı ve ellerindeki verilerden yola çıkarak düşünceler üretiyorlardı: *hilotlar* şudur, *perioikoi*'ler budur gibi.

Soru sorulmaya başlandığında cevapların sınırsız olmadığı bilinmelidir. Şurası kesin ki bu sorun aslında benim burada bahsettiğimden daha basit bir sorundur. Yunanlıların *iki* farklı tür hilotun varlığını kabul etmeleri gerekmektedir: Spartalı hilotlar ve Messenialı hilotlar; bu ikinciler Messenia'yı "yeniden inşa etmek" için sürekli bir ayaklanma içindedirler, diğerleri ise Sparta'da daha ziyade toplumun devrimsel değişimini sağlamak üzere taleplerde bulunurlar. Bu konu hakkında düşünülürken, en eski örnekleri Tyrtaios'un şiirlerinde bulunan bir gelenek de hesaba katılmalıdır: Sparta'nın kurulması bir işgalin sonucudur, Heraclides'in kumandasında Dorlar eski Yunanistan'a ait olan toprakları ve ayrıca başkenti Amyklai olan Akhalıların topraklarını işgal etmişlerdir.

Ancak bunu bir defa kabul ettikten sonra antik çağların tarihçileri de kendi modern meslektaşları gibi düşünmeye başlamışlardır. En çarpıcı olan örneklerden birisi de F. Gschnitzer gibi günümüz tarihçilerinden birinin *perioikoi*'lerin kökenini alternatif bir mantıkla değerlendirmesidir: *perioikoi*'ler ya ayrıcalıklarını kaybetmiş Spartalılardır ya da Sparta Devletinin himayesine özel koşullarla girmiş Spartalı olmayan insanlardır[866]. Burada şu soruyu sorabiliriz; tarihsel gerçeklik her zaman münhasır mantık kurallarının nesnesi yapılabilir mi?

Yukarıda üzerinden geçtiğim verilerden hareketle, Sparta ile ilgili söz konusu sorulara verilebilecek cevaplar ne olabilir?

1. Bu soruları hiç sormayabiliriz.

2. Spartalıların yukarıda belirtilen üç kategoriye bölünmesinin kaynağının Sparta'nın içinde yaşanmış olaylar olduğu ileri sürülebilir; tarihte yaşanmış bir değişimin sonucu ya da sonu bir statünün bahşedilmesine varan dramatik bir olayın sonucu olduğu söylenebilir.

3. Perioikoilerin ve hilotların, toprakları fethedilmiş halkların mirasçıları oldukları söylenebilir, ancak bu argümanın tüm hilotlar için doğru olmadığını kabul etmek gerekir çünkü Messenialı hilotlar özel bir kategori oluştururlar.

4.Perioikoilerin ve hilotların kökenlerinin aynı olmadığını da kabul edebiliriz zira bir grup tarihsel bir sorunun nesnesi konumundayken diğerleri değildir.

Ben doğal olarak, bu cevapları basitleştiriyorum ancak şeyleri daha da karmaşıklaştırmak hiç de zor değildir[867]; diğer taraftan benim bu sadeleştirdiğim hipotezlerin tamamı Yunan tarihçileri tarafından kavramsallaştırılmış hipotezlerdir[868].

Peki ya Herodot? Ona göre Dorlar göçebe bir halktır; Dorların köklü Helen felsefesi Atina İyonyalıların Helen felsefesinin karşıtıdır; Atinalılar kuşkusuz yerli bir halktır ancak aynı zamanda Pelasglılardır, Yunanlı olmaktan ziyade Helen felsefesini içselleştirmiş Pelasglarlılardır[869]. Dorlar Peloponez'un tüm eski halklarını göç etmeye mecbur bırakmışlardır ancak bunun üç tane istisnası vardır. Arkadialılar göç etmemişlerdir[870], Akhalar, ileride Akha bölgesi olacak, Peloponez bölgesini geri kazanmak için Lakonia'yı terk etmişlerdir (gittikleri yerde ise İyonyalıları göçe zorlamışlardır)[871], Kynourialılar ise Argos ve Lakonia sınırına yerleşmişler ve sonraları da Dorlar tarafından asimile adilmişlerdir[872]. Dolayısıyla Peloponez bölgesine Dorlardan başka halklar da ("çok sayıda ünlü şehrin" sahipleri) yerleşmiştir; Aetolialı Elisler, Hermione'de ve Asine'de yaşayan Dryopesler, yarımadanın batısında yaşayan Paroreataililer (ya da antik Limnililer) de buraya yerleşmiştir[873]. Herodot Messenialıları da tanır ve üstü kapalı bir şekilde Messenialıların da tıpkı Spartalılar gibi Dor halkından olduğunu söyeler. Messenialılar zafer kazanıldığın-

da ve kraliyet hanedanlığının kurucusu ikiz kardeşler Procles ve Eurysthenes doğduğunda da var olan bir halktır[874]. Herodot bizim Üçüncü Messenia Savaşı olarak adlandırdığımız savaşa birçok defa gönderme yapar ve bu savaşı Pers Savaşları'nın sona ermesinden itibaren neredeyse kesintisiz olarak devam eden bir savaş olarak tarif eder[875]. Bununla birlikte Herodot hilotlara ait kavramlarla *hiçbir zaman* Messenialıları tarif etmez ve ne zaman hilotlara gönderme yapsa onların o günkü mevcut konumları üzerinden konuşur, asla bu konumun kökenleri hakkında bir sorgulamaya girişmez[876].

Thukydides ise tamamen farklı bir şekilde düşünür. O da Messenialıları tanımaktadır ve bu halkın sadece Dor halkının dilini konuşmadığını aynı zamanda Spartalıların konuştuğu dilin bir lehçesini de konuştuklarını belirtir[877]. 465 yılındaki (?) ayaklanmadan bahsederken Thukydides, bu ayaklanmayı Thourialı ve Aithaialı hilotlara ve perioikoilere atfeder ve şöyle der: "hilotların çoğu köle statüsüne düşürülmüş eski Messenialıların soyundan gelen kişilerdi ve bu durum hilotların tamamına Messenialıların adının verilmesini açıklar"[878]. Messenialı olmayan hilotları ilgilendiren konularda Thukydides, Dorlara dayanmayan kökenlere pek de gönderme yapmaz: bunlar Atinalılardır, hilot değillerdir ve Spartalılar bunların başka etnik kökenlere ait olduklarından hep şüphe duyarlar. Bu güvensizlik onların gözünde, Atinalıların İthome Dağı'ndaki asilere karşı mücadele etmek üzere gönderdikleri birliklerin geri gönderilmesini de meşrulaştırır[879]. Thukydides'in, çok sert bir kontrol mekanizmasına boyun eğdiklerini defalarca tekrar ettiği Messenialı olmayan hilotların kökenleriyle ilgili hiçbir sorgulamaya girişmediğini bir kez daha belirtelim[880].

Sparta'nın hilot sisteminin kökenleri hakkındaki ilk teoriler V. yüzyılda edebiyat eserlerinde ortaya çıkmaya başlar ve bizim açımızdan, bu teorileri incelerken aynı dönemde yaşamış insanların bu konu hakkında ne kadar zıt sonuçlara vardıklarını görmek son derece çarpıcıdır. Syrakusalı Antiokhos Lakoniali hilotların toplumsal statüsünün izlerini Birinci

Messenia Savaşı'na kadar sürer ancak bu konuda şunları söyler: "(Messenialılara karşı yapılan) seferde yer almayan Spartalılar köle statüsüne düşürüldüler ve hilot olarak adlandırıldılar". Bu yoruma göre tarihin bir noktasında, sahip oldukları sosyal statüden daha aşağı bir statüye indirilmiş bir Sparta nüfusu mevcuttur[881], bu konum klasik dönemde, cesaretsizlikleri yüzünden daha aşağı bir konuma indirilen ve bizim "korkaklar" (*tresantes*) olarak bildiğimiz grubun statüsüyle mukayese edilebilir nitelikte bir statüdür[882].

Zafer ile ilgili olan diğer teori ise kronolojik olarak konuşursak, ilk önce ve en ılımlı haliyle Midillili Hellanikos'un Harpokrates'in sözlüğünde karşımıza çıkan alıntısıdır: "hilotlar Spartalıların köleleridir ama doğuştan köle değillerdir; zapt edilmiş *Helos* şehrinde yaşayan insanların arasında ilk köle olanlardır"[883]. Helos, Lakonia ve hilot kelimeleri üzerine kurulu bir kelime oyunuyla geliştirilmiş bu teori zaten verili olan zafer teorisinin bir başka görünümüdür. Hellanikos'un anlatısı V. yüzyıldaki tek örnektir ancak bu hipotezin bir sonraki yüzyıldaki başarısı da dikkate değer bir başarıdır. Theopompus'un (Helos'un absürt tarihini yeniden ele almış olan Theopompus) da Dorların zaferi anlatısına gönderme yaptığını görürüz. Strabon kendi eserinde, Theopompus'un çağdaşı ve İsokrates'in öğrencisi Ephoros'a uzun bir bölüm ayırmıştır ve şöyle demiştir[884]: Dorların işgali sırasında Akhalar, bu toprakları terk etmişlerdir ve bu topraklar altıya bölünmüştür (bu altı bölüm klasik Sparta ordusunun altı *morai*'sine tekabül eder). Akhalılar bu bölgelerden biri olan ve Philonomos'a verilen Amyklai'yi teslim etmeye ve ülkeden ayrılmaya kumandanlarını ikna etmişlerdi[885]. Sparta, krallığın merkezi haline geldi ve yerel kralların her biri bu altı bölgeyi yönetmek üzere atandılar. İnsan eksikliği yüzünden (*leipandria*), Heraclides yerel kralları, isteyen her yabancıya mukim statüsü (*synoikoi*) vermeye davet etti. Bu yabancılar, yani hilotlar[886], Sparta için hem tebaa hem de perioikoi konumunda olan hilotlar böylece efendileriyle aynı hakları kazanmış oldu-

lar, vatandaşlık ve yönetim işlerine katılmaya hak kazandılar. Bir sonraki kuşakta kral Agis onlardan bu vatandaşlık haklarını geri aldı ve onları vergiye bağladı. Helos'un halkı dışındakilerin hepsi bu yeni uygulamayı kabul etti, vatandaşlıktan ayrılanlar ve bir kez sosyal konumu düşürülenler köle statüsünde kabul edildiler ve bu durum bu kölelerin sahiplerinin onları ne özgür bırakabileceği ne de satabileceği anlamına geliyordu. Özetle bu anlatı, yukarıda bahsi geçen ilk kölelik antlaşması teorisinin çıkış noktasıdır. Diğer taraftan Ephoros tarafından üretilmiş bu tarihsel mitin bir avantajını da görürüz: hilotların ve perioikoilerin varlığını açıklayabilmemize olanak tanır. Her iki grup da "yabancıydı", öncelikle Sparta şehrine kabul edilmişlerdi sonrasında ise eski konumlarına alçaltılmışlardı. Ephoros'un aslında iki ayrı geleneği uzlaştırmaya çalıştığını da iddia edebiliriz; ilki hilotları ve perioikoileri eski zaferin kurbanları olarak gören gelenek diğeri ise onları rütbeleri geri alınmış Spartalılar olarak gören gelenek. Bu noktada geriye Ephoros'un "yabancılardan" tam olarak ne anladığını araştırma ihtiyacı da beliriyor. Yukarıda incelediğimiz 117. bölüm bu konuda hiçbir açıklama yapmıyor ve eğer sadece bu açıklamaya bağlı kalırsak hiçbir şekilde bu "yabancıları" Akhalı olarak kabul etmek zorunda olmayız[887]; ancak Messenialılarla ilgili olan 116. bölüm bu konuda hiçbir şüpheye yer bırakmıyor: "Kresphontes Messenia'yı aldığında bu toprakları beş ayrı şehre ayırdı ve kendisi bu ülkenin merkezinde yer alan Stenyclaros'a, kendi krallığının başkentine yerleşti. Ülkenin diğer şehirlerine; Pylos'a, Rhion'a Mesola'ya ve Hyameitis'e krallar gönderdi ve tüm Messenialılara Dorlarla aynı haklara sahip olacakları güvencesini verdi. Dorlar bundan rahatsız olduklarında ise kararını değiştirdi; sadece Stenyclaros'un şehir statüsüne sahip olmasına ve Dorların toplu halde burada yaşamasına karar verdi." Bu açıklama hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır; "yabancılar" Dor halkından olmayanlardır ve onlar ülkenin ilkel sakinleri konumundadır, dolayısıyla Messenia için geçerli olanın, Sparta için geçerli olmadığını düşünmek pek de olanaklı görünmüyor.

Ephoros'un konuya getirdiği açıklama, birçok farklı versiyonuyla birlikte, büyük bir başarı kazandı. Bu açıklamanın versiyonlarından birini de Pausanias, hilot statüsünün, Agis'ten yıllar sonra, Kral Alkemenos tarafından oluşturulmasına açıklık getirmek için kullanır[888]. Özetle Pausanias, F.Kiechle'nin öncülüdür ki Kiechle de Dorların zaferini pek çok sayıda aşamaya bölmüştür.

Ancak IV. yüzyılda anlatının bu versiyonu –ki Ephoros'a ait değildir– çoğunluk tarafından kabul gören bir versiyon değildi. Platon *Devlet*'te (Ephoros'tan önceki bir tarihe denk gelir) model şehirden Sparta tarzı "timokratik" şehre geçişi değerlendirir ve eski Sparta anayasasını şöyle özetler: "şiddetli olaylardan ve mücadelelerden sonra topraklarını ve evlerini kendi aralarında paylaşmaya karar verdiler; eskiden kendi hemşerileri olanları (yani aşağı sınıflardan olanları), özgür erkekleri, arkadaşlarını ve bakıcılarını köleler konumuna indirdiler, onları *perioikoi*'ler ve hizmetkarlar (*oiketai*) olarak değerlendirmeye başladılar ancak kendileri de savaşlara katılmaya ve diğerlerini korumaya devam ettiler"[889]. Burada hilotların ve *perioikoi*'lerin köken olarak Akhalı olduklarına dair en ufak bir gönderme yapılmamıştır, böylesi bir göndermeye, Platon'un Sparta'da, Messenia'da ve Argos'ta üç tane Dor şehrinin kurulmasından bahsettiği *Yasalar*'ın üçüncü kitabında da rastlamayız, burada söz konusu olan daha ziyade Sparta'nın başarısını ve diğer iki şehrin hızlı çöküşünü açıklayan kendi evrimleridir[890].

İsokrates ise bu teoriyi bilir ve kendi söylemine uygun olarak çok farklı versiyonlarını ortaya koyar. *Archidamos*'ta, 366 yılında, kurgusal olarak sözü Spartalı bir prense bırakır, bu prens Messenialıların, kendi kurucu kralları Kresphontes'in öldürülmesinin cezası olarak, eskiden ataları Spartalıların himayesine girmiş Dor halkından olduklarını söyler. Ancak Archidamos yakın zamanlarda Epaminondas tarafından özgürlüklerine kavuşturulmuş Messenialıların eski Messenialılarla aynı halk olduklarını kabul etmez. "Bunlar aslında bizim

kendi sınırlarımıza yerleştirdiğimiz hilotlardır"[891] der. Teorinin bu versiyonu, zafer teorisi ile de uyumludur. Bununla birlikte, 342-339 yılları arasında yani Ephoros'un aynı konuda yazılmış kitabından daha sonra kaleme alınmış *Panathenaicus* adlı eserde İsokrates tamamen farklı bir hikâye anlatır ki bu hikaye Platon'un *Yasalar*'da anlattığı hikayenin de tersidir. Messenia ve Argos, diğer Yunan şehirlerininkine benzer değişimler yaşadıkları sırada yani oligarşiden demokrasiye geçişleri esnasında Sparta, sürekli bir *statis* ile tanımlanmaktadır. Spartalılar kendi insanlarını toplumun içine katmak yerine onları perioikoi statsüne getirmişlerdir. Bu alıntıladığımız tanımlama ne ifade etmektedir? Burada neden insanların ruhlarının köleleştirilmesine bir gönderme yapılmıştır ve kölelere yapılan muamelelerle neden bir kıyaslama yapılmaktadır? Bu alıntıda söz konusu olan sadece perioikoiler olamaz zira İsokrates burada Spartalıların bu insanları yargılamadan öldürme hakkına sahip olduklarını belirtir ki bu uygulama sadece hilotlara karşı uygulanırdı. Bu metin, ancak yazarın tüm bağımlı nüfusu yani perioikoileri ve hilotları aynı kategori altında topladığını kabul edersek anlamlı bir metin olur[892] ve bu metin belki de Sparta'da muhtemelen de IV. yüzyılda klasik tip köleliğin varlığına da işaret etmektedir[893].

Şimdi hilot statsü ile ilgili yapılmış tarihsel açıklamalara topluca göz atacağız. Bu anlatılar, kendi bütünlükleri içerisinde ele alındığında onları Theopompus'un köleliğin başlangıcıyla ilgili anlattıklarından ayıranın ne olduğunu görmek kolaydır. Getirilen açıklama ne olursa olsun hilot statüsü, hiçbir zaman, kökenleri tarih *öncesine* ait olan bir kurum olarak kabul edilmedi, bu konumun kökenleri her zaman tarihin *içinde* arandı. Aynı şekilde getirilen açıklama ne olursa olsun hilotlar her zaman eskiden özgür olan insanlar olarak tanımlandılar. Theopompus'un Dorların işgalinin kurbanı olan insanların nasıl olup da hilot statüsüne geldiklerini ve aynı zamanda Messenia Şavaşları sırasında bir grup hilotun (*Epeunaktoi*'lerin) nasıl savaşta ölen Spartalı eşitlerin sedirlerine yerleştiklerini an-

latması tesadüf değildir[894]. Hizmetkarlık olgusu bu durumda geri çevrilebilir bir konumda oluyor. Bir hilot, önceden özgür bir adamdı ve yeniden özgürlüğüne kavuşabilecek bir adamdır, köleliği doğuştan değildir. Bunun aksine özgür adamlar satın alınmaz ancak köleler satın alınır ve sadece tarih öncesinde kölelerin olmadığı zamanlar vardır. Kölelerin kaderinin kendisi ise tersine çevrilebilir değildir.

Yunan tarih yazımı VI. yüzyılın başında şehrin sınırları içerisinde ortaya çıkmıştır ve şehir, tarih yazımının referans noktasını oluşturur. Hilotlar da tarih yazımının içinde yerlerini almışlardır zira onlar da şehrin bir parçasıdır, olabilecekleri en alt seviyede Sparta devletinin bir bileşenini oluştururlar. Para ile satın alınan köleler ise *özel mülkiyet* statüsündedir (tüm şehrin malı olsalar bile) ve bu nedenle de tarihin içinde kendilerine daha zor yer bulurlar. Bununla birlikte Theopompus *Philippica* adlı eserinde, başlığın da belli ettiği gibi, bu konuda bir dönüm noktasını ifade eden Makedonya kralına odaklanmıştır.

Bu noktada Hilotların ve benzerlerinin Yunan olduklarını, diğerlerinin ise en azından tarih yazımı açısından barbar olduklarını eklememiz gerekli midir? Bununla birlikte diğerlerinin arasında Messenialıların durumunun bir karşı örnek olduğu savunulabilir ve bizim de bu iddiaya cevap vermemiz gerekir.

Çıkış noktası olarak bir hipotez sunmama izin verin. Klasik çağda barbar nüfusların Helenleşmesine neden olan etmenler arasında, aralarından bazılarını da kurban haline getiren kırsal köleliğe önemli bir yer atfetmek gerekir mi? Bu konuda verebileceğimiz en eski örnek SyrakusalıKyllirioilerin örneğidir. Herodot, Gelon'un iktidarı ele geçirmesinden kısa bir süre önce bu halkın, *Gamoroi*'leri yani oligarşi liderlerini şehirden kovmak üzere *demos*'la işbirliği yaptığını yazar.[895] Bir Yunan şehrinde yaşayan halk ile Sicilyalı özgür Yunanlılar arasında tek bir ittifak örneği aramanın boşuna bir çaba olduğuna inanıyorum. Bununla beraber en dikkat çekici durum Herakleia Pontika'daki Mariandynlerin durumudur, Herakleia'nın tiranı Clearchos, Platon'un ve İsokrates'in öğrecisi olduğundan burada yaşayan Mariandynler ile ilgili önemli bilgilere sahibiz.[896]

Mariandynler, V. yüzyılda Bitinyalı ya da Paphlagonyalı barbarlar olarak biliniyorlardı, Heraclides'in şehrini kurduğu ama aynı zamanda da eskiden Kerberosların yaşadığı topraklarda yaşıyorlardı[897]. Bu halk genellikle barbar bir nüfus olarak ancak tıpkı Homeros'un zamanındaki Karyalılar gibi "tanıdık" barbarlar olarak adlandırılıyorlardı[898]. Daha ilerdeki zamanlarda bile böyle adlandırılan barbarlar yok olmamışlardır.[899] Mariandynler de barbarlar olarak kaldılar[900] ancak coğrafyacı Strabon onları nereye yerleştireceğini gerçekten bilemiyordu. Homeros'un varlıklarından bahsettiği ama kaybolmuş Kafkas ırklarından mıydılar? Ya da Bitinyalı mıydılar? Zira hem konuştukları lehçe hem de etnik kökenleri Bitinyalılarla benzerlik taşıyordu[901]. Şunu da belirtmek lazım ki Strabon, Herakleia vatandaşlarının hesabına toprağı işleyen Mariandynleri tanımıyordu ancak dolaylı bir şekilde biliyordu.

IV. yüzyılın tarih yazımı onları hilotlarla ve perioikoilerle aynı yere yerleştirirdi, Theopompus ise onları, bizim ilk kölelik kontratı olarak adlandırdığımız antlaşma ile köle haline getirilmiş insanlar arasında yerleştirmiş izlenimi verir[902]. Bu sınıflandırma, en geniş anlamıyla Mariandynlerin Helenleşmiş olduklarını ifade etmez mi? İki farklı olaylar bütünü bu hipotezi desteklemektedir. Klasik çağdaki Herakleia tarihi, özellikle de Aristoteles'in bu şehrin geçirdiği devrimlere yaptığı çok sayıda göndermeden de bilindiği üzere çokça tartışılmıştır[903]. Kuşkusuz Herakleia'nın en dikkat çekici özelliği, en azından bir süre için, güçsüz bir vatandaş nüfusuna rağmen kalabalık bir donanmaya sahip olabilmesidir ki bunu Aristoteles de belirtir. Herakleia sahip olduğu güçlü "perioikoi ve çiftçi (*geôrgoi*) nüfusu sayesinde" (yani Mariandynlerin sayesinde)[904] bu güçlü donanmaya sahip olabilmiştir. Bununla birlikte bu durumun tüm IV. yüzyıl boyunca devam edip etmediğini de sorgulamak gerekir. Gerçekten de D. M. Pippidi'nin dikkat çektiği[905] Aeneas Tactikus'un bir metni, Kleisthenes tarzı köklü bir anayasal reformun, Herakleia'da yaşama geçirildiğini gösterir. Zenginlerin denetiminin kolaylaşmasını isteyen fakirler, altmış tane yüz

kişilik takımdan oluşan sistemi, üç tane Dor kabilesinden ve muhtemelen de bir düzine kadar yüzer kişilik takımdan oluşan (*hekatostyes*) bir sistemin yerine geçirdiler ki bu sistem gerçekten on kabile sistemiyle benzerlik gösterir. Böylesi bir reforma vatandaş nüfusunun artışının eşlik etmesi gerekmez miydi? Zira diğer türlü bu reform anlamından çok şey kaybeder. Bu en azından ortaya atabileceğimiz bir hipotezdir. 364 yılında Klearkhos demos'un da desteğiyle iktidarı ele geçirdi. Toprakların paylaşılmasını sağladı, varlıklı kişilerin kölelerini azat etti ve bu kölelerle varlıklı ailelerin kızlarının evlendirilmesini şart koştu[906]. Peki kimdi bu köleler? Çok büyük olasılıkla, en azından bir kısmı daha önceden azat edilmiş olan Mariandynler idi[907]. Bu evliliklerin gerçekleştiği düğünler ile ilgili ritüeller ise sadece toprağa bağımlı kişilerin yaşadığı şehirlerde bulabileceğimiz niteliklere sahip ritüellerdir[908]. Herakleialı kadınlarla evlenen bu köleler Helenleşmiş barbarlar mıydı? Burada da en azından bu soruyu sorabiliriz.

Bununla birlikte bu soruna başka bir açıdan da yaklaşabiliriz. V. yüzyılda Heredorus ile başlayan ve Greko-Romen çağda Promathidas, Amphitheos, Nymphis, Domitius-Kallistratos ve Memnon ile devam eden bir düzlemde Herakleia'da bir tarih ve mitoloji uzmanları ekolü vardı[909]. Bu ekole dahil olanların yazdıkları, Rodoslu Apollonius'un *Argonautica* adlı eserinde de kendine yer buldu, burada tüm bir bölüm Mariandynler ülkesine ayrılmıştı.

Bu mitoloji uzmanları Mariandynlerin toprağa bağımlı köleler oldukları hakkında hiçbir şey söylemezler; ancak onların söyledikleri bir başka düzlemde bizim için çok ilginçtir. Argonautlar Anadolu'ya ayak bastıkları zaman iki tür barbar topluluğu ile karşılaşmışlardı: Misyalı Bebryces'lerin tarifsiz düşmanlığı, onların düşmanı olan Mariandynler ve kralları Lykos'un sınırsız dostluğu ile dengeleniyordu, Lykos Harmoni (*Homonoia*)[910] tapınağında bir antlaşmaya imza atmıştı ki bu antlaşmanın, ilk kölelik antlaşmasının efsanelere aktarılmış hali olma olasılığı kuvvetlidir. İyi barbar konusu aslında kendi

içinde biraz sıradan bir konu (bu konuda Marsilya'nın kurulması ile ilgili efsaneye göz atmak yeterlidir); daha ilginç olan ise mitolojinin bu iyi karşılamanın nedenleri üzerinde ısrarla durmasıdır: Kral Lykos, Daskylos'un oğlu, Tantalos'un torunu ve bundan dolayı da Frigya Kralı Pelops'un da yeğenidir, işte bu yüzden Pelops'un onuruna Kral Lykos, Argo gemisinin kahramanlarını iyi karşılamıştır[911]. Özellikle Helen çağda Tanrılarla Yunan kahramanlarının akrabalığı hiç kuşkusuz Helenleşmenin ifade edilmesinin yöntemlerinden biriydi[912] dolayısıyla Kral Lykos'un, Mariandynler Helenleşmesinin geçmişe gömülmüş bir kahramanı olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

Bu doğru ise eğer Mariandynlerin durumu bu kural açısından bir istisna değildir ve biz onları, hilotları ve perioikoileri tanımladığımız gibi tanımlayabiliriz. Onların köleleştirilmesinin tarihsel bir açıklaması vardır çünkü köleleşmek ebedi bir durum olarak algılanmaz: Mariandynler arasından bazılarının, en azından bazılarının, bu konumdan kurtulabilme yetisine sahip oldukları düşünülür.

Bu denemenin sonucunun nereye doğru gittiğini kolaylıkla görebiliriz. Şimdi ise bunu açıklıkla belirtme zamanı. Theopompus'un entelektüel yolunda, "hilot" tarzı köleler etrafında oluşmuş tarihsel düşünce *chattel-slavery* [menkul kölelik] olarak adlandırılan köleliğin başlangıcı hakkında da düşünce modelleri geliştirilmesine hizmet etti. *Chattel-slavery* olarak adlandırılan köleliğin hiçbir koşulda öncesi olmayan bir kölelik tarzı olduğunu söyleyemeyiz.

Hilot tarzı köleliğin öncelikli olmasının nedenlerini ortaya çıkarmak zor değildir. Klasik çağ boyunca faaliyette olan menkul kölelik sisteminin krizine yönelik ufak işaretleri aramak boş bir davranıştı[913]. Diğer taraftan eski tip toprağa bağlı kölelik sisteminin daimi krizi Yunan tarihinin arkaik çağlardan beri en önemli özelliklerinden biridir. V. yüzyılda Messenialı hilotların ayaklanması, daha önce karşılaşılmamış tuhaf bir olay değildi[914]. Daha sonra bu yüzyılın sonlarına doğru bu kez Teselyalı perioikoiler aynı eylemi tekrarladılar[915]. IV. yüzyılda ise en önemli

arkaik şehirlerden biri olan Sparta'nın tüm sosyal ve siyasi dengesi yerle bir olmuştu. Messenia'nın kurulması, 369 yılından itibaren yeniden dirilme dönemi gibi algılandı ve yaşandı, bu olayın Yunan dünyasında neden olduğu tüm olağanüstü çalkalanma ve özellikle de Nafpaktos'tan Sicilya'ya kadar dört bir tarafa göç etmiş Messenia *diaspora*sının geri çağrılması kuşkusuz tarihçilerin hilotların kaderi üzerine düşünmesine neden olan en önemli olaylar olmuştur. Girit artık, uzun zamandır olduğunun aksine, bir tapınak gibi görülmüyor olsa bile Aristoteles buranın kurtuluşunu bir ada oluşuna bağlamıştır –"hilotların sürekli ayaklandıkları zamanlarda bile perioikoi sınıfı Girit'te sakinliğini korumuştur"- ancak Aristoteles şunu da ekler "yakın zamanlarda dışarıdan bir ordunun adaya gelişi Girit kurumlarının güçsüzlüğünü herkesin gözleri önüne serdi"[916].

Hilot tarihi bir sistem krizinden doğmuştur ancak biz kendi sonucumuzu bundan daha ileriye de götürebiliriz. Yunanlıların Asya'da karşılaştıkları ve kendi şehirleri ve krallıklarında da çokça faydalandıkları[917] toprağa bağımlılık, esasında Yunan toplumunun hilotlar ve penestaeler aracılığıyla doğrudan tanıdığı sistemden hiç de farklı değildir. Hellenizmin zaferinin, IV. yüzyılın çalkantılarının kısmen özgürleştirdiği kısmen kendi geleneksel sosyal çevrelerinin dışına ittiği bu Yunan çiftçilerinin ortaya çıkmasında ne oranda pay sahibi olduğu konusunu araştırmak da ilginç olabilirdi[918]. Örneğin Giritli okçular hakkında düşünülebilir. Burada sorulması gereken barbarların, Aristoteles'in deyimiyle "doğası gereği köle olanların", köleleştirilmesinin yukarıda sözünü ettiğimiz Yunanlıların özgürleşmesinin bir sonucu olup olmadığıdır.

Ancak bu tamamen farklı bir hikaye.



3.
Athena İlias'ın Ölümsüz Kadın Köleleri[919]

Adolf Wilhelm, Batı Lokris'te Vitrinitsa (Oiantheia?) yakınlarına 1895 yılında bulunmuş bir yazıtı çok detaylı bir analizle birlikte 1911 yılında yayımladı. Bu yazıt o tarihten beri Wilhelm'in verdiği isimle bilinir: *die Lokrische Mädcheninschrift* [Lokris'nin bakirelerinin yazıtı][920]. Bu metin gerçekten hak edilmiş bir üne sahiptir. Metin, Lokris'in batısındaki Naryka şehrinde yaşayan Lokrililer ve Aianteionlular (Oileus'un oğlu Ajax'in soyu)[921] arasında yapılmış bir antlaşmaya aittir. Muhtemelen III. yüzyılın ilk yarısına ait birincil bir kaynaktır[922]. Bu belge birçok edebi kaynağın da doğruladığı bir gelenekten bahseder; Troya'nın fethi sırasında Oileus'un oğlu Ajax'ın işlediği suçun kefaretini ödemek için bazı bakirelerin Lokrililer tarafından Biga'daki Athena İlion tapınağına gönderilmesini anlatır[923]: Ajax bu savaş sırasında Priamos'un kızı ve Apollon'un geleceği gören yalvacı Kassandra[924]'ya tecvüz etmeye çalışmıştır. Metin, bu kefaret törenini basit bir dua gibi kurgular, tabiri caizse eski bir geleneğin sekülerleşmiş ya da en azından siyasileşmiş hali olarak kurgular. Aianteionlar ve Naryka şehri kendi bakirelerini teslim ederler ama bunun karşılığında bazı negatif ya da pozitif ayrıcalıklar kazanırlar (mahkemelere öncelikli katılma hakkı, rehine sağlama zorunluluğundan muhafiyet gibi). Gönderilen bakirelerin aileleri ise kendi kıyafetleri ve yetiştirdikleri çocuklar için tazminat alırlardı. Çok sık karşılaşılan bir durum olarak metin tam burada, hiç de istenmeyecek bir şekilde, hasarlıdır. Eğer Vitrinitsa yazıtını edebi eserlerden bağımsız olarak okursak bu genç kadınlardan oluşan özel topluluk hakkında neler öğrenebiliriz? 1. ve 9. satırlarda konu edilen gerçekten de "bakireler"dır; ancak biz, 10. ve 23. satırların her ikisinde de ikil kelimesi

sayesinde bakirelerin, şimdi (10. satır) ve geçmişte ikili gruplar halinde gittiklerini biliyoruz, 23. satırda ise eskiden gitmiş bakire çiftlerine mümkün olduğu ölçüde adil davranılmaya çalışıldığı yazar. Maalesef tam 10. satırda, İlias'taki Athena tapınağındaki bakirelerin hizmet sürelerinin yazılmış olduğu yerde yazıt kırılır ve sadece bu kızların her birine kıyafetleri ve beslenmeleri için .....'a kadar on beş paralık verildiğini okuyabiliriz[925]. Burada ancak bu yazıtın bir benzerinin ilerde bir gün Lokris'de ya da başka bir yerde keşfedileceğini umud ederek yazıtın sessizliğine saygı gösterebiliriz.

Ancak bu noktada karşımıza çok zengin bir edebi gelenek çıkar: şiirler, tarihçiler, vakanüvisler, coğrafyacılar, diğer konularda uzmanlaşmış yazarlar, mitoloji uzmanları ve yorumcular[926]; tüm bu saydığımız alanlardan gelen bilgiler yazıtın sessizliğinden kaynaklanan boşluğu doldurmamıza yardımcı olamazlar mı?

Bu çalışmanın amacı tüm bu yukarıda saydığımız malzemeyi bir bütün olarak yorumlamak değil. Bu büyük ölçüde yapılmıştır. Bu gelenek bize, elimizdeki epigrafik metnin, resmi bir belge olduğundan çok doğal olarak, anlatmadıklarını öğretir: Ajax'ın suçunu ve bunun yakın ve uzak sonuçlarını, aynı zamanda bu suçun ortakları olarak kabul edilen Lokrililere binlerce yıl dayatılan cezayı. Bu konuyla ilgili en eski ve doğrudan kanıtlardan bir tanesi, IV. yüzyılın ortalarına tarihlenen Aeneas Tacticus'un eserinde karşımıza çıkar ve iyi yapılandırılmış bir geleneği anlatır: Lokrililerle Ilion'da yaşayanlar arasında bir tür *agôn* yapılmıştı. Lokrililer bakirelerinin Athena tapınağına girmeleri için uğraşırken, ki Aeneas'a göre her zaman başarırlardı, İlionlular bu bakirelerin tapınağa girmesini engellemeye çalışırlardı. Birçok metin (*Timaios*, *Lykophron* ve yorumucuları, *Plutarkhos, Pseudo-Apollodorus, Aelianus, Tzetzes* ki onun anlatısı *Pseudo-Apollodorus*'unki ile tamamen aynıdır) daha ziyade Lokrililerin ölümden kurtulduktan sonda Athena İlias'ın köleleri olmalarıyla düştükleri sefaletten bahseder, hayatlarının umutsuzluğunu ve cenazele-

rinin aşağılayıcı niteliklerini anlatır. Saint Jérôme ise onların iffetlerinin hiçbir söylentiye fırsat vermeyecek nitelikte olduğunu belirtmekle yetinir.

Adı geçen metinler, İlion'da bakirelerin yerine getirdiği hizmet hakkında tartışmaların olduğunu ortaya koyar. Benim burada amacım bu tartışmaların tüm detaylarına değinmek değil. Ancak bu bedel ödeme ritüelinin ne zaman başladığını sorabiliriz. Bu konudaki metinlerin çoğu Troya Savaşı'nın sonundan itibaren başladığını söyler. Bununla birlikte Strabon bunun bir tartışma konusu olduğunu ortaya koyar ve Troya'daki başka şehirlerden topladığı bilgilere dayanarak söz konusu bedel ödeme ritüelinin başlangıcının Pers işgalinden önceki bir tarihte olamayacağını belirtir. Bu bakireleri hangi şehirler ve hangi insan grupları gönderiyordu? Lokrili ailelerin tamamından kura yoluyla mı seçiliyorlardı? (*Lykophron, Kallimakhos, Pseudo-Apollodorus* ve *İlyada*'nın üzerindeki bir yorum böyle olduğunu iddia eder) Ya da yüz tane asil aile arasından gene kura yoluyla seçilerek mi gönderiliyorlardı? (Polybius böyle olduğunu iddia eder)[927] Ya da Ajax'ın lideri olduğu krallık mı gönderiyordu ki Servius (Anneeus Placidus'un aktarımıyla) *Mädcheninschrift*'ten edindiği bilgilere dayanarak böyle olduğunu iddia eder. Ben bu soruları daha da arttırmak niyetinde değilim ancak gene de bu ritüelin "tarihsel" ve "arkeolojik" kaynakları üzerinde duramam[928]. Benim çok daha alçakgönüllü bir niyetim var: Troya'daki Lokrili bakirelerin hizmet *süreleri* hakkında akıl yürütmek. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Vitrinitsa yazıtı bu konuya bir açıklık getirmiyor ve çok uzun zamandan beri dile getirildiği üzere edebi gelenek bu noktada ikiye bölünmüş durumdadır[929]. Bir dizi metin, Lokrili bakirelerin ölümlerine kadar Tanrıçaya hizmet etmekle yükümlü olduklarını söyler. Lykophron, *Alexandra*'nın 1150-1161. mısraları arasında bunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymuştur[930]. Bu mısralarda Kassandra şöyle der:

... Ve sen, Ileus'un bütün yurdu, Hodaidakos'un soyu
Benim bütün günahkar düğünlerim yüzünden siz hepiniz
Gygean Tanrıçası Agrisca'ya (Athena) ağır bedeller ödemek zorundasınız
Bakireler bin yıl boyunca ödeyecekler
Kaderin karar verdikleri burada yaşlanmaya terk edilecekler
Onların, yabancı toraklarda yabancı olanların, onursuz,
Kıyılara vuran dalgaların yok edeceği sefil mezarları olacak
Ta ki Hepaistos onların bedenlerinden arta kalanları
Kendi kor alevlerinde, kısır odunların üzerinde yakıp da küllerini denize savuruncaya dek
Trauron tepelerinden aşağıya fırlatılanın
Ölenlerle eşit sayıda başka bakireler
Geceleyin gelip katılacaklar bu gruba...[931]

Pseudo-Apollodorus'un *Epitome*'sinde de aynı konu dikkat çekici bir ayrıntının eklenmesiyle tekrar edilir: "Lokrililerin evlerine dönüşleri de sorunsuz olmadı; üç yıl sonra, Lokris'de veba salgını başladığında bir kahin çıktı ve bin yıl boyunca ricacı kızlar yollayarak Ilion'daki Athena'yı sakinleştirmeleri gerektiğini söyledi. Talih önce Peribea'yı ve Cleopatra'yı buldu. [...] İlk önce giden bakirelerin ölümünden sonra başkaları da yollandı; bakireler tapınağın dışında birilerine yakalanırlarsa katledilecekleri korkusuyla şehre gece vakti girerek[932] tapınağa giderlerdi. Sonrasında ise Lokrililer bu hemşirelerle birlikte küçük çocukları da yollamaya başladılar. Bin yıl böylece geçti Phokis Savaşı'ndan sonra [İ. Ö. 347/346 yıllarında sona erdi]. Sonunda Lokrililer ricacıları yollamayı bıraktılar." Burada yer alan son ayrıntılar J. Tzetzès tarafından doğrudan ya da ortak bir kaynak aracılığıyla alıntılanmıştır, Tzetzès *Alexandra*'nın 1141-1145. dizelerine yaptığı yorumlarda bu detayları, muhtemelen yanlışlıkla, Timaios'a[933] atfederek kullanmıştır:

"Troya'ya gelen ilk Lokrili bakireler Peribea ve Cleopatra idi. Lokrililer ilk önce bakireleri göndermek zorundaydılar, sonra da bakıcılarıyla birlikte bir yaşındaki bebekleri". Tzetzès de bu ritüelin Phokis Savaşı'ndan sonra bittiğini söyler.

Aynı gelenekle bir de anonim bir şairin anlatısında karşılaşırız, Plutarkhos bu anlatıyı şöyle aktarır[934]: "Pelerinsiz, çıplak ayaklı, köleler gibi, kazınmış saçlarıyla Athena tapınağının çevresini temizlerdi bu kızlar, çok yaşlanmış olsalar bile bu hizmetlerine devam ederlerdi". Bu gelenekten bahsedenler listesine[935] İ. Ö. 300 yılları civarında yaşamış olan ve Lykophron'un yorumcusunun da alıntı yaptığı tarihçi Timaios'un adını da eklemek gerekli midir? Ben burada, ilk bakışta Lykophron anlatısına çok benzer görünen bir metni tercüme etmekle yatineceğim: "Timaios, ikili gruplar halinde [İlion'a] gelen bakirelerin Athena tapınağının köleleri olduğunu söyler. Eğer biri ölürse, bir diğeri onun yerine geçerdi. Ölen bakire Troyalıların yanına gömülmezdi, vahşi ormanlardan alınan odunlarla yakılır ve kuru kemikleri denize atılırdı".

Bir dizi başka metin de bu metinlerin anlattığının tersine bakirelerin her sene tapınağa gönderildiğini ve *her sene* yer değiştiklerini iddia eder. Bu, mesela, elimizdeki belgelerden en eskisinin, Poliorceticus Aeneas Tacticus'un (İ.Ö. IV. yüzyıl ortaları) verdiği bir bilgi olabilir. Bu metin, İlİon'da yaşayanların, Lokrili bakirelerin kendi aralarına karışmasını engelleme çabalarını beyhude bir çaba olarak niteler ve şöyle der: "Gel gör ki Lokrililer görünmeden hareket etmeye çalışırlarken, yıllar içinde, kimsenin haberi olmaksızın çok sayıda insanı kendilerine çekmişlerdir"[936]. Strabon ise İlion vatandaşlarının hikayesinin bir versiyonunu üretirken mutlak bir açıklık ortaya koyar ve şöyle yazar: " [Troya'nın alınmasından]kısa bir süre sonra Lokrili bakireler her sene gönderilmeye başladılar". Aelian da aynı görüşü paylaşır: "Apollon Lokrililere, İlion'daki Athena'ya, Kassandra'ya karşı işlenen günahın bedelini ödemeleri için, Tanrıça yatışana dek her sene, iki bakire göndermezlerse talihsizliklerinin sona ermeyeceğini söyledi". Anna-

neus Placidus'un aktardığına göre Servius da aynı şeyi söyler: "Anlatılanlara göre Kassandra'ya tecavüz edilmesinin bedelini sadece Ajax'ın ödemesi Minerva'yı tatmin etmemiştir, kendi tapınağında ama bir kâhin aracılığıyla Ajax'ın krallığından asil bir bakirenin her sene İlion'a kurban olarak yollanmasını buyurmuştur"[937]. Son olarak Lykophron'un *Alexandra*'sının 1141. mısrasındaki eski yorum da en az yukarıdaki anlatılar kadar açıktır: "Tanrı kâhinler aracılığıyla iki[938] bakirenin her yıl Troya'ya Athena'nın hizmetine gönderileceği emrini verdi"[939].

Bu ikili geleneği nasıl açıklamak gerekir? En olası ve "en doğal" açıklama bu ikiliğin, söz konusu ritüelin geçirdiği bir evrimden kaynaklanıyor olabileceğini kabul etmek olmaz mı? A. Wihelm'in de bu şekilde yaptığı kavramsallaştırma örnek olarak gösterilebilir: "Buradaki zorluk, söz konusu hizmetin farklı çağlarda farklı şekiller edindiği kabul edilerek aşılabilir"[940]. Eski kaynaklar bize bunu *doğrudan* söylemezler; ancak bazı yazarların, *geleneğin ilk örneklerine şahit olmamış olanların*, bu kavramsallaştırmayı takip ettikleri açıktır. Bu metinlerin bize aktardığı kronolojik bilgiler nelerdir? Birçok metin Lokrililerin bu hizmete, Troya'dan dönüşlerinden itibaren bin yıllığına mahkûm edildiğini söyler[941]. Bu metinler, bakirelerin hizmet verdikleri yerde yaşlandıklarını ve öldüklerini anlatan *ilk* geleneğe ait olan metinlerdir (en eski geleneği kastetmiyorum).Tek bir metin bu ritüel için bir süre belirlendiğini reddeder[942], aynı metin, ki maalesef zarar görmüş bir metindir, bu hizmetin kasıtlı bir şekilde kesildiğini belirtir. Lokrililer bir başka ilahi cezayla karşılaştıklarında (kuraklık) bakirelerini yeniden tapınağa göndermeye karar verirler; ancak "yeterli bir bedel olduğunu düşünerek" o andan itibaren *iki* değil *bir* tane bakire gönderirler. Plutarkhos'un pek de işimize yaramayacak şu ifadesini görmezden gelebiliriz: "Lokrililerin bakirelerini göndermeyi bırakmalarının üzerinden çok zaman geçmediği söylenir". Ancak "çok zaman geçmediği" ifadesinin ne anlama geldiğini de sormak gerekir. Bu ifade Plutarkhos'un kendi

zamanına mı işaret eder? Eğer öyleyse bunun bizi gönderdiği alan arkeoloji ya da turizmdir. Ya da Plutartkhos elinde bulunan bir kaynağa referans vermektedir. Eğer öyleyse bu kaynak nedir?[943]

Birbirleriyle yakından ilişkili iki metin –Bizans ilmine ait olan- bu ritüelle ilgili bir değişiklikten bahsederler: bakirelerin yerine, bakıcılarıyla birlikte bebeklerin gönderilmesi, iki metnin vurgu yaptığı bir diğer nokta ise "Phokis Savaşın'ın ardından" bu ritüelin sona ermesidir. Bu son bilgi tartışmalı bir bilgidir. Öncelikle *Mädcheninschrift* söz konusu savaştan (347/346) onlarca yıl sonra bile bu hizmetin, belki başka bir formda ama hala var olduğunu kanıtlar[944], ikinci olarak ise metnin kendisi sorunludur. Anlatının Tzetzes versiyonu şöyledir: "[Troya Savaşı'nın ardından] bin yıl geçtikten sonra, Phokis Savaşı'nın ertesinde bu kurban ritüeline son verildi". Eski belgelerde İlion'un düşüş tarihi olarak gösterilen tarihin ne de olsa Troya Savaşı'nın bin yıl sonrasının "üçüncü kutsal savaş" ile uyuşması olasılığı yoktur; bu tarih çok açıkça söz konusu savaşın bitiminin sonrasına denk gelir[945]. Birbirleriyle kronolojik olarak uyuşmayan iki bilginin nasıl olup da peş peşe aktarılabildiğini anlamak zordur. *Troikon* kelimesinin *Fokikon*[946] olarak okunmaması gerekliliği de sorgulanmalıdır. Dolayısıyla metin basitçe şundan bahseder; Lokrililer sürdürdükleri bu geleneği bırakmak için Troya Savaşı'nın beninci yılını beklediler. Aslında bunu söyleyebilmek zordur zira *"lectio difficilior"*[947] prensibi açıkça *Fokikon* kelimesinin kullanılmasını öngörür; Phokis Savaşı, Troya Savaşı'ndan daha az bilinen bir savaştır ancak böylesi bir tartışmanın varlığından bahsetmek gene de meşru bir harekettir.

Tüm kronolojik tartışmalar açısından birincil öneme sahip bir metin daha vardır; Aelian'ın metni. Bu metin gerçekte o kadar çok hasar almıştır ki ilk okumada içeriği garipsenir. Metin ne anlatır? Athena İlias'a her sene bakirelerin gönderilmesini buyuran kâhini hatırlattıktan sonra Aelian "Troya'ya gönderilen bakireler kendilerinin yerine geçecek olanlar gel-

mediğinden orada yaşlandılar ve öldüler"[948] der[949]. "Dolayısıyla kadınlar güçsüz cılız çocuklar ya da canavarlar doğurmayı hedeflediler"[950]. Lokrililer Delphoi hakkında sorular sormaya başladıklarında kahin ilkin onları başından göndermek ister; ancak Lokrililerin ısrarı karşısında onlara kendilerinin sorumlu olduğu eksikliği hatırlatır. Lokrililer de bunun üzerine konuyu Antigone'ye götürürler ve "hangi Lokris şehrinin bedel ödeyeceğini onun kararına bırakırlar". Kralın emri şu olur: "sorun kura yöntemiyle çözülmelidir".

Casaubon'un *historia nobilissima* olarak adlandırdığı durumun elimizdeki metinler tarafından karmakarışık bir şekilde anlatılması karşısında modern tarihçilerin tepkisi ne olmuştur? Tamamıyla hakim olduğumu iddia edemeyeceğim bu devasa bibliyografyanın ayrıntılarına girmek niyetinde değilim, bu ritüel hakkındaki tüm tartışmaların "hizmetin kesilmesinin" (ki buna ilişkin bir bilgi elimizdeki metinlerin sadece birisinde eksiktir), "Phokis Savaşı sonrasının" ve hizmetin "Kral Antigone'nin hükümdarlığı zamanında" yeniden başlamasının muhtemel tarihleri çevresinde yapıldığını söylemem gerekir. Burada sözü edilen Kral Antigone hangi Anigone'dir? Muhtemel üç adayın da kendi destekçileri vardır[951]. Ancak Antigone Doson (227-221 arası krallık yapmıştır) bu üç adayın arasında safdışı kalmış gibi durmaktadır: *Mädchenninschrift*, bu kralın yaşadığı dönemden önceki bir tarihe aittir dolayısıyla Atnigone Doson bu ritüelin yeniden canlanmasından sonra, tabi eğer böylesi bir canlanma gerçekten var ise, krallık yapmıştır. Bu durumda geriye Tek-Gözlü Antigone (306-301 arasında krallık yapmıştır) ve Antigone Gonatas (276-239 arası Makedonya Kralı)[952] kalır. Eğer bu iki aday arasında bir seçim yapmak gerekirse en iyi tercih Tek-Gözlü Antigone olur zira 306 yılının öncesinden başlayarak Biga yarım adasına hükmetmiştir ve kendisi kurmamış olsa da Athena İlias[953] tapınağı çevresindeki Biga şehirlerinden oluşan konfederasyonu idare etmiştir. Böylesi bir hipotez ortaya konduğunda kronolojik bir *açıklama* yapmak da mümkün

hale geliyor. Pseudo-Apollodorus ve Tzetzes'in metinlerini (Phokis Savaşı'nın ardından bu ritüelin sona ermesiyle ilgili metin), Diodore'nin, Ajax'ın vatanı Naryka'nın 352 yılında Phokislilerce yok edildiğini söyleyen metnini[954] ve Aelian'ın metnini birlikte okursak, ihtiyatsız bir tahmin yapma riskini de göz önüne alarak, bu yaşlı ritüelin IV. yüzyılın ortalarına doğru kesildiğini ve otuz kırk yıl sonra "Kral Antigone" tarafından yeniden başlatıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla yukarıda incelediğim iki büyük gelenekten birinin eski pratiğe, diğerinin ise yeni pratiğe ait olup olmadığı sorusunu sormak gerekmez mi? Kesinlikle; ancak bu geleneklerden hangisinin eski hangisinin yeni pratiğe ait olduğuna nasıl karar verilecek? Modern tarihçilerin bu konuda ikiye ayrılmış olması biraz endişe verici bir durumdur. Arkaik ve klasik çağlarda "bedelin" yıllık çalışmayla ödendiğini ama Helen çağda bunun sürekli hale geldiğini mi kabul etmek gerekir?[955] Ancak bu tezi, en bilgin habercilerin Anadolu meselesine ilişkin kaynaklarına hakim olan Strabon'un söyledikleriyle birleştirmenin nasıl mümkün olacağını da düşünmek lazım gelir. Ya da bunun tam aksine, önceleri ömür boyu süren bu hizmetin Helen çağda insanileştirildiğini ve yıllık bir hizmete dönüştüğünü mü düşünmeliyiz?[956] Ancak bu son hipotez bu konudaki en eski bilgi kaynaklarından olan, hemen hemen bu hizmete ara verildiği zamanlarda yazılmış ve ritüele ara verilmesinden önceki dönemi anlatan Aeneas'ın metnini analize dâhil etmemizi zorlaştırır.

Bu konuda yapılmış uzak ara en ustalıklı açıklama A.Momigliano'ya aittir. Bu hizmetin Helen çağda yıllık olarak yerine getiridiği kanıtlanmıştır (Strabon, Servius, Alexandra'nın 1141. mısrasındaki yorum ve Aelian). Aynı zamanda yıllık hizmet arkaik ve klasik çağlar için de doğru olabilir, bununla birlikte böylesi uzun bir hizmetin yeniden başladığında daha az bağlayıcı bir nitelik kazandığını söyleyebiliriz[957]. Lycophron'un -Momigliano'nun okumasında bulunan- ve Timaios'un bu geleneğe ilişkin anlatılarını nasıl

açıklamak gerekir? Geleceği gören yalvaç Kassandra'nın aslında olmayacak bir şey hakkında kehanette bulunduğunu mu düşünmemiz gerekir? Bu sorunun cevabı şöyle verilebilir: Timaios (V. yüzyılın sonu) ve Lycophron (III. yüzyılın başları) tam olarak bu geleneğin kesintiye uğradığı dönemlerde eserlerini vermişlerdir[958]. Şatafat geleneğini takip edenler açısından abartılmaya açık bir alan mevcuttur ve Lycophron'u kaynak olarak kullanan şairler ve vakanüvisler olayları onun anlattığı gibi kullanmışlardır.

Bununla birlikte ben bu açıklamanın, ilk bakışta ne kadar ikna edici görünse de ve benim daha önce söz ettiğim diğer hipotezlerden güçlü dursa da eskilerin edebi bilgilerini, özellikle de Helen ve Roma dönemlerini yeterince dikkate almadığı inancındayım. Momigliano belki de herkesten daha iyi bilmektedir ki eski yazarlar, tıpkı bizim gibi, bu *metinlerin* okuyucularıdır, bir olayın ya da bir diğer metnin yeni bir versiyonunu ortaya koyduklarında bu her zaman yeni kaynak belgeler ya da yeni gelenekler keşfettikleri için değildir; bunun nedeni onların bir *metni* daha iyi –ya da genellikle kötü- okumuş olmaları ve bu *metni* kendilerine mal etmek, çürütmek ya da sentezini yapmak üzere yeniden ele almış olmalarıdır.

Bizi ilgilendiren konuya ilişkin olarak J. Vürtheim, zamanında, eski kaynak metinlerin okumasının önemiyle ilgili çok güzel bir örnek vermiştir[959]. Timaios'a atfedilen ve Tzetzes'te hem de Pseudo-Apollodorus'ta yer alan bebeklerin bakıcılarıyla birlikte İlion'a gönderilmeleri geleneği nasıl açıklanabilir? Bunun en basit açıklaması şöyle yapılabilir; "bir yıl boyunca hizmet veren bakireler"[960] ifadesi, bir yaşında kızlar olarak anlaşıldı çünkü bakireler (*parthenai*) kelimesi, bebek anlamına gelen kelimeyle (*brethe*) yer değiştirmesi mümkün olan bir kelimeydi. Etkileyici bir anekdot bir anda gelenekten kayboldu. Lykophron'un *Alexandra* isimli eserinin 1159. dizesine yapılan yorumu da benzer bir kavramsallaştırmayla açıklayabiliriz. Bu belgeye göre Lokrililer İlion'a önceleri *iki*

bakire yolluyorlardı, daha sonra ise *tek bir tane* yollamaya başladılar. Yazar, okumaları sırasında Servius'un aktardığı bir gelenekle karşılaşmış: *unam puellam* [*bir bakire*] ve bu "bilgiyi" daha önceden sahip olduğu bilgilerle harmanlamak istemiştir.

Momigliano'nun çok fazla önem verdiği Aelian'ın"Kral Antigone"yi ima eden metni bize yeni ve değerli bilgiler verir ancak gene de indirgemeci eleştirilerden kurtulamaz[961]. Bu metni yeniden okumamız gerekirse Apollon, Lokrililere "eğer her sene İlion'a, Athena'nın hizmetine iki tane bakire göndermezlerse talihsizliklerinin bitmeyeceğini" söyler. Aelian bunu yazarak, benim ikinci gelenek olarak adlandırdığım gruba dâhil olur. Ancak bu metin "Troya'ya gönderilen bakireler onların ardından gönderilecek olanlar gelmediğinde, orada yaşlanır ve ölürlerdi" diyerek devam eder. Bakirelerin "yaşlanması" genellikle ilk geleneği takip eden yazarların vurguladığı noktalardan biridir: Lycophron, 1144. mısrada "yaşlılığa kadar beslenen" sıfat-fiilini, Plutharkos'un alıntı yaptığı bir şair ise "ağır yaşlılık" ifadesini kullanmıştır. Aelian'ın metinlerde karşılaştığı her iki geleneği de, elinden geldiği kadarıyla harmanlayarak kullanmaya çalıştığı aşikar değil midir?

Bu ayrıntılardan daha ileriye gitmek mümkün müdür, bu iki gelenek arasında aşılamaz gibi duran uzaklığın azaltılabileceğini tek bir kelime ile belirtebilme ihtimali var mıdır? Bunun cevabının evet olduğu kanaatindeyim ve bunu yapabilmenin yolunu bize gösteren de Claire Préaux'un bir çalışmasıdır[962]. "Demir anlaşması" olarak adlandırılan ve bir sürünün kiraya verilmesi aşamasında yapılan kontrat, en iyi bilinen kontrat çeşitlerinden biridir. Bu kontrat eski ve modern Akdeniz uygarlığında geniş anlamda kabul görmüştür ve Helen ve Romen çağlarına ait Mısır papirüslerinde de çokça temsil edilmiştir: "Alıcı, ölen ya da kaybolan tüm hayvanları yerine koymayı kabul eder çünkü bu sürü *athanatos*[963] yani ölümsüz olarak adlandırılan bir sürüdür". Sürüler için geçerli olan insanlar için de geçerli olabilir, bunun en ünlü örneklerinden birisi de Pers ordusunun savunma birlikleri olan

"ölümsüzler"dir, bu birliklerin hasta olan ya da ölen her bir üyesinin yeri hemen bir yeni üye tarafından doldurulmalıdır, bu yolla birliğin asker sayısı hep aynı kalır[964]. Bu Homeros'un da gönderme yaptığı bir tür ölümsüzlüktür, Homeros Zeus'a ambrosia (ölümsüzlük içeceği) taşıyan ve Planctes kayaları tarafından yakalanan kuşlardan bahsederken yukarıda anlatılan türden bir ölümsüzlüğe vurgu yapmıştır:

> Ancak sarp kaya, her seferinde, bunlardan birini alır
> Zeus da, azalmasın diye sayıları, hep bir yenisini ekler[965].

Claire Préaux ölümsüzlük kontratlarının klasik çağda Yunanistan'daki erkekler için de geçerli olduğunu hatırlatacak tasavvura sahiptir. Préaux'un bunu anlatmak için seçtiği –çürütülemez- örnek Ksenophon'un *Poroi* (İ.Ö. 355)[966] adlı eserine aittir. Nikeratos'un oğlu, V. yüzyılda Atina'da komutanlık yapmış Nikias, gerçeğe en uygun haliyle, "zamanında gümüş madenlerinde bin erkek çalıştırırdı; bu adamları Trakyalı Sosias'a kiralardı, Trakyalı Sosias bu adamlar için günlük kişi başına bir obolus ödemek zorundaydı ve bu bin sayısını hep sabit tutmak mecburiyetindeydi". Dolayısıyla Sosias kendini, Nicias'tan kiraladığı bu grubun içinde bulunup kaybolmuş köleleri kendi imkanlarıyla ikame etmeye adadı. Çok önemli bir sayıyı ve madenlerde çalışma şeklini ifade etse de bu cümle aslında sadece retorik değildir.

Ben yukarıdakine benzer bir antlaşmanın Lokrililer ile İlias'taki Athena tapınağı arasındaki ilişkide olmasa bile – çünkü bu ilişki çok karmaşık bir yapıya sahiptir- daha önce bahsettiğim ikili geleneğin temelinde var olduğunu iddia ediyorum. Bu ikili söylemin ortak paydasının ne olduğunu da sorgulayabiliriz. Bir kere Lokrili kadınlar ikili gruplar halinde (hatırlayacağımız gibi bu sayı her iki tip anlatıda da bulunuyordu) düzenli olarak İlion'da bulunmak zorundaydılar. Timaios'un çok fazla yorumlanmış olan bir bölümü bu fikri çok açıkça ortaya koyar: "onlardan biri ölürse yerine hemen

diğeri geçer"[967]. Ancak burada belirleyici olan kanıt kuşkusuz Lycophron'a ait bir dizedir ve yazar burada olabildiğince tarafsız davranmıştır. *Alexandra*'nın 1160-1161. dizelerinde "bakirelerden biri" yaşlılıktan öldüğünde neler olduğu anlatılır: "Ölenlerin sayısına eşit sayıda başka kızlar gece vakti gelirlerdi"[968]. Kızların gece geliyor olmaları ayrıntısının yanında Nikias-Sosias arasındaki kontratın kanıtladığı şartlarla karşı karşıyayız. Bakirelerin nasıl öldükleri önemsizdir; bazı metinlerin söylediği gibi İlionluların taşlamasıyla ya da Lycophron'un, Plutarkhos'un ve Aelian'in dediği gibi yaşlılıktan, hastalıktan veya seyahat sırasında geçirdikleri bir kazadan ya da sadece, diğer gelenekte anlatıldığı gibi, hizmet süreleri sona erdiğinden tapınaktan ayrıldıklarında yerlerine mutlaka yenileri gelmeliydi ve bunu yapmak Lokrililerin göreviydi.

Claire Préaux'un incelediği kontratta olduğu gibi burada da söz konusu olan *parechein* değil *pempein*'dir[969], yani kızların nasıl sağlandığı değil nasıl gönderildikleri ve nasıl nakledildikleridir. *Pompe* fikri uzak bir fikir değildir ancak İlion'da sürekli bulunma fikri tartışmasız olarak elimizdeki tüm metinlerde vardır. Bu ortak çıkış noktasından sonra neler yaşandığını tasavvur edebilir miyiz? Geleneklerden bir tanesi Athena'ya sunulan kurbanların yukarıda bahsedilen "demir anlaşması aracılığıyla sürünün kiraya verilmesi" ile ve Nicias-Sosias kontratıyla yani sabit sayıda köle fikriyle benzer olduğunu söyler,: "köleler gibi" der Plutarkhos'un alıntı yaptığı şair ve "o kadınlar köle idiler" denir Timaios'un bir bölümünde[970]. Lycophron, Ajax'ın işlediği suçu evlilik ile ilgili yaslara saldırı aracına çevirmiştir ve "bakirelerin" evliliğin ve anneliğin zevklerinden mahrum bırakıldığı noktasından yola çıkarak kendi retoriğini güçlendirmiştir. Bunun aksine diğer gelenek, bu hizmetin senelik olması üzerine vurgu yaparak bu hzimeti daha az dramatik ve daha sıradan bir hale getirmiştir. Vitrinitsa yazıtının da bu yönde olduğunu görürüz[971]. Bu şartlar altında Momigliano'nun düşündüğü gibi düşünmek gayet akla yatkındır; Momigliano, Helen çağda, "kral

Antigone"nin müdahalesinden sonra yazıta eklenebilecek olası farklı seçenekler arasında göreli olarak en hızlı değişim şekli seçilmiştir der.

Eğer benim analizim doğru ise yani eğer bu gelenek kendini bir "ölümsüzlük" anlaşmasının (bin yıllık bir ölümsüzlük) temsili ile ifade ediyorsa, bizim ilk anlaşmanın yeniden oluşturulması ile ilgili bir şansımız olduğunu düşünmüyorum. Kızların yıllık olarak gönderilmesi imkânsız değildir ve bu noktada Delos'taki hiperborea sungularına benzer bir prosedürü aklımıza getirebiliriz[972], ancak neye dayanarak bu ritüelin ilkel olarak adlandırıldığı sorusunu sormamız gerekir. Bunun, Lycophron'un ilk örneğini verdiği gelenekten doğan alternatifi düşünüldüğünde ise, bu alternatif endişeye neden olacak düzeyde şatafatlı fazlalıklar içeriyordu. Dolayısıyla cahilliğimizi kabul edip basitçe eski anlaşmanın bu ikili geleneğin doğmasına, elinden geldiğince, izin veren anlaşma olduğunu söyleyebiliriz[973]. En azından benim yukarıda kanıtlamaya çalıştığım bu idi.

4.
Gelenekte, Mitlerde, Ütopyada Kölelik ve Kadın İktidarı Anlatısı[974]

Simon Pembroke anısına

Bu çalışma iki farklı düşünce şeması arasında bir bağ kurmayı hedefliyor. Bu düşünce şemalarından ilki, çok klasik bir biçimde, sosyal tarih alanında şekillenmiştir; bu çalışmalar, son yıllarda, Pollux'un "özgür insanlarla köleler arasında" diyerek tarif ettiği gruplar yani hizmetkârlar üzerine yoğunlaşmıştır. Bu hizmetkârlar, Spartalı *hilot*'lar, Teselyalı *penestae*'ler, Giritli *klarotai*'ler ve bunun gibi gruplardır. Bu durumu, M. I. Finley'den[975] ödünç aldığım şu cümleler gayet güzel özetler: Antik çağda, kişisel statülerin bir doğru boyunca sıralandığı bir toplum yapısından, ki bu doğrunun bir ucunda özgür insanlar, diğer ucunda ise özgür olmayan insanlar bulunmaktaydı, vatandaş ile kölenin arasındaki farkın açık, radikal ve bütüncül olduğu bir toplum yapısına geçilmiştir –bu ikinci toplum yapısında model oluşturan, ideal olan klasik Atina tarafından temsil edilmektedir-.

Elbette eğer bir tarafta sadece Spartalı eşitleri diğer tarafta ise Atina vatandaşlarını dikkate alarak düşünürsek, genellikle ifade edildiği gibi, demokratik bir şehir devletiyle, Platon'un timokratik şehir devleti arasındaki farkın basit bir aşama farkından ibaret olduğuna kanaat getirebiliriz. Her iki şehir de (eğer mal varlığına dayalı oligarşileri de eklersek, üç şehir) eşitlikçidir ancak farklı olan iktidardaki tarafların sayısıdır. Bununla birlikte eğer sosyal yapıyı bütünlüklü olarak düşünürsek bu yukarıda söylediklerimizin tamamı geçersiz olur.

Başka bir çalışmamda bu düşünce şemalarını takip ederken Atina'da köleliğin hükümsüzlüğüne ilişkin bir başka

durumu da ortaya koymaya çalıştım[976]. Hiç kimse Atina'daki kölerin, yönetimin yüksek kademelerine ulaşmayı talep edebileceğini bir an bile düşünemez; bu açıdan bakıldığında Atina'daki köleliğin, hilotların ve penestaelerin gerçek siyasi aktiviteleriyle zıt bir yönü vardır. Sparta'nın Nabis dönemine kadar olan tarihinin bir bölümü, hilotların ayaklanmaları ve talepleriyle şekillenmiştir. Platon bu olaylardan dersini almış ve şöyle demiştir: "Eğer daha uysal köleler isteniyorsa, aynı ülkeye mensup (*patriôtas*) ve eğer mümkünse aynı dili konuşan köleler alınmamalı" (*Yasalar*, 777 d).

Burada doğrulamak istediklerim de bu yukarıda bahsettiğim sonuçlardır; bunu yaparken ihtiyaç duyacağım malzemeleri siyasi ve sosyal tarihten temin etmeyeceğim, Cl. Lévi-Strauss'un nasıl analiz edilebileceğini gösterdiği efsanevi düşüncelere başvurmak niyetindeyim. Şurası kesin ki bize geleneksel bilginler aracılığıyla ulaşan Yunan mitleri özel bir değerlendirmeyi hak eder. Basit bir anlatım yakalayabilmek için burada, *doğuş mitleri* (ya da sosyal düzenin kurulmasıyla ilgili mitler) ile *efsaneler geleneği* arasında bir ayrım yapacağım. Doğuş mitleri üç aşamadan geçmişlerdir; sosyal anlatıların da eklenmesiyle oluşturulmuş kozmolojik mitler, sosyal anlatılardan ayrılmış tamamen kozmolojik mitler ve son olarak da tamamen vatandaşlıkla ilgili mitler[977]. Bunlar aracılığıyla her şehir devleti kendi "kökenlerini", kaostan düzene ve Doğadan Kültüre geçişi anlatır. Efsaneler geleneği anlatıları ise tarihsel bir şekilde yaşanmış ve yazılmış ama içinde mitsel öğeler de barındıran anlatılardır. Mitlerle sosyal gerçeklerin çakışma noktasında duran *ütopyalara* gelince bunlar, burada içlerinde barındırdıkları öğeler kadar reddettikleri öğeler açısından da bizi ilgilendiriyor. Lewis Mumford şöyle der: Yunan ütopya yazarları "çok uzak bir gelecekte de olsa, toplumdaki daimi sınıfsal bölünmenin ortadan kalkması ihtimalini veya savaşçılık kurumunun yok olması ihtimalini kabul edemiyorlardı. Evliliğin ve özel mülkiyetin kaldırılmasını kabul etmek onlar için ütopyayı kölelikten, sınıf hâkimiyetinden ya da savaşlardan arındırmaktan daha kolaydır."[978]

Kölelik ve kadınlarla ilgili farklı tartışmaların neden aynı çalışmanın çatısı altında birleştirildiği sorulabilir. Yunan şehir devleti, kendi klasik yapılanması içerisinde çift taraflı bir dışlama ile tanımlanır: kadınların dışlanması; Yunan şehir devleti bir "erkekler kulübüdür" ve kölelerin dışlanması, Yunan şehir devleti bir "vatandaşlar kulübüdür". Bu noktada bir üçüncü dışlamadan da bahsedebilir zira yabancı da şehir devletinden dışlanmıştır ancak kölelerin durumu yabancıların durumunun en aşırı halidir.

Bu iki dışlama, elbette tam olarak aynı düzlemde gerçekleşmez. Bununla birlikte kadınların kaderiyle kölelerin kaderi arasında bağ vardır ve bunu en azından bir Yunanlı ifade etmiştir: Aristoteles. Sparta'dan bahsettiği[979] ve kadınların "şehrin nüfusunun yarısını" oluşturduğunu söylediği ve bu yüzden yasa koyucunun kadınları görmezden gelmemesi gerektiğini belirttiği bir metinde Aristoteles, kadınlara ve kölelere gösterilecek hoşgörünün (*anesis*) yol açabileceği sonuçları karşılaştırmıştır. Her iki durumda da tehdit, kelimenin en dolaysız ve birincil anlamıyla *siyasidir*: hilotlara gösterilen hoşgörü onların ayaklanmasına ve eşitlik talep etmelerine neden olur; kadınlara gelince eğer onlar hükümdarları yönetirlerse o zaman şehri de yönetmiş olurlar. Aristoteles aynı soruyu yeniden sorar ancak bu sefer demokrasi konusunu incelemek için[980]; tehlike aynıdır ama bir önceki durumdaki kadar doğrudan ve birincil olarak siyasi değildir: kölelere ve ev içindeki kadın hükümdarlığına karşı gösterilen *anesis* demokratik şehir devletinin tiranlığa dönüşmesine neden olur ve bu, doğrudan konuşmak gerekirse, ne kölelerin hükümdarlığını ne de kadınların hükümdarlığını simgeler. Aristoteles kadınların ve kölelerin tiranlara karşı işbirliği yapmayacağını çünkü tıpkı demokraside olduğu gibi tiranlıkta da onlara karşı hoşgörülü davranıldığını söyler.

Aristoteles için efendi ve köle, kadın ve erkek arasındaki zıtlığın, beden ve ruh arasındaki ve emir verenle emir alan arasındaki karşıtlıklarla aynı düzlemde olduğunu bir kez daha

hatırlatmakta fayda var[981]. Başka bir metninde ise Aristoteles şöyle der: "Bir kadın da iyi olabilir, bir köle de; bununla birlikte bir kadın daha ziyade aşağı bir varlıktır ve bir köle ise tamamen vasattır"[982]. Bu ince ayrımın, aşağıda da göreceğimiz gibi, akılda tutulmasında fayda vardır.

Yunanistan, hizmetkârların ya da kadınların iktidarı ile ilgili geleneklere aşina mıdır? Bu farklı gelenekler arasında bir bağ var mıdır? İlk sorudan başlayarak cevap verirsek; Bergamalı Aristonikos'un (III. Eumenes) "güneş şehrini"[983] ya da Sakız Adası hakkında SyrakusalıNymphodoros[984] tarafından anlatılan anekdotu, Helen çağın meşhur ama karanlıkta kalmış bu anlatılarını bir kenara bıraktığımızda kölelerin şehriyle (*Doulopolis* ya da *doulôn polis*) ilgili mitsel anlatılar çok zayıf kalıyor. Bir Yunanlı için bu ifade – bunun altını çizmeye gerek var mı?- elbette ki çelişkili bir ifadedir. Orta Dönem Komedya yazarı Anaxandrides'in *Anchise* adlı eserinde bir karakter bu durumu açıkça ortaya koyar[985]: "Köleler için şehir yoktur, benim canım". Tarihçiler, komedya yazarları (ne yazık ki sadece sözlükbilimciler tarafından alıntılananlar) ve atasözü derleyicileri "kölelerin şehrinden"[986] bahsedilen anlatıların bize ulaşmasını sağlarlar, "kölelerin şehri" mitsel bir mekândır ve burada özgür olabilmek için bir tek taş taşımak yeterlidir (Hekateus). Bu şehri geleneksel olarak, kötülerin şehrinden (*Poneropolis*)[987] ve tek bir adamın, sadece rahibin özgür olduğu bir şehirden ayırabilmek oldukça zordur[988].

Bu metinlerin tek ilginç yanı "kölelerin şehrini" yerleştirdikleri coğrafi mekandır: buranın kah barbarların topraklarında (Mısır, Libya, Karya, Suriye, Arabistan) kah *Girit*'te bulunduğunu söylerler. "Kölelerin şehrini" Girit'e yerleştiren tarihçi Sosikrates[989] bu ülkede, "köleleri" ya da daha ziyade "özgür adamlarla köleler arasındaki aracıları" tanımlamak için kullanılan farklı terimlerle ilgilenmiştir[990]; burası köleler hakkındaki kelime dağarcığı farklılaşmış klasik bir ülkedir. *Hiçbir metin,* köleliğin tam manasıyla uygulandığı yani ticaretten beslendiği Yunanistan toprakları dâhilindeki hiçbir bölgede

"kölelerin şehri"nin varlığından bahsetmemiştir[991]. Görünen o ki Yunanlılar bir "köleler şehri" tanımlamak istediklerinde bu şehri mutlak bir marjinalleştirme (barbarların ülkeleri) yoluyla ya da "kölenin" aslında tam anlamıyla köle olmadığı bir ülke olarak tanımlamak arasında bir seçim yaparlar. Bir anlamda V. yüzyılın ortalarında Messenia'dan kaçan hilotlar tarafından kurulan Naupaktus ya da Messenialıların kurdukları diğer şehirler ya da Epaminondas'ın seferi sonrasında yeniden hayat bulan Messenia'nın kendisi, Girit'in *Doupolis*'lerine eklenebilir. Messenialılar, sonradan hilot olmuş olsalar bile, tıpkı Spartalıların kendisi gibi her zaman Yunanlılar ya da Dorlar olarak kabul edilmeye devam ettiler. Pausanias (IV, 27,11) onların bazılarının Messenia'dan sürgün edildikten üç yüz yıl sonra bile hala Dor lehçelerini kaybetmediklerini hatta Peloponez'un en güçlü imparatorluk dönemlerinde bile bu durumun devam ettiğini söyler. Bu "kölelerin", defalarca yeniden ifade edilen siyasi varoluş ya da siyaseten yeniden doğuş hakları, ki gerçekten özel bir durumdur, ancak böyle meşrulaştırılabilir.

Peki kadınlar hakkında ne denilebilir? Bu konudaki araştırmalar, Simon Pembroke'un Yunanlılarda "anaerkillik" geleneği hakkında yaptığı çalışmalar sayesinde temelden değişti[992]. Geçen yüzyılda J. J. Bachofen ve arkasından F. Engels ve aynı şekilde başka araştırmacılar da "anaerkilliği" insanlık tarihinin aşamalarından biri olarak kabul ediyorlardı. Bu fenomenden "hayatta kalanlar", örneğin Likya rejimi, Herodot'un tanımladığı şekliyle (I, 173), daha eski bir çağın kanıtları olarak yorumlanır. S. Pembroke ise eski eserlerin tartışmalı incelemelere dayanıklı olmadığını ortaya koymuştur ve örneğin Likya yazıtlarının söz konusu anaerkil sistemi işaret eden hiçbir bilgi taşımadığını söylemiştir. Aynı zamanda anaerkillik kavramının mantıksal işlevini de açıklamıştır. Amazonlar ve Likyalılar hakkında konuşulan her şey, Yunan şehir devletinin, bu erkekler kulübünün tarihçilerinin ve "etnograflarının" bu devletin zıttı olarak ortaya koyduğu bilgi-

lerdir; Herodot, Mısır'ın geleneklerini Yunan geleneklerinin tam zıttı olarak tanımlarken bu tersine çevirme işleminin en güzel örneğini verir (II,35). Aynı şekilde hayali Amazon devleti de Yunan şehir devletinin bir mekâna yerleştirilmiş zıttıdır. "Acımasızlıklarıyla" ünlü Limni Adası da keza "kadın hükümdarlığıyla" tanımlanmıştır[993]. *Khoiphoroi* korosu, Clytemnestra'yı düşünerek "erkek olan kadını"[994], "erkeğin katili olan kadını"[995], yabanlık ile uygarlık arasındaki sınırı geçememiş olan insan- canavarları hatırlatır ve şöyle der: "dişiyi erkeğe ve hayvana baskın kılan duraksız tutku, çiftleri birleştiren bağı da hilekârca alaşağı etti" (599-601). Bununla birlikte P. Mazon'un "dişiyi baskın kılan" olarak çevirdiği *thelukrates* kelimesi aynı zamanda "kadın iktidarına ait olan" anlamına da gelebilir; Limnili kadınların bir suçu da bunun ilk örneği olarak gösterilebilir (631-634), bu kadınlar "iktidara" sahip olduklarını kendi kocalarını öldürerek göstermişlerdir.

Gelenekler bize onurlu bir şekilde sürdürülen bir kadın iktidarının varlığından da bahseder ancak bununla ilgili metinler Atina'ya değil Sparta'ya ait metinlerdir. Sparta da kuşkusuz tamamıyla eril bir şehirdir ama aynı zamanda Aristoteles Sparta'nın "kadın hükümdarlığı" tehdidi altında olduğunu belirtir. Plutharkos da Leonidas'ın karısı Gorgo'nun bir sözünü aktarır, Herodot'a göre (V, 51) Gorgo, Cleomene'nin Miletli Aristagoras'ın öğütlerini dinlemesini engellemiştir. Bir kadının: "siz Spartalı kadınlar, sadece erkeklere hükmedebiliyorsunuz" demesine karşı Gorgo'nun şu cevabı verdiği tahmin edilir: "doğrudur, çünkü sadece bizler erkekleri doğuruyoruz"[996]. Platon *Devlet*'te kadınlara da yer ayırırken Atinalı kadınlardan değil Spartalı kadınlardan etkilenmiştir.

Bu şartlar altında belki de, kadın iktidarıyla kölelerin iktidarını bir şekilde bağdaştıran bir geleneğin mevcut olup olmadığının araştırılması gereklidir. Bu gelenek paralel bir okumayla incelemesi gereken en azından üç ayrı gelenek barındırır. Bunlardan ilki, bilinen bir tarihi olayla bağlantılıdır: Argos'un Spartalılar tarafından Sepeia Savaşı'nda bozguna uğ-

ratılması -bu savaş farklı kaynaklar tarafından 520 ile 494 yılları arasına tarihlenir[997]. Elimizdeki ilk kaynak olan Herodot[998] bu olayı anlatmadan önce Delphoili bir kahinin manzum sözlerini aktarır. Bu kahin "dişinin erkek üzerinde hâkimiyet kuracağı ve Argoslular arasında zafer kazanacağı" dramatik bir durumu öngörüyordu. Savaşmakta olan Argos, erkek nüfusunun tamamını kaybetti –"kahinin söylediği üzere birçok Argoslu kadın, kendi yüzlerini paralayacaklardı", bunun anlamı kadınların yas tutacaklarıdır. Argoslu genç erkek vatandaşlar yetişkin oluncaya kadar, köleler bu ülkede işleri ele alırlar. Genç erkek vatandaşlar yetişkin olduktan sonra ise "köleler" Argoslular tarafından kovalandıkları yerden kaçıp Triyns'e sığınmışlardır. Herodot elimizdeki iki veriye de hem kadın iktidarına hem de hizmetkârlarının iktidarına anlatılarında yer vermiştir ancak bunları birbirlerinden ayrı tutmuştur. Biri bir kahinde vücut bulmuştur diğeri ise bir tarihsel anlatıda. Bu farklılaşma Herodot'un takipçileri tarafından, hiç kuşkusuz esas verilerin değişmesi pahasına, terk edilmiş bir yaklaşımdır ancak bizim burada amacımız olayları yeniden canlandırmak değil sadece mitlerin mantığını anlayabilmek olduğu için söz konusu farklılaşmanın önemi bizim açımızdan azdır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki Argosluların dünyası Herodot açısından da ters yüz olmuş bir dünyadır: kadınlar erkekleri yenmiştir ve köleler de iktidara sahip olmuşlardır[999].

Plutarkhos[1000] Herodot'u kendi tarzında yorumlarken, tüm erkek nüfusu yok olmuş şehirde "kölelerin" kadın vatandaşlarla evlendiklerini söyler, aynı zamanda Argoslu tarihçi Sokrates'ten ödünç aldığı yeni bir karakteri de hikâyesine katar: kadın şair Telesilla, Telesilla Argoslu kadınlara erkek kıyafetleri giydirdikten sonra onları kentin savunması için kullanır. Bu hareket kadınlara, ilerde savaş tanısı Enyalios adına anıtsal bir eser inşa etme hakkını tanır. Dahası Plutarkhos bu epizodun Argos'ta her zaman düzenlenen ve adı *hybristica* olan bir şenliğin de kökenini nasıl oluşturduğunu da anlatır, bu şenlik kadınların cesaretinin anısına düzenlenir ve şenlik

boyunca kadınlarla erkekler birbirlerinin kıyafetlerini giyerler. Pausanias[1001] ise bu hikayenin bir başka versiyonunu anlatır ve Telesilla'nın savunmada çarpışabilecek herkesi kullandığını söyler: kadınlar, gençler, yaşlılar, köleler (*oiketai*); özetle olağan zamanlarda, şehrin savaşçı nüfusundan dışlanmış herkes.

Ancak bu köleler tam olarak kimlerdi? Aristoteles "kölelerin geçici hükümdarlığından"[1002] bahsederken kadınlara en ufak bir gönderme bile yapmadan Argoslular hakkında şunları söylemekle yetinir: "[şehre] belirli sayıda perioikoi'yi kabul etmek zorunda kalmışlardı". Aritoteles'in *perioikoi* kelimesini Lakonialı hilotlardan ziyade toprağa bağımlı köylüleri (*bondsmen*) tanımlamak üzere kullandığını biliyoruz[1003]. Kaynak metinlerimizin söz ettiği Argoslu "kölelerin", Argos'ta "gymnetes" yani çıplaklar (hoplit üniforması giyenlerle olan farklılıklarını vurgulamak için) olarak adlandırılan hizmetkârlar kategorisiyle karıştırıldığı konusunda hiç şüphemiz yoktur. Aristoteles de Atina'dan karşılaştırmalı bir örnek vermek isterken kölelerin alınmasına değil kayıt altında olmayan hoplitlerin alınmasına gönderme yapmıştır ki bu grup thete'lerden yanı mal varlığına dayalı sınıflandırmanın en alt basamağındaki kişilerden oluşur.

Çok daha eski tarihli metinler sayesinde bilinen bir gelenek de şüpheli görünen Argos anlatılarıyla benzer bir anlatı ortaya koyar. Bu sefer Magna Graecia'da [Güney İtalya'nın sahil kesimi], Kumai'de geçen bir anlatı söz konsudur. 505/504 yılında tiranlığını ilan eden Aristodemos aristokratları öldürmüş ya da sürmüş ve onların mallarını, eşlerini, kızlarını kendi efendilerinin katili olan köleler arasında dağıtmıştır[1004]. Birincil kaynağımız Halikarnaslı Dionysos'a göre bundan sonra geriye erkek çocukların kaderine karar vermek kalmıştır. Aristodemos önce bu çocukların hepsini öldürmeyi düşünmüştür ancak annelerin ve bu annelerin yeni eşlerinin müdahalesinden sonra çocukları tarım işçisi ya da çoban olarak hizmet verecekleri alanlara göndermeye karar vermiştir. Dünya ters yüz olur. Aristokrat gençler kendilerine hizmet eden "kölelerin"

yerini almışlardır[1005]. Buraya kadar bu anlatı "gerçekçi" bir değerlendirmenin nesnesi olabilir. Ancak bundan sonrası çok tuhaftır. Bu genç köylü köleler kız çocukları gibi yetiştirilmiştir: uzun bukleli ve file ile toplanmış saçları vardır, işlemeli elbiseler, çardakların gölgesinde uzun banyolar ve parfümlerle büyümüşlerdir.[1006]Bu anlatıdakinin Argosluların *Hybristica* ya da Atinalıların Oshophories şenliği ile karşılaştırılabilir bir ritüel olduğunu düşünmemek zordur. Daha sonra –Argos'taki gibi hepsi aynı yaştaymış görüntüsü veren- "erkek çocukların" isyan ettikleri ve sürgündekilerin yardımıyla tiranı devirdikleri bir zaman gelir[1007]. Epizotun "kadın hükümdarlığına" ilişkin tarafı ise Plutharkos tarafından doldurulur[1008]. Xenocrite, sürgün edilenlerden birinin kızı, Aristodemos'un metresi olur. Genç erkekleri tiranı devirmeye ikna eden odur, bunu yaparken Kumaili adı bilinmeyen bir kadından yardım almıştır, bu kadın genç erkeklere şehirdeki tek adamın (*aner*) Aristodemos olduğunu anlatmıştır[1009]. Burada gene hizmetkârların iktidarı ve kadınların iktidarı birbirlerine bağlanmıştır, kadınlar meşruiyetin devamını sağlayanlardır. Bununla birlikte buradaki "köleliğin" tanımını yapabilmek daha zordur. Burada anlatılan köleler kırsal alanlarda yaşayan, ortak ve siyasi eylemde bulunan erkeklerden oluşması dolayısıyla Atina tarzı kölelerden ziyade hilotlara benzemektedirler.

Bununla ilgili bir diğer örneği ise Güney İtalya'daki Lokri Epizephyriennes'in kökenleri hakkındaki ünlü bir anlatıdan alacağım. Lokres'ın başkentinin sömürgeleri olan, pek de bilinmeyen Opunteslerden veya Ozoleslerden bahsedeceğim[1010]. Bu durum Aristoteles (veya çok büyük ihtimalle Lokres Anayasasının peripatetik yazarı) ile Taorminalı tarihçi Timaios'un arasında şiddetli bir tartışmaya neden olmuştur. Bu tartışmayı Polybius Timaios'a karşı yazdığı kendi anlatısı sırasında aktarır.[1011] Aritoteles Lokri'nin saygıdeğer olmayan erkekler, kaçak ve tüccar köleler tarafından kurulduğunu açıklar, Timaios ise Aristoteles'e çok eski zamanlarda "Yunanlıların para ile satın alınmış köleleri kullanmak gibi milli bir gelenekleri

olmadığını"[1012] söyleyerek cevap verir. Polybius da kuşkusuz Aristoteles'ten alıntılayarak, şunu anlatır; Messenia Savaşı sırasında (Birinci Messenia Savaşı), tıpkı Tarentum'un Kökenleri efsanesinde olduğu gibi bir yemin yüzünden değil ama en azından pratikte, Spartalıların müttefiki olan Lokrililerin karılarıyla herhangi bir ilişkileri olması engellenmiştir ve bu yüzden de bu kadınlar aslında köleleri olan ikameci kocalara yönelmişlerdir. Güney İtalya bölgesini sömürgeleştirecek olanlar bu askerlerin eşleri ve köleleri olacaktır. Sonuç olarak bu sömürgedeki bu kalıtımsal soyluluk erkeklerden değil ama kadınlardan kaynaklanır[1013]. Lokri'nin kadın kurucularından bazılarının, kızlarını İlion'daki Athena tapınağına her yıl hizmetkar olarak gönderen yüz soylu ailenin üyesi olduklarını biliyoruz[1014].

Uzlaştırıcı bir zeka –en azından geleneklerin uyumu açısından- Aritoteles ile Timaios'u uzlaştırmanın imkansız olmadığını fark edecektir. Gerçekten de ünlü bir yazıt[1015], bronz bir lavha Galaxidi (batı) Lokri'de eski tarihlerden beri (V. yüzyılın başları) hilot geleneğinin bulunduğunu kanıtlar. Doğu Naupaktos'ta Likrililer tarafından kurulan sömürge için bir yönetmelik niteliğinde olan bu yazıt, 43-45. satırlarında toprağının "kölelerle" birlikte müsadereye uğradığını söyleyerek davacı olan kişinin davasının reddedilmesi durumunda yargıca yaptırım uygulanmasını öngörür. Hesychius *oikietes*'i menkul köleye benzetmişken kaderi vatandaşın topraktaki payına bağlı olmak olan Lokrili *voikiatas*'i Giritli *voikeus*'e yani hilot'un dengi olanlara benzetmek konusunda tereddütlü olmamak gerekir. Aristoteles ve Polybius'un takip ettikleri gelenekte kadim efendileriyle evli olan Lokrili "köleler"in Argoslu *gymnetes*'ler ile benzerlik taşıdığını reddetmek için hiçbir neden yoktur.

Kadınların rolü ise daha az önemli değildir. Polybius kendisine atfedildiği gibi soyluluğun Lokri Epizephyrililere kadınlar aracığıyla geçtiğini söylememiştir; Polybius sadece Lokrililerin soyluluğunun *kökenlerinde* bir grup kadının

olduğunu söylemiştir. Bu kadınlar vatandaşlardı, bir kısmı büyük ailelerden gelmekteydi ve bu kadınlar köleler ile evliydi[1016]. Polybius aynı anıya dayanarak bir geçit töreninin varlığından bahseder ki bu törende kafilenin başında yürüyen, Siculi'den ödünç alınmış bir gelenek olarak, bir erkek çocuğu değil bir kız çocuğudur[1017].

Vatandaşlar ve köleler arasındaki bu bağlantının aynısını çok daha karmaşık yapılara sahip Tarentum'un Kökenleri efsanesinde de buluruz[1018]. Tüm kaynaklar Tarentum'un kurucularının, geldikleri ülkeden, Spartadan dışlanmış ve Partheniaeler adıyla bilinen bir azınlık olduğu konusunda birleşiyorsa da bu konuda en az üç farklı anlatı mevcuttur. Bunlardan en eskisi Thukydides'in çağdaşı olan Syrakusalı Antiokhos[1019] tarafından dile getirilmiştir, Birinci Messenia Savaşı sırasında Spartalılar savaşa katılmayanları dışlamışlardır, bu dışlananlar artık köle olarak muamele görmeye başlamış ve hilot olarak adlandırılmışlardır tıpkı kendi torunları Partheniaeler gibi. Partheniaelerin hazırladığı bir komplo eforlar tarafından fark edilir ve bu yüzden şehirden sürülüp İtalya'ya gönderilirler. Burada Tarentum'un kökenlerini anlatan mitin yanı sıra bir başka mit daha vardır ki bu, Spartalı kölelerin kökenlerini anlatır. İlk helotlar korkaktırlar (*tresantes*) yani Sparta nüfusunun aşağılanan kesimidir[1020].

Strabon, IV. yüzyıl tarihçisi Ephoros'un kabul ettiği ve doğrudan ya da dolaylı olarak pek çok başkası tarafından da kabul edilen bu geleneği reddeder[1021]. Messenialılarla savaş halinde olan Spartalılar zafer kazanmadan evlerine dönmemeye yemin etmişlerdir; savaş uzadıkça yeni kuşak çocuklar doğmaz olmuştur, bu yüzden de söz konusu yemini etmemiş gençlerin Sparta'ya geri dönmesine ve hepsinin mümkün *olduğu kadar çok* bakireyle yatmasına karar verilir[1022]. Bu çocuklar karmaşık birleşmelerin çocukları *annelerini tanıyan ama babalarını tanımayan çocuklardır* ve bu yüzden de Partheniaeler olarak adlandırılırlar. Başka bir deyişle bu, normal bir evlilik sonucu değil rastgele bir ilişki sonucu doğmuş çocuklara verilen addır[1023].

Üçüncü ve en basit gelenek ise Lokri Epizephyri'nin Kökenleri efsanesiyle benzerdir. Spartalı kadınlar, savaşçı kocalarının yokluğunda köleleriyle yatmışlardır. Partheniae ise bu birleşmelerden doğan soysuz çocuklara verilen addır[1024].

Diğer dokümanları bu üç ayrı eğilimin arasına yerleştirebilmek oldukça zordur. Aritoteles'in eksiltili bir anlatısı Partheniaelerin doğumlarına ilişkin nedenlere bakılmaksızın siyasi ayrımcılığa uğradıklarını ifade eder görünmektedir[1025]. Sicilyalı Diodorus'un 1897'de[1026] günyüzüne çıkan bir fragmanında, işleri daha da karmaşık hale getirecek şekilde, Birinci Messenia Savaşı'ndan sonra Sparta'da meydana gelmiş bir ayaklanma ile ilgili karma bir anlatı yer almıştır. Ayaklananların bir kısmı ve temel unsuru *epeunaktai* yani, Hesychius'un tanımıyla, yatak "arkadaşları"dır (*sugkometai*). Komployu organize eden ve Delphoi ile bir sömürge kurmak üzere ilişkiler geliştirenler onlardır; diğer kısımda ise bu komplo ortaya çıktığında Sparta ile bir anlaşma imzalayan *Partheniae*'ler yer almaktadır. İkincilerin, birincilerin çocukları oldukları iddia edilebilir ancak bu kanıtlanamamıştır[1027]. Bunlar sıklıkla birbirine karıştırılır, dahası Hesychius Partheniae'yi yakın anlamlı bir kelime olan *epeunaktai* ile açıklamıştır. Bununla birlikte Theopompus *epeunaktai*'leri ya da kendi değimiyle *epeunaktoi*'leri[1028] şöyle tanımlamıştır: bunlar, Messsenia Savaşı sırasında (hangi savaş olduğu metinde belirtilmez) ölmüş olan Spartalıların yataklarını alan hilotlardır, yatak burada ölen Spartalıların karılarının yatakları değil, onların sefer sırasında kullandıkları yataklardır[1029]. Şunu kavrayabilmek oldukça önemlidir; Sparta ile ilgili olan mitlerde bir kölenin, bir vatandaşın temel görevlerini üstlenebileceği söylenirken burada kastedilen görev askeri görevlerdir.

Bu anlatılar ne kadar farklı olursa olsun bir sabit öğe barındırırlar: incelediğimiz her üç gelenekte de kadınlar *iktidarın* devamını sağlayamamış olsalar da en azından nüfusun devamını sağlamışlardır. *Partheniae*'ler nihayetinde *erkeklerin* oğulları olmadan önce *kadınların* oğullarıydılar. Değişen ba-

balarının kim olduğudur ama bu değişiklik de kendi içinde uyumlu bir bütün oluşturur. Çocukların babaları ilk durumda (Antiochus) alçaklar, ikinci durumda genç insanlar (Ephoros), üçüncü durumda ise "köleler" (Heracleides) olarak adlandırılmıştır ve muhtemelen de bunlar Aristoteles'e göre siyaseten düşük olanlardır. İlk durumda ahlaki bir yargı sonucu, ikinci durumda sosyal bir yargı sonucu, üçüncü durumda yaş hiyerarşisi sistemindeki yerleri sonucu, dördüncü durumda ise siyasi hiyerarşideki konumları sonucu dışlanmışlardır. Bu farklılıkların bir ortak özelliği vardır: Partheniae'lerin babaları şehre ait değillerdir, onlar *marjinallerdir*. Argoslu "köleler" Lokris'in kurucularının kocaları olsalar bile bu durum değişmez, normal hiyerarşi tersine çevrilmiştir.

Bu tersine çevirme, Tarentum'un ve Rhegion'un kuruluşunu çok karmaşık bir şekilde anlatan öykülemeli metinlerde de açıkça ortaya konmuştur[1030]. Bir kahin Rhegion'un kurucularına tekenin keçiye sahip olduğu yere, yani "erkek olanın dişi tarafından sahiplenildiği" yere yerleşmelerini söyledi. Bu bizi Argos'ta karşılaştığımız kahine geri gönderen bir ifadedir[1031]. Kahin kendini yaban bir asma (dişi) tarafından sarılmış incir ağacı (erkek) olarak gösterir[1032]. Ters yüz olmuş bir dünya betimlemenin bir diğer yolu ise Tarentum'un kurucularına ilan edildiği gibi dingin bir gökyüzünden yağan yağmurun olduğu yere şehri kurmaktır[1033]. Tüm bu karşıtlıklar biri bir diğerine kolayca çevrilebilecek karşıtlıklardır.

Sıra dışı bir şekilde kadınları ve "köleleri" öne süren bu ters yüz olmuş dünya aynı zamanda anlaşılabilir bir dünyadır da. Hilotların Sparta'da savaşa katılmasının (Theopompuslu *epeunaktoi*'ler örneğinde olduğu gibi) aykırı hiçbir tarafı yoktur[1034] - bunun aksine Atina'da kölelerin istisnai olarak savaşa dahil olmalarını azat edilmeleri takip ederdi[1035]- özgür bir kadınla bir kölenin düğünü Gortyn yasaları tarafından öngörülmüş bir olaydı: "Eğer köle (*dôlos*) özgür bir kadına gider ve evlenirse, çocukları özgür olur ama eğer özgür bir kadın bir köleye gider ve evlenirse onların çocukları köle olur"[1036].

Klasik çağda Sparta'da yapılan evliliklerde, böylesi birleşmeler açıkça öngörülmemiş olsa da en azından karının – ya da kocanın- ikame edici bir eşe sahip olma olasılığı vardır[1037].

Diğer taraftan kadınlar ve köleler arasında bir birleşme dini bir bağlamda Roma'da da geçerlidir. *Saturnalia* şenlikleri sırasında *domini*ler (sahipler) kendi hizmetkarlarına hizmet ederlerdi, *Matronalia* şenlikleri sırasında ise kadınlar kocalarından onurlu bir muamele görürlerdi ve *erkek* hizmetkârları için ise bir festival hazırlarlardı[1038]. Burada arkaik Roma'yı Atina'dan ziyade Sparta'ya yaklaştıran bir nitelik bulunmaktadır.

Atina'da Atinalı bir kadının bir köle ile evlenmesi anlaşılabilir bir durum değildi. Orada çok daha sert bir evlilik anlayışı vardı[1039]. Özel bir durum olarak bir mirasın tek varisi olan bir kadın söz konusu değilse Atina'da evlilik bir bakirenin bir *oikos*'tan (evden) diğerine geçmesi anlamına gelirdi. Bununla birlikte çok iyi bilinen bazı kaynaklar Sparta'da bir kadının aynı anda iki haneye de ait olabildiğini ortaya koyar[1040]. Acil durumlara ilişkin yöntemler de farklıdır. Aristoteles'e kadar uzanabilecek bir anlatı erkek nüfusun azaldığı dönemlerde Atina'da bir vatandaşın, karısından başka bir *kadın vatandaştan* çocuk sahibi olmasına izin verildiğini söyler[1041]. Elbette burada bahsedilenler sadece vatandaşlardır. Meteklerden (orduda düzenli olarak görev yapıyor olsalar bile) veya kölelerden ikame yoluyla koca edinmek söz konusu bile değildir.

Bu noktada Sparta'daki sistemle Atina'daki sistemin nasıl zıtlaştığını gösterebilmek için iki koşut anlatıyı ele alacağız, her iki anlatı da Herodot tarafından aktarılmıştır ve her ikisi de Limni Adası'nda geçmektedir; bununla birlikte bu anlatıların farkı, birinin Spartalılara diğerinin ise Atinalılara ait olmasıdır[1042]. Argonautların soyundan gelenler ve Limnilikadınlar kendilerini Spartalılara Minyen (Pelasglar öncesi) yerlileri olarak tanıtırlar. Spartalılar onları nezaketle karşılar ve karılarını onlarla takas ederler, daha sonra bu yabancılar çok küçümseyici bir tavır takındıklarında ise onları öldürür-

ler. Minyenli erkekleri onlarla kıyafetlerini değiştirmiş olan karıları korur ve travestiler (karılarının kıyafetini giymiş olan Minyenliler) böylece dağlara kaçarlar [1043]. Bu olay Thera'nın sömürgeleştirilmesiyle son bulur. Atina'da ise bunun aksine, Pelasglar Atinalıların kızlarını aşağıladıkları için şehirden kovulurlar. Onlar da Limni'yi sömürgeleştirirler. İntikam almak için de Atinalı kadınları kaçırırlar ve kendilerine odalık yaparlar. Bu kadınlar çocuklarını Attika diliyle ve kültürüyle büyütürler. Bu olay da kadınların ve çocukların katledilmesiyle son bulur[1044]. Bu anlatı, Sparta'ya ait anlatının tamamen tersidir. Sparta'da yabancılarla evlenme sömürgeleşmeyle sonuçlanırken, Atina'da yabancıları odalık olarak almanın sonu katliama varmıştır, "Limnililerin canavarlığının" bir benzeri olmuştur. Her iki toplumun sahip olduğu değer yargıları simetrik ama zıttır.

Atina'da evlilik, en azından 451 tarihli yasadan itibaren, aynı şekilde cezalandırılan iki aşırı uç arasına konumlanmıştır. Bunlardan birisi tabi ki ensesttir: "kuş eti yiyen bir kuş saf kalabilir mi?"[1045] der Eshilos'un *Danaos*'u. Bununla birlikte Euripides'in *Theseus*'u ise Apollon'un kâhininin öğüdüyle kızlarını iki vahşi hayvanla, yaban domuzu ve aslanla, yani Tydee ve Polynice ile evlendiren bir Argosluya sinirlenir: "Ne! Argoslu kızları yabancı erkeklere mi veriyorsun? [...] Sen, Phoibos'tan gelen kahinden şuursuzca etkilenip kızlarını yabancılara veren sen [...] sen ırkının temiz kanını saf olmayan kanla bozuyorsun ve evini de kirletiyorsun"[1046].

Eski bir iltica toprağı olan Atina – her ne kadar sadece Pyloslu Neleidesler İyonya'da sömürge kurmadan önce Atina'ya mülteci olarak gelmiş olsalar bile[1047]- mitolojik köklerinde Sparta ile benzer gelenekler taşır; ancak klasik çağda yabancı bir erkekle evlenme konusunda herhangi bir gönderme yoktur. Bunun tam tersi söz konusu olduğunda -çoğunlukla da aristokrasi içinde- Atinalı bir erkeğin yabancı bir kadınla evlenmesine 451 yılında demokrasi rejimi sırasında son verilmiştir. Sadece geç tarihli kaynaklar sayesinde elimize ulaşan

ve yeniden yapılandırabileceğimiz bir mitten Atina'nın erkek demokrasisi ve Atina tarzı evliliğin kökenleri hakkında bilgiler edinebiliyoruz[1048]. Atinalı Kekropsların hâkimiyetini ele geçirmek için Athena ve Poseidon arasında verilen mücadele sırasında, Varron'un[1049] bize aktardığı üzere, krala gönderilen bir kâhin, iktidara sahip olacak tanrının hangisi olacağına Atinalıların tamamının oylarıyla karar verilmesini söyler ki kadınlar da bu bütüne dahildir (*mos enim tunc in eisdem locis erat ut etiam feminae publicis consultationibus interessent*), bu sırada kadınların nüfusu erkeklerden daha çoktur ve bu da Athena'nın seçilmesine neden olur. Atinalı erkekler bunun intikamını "bundan böyle, kadınların bir daha oy kullanmamasına, çocukların annelerinin adını taşıyamayacaklarına ve hiç kimsenin kadınları 'Atinalı kadın' olarak adlandıramayacağına" karar vererek almışlarıdır. Gerçekten de klasik şehir devletinde Atinalı kadınlar yoktur, Atinalı erkeklerin karıları ve kızları vardır. Rollerin ters yüz edildiği komedyalarda bile bu durum değişmez. *Thesmophoriazusae*'de Aristophanes de kadınlar konseyinden ve kadın halkından bahseder ama Atinalı kadın *demos*'tan (halktan) bahsetmez[1050]. İkinci karar ise evliliğin mucidi Kekrops ile ilgili olan metinler tarafından anlatılmaktadır[1051]. Bu metinler Kekrops'un çift karakterli (*diphyes*) olmasını anlatır, ancak onun böyle adlandırılmasının nedeni aynı zamanda hem insan hem hayvan olmasından değil evliliğin mucidi olmasından, her insanın bir annesi ve bir babası olduğunu öğretmiş olmasından kaynaklanır. Daha önce Clearchus'un söylediği gibi cinsel birleşmeler rastgele yapılırdı, hiç kimse babasının kim olduğunu bilmezdi ki bunun anlamı da herkesin annesinin adıyla anılıyor olması demekti. Kekrops'un eseri uygarlaştırıcı bir kahramanın eseridir ve Aristophanes'in yorumcusunun da dediği gibi; "O [Atinalıları] yabanlıktan uygarlığa taşımıştı." Varron'a ait bir metinde anlatılan kadın hükümdarlığı ise (kadınların sadece oy verdikleri değil aynı zamanda çoğunlukta oldukları) doğal duruma, kökensel karmaşaya tekabül eder. Aynı niteliklerin

Tarentum'un Kökenlerinde de olduğunu görüyoruz. Ancak bu anlatı sadece Tarentum için bir başlangıç ifade eder, Sparta'da aynı anlatı tarihin bir parçası olarak kabul edilir ve gerçek sosyal pratikleri meşrulaştırmaya yarar.

Yukarıda adını andığımız metinler bizleri Atina'da evliliğin kökenleri ve kadınların siyasi hayattan dışlanmaları hakkında bilgilendirirken aynı zamanda kadınların ve kölelerin kaderlerinin birbirleriye olan bağı ya da tam tersine ayrımı konusunda sessizliğe gömülmüş durumdadır. Oysa ki bir tarafta Atina diğer tarafta ise Lokri ve Sparta mükemmel bir simetriyle zıtlaşırlar. Birinci Messenia Savaşı'nı aktaran efsanelerde betimlendiği gibi "tersine çevrilmiş" bir dünyada "kölelerin" yükselişinin geçici bir anasoyluluk zinciri ile desteklendiğini görürüz. Klasik çağda Atina'nın da kendi "tersine çevrilmiş" dünyaları vardır, bunlar özellikle Aristophanes'in ütopik komedyalarıydı. *Kuşlar*'da çavuş kuşunun bir köle kuşu vardır; bu duruma çok şaşıran bir Atinalıya hizmetkar şu cevabı verir: " Bunun en azından (çavuş kuşu) bir tane var zira o eskiden bir insandı"[1052]. *Lysistrata*'da ise kadınlar Akropolis'i işgal ederler[1053] ve "tersine çevrilmiş dünya" teması Argos'a gönderilen kahini hatırlatan bir tarzda, bir kehanet gibi ifade edilir: "Tüm kırlangıçlar, çavuş kuşlarından ve onların aşık takipçilerinden kaçınarak aynı yerde bir araya toplandığında işte o zaman onların bütün kötülükleri bitecek, yukarıdan gürleyen Zeus tarafından her şey alt üst edilecek"[1054]. *Lysistrata*'da da İskitli okçu bir kadına ve birçok defalar ortaya çıkmış kölelere gönderme yapılır[1055].

Ancak burada bizim konumuz açısından en önemli eser *Kadınlar Meclisi*'dir. Bu eser iki ayrı travesti hikâyesine dayanır. Bunlardan ilki Athena Skiras şenliğidir ki bu şenlik sırasında kadınlar takma sakal taşırlar[1056]. Diğeri ise komedinin kendisidir, Atinalı kadınlar *ecclesia*'da iktidarı ele geçirebilmelerini sağlayacak kararnameye oy verebilmek için erkek kılığına girerler. Demokrasinin tamamlayıcısı olarak sunulan ve tercih edilen komünist rejim görünür ve görünmez zen-

ginliğin ortak kullanımını esas alır, bu zenginliğe köleler de dahildir: bazılarının çokça kölesi varken kimilerinin hiç kölesi olmaması kabul edilebilir bir durum değildir. Kölelerin efendileri sakin sakin akşam yemeği vaktini beklerken, toprağın kendisi, tabi ki, köleler tarafından işlenecektir[1057]. Bu anlattıklarımızın tamamı sıradan bilgilerdir ve kuşkusuz daha az sıradan olan, bu dişil ve komünist demokrasinin taşıdığı cinsel anlamlardır. Kadınlar genç erkeklerin –genç vatandaşların tabii ki- arasında paylaştırılırdı[1058]. Erkek kölelerin ise sözü bile edilmezdi, kadın köleler ise vatandaşların aşkından tamamen dışlanmışlardı, onlar sadece erkek kölelerle birlikte olabiliyordu[1059]. Dolayısıyla Aristoteles'in tespiti hala geçerliliğini korur, kadınlar ve köleler arasında bazı farklar vardır. Aristophanes tarzı bir ütopya kadınları şehrin baskın yarısı olarak anlatabilir, Platon ise kadınları erkeklerle neredeyse aynı yere koyabilir; ancak köleler şehre dâhil bile değillerdir. Bu noktada çok yakın tarihli olsalar bile mitolojide, efsanevi gelenekte ve ütopyalarda aynı istikamet izlenir[1060]. Bir mit Atina'da kadınların konumunun düşürülmesini, barbarlıkla uygar düzenin kaosunu ayıran öğelerden biri olarak anlatır ancak özgür erkeklerle kölelerin farkı hiçbir zaman böylesi bir anlatı için bir konu oluşturmaz.

Ancak bu durum arkaik toplumlarda (ki Sparta en tanınmışlarından biridir) daha farklıdır. "Köleliğin" bu toplumlarda tarihsel kökenleri olduğu kabul edilir – ben bu konudaki geleneklerden sadece birinin üzerinde durdum ama birçok başka gelenek de var- ve kadınların kaderi ile kölelerin kaderinin birçok noktada birbirlerine bağlı olduğu anlatılır. Kadınlar da köleler de özgürlük ve özgür olamama hali arasındaki düzlemde değişebilen yerlerde ikamet ederler.

Sparta ve Atina arasındaki farka gelince, bu fark kuşkusuz bu çalışma tarafından daha da güçlendirilmiştir.



5.
Belirsizlik İçinde Bir Çalışma: Plâtoncu Şehirde Zanaatkârlar[1061]

Bu çalışmanın ele aldığı sorun şudur: Platon'un en son siyasi eserinde, *Yasalar*'da, zanaatkârların durumu; ilk bakışta zanaatkârların *Yasalar*'ın içindeki konumu bir belirsizlik içermiyormuş gibi görünür. VIII. kitaptan bir bölüm bir metinden beklenebileceği kadar açık ve kategorik ifadeler barındırır. Sözünü ettiğimiz bölümü şöyle tercüme edebiliriz[1062]: "İşte şimdi, hangi insana hangi mesleğin [*demiourgoi*] uygun olduğunu bu prensip çerçevesinde belirlemeliyiz. Öncelikle hiçbir *epichorios* [yani Yasalar'ın anlattığı şehir devleti Magnesia'nın hiçbir vatandaşı] kendi iş gücünü zanaatkar faaliyetlere [*demiourgos*] vakfetmemelidir, aynı şekilde bunların hizmetkarları da bunu yapmamalıdır". Platon kendi yasasını hemen açıklar ve bir kişinin aynı anda iki mesleği birden yapamayacağını söyler. Vatandaş olmak bir meslektir, erdemi ekip biçme işidir[1063] ve diğer her şeyden daha seçkindir. Platon'un yasası da çift katmanlıdır aynı zamanda hem zanaatkârları ve hem de vatandaşları kapsar. Vatandaşlar hiçbir durumda zanaatkâr olamazlar. Yasayı ihlal edenler kamu önünde hakarete uğrarlar (*oneidos*) ya da onlara vatandaşlığa layık olmadıkları söylenir (*atimia*) yani onlar şehrin uygulayabileceği en ağır ahlaki yaptırımlarla cezalandırılırlar. Zanaatkârlara gelince onlar da ne doğrudan ne de dolaylı olarak iki mesleği bir arada yürütebilirler, diğer türlü davranmaları ya para cezasıyla ya da sürülmeyle cezalandırılır. Diğer bir deyişle bir demirci aynı zamanda bir marangoz olamaz ya da marangozların işvereni de olamaz[1064].

Bu metnin şaşırtıcı hiçbir tarafı yoktur. A. Diès kendi editörlüğünde basılmış *Yasalar*'da[1065] okuyucuyu *Devlet*'in iki

benzer bölümüne yönlendirir. II. kitapta Platon iş bölümü prensibini anlatır ki ben bunu meslek paylaşımı olarak adlandırmayı tercih ediyorum[1066]: "Çiftçi, aletlerin iyi üretilmesini isityorsa, ne kara sabanı ne çapayı ne de diğer tarım aletlerini kendisi üretmeyecektir elbette; ne de bir duvarcı, ki ona çok fazla alet gerekir, kendi aletlerini üretecektir, aynı prensip dokumacı için de ayakkabıcı için de geçerlidir"[1067]. III. kitapta Platon nitelik kuralını bir kez daha öne çıkartarak tek meslek konusuna odaklanır ve şöyle der: "Daha önce söylediğimizden, herkesin bir mesleği ve sadece bir mesleği kâfi derecede yapabileceği ve eğer birden çok meslek icra etmek isterse hiçbirini bir saygınlık elde edecek derecede başaramayacağı anlamı çıkmaz mı?"[1068] Atina Cumhuriyeti'nin en parlak yıllarının aksine Platon'un şehrinde karşımıza çıkan şudur ki "bir kunduracı ancak bir kunduracı olabilir ve bu mesleğinin haricinde kaptan olamaz; çiftçi de ancak bir çiftçidir ve kendi işinin dışında çalışıp da yargıçlık yapamaz, bir asker de ancak bir askerdir ve askeri faaliyetlerinin dışında bir de ticaret yapamaz ve bu durum tüm meslekler için geçerlidir"[1069].

Platon'un diyaloglarında tartışan kişilerden biri olan Protagoras bu görüşün tersini şiddetle savunan tek kişidir. Ondan, Atina gibi bir şehirde, hiç kimse onları niteliklerinin yetersizliğinden ötürü reddetmeden bir marangozun, bir demircinin ya da bir armatörün siyasi fikirlerini hangi prensiplere göre ifade edebileceği konusunun açıklaması istenmiştir[1070]. Protagoras buna kendi adını taşıyan diyalogda yazılı ünlü bir mite dayanarak cevap vermiştir: herkesin sadece kendisine ait olan *technai*'sinden başka – ve gerçekten de her insanın tek bir *technai*'si vardır- bir de *techne politike*'si [*siyaset sanatı*] vardır ki bu Zeus'un insanlara armağanıdır[1071] G. Cambiano bunu şöyle ifade eder: "Sadece tek bir teknik –zanaatkarların tekniklerinden farklı olan bir teknik - diğer tüm tekniklerin, sahip oldukları avantajlarla birlikte, sosyal düzlemde kullanılabilmesini garanti altına alır. Bu bahsettiğimiz siyasi tekniktir ki Protagoras'ın anlattığı mitin ana fikrini

teşkil eder"[1072]. Şunu da eklememiz gerekir ki Protagoras'ın geliştirdiği teori hiç kuşkusuz demokrasinin temellerini atan teoridir yani Platon'un reddettiği teoridir.

Platon'un Protagoras'ına göre demokratik bir şehir herkesin faydalanabileceği bir eğitim aracına sahiptir[1073]. Eğitimli bir adam, bir haydut olsa bile, yaban adamın karşısında bir adalet zanaatkârı (*demiourgos*) gibi görünür[1074]. Zanaatkâr anlamına gelen bu kelimeyi şu an için parantez içine alarak kullanıyoruz. Bu konuya geri döneceğiz. Platon'un Protagoras'a vereceği cevabı ise herkes gayet iyi biliyor. Şehirde herkes kendi işini yaptığı için eylemlerin de ayrılması uygun olur. *Devlet*'te zanaatkârlar ve çiftçiler[1075] üçüncü kastı oluşturur ya da Dumézil'in kelimeleriyle ifade edersek onlar örnek şehirdeki üçüncü işlevi yerine getirirken askerler ikinci işlevi filozoflar ise ilk işlevi yerine getirirler. Şimdi *Timaios*'a *Kritias*'a gelelim; ilk diyaloğun (*Timaios*) giriş bölümünde ikincinin (*Kritias*) ise ana metninde, Platon'un, *Devlet*'te anlattığı şehri harekete geçirmek ve tarihin içine yerleştirmek istediği metinlerdeki[1076] en önemli değişiklik, tanrıların şehrin yönetimine geçmeleri ve filozofların yerini almalarıdır. Platon burada da tek meslek prensibini tekrar eder[1077] ve hiç şaşırtıcı olamayan bir şekilde biz *Kritias*'ın ilkel ve mitsel Atina'sında, büyük oranda Athena'nın ve Hephaistos'un tapınağına ayrılmış olan Akropolis'in sadece askerlerce kullanıldığını görürüz. Çiftçilere ve zanaatkârlara gelince onlar kentin çeperleriyle yetinmek zorundadırlar.

Eğer burada, bu konu ile ilgili külliyata geri dönersem, yeni bir şey olduğunu söyleyemem. *Yasalar*'a adanmış yarı tarihsel sosyoloji monografisinde G. E. R. Morrow bizim burada hareket noktası olarak kullandığımız metni alıntıladığı kısa bir başlık yazmakla yetinmiştir ve zanaatkarların kaderiyle, tacirlerin daha da sert olan kaderini karşılaştırmıştır. *Platon ve Teknikleri* konu alan bir kitabında G. Cambiano, *Yasalar*'ın şehri söz konusu olduğunda çok fazla uzağa gidemez ve bu diyalogda sadece "zanaatkar, köleden ve tacirden daha tak-

dir edilesi olmaya devam eder; ancak hala vatandaşlığa ilişkin hiçbir hakka sahip değildir ve şehirde hiçbir iktidarı da yoktur"[1078] demekle yetinir. Ayrıca Protagoras'ın kendi kelimelerini yeniden kullanarak, *Devlet*'te sadece bilge insanların sahip olduğu, siyaset sanatı veya *techne politike*'nin, bundan böyle tüm vatandaşlar arasında bölüştürüldüğünü yani tüm toprak sahipleri arasında pay edildiğini söyler[1079]. Son olarak, M. Piérart, birçok başka araştırmacı gibi *Yasalar*'da "teoriyi ve gerçeği" karşılaştırmaya eğilmiştir ve bizim burada kullandığımız metni Platon'un zanaatkarlarıyla Gortyne'nin daha az bilinen zanaatkarlarını karşılaştırmak için kullanmıştır[1080]. Tüm bu girişimler çok akıllıca girişimlerdir ancak biz buradan zanaatkârların şehirdeki konumu ve Platon'un nihai fikirleri hakkında çok şey öğrenemeyiz.

Şurası kesin ki Platon'u yorumlayan herkesin kafa yorması gereken bir konu vardır: zanaatkarın sosyal statüsüyle metaforik statüsü arasındaki çok güçlü zıtlık. Platon ne zaman kendi amaçları içinde doğru tanımlanmış bir eyleme referans vermek istese, doğrudan ya da dolaylı yolla zanaatkâr eyleme referans verir[1081].

Metaforların ötesine geçildiğinde Platon dokuma işçisini siyasi bir paradigma olarak anlatmaya başlar, yani iktidar bilimini elinde tutan kişi olarak[1082] ve Platon, çobanın "doğal" paradigmasını reddettikten sonra, *Yasalar*'da siyasetin *techne*'ye bağlı olduğunu, doğaya (*physis*) bağlı olmadığını kesin bir dille anlatmıştır[1083]. Bu durum kralın bir bütün olarak profesyonellerin tamamıyla, dokumacı da dâhil olmak üzere, karşıtlık içerisinde olmasını engellememiştir: "Şehirde küçük ya da büyük bir nesne üreten tüm sanatlar (*demiourgousi*) yardımcı işler sınıfına konulmalıdır. Onlar olmadan elbette ne *polis* olur ne de siyaset; ancak diğer taraftan bu işlere hiçbir yönetici sanat işlevi yüklememiz gerekir"[1084]. Dokumacının filozof tarafından kralın paradigması olarak kullanılması paradoksaldır zira dokumacılık Yunan antropolojisinde aslında dişil bir eylem olarak tanımlanır[1085]. Diğer taraftan Platon'un

metniyle karşılaştırabileceğimiz benzer metinlerden biri de *Lysistrata*'nın siyaset sanatının ve manto dokuma sanatının bir toplum açısından nasıl tek ve aynı şey olabileceğinin anlatıldığı diyaloğudur[1086].

Daha ileride kendisi hakkında fikir yürütülmüş bir başka zanaatkâra daha değineceğim ki bu da *Timaios*'un demiourgosudur. Bununla birlikte birçok genel ya da detaylı çalışmanın değerine ve önemine rağmen Platon zanaatkârlığa hiçbir asalet yüklemeyen Yunan düşüncesinin bu önemli akımında kendine bir yer açmış gibi görünüyor. Eğer böyle olmasaydı Edgar Zilsel, Phidias'a, Apelle'ye ve Zeuxis'e rağmen antik çağlarda "elin değil ama dilin tanrılardan esinlenmiş" olarak kabul edildiğini söyleyebilir miydi? (*Nur die Zunge die hand als göttlich inspiriert?*[1087])

Ancak bu kural, en azından bir parçasıyla bir göz yanılmasının ürünü değil midir? Yakın tarihli bir kitap[1088] neredeyse unutulmuş düşünsel bir kategoriyi yeniden gündeme getirdi, bu düşünsel kategori yani *metis*, Yunan kültür tarihini tamamıyla, bir ucundan diğer ucuna kat eder ve "zekânın kurnazlığı" olarak da adlandırılabilir. *Metis* içinde zanaatkârın, çömlekçinin ya da dokumacının jestleri, avcının, izcinin, balıkçının ya da tuzak kuran genç savaşçının neredeyse hayvani yetenekleriyle aynı düzlemde değerlendirilir. Platon'un da *metis*'in tarhinde yeri vardır ve bu kitabın yazarları Eros'un *Şölen*'deki yerini de örnek olarak gösterirler, aynı şekilde görünen ile ideal arasında sıralanan çok sayıda aracının içinde Eros, Zeus'un yuttuğu tanrıça Metis'in torunları arasındadır[1089]. Ancak konu *metis*'in uzun süre boyunca gizlenmesine ve neden "kendilerini Yunan kültürünün mirasçıları olarak tanımlayan bilginlerin Yunan kültürüne ilişkin söylemlerinde kurnaz aklın çevresinde dolanan uzun süreli bir sessizliğin hâkim olduğunu" anlamaya gelince, bu konuda sorumlu tutulan yine Platon'dur ve eğer bu doğru ise "Kendine özgü anlamlandırma yollarıyla tüm zeka alanlarını karanlığa gömen Platoncu gerçek, Batının metafizik düşünce geleneğinin yakasını hiçbir zaman gerçek anlamda bırakmamıştır"[1090].

Bununla birlikte bu noktaya daha yakından bakarsak, hiçbir zaman yeteri kadar dile getirmemiş olsa da Platoncu metinlerin büyük çoğunluğunun idealar dünyasını değil gerçek dünyayı anlattığını söyleyebiliriz. Zanaatkarlık üzerine yazılmış metinler bile görünür şeffaflıklarına rağmen biraz daha fazla endişe uyandırmak zorundadır. Bu endişe iki anahtar kelime ile yani *techne* ve *demiourgos* ile ortaya çıkmak durumundaydı ki bazı istisnai durumlarda gerçekten böyle olmuştur[1091].

Techne kelimesi Platoncu kelime dağarcığının hiç kuşkusuz ki en ikircikli ve en ışıltılı kelimelerinden biridir. Platon *Cratylus*'ta, *techne* kelimesinin etimolojik olarak *ekhonoe*'den (*hexis nou*) geldiğinin bir aldatmaca olduğunun farkındaydı zira bu kelimenin anlamı insanlara içkindir[1092], kelimeyi diğer türlü yorumlamak üstten bir bakışla yorumlamak anlamına gelir. Bu durum, Platon'un "bu söylemin en üst noktasında" *techne*'den *mechane*'ye, sanattan yapay olana[1093], yani *metis*'in en alçakgönüllü seviyesine geçmesini engellemedi. Bu durumu G. Cambiano'nun çok yerinde ifadesiyle anlatırsak; "Platoncu bakış açısında *episteme*, *dynamis* ve *techne* karşılıklı olarak birbirlerini zorlayan ve belirginleştiren bir kavramlar sistemi oluşturur"[1094]. Örneğin *Devlet* matemetik tarafından kontrol edilen bir bütünün içinde *technai*, *dianoiai* ve *epistemai*'leri bir araya getirir yani sanatları, entelektüel eylemleri ve bilimleri. Sanatlara dâhil bir öğe olan *techne polemike*'nin[1095] yani savaş sanatının varlığı aynı zamanda diyalogun da dönüm noktasını oluşturur. Bunun nedeni esasen Platon'un savaş sanatını icra edenleri yani *Devlet*'in koruyucularını diğer meslekleri icra edenlerden ayrı tutmasıdır ki bu meslekler *Yasalar*'da vatandaşların icra etmesi yasak olan mesleklerdir[1096].

Demiourgos kelimesinin Yunancadaki tarihi karmaşıktır zira Homeros'tan itibaren seyredebildiğimiz evrimi boyunca bir taraftan bazı şehirlerin –genellikle Dor şehirlerinin ama her zaman değil- yüksek yargıçlarını, diğer taraftan ise zanaatkâr

halkı tanımlamak üzere kullanılmıştır[1097]. Hesychius[1098] gibi bir dilbilimcinin, etimolojik olarak hem "*demia*'larla ilişkili olan" hem de "*demos*'u ilgilendiren şeylerle ilişkili olan"[1099] bir kelimenin sahip olduğu çift anlamın şaşırtıcılığını ifade etmesinin bizim amaçlarımız açısından önemi pek yoktur. Bizim için önemli olan Gorgias'ın ve sonrasında da Aristoteles'in bu kelimenin her iki anlamıyla da oynamış olmalarıdır: yapı harcı imal eden "demiourgoslar" vardır, aynı zamanda Larissa'da da vatandaşları imal eden "demiourgoslar" vardır[1100]. V. ve IV. yüzyıllarda bu muğlâklık dilbilimsel bilinirdi. Platoncu demiourgos bir bilim ya da sanat uzmanını veya zanaatkârı; daha açık söylersek bir ozanı, doktoru, ressamı ya da heykeltıraşı ifade eder[1101] yani maddi dünya ile ilişkili bir eylem icra eden herkesi ifade eder. Demiourgos aynı zamanda *Timaios*'taki Yaratıcı ve *Kratylos* ile *Yasalar*'daki Yasa-Koyucudur: "değerli olmak isteyen tüm zanaatkarların bile her anlamda varması gereken nokta istikrarlı olmaktır"[1102].

Bu kelimenin, bizim çıkış noktamızı oluşturan *Yasalar*'dan aldığımız metinde kullanılması, Platon'un zanaatkârları tanımlamak için bir başka kelime kullanması kadar çarpıcıdır: bu kelime bir sıfat olan *banausos*'tur (*banausia*'nın isim hali) ki bu sözcüğün küçümseyici değeri çok aşikardır[1103]. Platon bu kelimeyi *demiourgia* ile bağlantılı olarak kullanır; örneğin *Devlet*'in bir bölümünde, vücutları uğraştıkları sanat ve meslekleri yüzünden deforme olmuş ya da ruhları zanaatları yüzünden tahrip olmuş[1104] ve bu yüzden de aslında felsefe yapmaya uygun olmayan çok sayıda kişinin felsefeyle uğraştığını anlatırken Platon bu sıfatı kullanır. "*Demiourgoia*" vücuda hasar verir ancak *banausos*'lar ruhu hasara uğramış olanlardır. Aradaki fark yüzünden bu noktanın üzerinde biraz daha durmalıyız ve Platon'un bu kelimeyi tamamen masumane bir şekilde kullanmadığını da kabul etmeliyiz.

Ancak şimdi Girit'in Magnesia şehrinin topraklarında kendi demiourgoslarımızı kurmamızın vakti geldi. Bu konuya doğrudan girmek imkânsız gibi görünüyor. Bu somut görün-

tüden bağımsız düşünülemeyeceği için öncelikle Platon'un vatandaşları yani toprak sahiplerini ya da beş bin kırk paylı kamu toprağını aralarında paylaşan hak sahiplerini (*geômoroi*) -ki burada pay ve erkek bir çift oluştururlar[1105] - *Yasalar*'ın şehrine nasıl yerleştirdiğine bakmak gerekir. Ülkenin merkezinde şehir ve sonrasında da tüm ülke (*chôra*) on iki parçaya *(mere*) bölünmüştür ve bunlara tanrılara ayrılmış bir parça daha, on üçüncü parça eklenmiştir, bu son parça Hestia, Zeus ve Athena'nın toprağıdır ki bunlar kentin akropolisini oluşturur[1106]. Her parça bir tanrıya ve *kabile* olarak adlandırılan nüfusun on iki parçasından birine tahsis edilir; bu farklı toprak parçalarının her birinin niteliksel olarak denk olmasına da çabalanır ve her kişisel pay iki ayrı parçadan oluşur. Burada söz konusu olan bir kişiye verilen toprağın eş merkezli iki aynı parçaya ayrılmasıdır; biri şehrin çevresinde diğeri ise ülkenin sınırlarında. "Ve herkesin" der Platon, "iki ayrı evi olmalı, biri ülkenin merkezine yakın diğeri ise ülkenin uzaklarında"[1107]. Dolayısıyla paylaştırılacak toprak parçalarının biri şehre yakın konumda diğeri ise ülkenin sınırlarındaki kırsal alanda bulunmalı. Ancak bu şekilde şehirle kırsal alanın arasındaki ayrışma olabileceği kadar çok ortadan kaldırılır ve aynı şekilde şehrin bütünlüğü, hem *asty*'nin hem de *chôra*'nın bütünlüğü, en uç noktada sağlanır[1108].

Ancak bu sistem sadece vatandaşları kapsayan bir sistemdir, bununla birlikte Magnesialıların şehrinde sadece vatandaşlar ve onlara bağımlı nüfus yani kadınlar, köleler ve çocuklar yaşamaz. VIII. kitaba geri dönersek burada Platon'un, topraktan elde edilen ürünün "Girit geleneklerine göre" o toprak üzerinde yaşayan herkese yani vatandaşlara, onların ailelerine ve kölelerine, zanaatkârlara, en geniş anlamıyla yabancılara - metek ya da sadece yolcu- dağıtımını değerlendirdikten sonra vardığı sonuçları görebiliriz. Bu yabancılar için ve sadece onlar için mecburen bir pazar kurulması gerekmektedir[1109].

Platon ardından barınma sorununa değinir[1110]: "Bundan

sonra sıra, kent nüfusuna verilmesi gereken ve birbirinden ayrı olarak düzenlenmiş konutları konuşmaya geldi". Cümlenin Yunancasında geçen *autois* kelimesi sadece vatandaşlara referans vermez[1111]. Yukarıda ele aldığımız cümlede söz konusu olan sadece vatandaşlar değil kent nüfusunun tamamıdır. Platon'un burada sadece vatandaşlardan bahsettiğini kabul etmek, esasen onun bu konuyu daha önce V. kitapta değerlendirdiğini unutmuş olduğunu da kabul etmek anlamına gelir: G. R. Morrow da bu konuda şöyle der: "Bu detaylar Platon'un zihninde meselenin tamamen çözülmüş olmadığını söyler ama yine de bir anlatım duruluğu sorunu kaşısındayız"[1112]. Ancak bu kitaba dair hiçbir şey bizim Platon'u unutkanlıkla suçlamamıza neden olamaz. Filozof yukarıdaki cümleyi şöyle devam ettirir: her biri, ülkenin topraklarının bölündüğü[1113] on iki parçadan birinin merkezinde olmak üzere on iki köy (*kômai*)[1114] bulunmalıdır, her bir köy, biri şehre yakın diğeri de ülkenin sınırlarına yakın olmak üzere vatandaşlara verilen toprakların tam ortasında yer almalıdır.

Her bir köyde, şehirde de uygulanan sisteme uygun şekilde, ilk önce tanrılara ait alanlarla kamuya ait alanlar ayrılır, buralarda esas tanrılara (Hestia, Zeus ve Athena), Magnesialıların kendi tanrılarına ve her bir on iki kabilenin baş tanrısına adanmış ayinlerin düzenlenebileceği tapınaklar ve agoralar olmalıdır[1115]. Tapınakların etrafındaki alanda, garnizonları güçlendirecek şekilde yüksek yerlere evler kurmalıdır[1116]. Köylerde ikamet etmeye hakkı olan vatandaşlar sadece garnizonlarda görevli olanlardır (geçici olarak). Platon arazinin geri kalanına, on üç bölüme ayrılmış zanaatkârların (*mere*) yerleştirilmesi gerektiğini[1117]söyler, bu gruplardan bir tanesi vatandaşlardan oluşan on iki bölgeye ayrılmış şehirde oturmalıdır[1118] ancak zanaatkârlar şehrin merkezinde değil dışında, çevre mahallelerin oluşturduğu çeperde yaşamalıdır[1119]. "Her şehirde" yaşayan diğer on iki bölüm için ise Platon şunu der; "zanaatkârlar buralara çiftçilere yararlı olacak şekilde yerleştirilmelidir"[1120]. Buradan çıkan sonuç her ayrımın merke-

zinde bulunan köylerin daimi nüfusunu zanaatkârların oluşturduğudur. Eğer merkezden çevreye doğru hareket edilirse sırasıyla karşılaşılacak olanlar şöyledir:

1) dini-siyasi merkez, siyasi niteliklerden çok dini nitelikler barındıran bir merkez, hakim tanrılara ayrılmış bir alan,

2) on iki kabileye tekabül edecek şekilde on iki bölgeye ayrılmış şehir merkezi,

3) Kentin kenar mahalleleri, bu bölge de on iki bölüme ayrılmıştır ve demiourgos'un on üç bölüme bölünmüş nüfusundan bir tanesi burada ikamet eder[1121],

4) 5040 tane vatandaşın tümü arasında paylaştırılmış toprak paylarından bir tanesi ve bu vatandaşların şehirdeki evlerine denk gelen alan,

5) ülkenin merkezinin çevresine kurulmuş ve tanrıların ve asker-vatandaşların ikametgahı olan on iki köy; ancak çiftçilere faydası dokunabilecek zanaatkarlar da burada oturabilir zira zanaatkarlar hem şehir yerleşimlerinde hem de sınır bölgelerinde çiftçilere yardımcı olabilirler,

6) her vatandaşın bir kır evinin bulunduğu ve ülkenin dış çeperini oluşturan sınır bölgesi[1122].

Böylece hareketli bir grup –eğer böyle bir grup var ise- olan zanaatkârlar bir yere bağlanmış olurlar, tıpkı Atina'daki metekler gibi onlar da "bir *deme*'ste" yaşarlar ama demotes değillerdir. Platon'un bu toplumsal grubun bağımlılığı üzerinde ısrar etmek istediğine hiç kuşku yoktur. Bu sistemdeki bazı simetriler altını çizmeye gerek kalmayacak kadar görünür durumdadır. Ülkeyi paylaşmış on iki tane kabile vardır ama şehrin merkezindeki on üçüncü pay tanrılara ayrılır. Zanaatkârlar da kendi içlerinde on ikiye ayrılmış durumdadırlar ve bir de on üçüncü zanaatkâr grubu var ki bu grup da şehri çevreler: ilahi merkez ile demiourgosların kenar mahallesi birbirlerine simetrik bir düzlemde yer alır.

D. Whitehead'in, Atina'da yapılamayan, tüm zanaat uğraşlarının vatandaş olmayanların ellerinde toplanması gi-

rişimini Platon'un tamamladığına dair hipotezi de böylece burada doğrulanmış oluyor; bununla birlikte Platon'u sadece zanaatkârın düşmanı olarak niteleme fikrinin ne kadar basit bir fikir olduğunu bu hipoteze eklemek konusunda D. Whitehead'in ne derece haklı olduğu da ortaya çıkıyor[1123]. Zira zanaatkarlar şehri hemen hemen kuşatmış durumdadır.

Zanaatkarların şehirdeki konumunu, zanaatkarlarla, Platon'un kaderini VI. kitapta tayin ettiği bir başka grubu karşılaştırarak daha iyi anlayabiliriz. Bu ikinci grup, Platon'un aynı kitapta anlattığı *agros*'un koruyucuları ya da agronomoslardır, bunlar epheboslarla karşılaştırılabilecek bir gruptur ve zaten Platon da onları Spartalı krypteia'larla kıyaslar[1124]. *Neoi*, yani Platon'un metinlerinde 25-30 yaş arası kişilerden seçilen ve görevlendirilen gençler, şehirde on iki kabile olmasından ötürü on iki grup oluşturur[1125]. Her kabile, her sene beş tane önder seçer ve her önderin grubu da on iki erkek görevlendirir, böylece 144 tane *neoi* olacaktır[1126]. Ancak kabilelerin temsilcilerinin görevi, kabile mekansal bir parçalanmayı ifade ettiği oranda, şehri bir bütün olarak içselleştirebilmek için kabileyi reddedetmektir. Her grup (askeri anlamda) her ay *chôra*'nın bölgelerinden birine gider ve burayı baştan sona kat eder; bir yıl bir yöne, ertesi yıl bir başka yöne doğru hareket eder ve bu devinimi sınır bölgelerine çok özel bir önem vererek yerine getirirler[1127], böylece benim yukarıda tanımladığım altı merkezin çevresinde hareketli bir çember oluşturmuş olurlar. Buradaki benzerlik de çarpıcıdır: zanaatkarların hareketli alanı sabit hale getirilirken, ileride şehrin seçkinlerini oluşturacak *neoi*'ler hareketli gruplar olarak tanımlanmıştır. Böylece Platon bu iki grup arasında bir bağ oluşturmuştur. *Chôra*'nın zanaatkarlarını yargılama hakkına sahip olanlar ise agronomosların şefleridir: zanaatkarların "çiftçiler için en az can sıkıcı ve en çok yararlı olacakları yerde oturmaları gerekmektedir ve onlar her bölgede kimin ne kadar gerekli olduğuna karar vereceklerdir"[1128]. Şehrin zanaatkarları baş-yargıçların (*astynomoi*) yetkisi altındadır.

Bundan sonra Platon metek'in kendi şehrindekini konumunu da belirleyebilecek duruma gelir. Bir metek aslında bir zanaatkârdır zira Magnesialıların şehrinde yerleşik olabilmek için öncelikle bir mesleğe sahip olmak gerekmektedir. Atinalı metek'in aksine burada yaşayan metek ikamet vergisi ödemez ancak bazı istisnalar dışında bu şehirde yirmi yıldan fazla da ikamet edemez ve oğlunun kaderi de aynı kendisinin kaderi gibidir. Oğlu da bir *techne*'ye sahip olmak durumundadır ve yirmi senelik süre çocuk on beş yaşına geldikten sonra işlemeye başlar[1129].

Anlatımın bu noktasında okuyucu, neden yukarıda zanaatkârın şehirdeki konumuyla ilgili bir müphemlikten bahsettiğimi sorabilir. Platon, *Yasalar*'ın IX. kitabında bu konumdan yeniden bahsetmeye başlar ve bu noktadan itibaren Platon'un anlatısı sanki tacir ile zanaatkâr birbirine zıt tanımlanmak isteniyormuş gibi şekillenir. Zanaatkâra karşı tüm gerçek ve hayali endişeler bir bir ele alınır. 5040 toprak sahibinin hiçbirinin kendinden aşağı konumdakilerle çalışamayacağı hatırlatılır. Bununla birlikte bir hizmetkârın mesleği her şeyden önce perakende ticarettir yani *kapeleia*'dır. Bu mesleği icra etme izni ancak bir metek'e verilebilir[1130].

Platon demiourgosların durumuna geri döndüğünde[1131] bu sefer, onları VIII. kitapta kullandığı terimlerden çok farklı terimler kullanarak anlatır. "Yaptıkları meslekler hayatımızı düzenleyen zanaatkârlar soyu Hephaistos'a ve Athena'ya adanmıştır"; başka bir *technai*'nin uygulayıcıları, askerler ve istihkâm üreticileri ise Ares'e ve Athena'ya adanmıştır. Bu noktada koruyucu tanrılara biraz daha eğilelim. Bu tanrılar üç tanedir: Hephaistos, Athena ve Ares. Athena'nın hem teknik becerileri hem de savaşçı nitelikleriyle açıklanabilecek aracı bir konumu vardır; o, savaşçıdır çünkü teknik becerilere sahiptir[1132]. Ancak Platon'un zanaatkârların başına yerleştirdiği çift aynı zamanda *Timaios*'ta ve *Kritias*'ta da şehri yöneten çifttir ki onlar hakkında biraz kafa yormamız gerekir. Zanaatkârlar, savaşçılık görevi temsilcilerinin benzeri ve

bir ölçüde de zıttıdırlar. Peki savaşçıların Platon'daki anlamı nedir? Platon'un bu konu için kullandığı kelimeler gerçekten tamamıyla sıra dışı kelimelerdir. Askerler "diğer teknikler aracılığıyla savunmacı bir hedefe yönelmiş ve zanaatkarların ürettiklerinin korunmasını sağlayan kişilerdir"[1133]. Dolayısıyla burada savaşçı, zanaatkârın ürettiğini koruma göreviyle tanımlanmaktadır. Buradan zanaatkarların ve askerlerin koşut kabul edilebileceği sonucuna varılabilir. Her ikisi de terimin etimolojik anlamı açısından, demiourgos'tur (ve bu etimolojinin yanlış olması da pek bir şeyi değiştirmez). Her ikisi de halkın hizmetindedir: "Onlar tüm zamanlarını ülkeye ve halka hizmet ederek geçirirler"[1134]. Platon *agôn* ile *misthos*'un, yani vatandaşların ülke için savaşmasıyla zanaatkârın maaşının koşut olduğunu da söyler[1135]. Gerçekten bu metin etkileyici bir metindir. Platon burada zanaatkarlardan bahsederken sanki, tıpkı Atinalılar gibi, onların görevlerinin şehir için öneminin bilincindeymiş ve zanaatkarları kendi koyduğu ilkelerden bile korumak istermiş gibi konuşmaktadır[1136]. Platon her durumda kendi kitabının girişinden sonuçlar çıkartır. Zanaatkârların ödevlerini ve haklarını ortaya koyar: görevlerini mükemmel bir şekilde gerçekleştirme ödevleri, ödeme almak da haklarıdır, aynı zamanda istisnai bir durum olarak eğer ödeme gecikirse faiz talep etme hakları vardır. Zanaatkarın ödemesi aynı zamanda, Anayasanın ortakları olan (*koinônous*) Zeus *poliouchos*'un (kentin koruyucusu), ve Athena'nın koruması altındadır.[1137] Burada bir kez daha zanaatkârlarla askerler karşılaştırılıyor ancak bu seferki çok daha özgün bir karşılaştırmadır zira *Yasalar*'daki askerler *Devlet*'teki askerler gibi profesyonel değillerdir. Burada savunma *demiourgos*'ları olarak, "bir başka zanaatkar" sınıfına mensup birlikler ya da uzmanlar olarak tanımlanmışlardır[1138]. Bir başka karşılaştırma da bu noktada yinelenir: askerlerin onurları (*timai*) onların maaşlarıdır (*misthoi*)[1139]. Dolayısıyla savaşçı ve zanaatkâr ayrılamaz bir çift oluştururlar. İlki ikincisinin eserini korur ve hem vatandaş olduğu için hem de bir *techne*'ye

sahip olduğu için ikicisinin "ötekisi" olur. İkinci ise ilkiyle karşılaştırılacak kadar çok parıltılı övgüler almaz. Bu çalışmanın başında ele aldığımız marjinal karakter bu noktada artık *Yasalar*'ın şehrinin, merkezî aktörü konumuna gelmek üzeredir. Bu durumda Anayasanın yazarı olan Platon'un kendisini de bir demiourgos ile karşılaştırması, bütün içerisinde hiç de şaşırtıcı durmaz.

Yukarıda ele aldığımız verilerden yola çıkarak Platon'un düşünce dünyasının pek bilinmeyen taraflarını incelemek konusunda daha da ileriye gidebileceğimizi düşünüyorum. Hatta buradan klasik Yunan uygarlığının tümünü ilgilendiren hipotezler de oluşturabiliriz.

Bu noktada yeniden *Timaios*'a ve *Kritias*'a dönebiliriz. Mitlerdeki Atina, *Devlet*'te ortaya konan tabloya benzer ancak Platon iki önemli ve niteliksel farkın varlığından bahseder. Bu farklardan ilki her iki diyaloğun da mekansal ve zamansal çerçevesiyle ilgilidir. *Devlet*'te anlatılan konuşma, Trakya tanrıçası Bendis'in onuruna düzenlenen festival sırasında, demokratik ve ticari aşırılıkların şehri olan Piraeus'ta geçer. Platon burada biri Atina'dan diğeri ise Trakya'dan gelen iki geçit alayının olduğunu söyler[1140]. *Timaios* ve *Kritias*'ın konuşmasının tam yeri belli değildir ancak tanrıçaya övgü gününde yapıldığı kesindir[1141] yani Athena *Poliade*'nin hükümdarlığı altında düzenlenen bir Atina festivali olan Panathenaea'nın yapıldığı güne denk gelir. Kritias'a gelince o konuşma sırasında kendisine Apaturia gününde[1142] -İyonaya ama özellikle de Atina festivalı- anlatılan bir epik şiiri anımsatır. Atina tarihçisi İstros sayesinde bu festival sırasında Atinalıların Hephaistos'un, ateşi insanlara veren tanrının, onuruna kurban töreniyle birlikte meşale yarışı da yaptıklarını biliyoruz[1143]. Hephaistos, *Apaturia* ile ilişkili olan tek tanrı değildir ama yukarıda yaptığımız benzetme ancak Athena ve Hephaistos'un, *Yasalar*'da zanaatkarların tanrıları olarak geçen tanrıların, mitsel ve kadim Atina'nın efendileri olduklarını kabul ettiğimizde anlam kazanır[1144]. Devlet'in en önemli özelliği filozof-yöneticilere ayrı

bir kast olarak yer vermesidir; ancak bu *Timaios* ve *Kritias*'ta karşımıza çıkan bir durum değildir. Muhtasar *Devlet* sadece tek bir muhafız kategorisini tanır ki Platon, bu kategoriye dâhil olanların ruhlarının "en üst seviyede filozof"[1145] olduğunu söylemiştir ancak onlar hiçbir felsefi çıraklık *cursus*'undan geçmemişlerdir. Mitsel Atina'da filozofların yerini tanrılar almıştır, bunlardan biri aynı anda hem savaşçı hem de filozof olan Athena'dır[1146], diğeri ise Athena ve Hephaistos'tan meydana gelen ikilidir ki Platon bu ikilinin *philosophi*a ve *philotechnia*'yı bir araya getirdiğini söyler[1147], *philotechnia*, Platon'un ürettiği çok anlamlı bir kelimedir. Platon'un yaratmadığı kesin olan bu çift, Pandora mitinde olduğu gibi Erichthonios mitinde de bir arada kullanılmıştır[1148]. Burada önemli olan Platon'un, *techne*'nin başıboş hareket ettiği Atlantis'in karşısına, filozof, savaşçı ve teknik beceri sahibi bir tanrıça tarafından kontrol edilen ve aynı zamanda kendisi de hükmedici nitelikler taşıyan *techne*'nin mevcut olduğu başka bir şehir paradigması koymasıdır. Daha da açık olabiliriz. Platon'un Akropolis'in zirvesine yerleştirdiği bu iki tanrının tapınağı hangisidir?[1149] Onun bu tapınakları yazarken Pantheon'dan, Erekhtheion'dan ya da kendi zamanındaki akropolisleri oluşturan diğer yapılarıdan etkilenmediği kesindir. Platon'un, bugün yanlış bir şekilde Theseion adıyla bilinen ve agoranın hâkim bir tepesinde bulunan Hephaistos'un heykelininin yerini değiştirdiğini iddia edemez miyiz, zira Pausanias'a göre Hephaistos heykelinin yanında bir de Athena heykeli vardır[1150].

Artık *Timaios*'un esas karakterinden daha doğrusu demiourgos'tan bahsedebiliriz[1151]. Öncelikle en iyi bilinenlerle başlayalım: demiourgos bir babadır, o, *ho genneas*'tır[1152] yani yaratımın cinsel birleşme yoluyla meydana geldiği Hesiodos modeline uygun olarak davranır. Ancak bu babanın bir eşi yoktur, Platon demiourgos'un rolünün bu parçasını geliştirmemiştir. Demiourgos tıpkı *Yasalar*'daki yasa-koyucu gibi şehrin hem kurucusu hem de sömürgeleştiricisidir.

Akropolis'e insan ruhunu, "nöbetçilerin karakoluna"[1153] ise öfkeyi yerleştiren odur vb.

Demiourgos aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla bir zanaatkârdır da, L. Brisson'un detaylı bir analizi onun Platon'un zamanında bilinen bütün zanaat tekniklerini kullandığını gösterir: döküm, alaşım, demir işçiliği ve kaynak, marangozluk, çömlekçilik, ressamlık, balmumu modelleme, dokumacılık ve nihayet çiftçilik[1154].

Buraya kadar her şey nettir, daha az bilindiğine inandığım şey ise tüm bu tekniklerin kendi içinde bir anlamlı hiyerarşilerinin olduğudur. Platon'un bizim bugün en sivri teknikler olarak andığımız teknikleri hiyerarşik olarak en önemli öğelerin üretilmesi için demiourgosa kullandırttığını görmek şaşırtıcıdır. Yaratımın en tepesinde, dünyanın ruhu da bir teknikle üretilmiştir ki bu teknik en iyi metalurjiye dayanır, buna aynı zamanda döküm, alaşım ve hatta yapraklaştırma da eşlik eder[1155]. Bunun aksine insan bedeni çömlekçinin çok daha basit bir işlemiyle üretilir[1156], bunlar çok daha alçakgönüllü eylemlerdir, tıpkı ruhların bedene yerleştirilmesi, dolaşım sisteminin oluşturulması ya da derinin bedenin üzerine aşılanması gibi, tarım tekniğine bile havale edilebilecek eylemlerdir[1157].

Oysa ki bu durum önemli bir sorun yaratır[1158]. Çiftçiye, zanaatkarın karşısında öncelik tanıyan metinler Yunan geleneğinde oldukça fazla sayıda bulunmaktadır[1159]. Platon'un kendisi de bu geleneğe kendi tarzında katılmıştır. Kuşkusuz Platon çiftçiliğin de (*geôrgoi*) bir *techne* olduğunu bilmektedir[1160]. *Devlet*'te zanaatkârlar ve çiftçiler birlikte üçüncü kastı oluştururlar ve *Timaios*'un ve *Kritias*'ın giriş bölümünde de daha aşağı kategorilere yerleştirilmişlerdir, ancak *Yasalar* için aynı şey geçerli değildir. Magnesia şehrinin vatandaşı profesyonel bir savaşçı değildir, her ne kadar savaşçıya yapılan övgü zanaatkara yapılan övgü ile, takıntılı bir şekilde, aynı seviyede tutulmaya çalışılsa da vatandaş kişisel toprak sahibidir ve biz biliyoruz ki zanaatkarlar şehre *geôrgoi*'lere faydalı olacak

şekilde yerleştirilmişlerdir. Platon'un tarımsal faaliyetin kölelere ait olduğu gözlemini çabucak yaptığı kesindir[1161]; ancak bu durum *Yasalar*'a ve *geôrgos*'a içkin olan bir sorunun altını çizer çünkü *geôrgos* kelimesi Helen çağ tarihi boyunca aynı zamanda hem toprağı hem de onu ekeni tanımlayan bir kelime olarak kullanılmıştır.

Eğer benim akıl yürütmem yerindeyse, Platon'un eserinde iki değer sistemi çatışma halindeymiş gibi görünüyor. Bir tanesi, zaman zaman resmi ve kamusal olduğu söylenebilecek, vatandaşı mülk sahipliğiyle ve toprağı işlemekle bağdaştıran, *geôrgos*'a demiourgos'un karşısında üstünlük tanıyan bir değer sistemidir. Diğeri ise esasında örtük olan ama *Timaios*'ta ve *Yasalar*'da su yüzüne çıkmış, Prometheus'un ve Hephaistos'un zanaatkar faaliyetlerini insani faaliyetin merkezi haline getiren, kelimenin tam manasıyla örnek faaliyet haline getiren bir sistemdir. Platon ile kendi zamanı arasındaki dramatik ilişkiye dair böylesi bir gerginlik ilk defa ortaya çıkmaz. Burada, Platon aracılığıyla, zanaatkârın Yunan uygarlığındaki dramını okuruz. Daha önce söylediğim bir şeyi tekrar etmek istiyorum: bu uygarlıkta zanaatkâr bir kahramandır ama gizli bir kahramandır[1162]. Aedesler tarafından okunan epik şiirlerden ki bunlar *Odysseus*'ta[1163] da bahsedilen "demiourgoslardır", heykellerin yaratılmasına kadar, Yunan kültüründe en azından bir tarafıyla demiourgoslara ait olmayan hemen hemen hiçbir eser yoktur. Doktorlar bile demiourgostur. Erekhtheion'u inşa edenler de demiourgoslardır; vatandaşlar, metekler, köleler ünlü bir yazıtlar bütünü sayesinde bilinirler. Bunu ilk defa Platon, dünyanın yaratıcısının çok büyük araçlara sahip olan bir zanaatkâr olduğunu söylediğinde, ifade etmiştir. O zaman neden, klasik çağda, zanaatkarı sosyal bir kişi olarak kabul eden gelenekle, zanaatkarı siyasi bir kişi olarak kabul eden gelenek arasındaki çatışma bu kadar çarpıcıdır? Var olan çatışma, çatışmanın sınırları tanımlanmaya çalışıldığında görünür hale gelir; mimar örneğini ele alırsak, mimarın da bir zanaatkar olduğuna şüphe yoktur

ancak diğer zanaatkarlardan farklıdır zira kamusal alanın yöneticisi ve yaratıcısıdır[1164]. Klasik çağda var olduğu haliyle bu çatışmanın kendisinin de bir tarihin ürünü olduğu yadsınamaz. *Techne*'nin kendine ait bir tarihi olduğu herkes açısından aşikardır; ancak *metisin,* içerisinde zanaatkarın jestlerinin bulunduğu bu fikri kategorinin de, daha önce söylediğimiz gibi, bir tarihi vardır. Homeros'tan Oppien'e kadar geçen on yüzyıllık sürede "*metis* kavramının içersine yerleştiği tüm semantik alanın ve orada oluşturduğu anlam ağlarının esasen hiç değişmeden kaldığını"[1165] fark etmek şaşırtıcıdır; ancak bu insanın ya da tanrının *metis* içersindeki sosyal anlamlarının da değişmeden kaldığı anlamına gelmez. Tüm hikaye; Chiron, (*cheir* yani "el" kelimesinden türetilmiş isim) mitler yüzyılının vahşi dünyanın sınırlarında genç kahramanları eğiten bu kentaur ile V. yüzyılın *cheirourgos*[1166] yani iki eliyle hizmet etmek zorunda olan doktorun arasında bir yere yerleşir[1167]. Detienne ve Vernant, arkaik mitolojide *metis*'e sahip olmanın, dev demircilerin ürettiği Kykloplar da buna dâhil olmak üzere, hâkimiyete sahip olmanın önemli koşullarından biri olduğunu göstermişlerdir[1168]. Zanaatkarların metisi bile Homeros'un kralını aşamamıştır. Odysseus'u burada tekrar hatırlatmaya gerek var mı? Odysseus kesinlikle bir *demiourgos* değildir ancak kendi yatağını da kendisi üretmiştir. Polyphemus'a oranla o bir *techne* adamıydı; Kyklop'un gözünü, kendi yaptığı bir kazık ile oymuştu, onun bu eylemi metaforik olarak okunduğunda bir marangozun ya da bir demir işçisinin eylemine denktir[1169]. Ancak klasik çağda Atina demokrasisinde durum neydi? Zaman zaman, aslında genellikle, zanaatkâr sınıfının sosyal statüsünün yükselmesinden bahsedilir[1170]. Durumların böyle yansıtılması, gerçekte birçok düzlemde var olan karmaşıklığı gizliyormuş gibi görünmektedir.

V. yüzyılda Demokritos'unki gibi bir kitapta ama aynı zamanda Aeschylus'un *Prometheus*'unda, Anaksagoras'ta ve birçok benzer eserde *techne*'nin belirleyici rolü ve zanaatlardaki ustalığın tarih boyunca doğanın sınırlamaları karşısın-

da insanın özgürleşmesine yaptığı katkı konusunda bir bilinç ortaya konmaya başlamıştır[1171]. Bununla birlikte teknik bilginin önemi konusunda bir bilinç kazanmakla –örneğin Anaksagoras'ın dediği gibi "insan hayvanlardan daha zekidir çünkü elleri vardır"[1172] diyebilmek ile- zanaatkârları bağımsız siyasi eylemliliğe sahip, siyasi mücadeleler sırasında güç kazanabilecek ya da gücünü kaybedebilecek bir toplumsal grup olarak kabul etmek arasında uçurum vardır. Öyleyse bu çalışmaya başka hangi metinleri ekleyebiliriz? Buraya ekleyebileceğimiz metinlerin sayısı çok fazla değil. Plutarkhos'un, Theseus'un Atina nüfusunu ilk kez üçe ayırdığı hikaye metnini örneğin göz ardı edebiliriz ki bu hikayeye göre Atina şöyle üçe ayrılmıştır: Eupatridae'ler, Geomoroi'ler, Demiourgos'lar; son grup daha ziyada sayısal durumlarıyla nitelendirilmişlerdir[1173]. *Atinalıların Devleti*'nin ünlü bir bölümünde Aristoteles 581/580 yıllarında yapılan bir anlaşmayla on tane yargıç kralı üç grup arasında paylaştırır; beş tane Eupatrideslere, üç tane Geomoreslere ve iki tane de Demiourgoslara[1174]. Bununla birlikte bu anlatının tarihselliği çok tartışmalıdır, L. Gernet bu anlatının V. ve IV. yüzyılın spekülasyonlarından doğduğunu ortaya koymuştur[1175]. Bu anlatının bir spekülasyondan ibaret olduğunun bir kanıtı da Aristoteles'in söz konusu şehri, Miletli dahi Hippodamos'un hayal ettiği ideal şehirlerin ilki olarak tanımlamasıdır. Miletli Hippodamos, on bin kişilik vatandaş nüfusu üç bağımsız ve eşit gruba ayrılmış bir şehir hayal etmişti; bu üç bağımsız grup ise zanaatkârlardan, çiftçilerden ve savaşçılardan oluşuyordu[1176]. Burada hiç tartışmasız, siyasi ve sosyal gerçekliğin ötesine geçen entelektüel bir ilerleme söz konusudur.

Demokrasinin teorisyenlerinin, demokrasiyi zanaatkâr sınıfı temel alarak kurgulayabilmek için çok fazla yolları var ise de bunun en büyük ve Platon sayesinde en az karanlıkta kalmış temsilcilerinden biri olan Protagoras demokrasiyi böyle düşünmemektedir. Daha önce bahsettiğimiz bir mitte[1177] Protagoras, demokratik durumu yani her zanaatkârın siyasi

konularda beyan ettiği fikrin arkasında durmasını meşrulaştırır ve demokrasiyi *technai*'ye değil *techne politike*'ye sahip olmak üzerinden inşa eder.

Klasik çağda hiçbir Yunan şehri kendini zanaatkârlar şehri olarak ve zanaatkârları da bağımsız bir sınıf ya da grup olarak düşünmemiştir. Atinalı zanaatkârların ortak özellikleri nelerdir? Belki Pyanepsion (Ekim) ayında kutlanan *Chalkeia* festivalidir. Biz bu festivali pek iyi bilmeyiz. Acaba bütün Atinalıların katıldığı bir festival miydi yoksa sadece zanaatkârların katıldığı bir festival miydi? Athena adına mı düzenleniyordu yoksa Hephaistos adına mı ya da her ikisine birden mi adanıyordu?[1178] Kaynaklarımız bu sorulara cevap vermek konusunda yetersizdir ve bu konuda bir karar vermek oldukça zordur[1179].

Atina'da adı Seramik olan bir mahallenin olması ve Korinthos'ta da çömlekçilerin kendi mahallelerin olması oldukça muhtemel ancak kalemimizin ucuna bütün doğallıyla gelen ortaçağ karşılaştırmaları ne olursa olsun[1180] Atinalı ve Korinthoslu çömlekçilerin ortak siyasi hedefleri dolayısıyla yaptıkları bir açıklamayı bugüne kadar hiç bulamadık, bundan sonra da bulamayacağız. Arkaik ya da klasik Miletos'ta bir *Arte della lana* [*Yüncüler locası*] hiçbir zaman olmadı, burada bir müzisyenler okulu, *Molpoi*'ler[1181] vardı ancak bu bahsettiğimiz türden bir oluşum değildir.

Bu şehir, bir demokrasi olsa bile, zanaatkârlar şehrin yönetimine katılmaktan çok uzaktadırlar, burada şehir zanaatkârların eylemleri üzerinde bir kontrol uygulamaktadır, bunun tersi geçerli değildir: örneğin Thasos şehrinde en önemli rolü amforaların[1182] içinde yapılan şarap ticareti oluşturuyordu. Y. Garlan ve M. Debidour, IV. yüzyılın sonuna ve III. yüzyılın başına tarihlenen Thasos'un ünlü "amfora pullarının" çömlekçilerin işaretlerini taşımadığını ama şehir adına her atölyenin eylemlerini denetleyen yüksek memurların (muhtemelen *keramarchos*) her zanaatkara dayattığı mühürleme yöntemleriyle yapıldığını açıkça belirtmişlerdir. Burada

para basımına az çok benzeyen bir durum vardır, sözü edilen pulların üzerindeki işaretlerden bazıları halihazırda paraların üzerinde bulunan simgelerden ödünç alınmıştır[1183]. Diğer taraftan benim bildiğim kadarıyla Yunan tarihsel edebiyatında, zanaatkârların olmasa bile silahları zanaatkârların araç gereçlerinden (*organa*) oluşan toplumun alt kesimlerinin girişteği sadece tek bir başkaldırı *projesinden* bahsedilir. IV. yüzyılın başında Cinadon, Sparta'daki kurumları baştan aşağıya değiştirmeyi planladığında bunu kendinden bilgi isteyen kişiye şöyle anlatmıştı: "işte toprakta çalışan her insanın sahip olduğu silahlar: toprak, odunlar, taşlar; iş, meslek sahibi olanlara gelince onların genelde başka aletleri vardır ki bu aletler dövüşmek için yeterli olan silahlardır"[1184].

Eğer Homeros'un insanı ile V. yüzyıl Atina'sının asker-vatandaşını karşılaştırırsak hangi sonuca varırız? Krallığın işleviyle uyumlu olan değerler terk edilmiş olamasalar bile en azından marjinalleştirilmiş durumdadırlar. Perikles bir komutan (*strategos*) olarak Odysseus'un sahip olduğu *metis*'e sahip değildir. Gece savaşının, tuzak kurmanın, avlanmanın teknikleri ephebos'a ve hoplit öncesi döneme havale edilmiştir. *Techne*'nin zafer kazandığı ve *metis* ile bağının açıkça hissedildiği bir alan da kesinlikle mevcuttur. Bu alan, hayal gücünün özgür olduğu, mekânın kara savaşlarının geleneksel kurallarını dayatmadığı deniz savaşlarıdır[1185]; ancak Atinalı denizci sadece sefer sırasında bir teknik uzmandır ve hoplit tarzı savaşın değerleri hala ideolojik olarak baskın durumdadır. IV. yüzyıla, Platon'un ve Ksenophon'un zamanına kadar *metis*, paralı askerlerin tekniğiyle birlikte, savaş planlarında öncelik sahibi olmuştur[1186]. Bunula birlikte teknik uzmanın, belli bir tip teknik uzmanın, zaferinin meslek sahibi insanların bütününün siyasi ve sosyal rollerine pek bir katkısı olmamıştır zira bu bütün hiçbir zaman siyasi bir güç oluşturmamıştır.

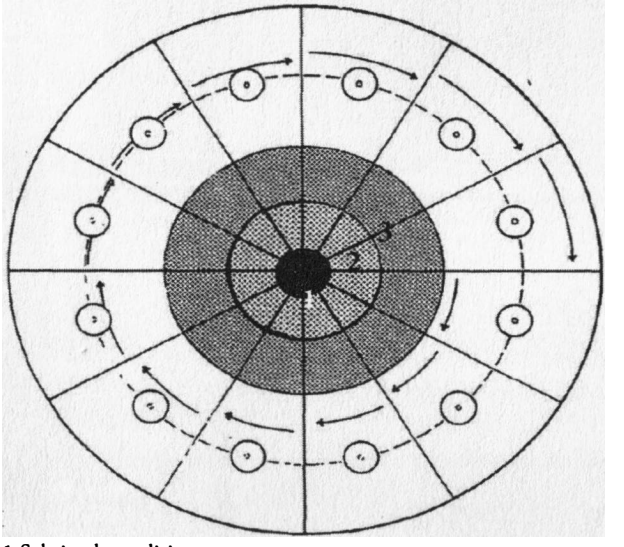
Bu sorun hakkında düşünmemize yardımcı olacak kavramlardan birini S. Moscovici'den[1187] ödünç alabiliriz. Bu konuyu esasen iki düzleme ayırmak gerekmektedir: ilki, insan ile

insanın bir parçası olduğu maddi dünyanın ilişkisi, diğeri ise sosyal tarih yani çatışma halindeki sosyal sınıfların ve grupların tarihi. Bu iki düzlem her zaman kolay kolay yan yana getirilemeyecek kadar birbirinden uzaktır. Öyleyse Yunanistan'da karşımıza çıkan nedir? Doğanın tarihi açısından bakarsak; sahip olduğu önemli rolü görmemek için kör olmamız gereken bir zanaatkâr vardır. Bununla birlikte Yunanlıların büyük icadı olan şehir devleti ve onun doğal sonucu olan siyasi eylemler aynı zamanda zanaatkârların eylemlerinin arka plana itilmesine neden olmuştur. Erekhtheion'un inşaatında, aynı maaşı alarak[1188] (kölelerin aldığı maaştan kimin faydalandığı konusuna şerh koyuyoruz) yan yana çalışan insanların bazıları bu inşaattan vatandaş olarak, bazıları metek olarak bazıları ise köle olarak ayrılmışlardır. Siyasal düzlem, teknik faaliyetin birleştirdiği insanları ayırmıştır. Atinalı çömlekçi ustaları ise özgür zanaatkârla köle zanaatkar arasındaki farkı zaman zaman eserlerine yansıtmışlardır; örneğin yapılan bir zanaatkar figürüne atletizmde kullanılan aksesuarları eklemek bu kişinin özgür bir zanaatkar olduğu anlamına gelmekteydi[1189].

Bu zıtlık, doğrusunu söylemek gerekirse, Yunan dünyasının farkında olmadan yaşayabileceği bir zıtlıktır; ancak Platon'unki gibi bir eserin büyüklüğü bu zıtlığı su yüzüne çıkartabilir. Düşünceler tarihi ironilerinden bir tanesi de Platon'un, bu "gerici" aristokratın, zaman zaman feminist olarak kabul edilmesidir. Platon kesinlikle feminist değildir ama Aristoteles'ten önce kadınların şehrin yarısını temsil ettiğini söylediği basit bir tespit yapmıştır ve kendi öğrencisinin oluşturması güç olan radikal sonuçlar ortaya çıkartmıştır[1190]. Kadınların ve zanaatkarların böyle yaklaştırılması bana basit bir mukayese gibi görünmüyor[1191]. Yunanlı bir kadın ve bir *techne* arasında çok eski ve tersine çevrilebilir bir ilişki vardır. Pandora'yı tüm parçalarıyla yaratan Hephaistos değil miydi?[1192] Homeros'un anlatılarında, Hephaistos'a metal işlemeyi öğreten Thetis değil miydi?[1193]

Devlet'in X. kitabında Platon, Euripides'in *Midia*'da ka-

dınlar için iblisin "usta zanaatkarları" (*tektones sophôtatai*) dediğini hatırlamış gibi yapar ve Troya atını yapan ünlü zanaatkar Epeios'un ölümden sonraki kaderini anlatırken sanki "kadın bir zanaatkarın formunu almıştır"[1194] der. Platon, yatağın güzelliğine şarkılar söyleyen insanın yatak idealine o yatağı üreten insandan daha uzak olduğunu söylemiş olsa bile[1195], feminist olduğundan bile daha az oranda zanaatkârların hayranıdır ancak şunu gayet iyi anlamıştır; şairleri *Devlet*'ten kovmak mümkün olsa bir zanaatkârları buradan sürgün etmek oldukça zordur[1196].



1.Şehrin akropolisi
2.Şehir
3.Zanaatkarların yaşadığı dış mahalle
Yakın ve sınırlardaki kültür çemberleri
------ Her ikisi arasındaki sınır
⊖ Zanaatkarların oturduğu köyler
→On iki görev grubuna ayrılmış gençlerin bir yıl boyunca, her ay ülkenin çevresinde nasıl yer değiştirdiklerini gösterir

Not. Aynı parkur bir sonraki yıl ters yönde tamamlanır.

IV
Şehir, Fikir ve Hayat



1.
Yunan Akılcılığı ve Şehir[1197]

"Yunan rasyonalizmi"ne hala ilham alabileceğimiz bir örnekmiş gibi referans verebilmek mümkün müdür? Çok kısa bir zaman öncesine kadar bu sorunun cevabı kendinden menkulmüş gibi görünmekteydi. Bizim akılcılığımız ve özdeşlik ilkesi üzerine kurulu hakikat algımız kendi köklerini Yunanistan'da, milattan önce VI. yüzyılda İyonya'da doğan ve Platon ve Aristoteles ile birlikte olgunluğa erişen düşünce geleneğinin gelişiminde buluyordu. Bu yargı sıradan ama kendi özel tarihine sahip bir algıdır. Bu bağlamda Yunanlılara yöneltilen tüm aşağılamaları, bu gevezeleri, bu aklı başında olmayan rasyonalistleri, bu amatör açık fikirlileri ve rasyonalist Birliğinin kurucusu olarak Voltaire'i yeniden hatırlıyoruz.

Bu tarihten uzun uzun bahsetmeyeceğiz ancak aklımızda tutmamız gereken şudur ki Yunan rasyonalizminin kendisine karşı karmaşık bir saldırı gelişmektedir. Söz konusu saldırının temel hatları nelerdir? Bu saldırı esasen, bizim bugünkü akıl ve Yunan düşüncesi kavramlarımızın temelinden değişmiş olmasına dayanır.

Ben, yukarıda bahsettiğim iki kavramdan ilki hakkında fikir yürütmek konusunda çok donanımlı olmadığımı söylemek zorundayım. Bununla birlikte modern bilimin, bizim akıl temsillerimizi alt üst edemeyecek düzeyde olmadığını düşünüyorum. *Yeni Bilimsel Tin* adlı eserinde Bachelard "akla canlılığını ve saldırganlığını geri vermekten" bahseder ve özdeşlik ilkesinin rasyonel eylemin sadece bir alanına uygulanabileceğini ortaya koyar. Aynı şekilde Yunanlıların yarattığı geometrinin, Euclides geometrisinin Riemann ve Labatchevsky'den itibaren modern matematikçiler tarafından ortaya konan olası geometrilerin arasında sadece herhangi bir

özgün örnek olduğunu söyler.

Tamamen farklı bir alanda da benzer bir tutum geliştirilmiştir. Çağdaş etnoloji, kaynağını Yunanlılardan alan ya da aldığı zannedilen batı fikriyatının kendisinin de tamamen bilimsel gelişmelerin bir sonucu olduğunu göstermiştir. XIX. yüzyıl evrenselciliğinin göründüğünden daha sadık bir takipçisi olan Claude Lévi-Strauss "yabanlık düşüncesinde" "insan aklının" kanunlarını bulmuştur, bu girişim bizim çalışmamız açısından paradokslarla ve yüklü bir girişimdir.

Lévi-Strauss'un "ilkeller" hakkında keşfettiği şeyin "ilkel düşünce" olmadığını, "ilkel şartlarda düşünme" olduğunu biliyoruz, özdeşlik ilkesinin üzerine inşa edilmiş gerçek "pratik-teorik mantıklar" ikili bir form ihtiva ederler: A, A'dır; A, A olmayan değildir. Lévi-Strauss, "mantıksal ilke" der "her zaman, ampirik bütünlüğün öncesindeki güçsüzleşmenin aşikar olarak görünmesine olanak tanıyan sonuçlara karşı *çıkabilir* olmalıdır"[1198]. Örneğin totemcilik, mesajları taşıyan bir sistem, bir koddur. Totemlere dayanan her sistem, doğayı bir sisteme oturtacak ve ona evrensel bir açıklama getirecek ideal bir "totemci operatör" öngörür; bu açıklama daha sonraları etnoloji tarafından *içgüdüsel bir seviyede* deşifre edilecektir. Bu içgüdüsel mantıklar, Yunan aklı ve onun çocuğu olan Batı dünyasının aklı açısından sorunlar yaratır zira bunlar sadece "özel durumlardır"; bununla birlikte içgüdüsel varsayımlar aynı anda her iki aklı da, kendi saygınlıkları dahilinde onaracaklardır çünkü en genel anlamıyla formların yaratıcısı olan "insan aklı" Paul Ricœur'ün ortaya koyduğu gibi Kant tarzı bir algının değişikliğinden başka bir şey değildir[1199].

Lévi-Strauss ise Yunan ve batı dünyasının ortaklaşa oluşturduğu örneği yukarıda bahsedilen düzlemde sorgulamaz. Gerçek paradoks ve gerçek zorluk başka bir düzlemde ortaya çıkar. Söz konusu zorluk ve paradoks, bence, yapı kavramının ikircikli anlamında ve bilinç ile içgüdü arasındaki salınımında ya da, daha net söylersek, Lévi-Strauss'un bilinç ve içgüdü arasındaki tüm zıtlığı kasten ikinci plana itmesinde yatar. Her

sosyal düzen bir koda dayalı olan yazılı bir dildir ve bu kodun nasıl deşifre edileceğinin bilinmesi gerekir, her dil ise bir düşüncedir ve nihai olarak dünyanın tanzim edilmiş sistemini ortaya koyar. Bu yüzden totemik bir yapı kendi anlam ve düşünce zenginliği açısından, en gelişmiş felsefi sistemlerden ve en açık Yunan kozmolojisinden daha önemsiz değildir.

Burada sorun – şeyleri en basit ve aynı zamanda en kaba halleriyle söylersek- dille ilgili her durumun aynı zamanda, kelimenin en alışıldık anlamıyla, düşünceyle ilgili bir durum *olup olmadığını* açıkça bilmek ile ilgilidir. Dilbilimle ilgili her kodun içinde *düşünceler* vardır, zorunlu olarak tek bir *düşünce* yoktur. Leibniz'in "küçük algılarıyla" algının kendisi arasındaki ve dil ile kasıtlı söz arasındaki farkı ikincil olarak ele almak bana imkânsız gibi görünüyor. Lévi-Strauss ve onun öğrencileri için yapı, kimi kez biçim veren kimi kez ise biçimlendirilendir ve belirsizlik de burada yatar. Eski Yunancada, geniş zamanın kullanımında tekil ve çoğul farklılığını ifade etmek için kullanılan (*etheka*, *ethemen*) ve kaynağını Hint-Avrupa dillerinden alan bir ünlü farklılaşmasının bulunması durumu ve diğer harikalar, düşüncenin eseri olan bir "dilbilimsel operatör"ü şekillendirme aracı olarak kabul edilebilir mi? Okyanusya'nın dili dokuz tane ikili barındırır ve bu düalist ilişkilerin farklı kategorilerinin çok incelikli şekilde sınıflandırılmasını gerektirir, bu durum düşüncenin bağımsız bir eylemi midir ya da daha ziyade bilinçle ilgili bir durum mudur, yoksa Yunanlılardan beri bizim için *düşünce* anlamına gelen, doğadan kökten kopuşu mu simgeler?

Kendi payıma J. F. Lyotard'ın yakın zamanda söylediklerini tekrar ele almak niyetindeyim. "Yabanlar de konuşurlar, kesinlikle, ama yaban bir sözle konuşurlar, dili cimrice kullanırlar [...]. 'Sözlü ifadeler her zaman, kelimeleri onların dışında kullandığımız somut durumla sınırlıdır' (*Yapısal Antropoloji*) Onlar tıpkı Brice Parain'in çiftçileri ya da Balzac'ın kırsal alanda yaşayan insanları gibidir: konuştukları bir yarı-algının kanıtlayabileceklerinin sınırları dâhilindedir,

bu kanıtlar kendi kültürlerinin onlara dayattığı şeyler ve insanlardır, dilin alanı onlar için, tıpkı bizim için olduğu gibi açıklama, gerçeğin anlamını onarma ve kurma işlevi görmez, [...] ilkel söz esasen gerçeklik üzerine bir söylem değildir [...] ancak *başka araçlarla takip edilen varoluştur*"[1200].

Lévi-Strauss'un kendisi ise şöyle yazar: "Omaha yerlileri kendileri ile Beyazlar arasındaki en önemli farkın kendilerinin çiçekleri toplamaması olduğunu düşünürler"[1201], ne vazolara koymak ne de "botanik çalışmalar" için. Şunu açıklıkla söyleyebilirim ki Lévi-Strauss için dil, "doğa" ve "kültür" arasındaki farkın tecrübe edilmesi demektir. Lévi-Strauss'un totemcilik hakkındaki açıklamasını benimsediğimizi ve bu açıklamanın "hayvanlar ve bitkiler âleminin" entelektüel eyleminin "topluma uygulanması"[1202] olarak tanımladığımızı varsayalım. Hayvan ve bitki özdeşliği mantıksal düşünme içerisinde sadece bir ana bile ait olsa ya da onu ikili bir mantık çerçevesinde insanın hayvandan ya da bitkiden farklılaşmasından ayıramıyor olsak bile gene de bu düşünce şekli kişiyi felsefeden ve bilimden çok uzağa götürür. Son bahsettiğim kavrayış tarzı, tam olarak, dil kendini ifade etmek istediğinden ayrı tutmaya başladığında, gösteren ve gösterilen arasındaki fark temel ayrım olarak anlaşıldığında ortaya çıktı. Bu, Herakleitos'un kendi tarzında ifade ettiği duruma da denk gelir: "Delphoi'deki bilicinin efendisi ne söyler ne de gizler. İşaret eder (fr. 93 Samih Rifat çevirisi)". Geriye Yunanlıların bu ayrımı yapmasına, düşüncelerin doğasını kökünden değiştirmesine olanak tanıyan temel deneyimin ne olduğu sorusunu sormak kalıyor.

Burada sert saldırıların hedefi olan sadece bizim geleneksel, pozitivist bilim anlayışımız ve bilimsel düşünce tarzımız değil, aynı zamanda bizim Yunan kültürü ve Yunan düşüncesi alanına ait temsillerimizdir de. Bizler artık, neyse ki, Yunan düşünürlerini saf bir algıyla bulutların üzerinde süzülen katıksız rasyonalistler olarak algılamıyoruz. Bir yüzyıllık modern Helenizm döneminin, en geniş anlamıyla, Yunan düşüncesini

bize yaklaştırmakla değil bizden uzaklaştırmakla sonuçlandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu noktada Yunan aklının da bizimle aynı modellere göre ve aynı motivasyonlarla çalışıp çalışmadığının sorulması gerekir. Modern araştırmalar daha hususi olarak şu soruya odaklanırlar: Matematiği keşfeden Yunan aklı, neden matematiğin bilime uyarlanmasını keşfetmedi? Bazıları ise Yunan aklının bizim bugün "rasyonel" olarak tanımladığımız kavrama sahip olup olmadığı sorusunu soracak kadar ileri giderler.

Nietzsche'den beri modern filoloji Yunan ruhunun karanlıkta kalmış alanlarını, Dionysos ile Apollon'u karşılaştırarak keşfetmeye yöneldi. E. R. Dodds *The Greeks and The Irrationnel* isimli pek güzel kitabının başında, çok tipik bir modern zihniyetle şekillenmiş şu anekdotu anlatır:

"Birkaç yıl önce bir gün British Museum'daki Parthenon heykellerine bakarken, endişeli görünen genç bir adam bana yaklaştı ve şöyle dedi 'böyle bir şeyin itiraf edilmemesi gerektiğini biliyorum ama bu *Yunan zımbırtısı*, beni hiç etkilemiyor'. – Ona dedim ki 'bu gerçekten ilgi çekici bir durum, bu ilgisizliğinizin nedenlerini söyleyebilir misiniz?' Biraz düşündü ve sonunda cevap verdi: 'Tüm bunlar bana çok rasyonel görünüyor."

Dodds, hem Yunan düşüncesinin rasyonel olmayan taraflarını yani Şamanizmi ve Menadaizmi hem de Yunan aklının "karanlık güçleri" hakimiyet altına almak üzere gösterdiği çabayı gözler önüne sermekten mutluluk duyar ancak bunu zaman zaman çok tartışmalı bir şekilde yapar. Özellikle de Heidegger'in etkisi altında, bu anekdotun ve bu yaklaşımın ötesine geçmek için, aklımızda tutmamız gereken bugün Herakleitos ve Parmenides hakkında sahip olduğumuz algının, "rasyonalizm" ve "hümanizm" ile olan bağlarının çok zayıf olduğudur. Şimdi burada, nedenler ve bağlantıların zincirinden ziyade, varlığın ifşa olması olarak hakikatin *exaiphnes* yani Parmenides'in üçüncü hipotezi "aniliğin" içindeki (ne yazık ki yanlış anlaşılmıştır) temel tecrübesine ve Platon'un VII. mektubuna odaklanacağız.

Burada önemli olan bu yorumların delilik sınırına yaklaşıyor olmaları değil; kesin olan şu ki bugün artık Aklın ansızın beliriveren bir "şey" olduğunu kendi kendimize daha fazla söyleyemeyiz. Proclus'un dediği gibi, mitlerin dünyasında Athena'nın Thales'in ve Pisagor'un kavramları "maddeye dönmeden ve tamamen entelektüel bir şekilde" bir anda değerlendiklerini düşünerek davranamayız. Doğrusunu söylemek gerekirse bizim "*mitten akıla*" sürecine dayanarak sormaya alıştığımız soru tüm bir tarih ekolü açısından anlamsızdır. F. M. Cornford'un tüm hayatı boyunca kaleme aldığı eserlerinde ve hatta ölümünden sonra yayımlanan *Principium Sapientiae*[1203] adlı serinde de anlatmaya çalıştığı budur. Mitten akla geçerken, aslında mitten tam olarak bağımsızlaşılamamıştır, Yunanlılar açısından akıl olarak nitelendirdiğimiz aslında her zaman mittir.

Cornford Yunan mucizesi teorisiyle mücadele etmek niyetinde olduğundan felsefi düşünceyle dini-mitolojik düşünce arasında tarihsel devamlılık açısından bir bağ kurmak ister. Hesiodos'un *Teogonia*'sı Hitit ve Babil mitleri, Anaksimandros'un kozmogonisi arasındaki *kayıp halkayı* tamamlar. Canavar Tiamat'ın tanrı Marduk tarafından öldürülmesini ve dünyanın Marduk'un kadavrasından başlayarak yaratılmasını anlatan Babil'in yaratılışının şiiri Enuma Elis; *Theogonia*'da Typhon'u öldüren Zeus'un hikayesini tüm dünyayı olmasa bile en azından rüzgarları içine alarak anlatan mit; soğuk ve sıcak, kuru ve ıslak gibi farklı niteliklerin sonsuzdan (*apeiron*) çift olarak çıkışının anlatıldığı Anaksimandros'un kozmogonisi arasında temel bir fark yoktur.

Cornford bunun da ötesine geçer; bize pek çok açıdan Yunan aklının önemli bir tamamlayıcısı gibi görünen bir eserde, Thukydides'in bir eserindeki mitsel tarafı göstermeye girişir. *Thukydides Mythistoricus*'un yazarına göre, *Peloponez Savaşı Tarihi*'nin en temel özelliği Eshilos'un tragedyasının rasyonelleşmiş ve sekülerleşmiş hali olmasıdır[1204], Kserkses'i Salamis'e kadar götüren onun ölçüsüzlüğüydü (*hybris*), Agamemnon'u

ölüme götüren de *hybris* idi, Alkibiades'in *hybris*'i ise Atinalıları Siciya'ya götüren *ate*'den (mahveden kader) sorumluydu. Detaylı bakıldığında Cornford'un analizleri çok keskindir ve zaman zaman, oldukları gibi kabul edilebilirler. Bir mitin rasyonalize edilebilmesi için bir işleve sahip olması gereklidir; diğer taraftan hala, Thukydides'in en saf hallerindeki mitlerden neden tatmin olmadığını ya da Herodot'tan aldığı bu haliyle mitleri neden bilhassa reddettiğini açıklama zorunluluğumuz vardır. Eğer bu sorularımızın tamamını Cornford'a atfedersek, sorunu başka bir şekilde ifade etmekten başka bir şey yapmış olmayız.

Yunan aklının naif görüntüsüne yöneltilen bu çift taraflı saldırının sonucu nedir? Belki de bu akıl, Yunan aklı olsun ya da olmasın, tarihsel bağlamın içine yerleştirilmelidir. Mitlerin *istemli* terk edilişini açıklayan temel öğeleri ve Lévi-Strauss'un deyimiyle "mantıksal" olan içgüdüsel düzenleyici yapılardan, hem evrenin işleyişini (İyonyalı ve İtalyan "fizikçilerin"[1205] aklı) hem de insan topluluklarının işleyişini (Herodot'un ve Thukydides'in aklı) bilinçli bir şekilde yazma eğilimine geçişin izlerini Yunan tarihinin içinde aramamız gerekir. Anaksimandros'u, Empedokles'i, Thukydides'i besleyen "anlaşılırlık kalıpları" nelerdir? Kendini İyonya fiziğine ya da tarihe ait özgün dilde açığa vuran, Yunanlıların sosyal pratiklerinin kuralları nelerdir? Lévi Strauss'un da *Tristes Tropiques* adlı kitabında çok güzel ortaya koyduğu gibi bu kuralları Kaduveo'ların kendi bedenlerine kazıdıkları desenlerde ifadesini bulan sosyal kuralları gibi düşünebiliriz.

J.-P. Vernant'ın kitabı bu sorulara net cevaplar sunar. "Oryantal" mitin Yunanlıların temas halinde oldukları "oryantal" toplumlarda (özellikle Mısır ve Mezapotamya) sınırları iyi belirlenmiş bir işlevi ve tanımlanmış anlaşılırlık kalıpları vardır. Tarih gibi kozmogoni de A. Moret, R. Labat'nın ve H. Frankfort'un ünlü eserlerinde betimlendiği üzere, kralın kah doğal dünya ile kah insan dünyası ile olan ilişkilerini, kralın insanları doğaya dahil ettiği, insanların güvenliğini ve doğanın

düzenini garanti altına aldığı çok özel sosyal ilişkileri anlatır. Bu "asil teoloji" elbette her zaman böyle deneyimlenmez[1206] ancak bu durum onun düşünceler tarihindeki öneminden de hiçbir şey eksiltmez. Bu tarz bir düşüncenin içerisinde tarih, açıklayıcı bir anlatı olarak yer almaz ama tanrılardan insanlara gelen bir bildiri olarak ve insanların dünyasında hayata geçirilmiş ilahi bir plan olarak yer alır. Kozmogoni ise kralı bu ilahi planın içersine düzenin yaratıcısı olarak yerleştirir. *Enuma Elis* (kelime karşılığı "Semanın Ötesindeyken") Babil'de yeni yıl şölenleri sırasında her sene tekrarlanan ayinsel bir şiirdir, bu şölen sırasında kral kendi hükümdarlığını yeniler, tıpkı Marduk'un kendi hükümdarlığını her sene Tiamat'ı öldürerek yenilemesi gibi ve tıpkı, başka bir coğrafyada, firavunun kendi hükümdarlığını Sed şöleninde yenilediği gibi.

Yunanlılar böyle bir hükümdarlığa şahit olmuşlar mıdır? Bu konuda çok dikkatli olmamız ve "oryantal" toplumun en "saf" halini Girit ve Miken'de aramamamız gerekir. Mezapotamya'da bile, krallığa ve saraya ait hükümran tarafından ve onun kontrolü altında kurulan ekonomiler ve toplumlar ile şehre dayanan ekonomiler ve toplumlar arasında bir gerilim olduğunu kanıtlayabiliriz[1207]. Çok tartışmalı olan arkeolojik verilere rağmen Henri Van Effenterre'in Girit'te, saraylar bölgesinin yanında başka bir karar merkezinin de bulunduğunu öne süren hipotezinde dikkate değer noktalar bulabiliriz[1208].

Bu değerlendirmelerin yine de aşikar olanı gölgede bırakmaması gerekir. Doğrusal-B'nin deşifre edilmesi Yunan diline ait ilk verilerin aşağı yukarı yedi yüzyıl kadar daha erken bir zamana tarihlenmesine neden olur ve bizim bu dili, Cnossos, Pylos ve Miken arşivlerinden Kazantzakis'e kadar olan otuz beş yüzyıllık bir evrim süreci boyunca inceleyebilmemize olanak tanır. Ancak bu durum, etkileyici bir saflıkla inanılanın aksine, aynı devamlılığı kurumlar ve sosyal hayat açısından kurabilmemize olanak tanımaz. Cnossos'un, Phaestos'un, Mallia'nın ve Palaeokatro'nun saraylarında oturan kim olursa

olsun kendi küplerine (*pithoi*) ülkesinin ürünlerini istiflemiş, hayvan yetiştiriciliğini kontrol etmiş, mahsulleri kayıt altına almıştır, bu kişi, tanrı, rahip ya da kral olsun (her durumda onu ifade eden adlandırma her zaman yanlış tercüme edilecektir) gelecek kuşaklar için hep anlaşılamaz olacaktır. Burada gelecek kuşaklardan kastım sadece şehrin ömrüyle sınırlı değil, Homeros'un dünyası olarak adlandırılan bütünden bahsediyorum- bir Minos'u ya da bir Agememnon'u şekillendiren ya da deforme eden hatıranın gücü ve efsanevi gelenek ne kadar güçlü olursa olsun bu durum değişmez.

Bu dünya XIII. yüzyılın sonunda parçalandı. Tam olarak hangi koşullar altında parçalandığını bilmiyoruz ve modern araştırmacıların "Dor işgali" olarak adlandırdıkları eylemin bu parçalanmadaki rolü hakkında da bir bilgiye sahip değiliz. Maddi felaket çok büyüktü, bu yıkımın büyüklüğünü Peloponez veya Girit şehirlerine bakarak kolayca görebiliriz ancak "egemenlik krizi" bu konuda daha belirleyiciydi. Hükümdarın (*wanax*) mutlak varlığından uzak özgürleşmiş bir atmosferde, uzun süre birbirlerinden ayrı kalmış ama geç bir tarihte, VIII. yüzyılın sonlarından itibaren yeniden birleşmiş (Hesiodos'un kitabı *terminus post quem* yani başlangıç sınırı olarak kabul edilebilir) köylüler ve aristokrat savaşçılar karşı karşıya gelmiştir ki klasik Yunan *polis*'i de bu birleşmenin kendisinden doğmuştur. Burada tabi ki *polis*'in çözülemez sorunlarıyla ilgilenmeyeceğiz. Bir topluluk on yüzyıl boyunca eşitler grubunun hâkimiyetini işaret edecek şekilde sürekli tekrar eden – ve beni her seferinde kendine hayran bırakan şu cümle ile ferman – sanıyorum en eskisi Girit'e aittir- yayımlayacak kadar olağanüstü bir duruma nasıl geldi?: *şehir tarafından onaylandı, halk tarafından onaylandı, meclis ve halk tarafından onaylandı*... Bu değişimi iyi anlayabilmek için değişimin iki ayrı yavaşlama noktası olduğunu belirtmek gerekir. İlki Sparta'da ve Girit şehirlerinde yaşanmıştır zira bu şehirler zar zor değişmişlerdir ve bu değişimin esas aktörleri savaşçılardır, bunlar Homeros'un zamanının kralını çevrele-

yen genç savaşçılardır, yani *kouroi* lerdir.

Homeros'ta siyasi olan kurumların yani Meclisin, Konseyin ve monarşinin kendisinin aslında askeri kurumlar da olduklarını söylemek Henri Jeanmaire'in[1209] bu konuya yaptığı çok dikkat çekici bir katkıdır. Ondan önce *askeri demokrasi* kavramını yaratan Engels'tir ancak yanlış belgeler yüzünden bu kavramın karşılığını tarihte bulamamıştır. Aşağı yukarı VIII. yüzyılın sonundan itibaren gençler hoplit üniforması giymeye başlarlar. Tüm bu saydığımız öğeler aslında çok daha öncesinde hemen hemen Miken çağında bir araya toplanmıştı.

Dolayısıyla "hoplit reformu" olarak adlandırdığımız teknik bir değişim değil sosyal bir değişimin sonucudur[1210]. O tarihten itibaren savaşan phalankstır, birey değildir. İçinde bulunulan ise hala bir toplumsal aristokrasi ancak söz konusu olan eşitlerin aristokrasisidir. Homeros'un kralının genç yoldaşları, egemenliklerini olmasa da varlıklarını ve bundan böyle siyasi bir oyun olan duruma katılımlarını yavaş yavaş empoze etmeye başlamışlardır.

Daha önce *iki ayrı yavaşlama noktasından* bahsetmiştim: ikinci zaman dilimi ise demokrasidir. Genellikle oligarşi ve Yunan demokrasisi arasında sadece bir seviye farkının olduğundan bahsedilir, bu fark yönetime aktif katılanların sayısı arasındaki farktır. Eğer gerçekten bir "Yunan mucizesi" varsa bu fark Attika'nın atmosferinde ya da Parthenon'un sütunlarında aranmamalıdır ya da Spartalı hilotların veya Teselyalı penenstaelerin faaliyetlerinden faydalanan aristokratların şehre eklemlenmesinde de aranmamalıdır, bu mucizeyi kendi topraklarını süren küçük çiftçilerin de şehre eklemlenmesinde aramalıyız. Solon'un reformlarından itibaren Atina'da tüm Atinalılar özgür insanlardı, her özgür erkeğin ise vatandaş olma hakkı vardı, bu süreç ise Kleisthenes'in reformlarıyla tamamlandı. Sadece bu gelişmenin kendisi, vatandaş kavramının genişlemesi diğer sosyal kategorilerin de gelişmesini sağladı: köleler, kelimenin gerçek anlamıyla alınan ve satılan kişiler ve "yabancı" olanlar ve metekler. Bunun klasik örneği

ise Atina'dır ancak benzer olaylarla İyonya'da da aynı zamanda Lidya ve Pers monarşileriyle iletişim halinde olsalar da Sakız, Sisam ve Milet'te de karşılaşırız.

Belki artık "*polis*'in ruhani evreni"[1211] olarak adlandırdığımız şeyin ne olduğunu daha iyi görebiliriz. Yunan şehrinin özgünlüğü kurallara boyun eğen bir halka sahip olmasından gelmez –tüm toplum bu tanıma uyar- bu kuralların uyumlu bir sistem oluşturmasından da gelmez –yasalar sadece sosyal gruplar için değil aynı zamanda onların incelenmesi içindir de- bu özgünlüğe neden olan bu toplumda yaşayanların eşitliğe ve iktidarı paylaşmaya haklarının olması da değildir zira bu son özellik tüm "ilkel" toplumlar için geçerlidir. Lewis Morgan *Ancient Society* isimli eserinde örneğin Kleisthenes'in Atina'sının hem uygarlığın ve yeni dünyanın başlangıcı, hem de insanlık tarihinin "barbar" aşamasının yahut İroquois "demokrasisinde" görülen klasik kabile toplumunun tamamlanması olduğunu söyler. Yunanistan'da bu sorunlar bilinçli hale gelmişti ve Yunanlılar, sadece kendilerini komşu imparatorluklarla karışılaştırmak yoluyla da olsa "hakimiyet krizinin" farkına varmışlardı.

Bu değişimin işaretlerinden biri, her zaman söylediğimiz gibi, aşağı yukarı 400 yıllık bir yok oluş zamanından sonra ortaya çıkmış olan yazının rolünün dönüşümüdür. Yazı artık "saray" kâtiplerine mahsus bir özellik değil kamusal bir tekniktir; sadece hesap tutmaya ya da uzmanlara ait ritüelleri kayıt altına almaya değil herkese açık olan dini ve siyasi *yasaları* kamusal olarak kayıt de yarar. Bununla birlikte klasik Yunan uygarlığı yazılı bir uygarlık değildir -ya da daha açık söylersek bu yöndeki bir değişim IV. yüzyıla kadar ortaya çıkmayacaktır -Yunan uygarlığı sözün uygarlığıdır, yazının sözün formlarından biri olduğunu iddia etmek ise paradoksal bir durum değildir.

Şehir tamamen yeni bir toplumsal alan olan kamusal alanı yaratmıştır ki bu alan *agora* ve onun ortak merkezi üzerine kurulmuştur, burada genel faydaya yönelik sorunlar tartışılır,

kamusal alan artık sarayların içinde değil herkese açık olan merkezi bir yerdedir, *es meson*. Bu alanın en "ortasına" hatip geçer ve herkesin çıkarına olacak bir konuşma yapar[1212]. Bu alan aynı zamanda vatandaşın tanımladığı zamanla da uyumludur: bunun en çarpıcı örneği Kleisthenes'in prytaneis yılıdır, bu yıl dini takvimden farklıdır ve şehirdeki kabilelerin sayısına eşit olan "prytaneis"e bölünmüştür[1213].

Şehirde ikna (*peithô*) formundaki söylem temel siyaset aracı haline gelmiştir. Bu elbette ki hile ve yalan da olabilir ancak artık ritüel kelimesi geçerli değildir. Kehanetin kendisi artık bir hüküm belirtmese de esas olarak belirsizlik içinde köklenen söylemin kutsal bir şeklidir. Salamis Savaşı'nın arifesinde Themistokles, Delphoi hakkındaki "tahtadan kale" ifadesini donanma olarak değerlendirdiğinde bu belirsizlik karar ya da yasa çıkartılması hakkındaki tartışmada kendini belli eder. Bu yüzden din, tüm çatışmalara ve geçmişin "kalıntılarına" rağmen bu gelişmekte olan insanileşmeye katılmıştır. Eğer kültürel konum tamamen insani bir hale geldi ise bu onun *eikôn* yani ritüel işlevi görülebilen bir suret haline geldiği anlamına gelir. Herkesin de bildiği gibi bu Yunan dininin sadece tek bir görüntüsüdür, mezhepler ve efsunlar ise sivil dinin zıttıdır. Bu ikili temsil, Aristoteles zamanına kadar her zaman teşhir olma yani "kamusal" rezaletle (Empedokles'ten Sokrates' kadar) Akademnos'un bahçelerine çekilme arasında; başka bir deyişle zahiri olan [*exotérique*] ile batınî olan [*ésotérique*] arasında dengelenmeyle, felsefenin kendisine de yansır.

Bizim bulunduğumuz noktadan bakarak, temel nitelikleri böylece tanımlanmış olan bu ruhani evrenin Yunan filozoflarının düşüncesine hangi ölçüde yansıdığını özetleyebiliriz. Doğrusunu söylemek gerekirse genellikle filozofların eserlerinin açıkça yazdıklarından farklı bir şey söylemeye çalıştıkları düşünülür. Sokrates öncesi düşünürlerin eserlerinde cinsel gizemler ve semboller aranır ve zaman zaman bulunur da tıpkı Bachelard'ın ateşi "psikanalitik" bir incelemeye tâbi tuttuğun-

da keşfettiği semboller ve gizemler gibi. Aynı eserlerde ekonomik ve sosyal değişimlerin doğrudan yansımalarını da arar ve nadiren buluruz. Bu çabalar hemen hemen her zaman aşikar bir absürtlüklerle sonuçlanır. İngiliz Marksist G. Thomson[1214] Yunan felsefesindeki karşıtlar çatışmasını en eski toplumsal yapılarla ve kabilelerde iki hasım klanın kendi aralarında evlilik yoluyla ortayı bulma olgusuyla ilişkilendirmiştir. Ancak maalesef hiçbir metin Yunanistan'da böylesi bir yapının gerçekten var olduğunu doğrulamaz.

Başka bir tür araştırma ise kendini daha ziyade P. Guérin, G. Vlastos ve J.-P. Vernant'ın[1215] çalışmalarıyla ortaya koyar: "ekonomi" ve felsefe arasında, ayrıcalıklı bir ara konum vardır ki bu alan Yunanlıların temel deneyimi olarak algılanan siyasi hayattır.

Bu örnekler kolayca arttırılabilir: Krotonlu Alkemeon'un vücudun sağlığını tanımladığı bir metni *isonomia* kavramına gönderme yapar; aynı metin hastalığı ise monaşinin ve tek kişinin başkaları üzerinde baskı aracı olan tiranlığın sonuçlarından biri olarak tanımlar. Anaksimandros'un metninden geriye kalanlar ise bizim sadece imgelem seviyesinde olmadığımızın kanıtıdır. Sonsuz, *apeiron*, evrenin tüm kurucu öğelerinin ötesinde olan bir gerçektir ve tüm kurucu öğelerin beslendiği tükenmez bir kaynaktır. Aristoteles ise şöyle der: eğer öğelerden biri yasaya tâbi değilse, dünya kendi eşitlikçi dengesinden yararlanamaz. İyonyalı bir "fizikçinin" ünlü bir yazısı, dünyanın bu düzeninde, öğelerin karşılıklı olarak intikam ve adaletsizliğin adaletini takas ettiklerini, bunları zamanın düzenine göre birbirlerine bıraktıklarını ifade eder[1216].

Bu noktada biraz daha durmak istiyorum çünkü J. Bollack'ın Empedokles[1217] hakkındaki büyük kitabı bize, Agrigentolu filozofun çalışmasından neler öğrenebileceğimiz hakkında düşünme imkânı tanır. Genellikle bu karakterin "arkaik" ve "ilkel" görünümleri üzerinde durulur. E. R. Dodds'a göre Empedokles bir *şaman*dır, L. Gernet ise onun rüzgarın

ve yağmurun efendisi olarak Frazer'ın[1218] "büyülü kral"ını hatırlattığını söyler. Empedokles'in evreni, uzun zamandır, *sphairos*'un mutlak birliğinden Kozmosun mutlak farklılığına kadar giden, yani Aşkın hükümdarlığından, Kinin hükümdarlığına giden bir dizi farklı aşamadan geçiyormuş gibi anlatılmaktadır. J. Bollack tamamen agnostik olan bu bakış açısının yanlış olduğunu göstermiştir. Bollack'a göre burada bir döngü yoktur ama aşkın ve kinin bir dünyanın kalbinde eş zamanlı varlığı vardır; bu, Platon'un ve Aristoteles'in de üstüne kafa yorduğu şehrin birliği ve parçalılığı sorununun dramatik bir tarzda ifadesidir.

İlahi dünyanın (*sphairos*) yok edilmesi gücün ve elementlerin (Ateş, Toprak, Su, Hava), dünyanın Homeros'un tanrıları arasında paylaşılmasına benzer biçimde paylaşılması anlamına gelir; *sphairos*'un eş zamanlı inşası, iktidarın eşitliğinin ifadesidir ve bu yolla elementler arasında dağılım değil denge kurulur. Toplamda ateş ve deniz bir denge oluştururlar, güneşin zıttı onun kendisine karşılık gelir, saydığımız sferomorfik elementlerin pıhtılanması olan kan, deyim yerindeyse eşitlerden oluşur. Anaksimandros'ta olduğu gibi her element zamanın içerisinde kendi iktidarını *sırası geldiğinde* kullanır (tıpkı şehirdeki vatandaş gibi); ancak her elementin paylaştığı eşitlik kendi baskınlığında haddinden fazla olanı yok eder. " Her şey aynı anda hem ışığı hem de ışıksız geceyi içinde taşır, her ikisinden de eşit oranda taşır".

Şunu belirtmemde fayda var ki ben felsefi düşünceyi siyasetin bir yansımasına indirgemek niyetinde değilim. Siyasi dünya, düşünceyi yaratılmış olan ve yaratılacak olan bir düzenin görüntüsüyle şekillendirir; ancak felsefi düşünce Parmenides'in çağından itibaren hızlıca kendi dilini ve kendi özgün sorunlarını yaratmıştır. Aynı şekilde sofistlerin, bu siyaset hocalarının, Protogoras ile birlikte siyasetin mümkün olduğunu çünkü vatandaşların seçim yapma sanatına doğal olarak sahip olduklarını düşünen bu adamların otonom siyasi düşüncesi "İyonya" ve "İtalya" fiziğinin etkisi altına girmiştir.

Peki ya tarihçiler? Çoğu zaman onların Yunan aklının doğuşunda ve gelişiminde oynadıkları rol unutulur[1219]. İlk tarihçilerden Miletli Hekateus "Ben" der "doğru olduğuna inandığımı yazarım zira Yunanlıların sözü çok çeşitlidir ve bana tuhaf görünür". Thukydides'in eseri tarihsel aklın ve tarihi kuran aklın en güzel ifade edildiği eserlerden biridir. Claude Lévi-Strauss'un mitlerin içine saklanmış ikili karşıtlıkları nasıl ortaya çıkardığını biliyoruz. İkili karşıtlıklar Thukydides'in eserlerinde saklı durumda değildir ve bu üst üste konabilen karşıtlıkları ortaya çıkartmak gayet kolaydır. Rasyonel karar (*gynôme*) ve tesadüf (*tyche*), söz (*logos*) ve iş (*ergon*), yasa ve doğa, barış ve savaş... Tarih böylece çok büyük bir siyasi çatışma halini alır; Devlet adamlarının planları diğer devlet adamlarının planları tarafından, gerçekler tarafından, *tyche* tarafından, *ergon* tarafından sınanır; Thukydides'in birinci kitabın başında ilginç bir şekilde söylediği gibi insan dünyasının alt üst oluşunu paylaşan doğa tarafından da – ki Peloponez Savaşı depremleri tetiklemiştir- sınanır.

Burada bu fetihçi hareketin, bu tutkulu siyasi aklın, V. yüzyılda her şeyi kanuna tâbi kılmak üzere hareket ettiğinden yeterince bahsedildiğini düşünüyorum. Yukarıda ana hatlarını vermeye çalıştığım hareketi başka alanlara da genişletebiliriz, örneğin tıbbı da bu hareketin içerisinde değerlendirebiliriz. Bir anlamda Yunanlılar açısından, tüm insani aktiviteler aslında siyasi eylemlerdir denilebilir.

J.-P. Vernant, Yunan aklını güçlü kılan etmenin aynı zamanda onun güçsüzlüğü de olduğunu çok güzel göstermiştir ki bu Yunan aklının özgür vatandaş idealine bağımlı olmasıdır. Yunan düşüncesinin ünlü "teknik yetersizliğinin" hiç kuşkusuz ekonomik ve sosyal (kölelikle ilgili) nedenleri vardır ancak aynı zamanda entelektüel bir nedeni de vardır. Yunan aklı sahip olduğu makineleri doğayı dönüştürmenin aracı olarak değil insanın *kopyası* olarak yani mükemmel yaratımlar olarak algılar (*thaumata*).

Yunanlılar doğa ve kültür arasındaki ayrımı olabileceği en

uç noktasına kadar götürdükleri için ya da daha ziyade doğa ve yasa arasında kendilerine özel bir dil kurmaya çalıştıkları için makinelerle de sadece yasalara uygunluğun mucizeleri olarak ilgilendiler. Vernant, sofistlerin siyasi şablonlarının burada da önemli bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Bir sofist, öğrencisine siyasi alanda güçsüz bir akıl yürütmenin güçlü bir akıl yürütmeye nasıl üstün gelebileceğini öğretir. Yunanlı düşünürün, dikkatini doğaya yöneltmesi, onun doğaya ders almak için baktığı anlamına gelmez, düşünür doğayı eğitir; doğaya boyun eğmez aksine doğanın karşısında baskın durumdadır.

Aristoteles, *Mekanik* adlı kitabında bir vincin dairesel hareketi doğrusal harekete döndürmeyi sağlayan "gücün tersine çevrilmesi" prensibini incelemiştir ve bu prensibi dairenin "sofistik" belirsizliğinde bulmuştur. "Bunun nedeni şudur; dairenin kendisi çatışmalı bir gerçekliktir, hatta dünyadaki en etkileyici şeydir zira bu aynı doğanın içinde birçok karşıtlığın bir araya toplanmasıdır. Önce bir yöne sonra diğer yöne hareket edebilir, aynı zamanda hem içbükey hem de dışbükeydir, hem sabit hem de hareketlidir"[1220]; özetle kendiliğinden mantıksal bir gerçektir ve sofistik bir argümandır.

Bu şartlarda eğer Yunanlılar teknik alandaki belirleyici ilerlemelerini askeri alanda tamamlıyorsa tüm bu anlatılanlardan etkilenmek gerekir mi? Onların şehrin kaderine etki edebileceğini düşündükleri tek şey *techne*'dir.

Eşzamanlı sınırlardan değil de biraz da tanımlamaya çalıştığımız şekliye siyasi aklın art zamanlı sınırlarından bahsedelim. IV. yüzyılın sonunda ve V. yüzyılın başında teorik düşünce ile doğmakta olan demokrasi arasında dengenin olduğu bir dönem yaşanmıştı. V. yüzyıl boyunca ve özellikle de IV. yüzyılda "muzaffer Heleni felsefesinin iç gerginlikleri" ortaya çıktığı ölçüde (A. Aymard), aklın, şehrin çocuğu olan aklın, şehre geri döndüğüne şahit oluruz; akıl, eleştirel bir sınavdan geçmiş ve büyük ölçüde şehre *karşıt* bir noktada konumlanmıştır. Filozof, bir anlamıyla dini mezheplere bağlı olarak ortaya çıkmış kişi – büyük oranda ve özellikle de

Pisagorculardan çıkmış kişi- her zaman aristokrat çevrelerle ilişkilidir ve şehrin kendi yarattığı adalet idealine uygun yaşamadığını düşünür, örneğin şehir aritmetik eşitlik ilkesinin üstünlüğünü kabul etmiştir- bir vatandaş eşittir bir vatandaşama geometrik eşitlik ilkesini kabul etmemiştir ki bu ikinci ilke filozofun uygun gördüğü oranlara dayanır.

Tüm bunlar Platoncu paradoksta bir araya toplanır. Platon'da insanın kendisi karşıt güçlerin çatıştığı bir şehirdir; filozofun şehrine gelince bu şehir kendi modelini ampirik şehirde değil evrenin düzeninde bulur ve ilişkiler tamamen tersine çevrilmiştir. Kendisini gerçek şehirden uzakta konumlayarak Platon, *Adalet üzerine*[122] diyalogunda da bahsettiği bu "bizim kendi içimizde bulunan *Devlet*'e" iltica eder.



2.
Atina ve Atlantis:
Platoncu Bir Mitin Yapısı ve Anlamı[1222]

Harold Cherniss, antik çağlardan beri tartışılan Atlantis hakkında şunları söylemişti; "Bir cini lambasından çıkartmak, oraya geri koymaktan daha kolaydır"[1223]. Kesinlikle doğru ancak burada tartışılan konu tam olarak nedir?[1224] *Timaios*'un başında ve *Kritias*'ın yarıda kesilmiş diyaloğunda Platon, Solon'un Sais'teki (Mısır) Neith'in rahiplerinden derlediği, akrabası Eski Kritias'a miras bıraktığı ve en son olarak da, "Otuz Tiranların" bir üyesi ve Platon'un amcası[1225] genç Kritias'a emanet edilen bir geleneğe bağlı kalarak, bu gezegende düzenli olarak yaşanan felaketlerin (küresel yangın veya tufan)[1226] en sonuncusundan önce yaşamış ve yaklaşık dokuz binyıl önce yok olmuş kadim Atina'nın ve Atlantis'in kurumlarını, jeopolitiğini ve tarihini anlatır.

Bu anlatının amacı nedir? Sokrates ve arkadaşları, Platon'un *Devlet*'in II. kitabından V. kitabına kadar anlattığı şehrinin temel niteliklerini özetleyip bize yeniden hatırlatırlar; hem kadınlar hem de erkeklerden müteşekkil ve toplumun geri kalanından bağımsız bir *muhafızlar* birliğinden, kadınlarla çocuklardan oluşan bir topluluktan ve cinsel birleşmelerin mahrem ve akılcı kurallarla düzenlendiği bir şehirden bahsederler[1227]. Sokrates gerçek hayatta da böyle bir yapıya sahip şehrin nasıl işlediğini görmek, bu şehri savaşların ve müzakerelerin dünyasına yerleştirmek ister. Tarihin içine yerleştirmek ifadesi bizim anlam dünyamızla aynı şeyi mi ifade etmektedir? Kesinlikle hayır, söz konusu olan daha ziyade Platon'un hayal etmeyi sevdiği bu mekanik örneklerden birini daha yaratmaktır ki bunlar onun soyut bir tartışmayı somutlaştırmasına olanak tanımaktadır[1228].

Ancak kadim Atina ile Atlantis arasındaki çatışmanın bir başka anlamı daha vardır. Gerçekten de Platon'un dilinde her paradigma, örnekle ürün ve gerçekle mit arasında ortak bir yapının var olduğunu iddia eder[1229]. Aynı şekilde *Devlet Adamı*'nda prens bir dokuma işçisinden yola çıkarak tasavvur edilmiştir çünkü siyasi liderin kendisi de ilahi dokuya gözlerini dikmiş çalışan bir zanaatkar, bir dokuma işçisidir. *Timaios* ve *Kritas* ise çok daha derin karmaşıklıkta sorunlar içerir. *Devlet*'te temelleri tanımlanan şehir aynı zamanda kadim Atina için de bir paradigma oluşturur; Atlantis'in, imparatorluk çağının ve içinde kaybolduğu nihai felaketin tasviri, doğru şehrin oluşturduğu sabit noktayla ilişkisi içinde belirlenir. Bununla birlikte "iki şehrin hikayesi" *Timaios*'un fiziğiyle de çok yakından bağlantılıdır. Platon bunu açıkça belirtir: *Kritias*'ta olduğu gibi, insanlığın bu macerasının detaylı anlatısına, insanın - gözlerimizin önünde Lokrili fizyoloğun ortaya çıkarttığı- doğa içinde kapladığı yeri betimlemeden odaklanamayız[1230]. Fiziğin kendisi de, nesnesi değişmekte olanın dünyasına ait olduğu için, ancak "olası bir mitin"[1231] doğumuna neden olabilir; bununla birlikte anlatıcı, tıpkı bir demiourgosun yaptığı gibi, temaşası sayesinde bilir ki "daimi olan ve değişimin parçası olmayan varlık" veya en mükemmel şekilde "Aynı" olan varlık, "izlenimlere bağlı fikirlerden" değil "muhakemenin eşlik ettiği akıldan"[1232] öğrenilir. Bu yüzden bu varlığa dair getirilen açıklama daha az hakikatli ve adına şölen yapılan tanrıçanın (Athena) onuruna daha az yaraşır olmayacaktır. Sokrates bunu şöyle tanımlayabilirdi "birçok parçadan üretilmiş bir öykü gibi değil gerçek bir hikaye gibi"[1233]. Platon'un ardından, gerçek ve kurgusal arasındaki "benzerlikle" ilgilenen roman yazarları için de aynı şey söylenebilir. Batı edebiyatında türünün ilk örneği olan Plantoncu kurgunun başarısının etkisi sonrakiler üzerinde çok büyük olmuştur.

Atlantis mitini anlamaya çalışan tarihçi, karşısında kendisine dayatılan üç kural bulur: Platon'un sıkı sıkıya birbirine bağladığı iki şehri ayrıştırmamak, sürekli olarak *Timaios*'un

fiziğine referans vermek ve yapısını belirlemeye çalıştığı tarihsel miti Platon'un "idealizmiyle" ilişkilendirmek. Bu ön çalışma ne kadar iyi yapılırsa söz konusu tarihsel araştırma da o kadar başarılı olacaktır.[1234]

Platon'a göre bir paradigma oluşturan kadim Atina olsa da uzun zamandır en çok dikkat çeken, mitin aynı zamanda hem sarih hem de düşsel karakteri dolayısıyla Atlantis'tir[1235]. Antik çağlarda Platon'un anlatısı farklı şekillerde değerlendirilir. Kâh Theopompus'un IV. yüzyıldan beri, Solon ve Sais rahiplerinin arasındaki görüşmeyi Silenus ve Midas kralı arasındaki diyalogla, Atlantis'i savaşçı (*Machimos*) Atina'yı da dindar bir şehirle (*Eusebes*)[1236] yer değiştirerek ve taklit ederek eğlendiği bir hikâye olarak değerlendirilir. Kâh,coğrafi bir tartışmaya yol açan bir kaynak olarak ele alınır; Helen felsefe bu tarz tartışmaların, gerçekte olduğundan daha kuşkucu kelimelerle yapılmasını kolaylaştırır. En azından Strabon, Aritoteles ile Poseidonius'u bu konuda karşı karşıya getirir. Poseidonius'un, Platon'un anlatısının "gerçekliğine" inandığını söyler, Aristoteles'in ise, Homeros'un da söylediği şekilde, buranın aslında Akhaların toprağı olduğu yönündeki düşüncesini söyler: bu kıtayı yaratan aynı zamada onu yok edendir[1237]. Bu konuda filozofların yorumlarının nasıl olduğu konusunda çok az bilgi sahibiyiz, bildiklerimizin neredeyse tamamı Proclus'un "*Timaios Yorumu*" adlı eserine dayanıyor. Burada yapılan derin analizlerde öncelikle, *Timaios*'un başlangıcının Evren teorisinin tasvirleri üzerinde şekillendiği belirtilir[1238]. Bu ve bunların selefi olan yorumlar absürt olarak değerlendirilebilecek yorumlar olsa da en azından –gerçekçi hipotezleri yok saymaya cesaret etmeden- Atina'yı Atlantis'ten ayırmamayı ve bu miti sistematik olarak *Timaios*'un fiziğiyle ilişkilendirmeyi başarırlar[1239]. Bununla birlikte Platon'unkinden tamamen farklı bir dini ve toplumsal ortamda yetişmiş bu filozoflar Atina düşüncesinin siyasi yönlerini tamamen gözden kaçırırlar. Daha sonraları Solon'u Salomon olarak değiştiren Hıristiyan bir coğrafyacı Platon'u da "Kalde kâhinlerinden" kendine miras kalan anlatıyı bozmakla suçlamıştır[1240].

"Gerçekçilik" antik çağda çok az mesafe katetmiştir, Rönesans'ta durum tamamen değişmiştir. XVII. yüzyılın sonundan XVIII. yüzyıla kadar Atlantis çok büyük bir tartışmanın konusunu oluşturuyordu: Platon'un anlattığı kıta Yeni Dünya, Amerika mıydı? Burası Hıristiyanların uygarlığı geliştirmeye ve yaymaya başladıkları yer yani Yahudi Filistin miydi? Ya da tam tersine bilim ve sanatın kaynağı olan ve Sibirya'da veya Kafkasya'da olduğu söylenen anti-Filistin miydi? Modern milliyetçilikler de bu tartışmada yerlerini aldılar[1241]. İsveçli Olof Rudbeck ise Atlantis'in İskandinavya dışında bir yerde olamayacağını kanıtlamak üzere inanılmayacak oranda derin bir bilgi birikimi yaptı[1242]. Hiç kuşkusuz bu araştırmalar zamanla bilim insanlarının elinden bilim insanı olma yolunda ilerleyenlerin eline geçti[1243], daha sonrasında ise bu konu, bugünlerde, Atlantis'i Helgoland ve Sahra arasında, Sibirya ve Titikaka Gölü arasında bir yerlerde "bulduklarını" ya da sattıklarını iddia eden mitomanlar ve şarlatanlar tarafından zaptedildi[1244]. Bu konudaki "gerçekçi" okuma, bilimin sınırları dâhilinden dışlandı ama gerçekten yok oldu mu? Batık bir kıta bulunamadığından, her zaman Platon'un az ya da aşırı sadakatle tarihsel bir hatırayı ya da yerel bir destanı yeniden üreten bir gelenekle ilgili bilgi sahibi olduğunu düşündük o kadar.

T. H. Martin *Etudes sur le Timée de Platon* adlı ünlü ve hayranlık uyandıran çalışmasında Atlantis'i "Ütopya Adası"nın yakınlarına yerleştirir ve Platon'un bir Mısır geleneğinden etkilenip etkilenmediğini sorar[1245]. Evans'ın keşiflerinden beri bu konuda en çok katkıyı yapan hiç kuşkusuz Girit adası oldu: Atlantis krallarının yemini sırasında boğa kurban edilmesinin anlamı araştırmacıları neredeyse kaçınılmaz şekilde minotorların adasına yönlendirir ve bu efsanevi krallığın yıkılması Knossos'un düşüşüne benzetilir[1246]. Tüm bu iddialar maalesef kanıtlanamaz niteliktedir ancak gene de O. Rudbeck'in, bir arkeoloğun da yardımıyla, Atlantis'in mevkisinin Kopais gölüyle çok fazla benzerlik gösterdiğini

söylemesinden beri bu metnin yorumunda nasıl bir yol alındığını sorabiliriz. Bununla birlikte burada bir sorun vardır; "en büyük zorluk şu ki Platon'un Atlantis'i batıda çok daha uzak bir yerde bulunurken Kopais gölü Yunanistan'ın tam ortasında bulunur"[1247].

Bu çalışmaların köklerinde, Platon'un alışılmadık bir yönü de keşfedilir; bu tarihçi Platon'dur ki bu noktada tıpkı Herodot ya da Sicilyalı Diodorus için geçerli olduğu gibi Platon'un da "kaynaklarını" keşfetmeye çalışmamız gereklidir. Ancak Platon, Herodot'un *opsis* ve *akoe* olarak adlandırdığı "kaynaklar" temelinde değil esasen örnekler temelinde düşünür[1248].

Bu "örnekler" muhtemelen "kaynaklara" göre çok daha az istekle aranacaktır. Örneklerin az çok ampirik bir şekilde aranacağını da söylememiz gerekir; ancak burada ele alabileceğimiz ve yorumlayabileceğimiz en azından birkaç kanıta ulaşılmıştır.

Atlantis adası genellikle Phaiaklar'ın Skherie'si ile karşılaştırılmıştır[1249] ve aralarında tartışma götürmez bir benzerlik vardır. Alkinoosların krallığı, ideal ataerkil monarşisi, krallığın harikalar sarayı ile birlikte Yunan edebiyat tarihindeki ilk ütopik şehir değil midir? Bu en azından IV. yüzyıl insanının intibası olabilir. Burada bir deniz ütopyasının olduğunun da altını çizmeliyiz, Skherie de tıpkı Atlantis gibi bir deniz şehridir: "Biz umutlarımızı, hızlı kruvazörlerimize yükledik çünkü yer sarsıntısı en büyük yıkımı bizim denizcilerimize ihsan etti"[1250]. Atlantis'in kralları Poseidon ile ölümlü kadın Kleito'nun birleşmesinden doğan soydan, Alkinoos ve Arete ise Poseidon ve su perisi Periboia'nın soyundan gelirler[1251]. Skherie'nin tek mabedi deniz tanrısına adanmıştır ve bu mabet Platon tarafından tasvir edilmiş tek mabettir[1252]. Şair bu konuda, tıpkı filozofun yaptığı gibi iki kaynağa başvurur[1253].

Bu mesele hakkında genel olarak destansı bir hava hakimdir ve Platon da *Timaios*'un başından itibaren, Solon'un, eğer isteseydi Homeros ile Hesiodos'u eşitleyebilecek durumda ol-

duğundan bahseder[1254]. Bu büyük adanın krallarının isimleri bir tarafıyla Homeros'tan ödünç alınmış değil midir?[1255] Ancak Homeros'un dünyası ters yüz olmuş bir dünyadır, burada güler yüzlü toprak, Yunanistan'ı yerle bir etmeye girişecek orduların doğduğu bir imparatorluk haline dönüşür. Böylesi bir yaklaşım her şeyi anlatmaz ama hiç kuşkusuz ki bu benzerliği filozofun (Platon) şaire (Homeros) istinaden sürdürdüğü tartışmaya eklemek gerekir.

Paul Friedländer ve sonrasında da Joseph Bidez, Platon'un dünyanın en batı ucuna yerleştirdiği Atlantis adasının, Batı dünyası ile Pers dünyasının ideal bir yer değiştirimi olduğunu düşünmemize olanak tanıyacak birçok nedenin varlığı konusunda ısrarcı olmuşlardır[1256]. Platon'un, başkentin surlarını ve kentin kendisini tasvir ederken, Herodot'un Hamadan ve Babil tasvirlerinden etkilenmiş olması çok akla yatkın görünüyor[1257]. Doğunun kralı, Yunanlıların gözüne suların efendisi gibi görünürdü. Herodot'a göre Asya'nın efsanevi merkezi dağlarla çevrilidir, Büyük Kralın sadece kendisinin açabileceği beş bendi yerleştirdiği güne kadar, dağların ardından doğup, beş ayrı koldan akan devasa ve hayali bir nehre sahiptir[1258]. Herodot'un Nil, Mısır ve Firavun hakkında söylediklerini hatırlatmamıza gerek olmadığı kanaatindeyiz. Atlantis kralların kendilerini adadığı devasa sulama çalışmaları[1259] ve krallığın kendisinin devasalığı Platon'un burada Yunan şehirlerinin küçük dünyasını değil doğulu despotizmin evrenselliğini düşündüğünü gösterir. Bu yorum, her zaman olduğu gibi[1260], Atina ve Atlantis arasındaki çatışmanın, Yunanlılarla Barbarlar arasındaki, özellikle de Pers Savaşları sırasındaki çatışmanın bir yer değiştirimi olarak okunabileceği değerlendirmesini hatırlatabilir. Aynı zamanda daha önce söylenmediğini düşündüğüm bir başka hipotezi de ortaya atabiliriz ve Platon'un doğrudan Herodot'tan etkilendiğini söyleyebiliriz. *Timaios*'ta şunlar yazar[1261]: "Solon Kritias'a der ki; büyük babam, bunu bana hatırlatmayı çok seven büyük babam, bu şehrin çok büyük ve muhteşem kahramanlıklarının akan za-

manla ve insanların ölümüyle unutulduğunu söylerdi." Herodot da kendi anlatısına benzer bir şekilde başlar : "Halikarnaslı Herodot, insanların yaptıklarının zamanla hafızalardan silinmesini engellemek için ve kah Yunanlılar, kah Barbarlar tarafından kazanılmış çok büyük ve muhteşem kahramanlıkların hep hatırlanabilmesi için, burada kendi araştırmalarını yayımlıyor"[1262]. Tarihçi bu metni yazarken, her iki düşmana karşı adil olabilmek için çaba sarf eder[1263].

Eğer gerçekten burada söz konusu olan Pers Savaşları ise, bu savaşlar sırasında Plataea Savaşı Marathon Savaşı'ndan önceki bir tarihte yapılmıştır: Atina savaşa Helenlerin lideri olarak başlar ama zaferi tek başına kazanır, zafer anıtını diker, Yunanlıları ve imparatorluğun kullarını özgürleştirir[1264] tarihi Atina, söz konusu savaştan sonra, bu şehirler ve halklar üzerinde egemenliğini kurar. Tüm bunlar kaşısında şaşkınlık duymamız gerekir mi? Platon'a göre, İkinci Pers Savaşı Artemision ve Salamis'teki deniz savaşlarıyla kirlenmiştir[1265]. Platon bu savaşlardan bahsettiğinde bunu Themistokles'in cesaretini ve onun donanmasının belirleyici rolünü övmek için yapmıyordu. Kserkses Attika'yı istila etmeye hazırlanırken "Atinalılar kendileri için *ne denizde ne de karada* kurtuluş olduğunu düşünmüyorlardı [...] onlar için bir tek kurtuluş yolu vardı, zayıf ve umutsuz bir yoldu kuşkusuz ama bir tek bu vardı; daha önce olanları ve kendilerine çıkışsız gibi görünen bir durumda zaferin nasıl geldiğini düşündüklerinde bu fikre kani oldular; çıkış yolu sadece kendilerinde ve tanrılardaydı"[1266]. Ancak Platon'un yeniden anlattığı Atinalılar gemilerin güvertesinde değillerdir... Onlar, denizci bir halk olan Atlantislillerle denizde değil karada savaşırlar. Bu tuhaf bir Atina ve tuhaf bir "doğu" görüntüsüdür. Bu güne kadar biriktirilmiş olanları reddetmeden yapılacak daha derinlemesine bir analiz bize bu iki şehrin çatışmasının daha karmaşık bir yorumunu yapma imkânı tanımaz mı? Atlantis ile karşı karşıya gelen ve onu yenen Atina, daha doğrusu Platon'un Atina'sı aslında kendiyle karşı karşıya gelmiş ve kendini yenmiş ola-

bilir mi? Böylesi bir iddia garip görünebilir[1267] ama olayları ve metinleri yeniden ele alarak buna bir cevap arayabiliriz.

Phidias ve İltinos Parthenon'unun batı tarafında Athena ve Poseidon'un efsanevi kavgası resmedilmiştir; bu kavganın Atina tarihinin mitsel temellerinden biri olduğunu söylemenin abartılı olmayacağını düşünüyorum. Meneksenos ironik cenaze söyleminde "Bizim ülkemiz" der "sadece bizlerin değil tüm insanlığın övgülerini hak eder, bunun birçok farklı nedeni arasından birisi ve en büyüğü ülkemizin tanrıların sevgisini kazanmış olmasıdır. Bizim iddiamız, onun hakkında münakaşa eden tanrıların tartışmaları (*eris*) ve yargıları (*krisis*) ile kanıtlanmıştır"[1268]. Bu metinle *Kritias*'taki bir bölüm taban tabana zıttır: "Tanrılar bir gün tüm toprağı bölgeler halinde paylaştılar. Hiç tartışmasız bir paylaşma! Çünkü ne tanrıların kendilerine uygun olan konusunda bilgisiz olduklarını ne de tanrılardan bazılarına daha uygun olan toprağa diğerlerinin kavga etmek pahasına el uzatacağını söylemek doğru olur"[1269]. Dolayısıyla burada payların dağıtılmasını sağlayan Dike olmuştur. Atina, Athena ve Hephaistos'a düşmüştür, Atlantis ise Poseidon'un payıdır[1270]. Mabedi Erekhtheion olan iki tanrı da böylece birbirinden ayrılmıştır ve Platon da onlarla birlikte Yunanlılarının iki güç simgesini birbirinden ayırmış ve karşı karşıya getirmiştir; Hephaistos'un ve Gaia'nın evlatları olan Atinalılar[1271] toprakta hakim hale gelirken, Poseidon'un soyundan gelen Atlantis kralları da denizin hakimi olmuşlardır. Bununla birlikte Platon kendi doğum şehrini iki farklı açıdan bakarak anlatmıştır: Athena ve zeytin ağacı ile özdeşleşen kadim Atina ve atların ve denizlerin efendisi Poseidon'un Atlantis'te vücut bulan şehri.

Artık ideal Atina'nın topografisini ve kurumlarını daha yakından inceleyebiliriz. İdeal Atina gerçekten çok büyük bir akropolistir, klasik akropolisin haricinde Pnyx ve Lycabettos'u da içinde barındırır, Eridanus ve İlissos Nehirlerine kadar uzanır; son olarak da ekilebilir topraklarla donatılmıştır ve Platon'un gördüğü çorak topraktan farklıdır[1272]. Zirvesi *tek bir*

duvarla çevrilmiş[1273] bir ova görünümündedir ve savaşçılar burada yaşarlar, nüfusunun ikincil önemdeki sınıfı, zanaatkârlar ve çiftçiler ise kentin çeperlerinde yaşarlar ve çeperlerdeki toprakları eker biçerler. Platon bu savaşçı birliklerini (*machimon genos*), özgün bir biçimde, sabit varlıkları ifade etmek için kullanılan "kendiyle daima aynı" terimiyle anlatmıştır[1274]. Kamusal alan, klasik şehir yapısını hiç andırmayan bir şekilde düzenlenmiştir. Siyasi hayatın merkezi (*meson*) olan bir agora olmadığı gibi, V. yüzyılda inşa edilen tapınakların prototipine uyan tapınaklar da yoktur. Şehrin kuzeyinde ortak evler, kötü havalarda kullanılabilecek yemekhaneler ve tapınaklar bulunur; şehrin güneyinde ise bahçeler, spor alanları ve yazın kullanılacak yemekhaneler vardır[1275]. Şehrin merkezinde Athena'nın ve Hephaistos'un tapınağı vardır (Hephaistion tarafından yapılan açık yer değişikliği bugün hala Agorada baskındır) ve Pausanias bu tapınağın önünde, Erikhthonios mitinden bildiği için gördüğünde şaşırmadığı, Athena heykelinin olduğunu kaydeder. Bu heykelin, Hephaistos'un heykeliyle birlikte Alkamenes'in eseri olduğunu biliyoruz[1276].

Burada bu iki tanrının bulunmasının anlamı nedir? Hephaistos'a adanan Homeros'un ilahisinde "gözleri tirşe olan Athena ile birlikte toprağa bağlı insanlara asil eylemleri öğreten"[1277] tanrının şarkısı söylenir; ancak burada söz konusu olan sadece *techne* değildir. "Hephaistos ve Athena hem kardeş ve aynı babanın mirasçıları oldukları, hem de felsefe (*philosophia*) ve sanat aşkı (*philotechnia*) onları aynı amaca yönlendirdiği için aynı doğayı taşırlar. Bu yüzden her ikisi ortak ve tek bir bölgeyi almışlardır"[1278]. Dolayısıyla Hephaistos ve Athena kadim Atina'nın iki toplumsal sınıfının, muhafızların ve üreticilerin yakın işbirliğini garanti altına alırlar.

Sözünü ettiğimiz Atina'da insanların toprağa ne kadar bağımlı olduklarını daha önce anlatmıştım. Bu, Attika'nın tamamı için de geçerli olabilecek bir durumdur çünkü Attika Platon'un şehrinden daha büyüktür ve Korint Kıstağına kadar uzanır[1279]. Burası hayranlık uyandıracak derecede verimli

bir topraktır, ekinlerle ve ormanlarla kaplıdır, "tarım işçilerinin haricinde koskocaman bir orduyu da doyurmaya elverişlidir"[1280] böylece, tıpkı Platon'un arzu ettiği gibi, savaşçıların sadece savaşçı olabilmesine imkân tanır, Sparta'nın gerekleştirmeyi başaramadığını başarır, askeri *techne*'nin ve profesyonelliğin gelişmesinin bir örneğini verir ve bu gelişimi de ideal asker-vatandaş ile uzlaştırma arzusundadır[1281]. *Timaios*'un ve *Kritias*'ın şehri de kendi tarihlerinin sonuna kadar toprağa dayalı şehirler olarak kalmıştır. Korkunç tufan zamanı geldiğinde, Atlantis denizlerin derinliklerinde kaybolurken, ordusunu da yeryüzü yok eder[1282]. Platon'un kadim Attika'yı betimlerken deniz hayatına hiç yer vermediğini de hatırlatalım; bu ülkenin denize kıyısı vardı ama hiç limanı yoktu, kara cumhuriyetiydi... tek ve daimi Cumhuriyetti. Platon'un elinden çıkmış tüm "anayasalarda"[1283] ülkenin birliği bir tanrıça ve bir tanrının birlikteliğiyle ve kadınlarla çocuklardan oluşan bir toplulukla sağlanır. Platon, eserlerinin derinliklerinde bu birliği ve sürekliliği her zaman vurgulamaktan mutluluk duyar: bir tek kaynaktan başkası yoktu ve bu kaynak, ısısı öyle iyi dengelenmiş bir su verirdi ki bu su hem kışın hem de yazın kullanılmaya müsait bir su olurdu[1284]. Süreklilik mümkün olduğu ölçüde sabit tutulan savaşçı sayılarıyla ve tüm anayasanın ve toprağın idaresinin bir kez ve her durum için yazılmış kurallarıyla ifade edilir[1285]. Aynı zamanda süreklilik kendini ev inşa etme yöntemlerinde de gösterir ki bu evlerin içinde oturanlar "her zaman aynı şeyleri diğerlerine"[1286] intikal ettirirler.

Toprağın yapısı, bu birlik ve bu süreklilik arasında akla ilk gelenin dışında bir benzerlik kurulabilir mi? *Timaios*'un kozmogonisinde dört element arasında sabit olan topraktır[1287]. Kozmogoninin hareketi, her aşamasında, süreklilik ilkesinin "bölünemez ve her zaman sabit olarak hareket eden" Aynı ile "bölünebilen ve bedene ait olan" Ötekinin harmanlamasına dayanır[1288]. Kadim Atina "Aynı" olanın siyasetinin temsili olarak değerlendirilebilir. Bu mitin siyasi anlamı da en az bu kadar açıktır. Platon'un, Atina'nın bu temsili hakkında sahip

olduğu bilginin aracısı olarak Solon'u göstermesi tesadüf değildir zira 594 yılının hükümdarı IV. yüzyılın ortasında ılımlıların ve *patrios politeia*'ların en önemli adamı haline gelir[1289]. Tufan ise Atinalıları, keşfedilen kendi topraklarının çoğundan mahrum bırakır. Geriye kalan küçük ama mükemmel nitelikteki bakiye, geçmişte[1290] ne olduğuyla ilgili kalıntılardır; Solon zamanındaki Atinalıların içinde eski zaman Atinalıların "tohumları az da olsa"[1291] hala varlığını korur. Dolayısıyla Atina, eğer bu kelime Platon'un felsefesinde bir şey ifade ediyorsa, "kaybolmamıştır"; ancak Platon'un tasvir ettiği şehir, V. ve IV. yüzyıllardaki şehrin antitezidir, tek kelimeyle söylemek istersek anti-Atina'dır.

Devlet Adamı'nda Platon evrenin iki döngüsünü bir mitmiş gibi anlatır[1292]. Bazı anlarda evrenin "hareketine kılavuzluk eden ve yörüngelerin döngüsüne yol gösteren Tanrının kendisidir", dolayısıyla dünya, şairlerin Kronos çağına yakıştırdıklarına ve insanların yol gösterici tanrılar tarafından yönetilmesine tanık olmuştur. İnsanlar, "toprağın çocukları" bizimkinin tersi bir hayat yaşarlar, yaşlı doğarlar ve çocukken ölürler. Daha sonraları ise bu döngü tersine döner ve Tanrı yol göstericiliği bırakır. İnsanlar önce şeyleri uygun bir şekilde idare etmeye başlarlar; "ancak zaman ilerler ve unutkanlık hakim olur, ilkel karmaşanın kalıntıları hakimiyeti ele alır". Dolayısıyla dünya artık "benzemezliğin sonsuz alanında"[1293] yok olma tehdidiyle karşı karşıyadır; tanrı müdahale eder ve dünya yeniden eski haline döner. *Devlet*'in VIII. ve IX. kitaplarında benzer bir hareketten bahsedilir, timokratik şehirden oligarşiye, oligarşiden demokrasiye ve demokrasiden tiranlığa giden bir hareket; ideal model gittikçe bozulur, bununla birlikte her şehir bir önceki yönetim şekline ait bazı şeyleri muhafaza etmeye devam eder. Aynı şeklide her aşamada Birlik modelinden biraz daha uzaklaşılmış olur. Demokrasi "Anayasaların Pazar yeri gibidir, herkes gelip yeniden üretmek istediği modeli seçebilir"[1294]. Demokrasiyi ve mantıksal olarak onu takip eden tiranlığı tanımlamak için Platon *poikilos* terimini

kullanır[1295]. Bu iki rejim "farklılığı" ve "alacalığı" en üst seviyesine çıkartır. Bu çok renkliliği ya da başka türlü söylersek bu *apeiron*'u anlatmak için Platon ikiliklere başvurur. Büyük ve küçük, sıcak ve soğuk, ince ve kalın, vb.

"oldukları her yerde, gerçekten de, tanımlanmış bir miktarın gerçekleşmesini engellerler ve her zaman, en şiddetlisinden en ılımlısına kadar farklı seviyelerde karşıtlık içeren her eyleme müdahil olup azami olana ve asgari olana yol açıp tanımlanmış miktarın kaybolmasına neden olurlar. [...] Eğer tanımlanmış miktarı yok etmek yerine onun yerleşmesine olanak tanısalar ve onu azami olanın ve asgari olanın, şiddetli olanın ve ılımlı olanın bulunduğu yerde ölçseler, o zaman bu kavramlar oldukları yeri terk etmek zorunda kalırlar. Gerçekten de tanımlanmış miktar bir kere bulundu mu 'en sıcak' ve 'en soğuk' artık var olmaz zira en sıcak ve en soğuk her zaman önden giderler ve hiçbir zaman sabit durmazlar; ancak tanımlanmış miktar sabittir, tüm ilerlemesi durmuştur. Bu durumda en sıcak ve onun tersi hep sonsuzdur"[1296].

Bu alıntıda büyüğün ve küçüğün ünlü "çift atomlu belirsizini" (*dyas aoristos*) yeniden bulmak hiç de zor değildir ki bu kavramla Aristoteles, Platon'daki madde ilkesini açıklamıştır, aynı zamanda bu altıntı *Timaios*'taki "Öteki"ne de benzemektedir[1297].

Bu son diyalogda *Devlet Adamı*'nın böldüğü iki döngüyü birleşik halde görürüz. "Aynı"nın döngüsü yıldızların hareketine denk gelir ve yönü soldan sağa doğrudur. "Öteki" ise birbiriyle eşit olmayan yedi ayrı döngüye bölünmüştür, bu gezegenlerin döngüsüdür ve yönü de sağdan sola doğrudur; ancak "Öteki"nin devrimi, taklit ettiği "Aynı"nın devrimi tarafından yönlendirilir[1298] böylece evrenin harmonisi doğrulanabilir bununla birlikte evrenin karşı karşıya kaldığı kazalar da aynı şekilde doğrulanabilir. Eğer kadim Atina "Aynı"nın siyasi ve mitsel ifadesi ise, Atlantis için ne söylenebilir? Onun da "Öteki"nin siyasi ifadesi *olduğunu* söyleyemeyiz çünkü "Öteki" *yoktur*. Onun doğumunun ve görünürlüğünün öznesi, kendisi tek başına anlaşılır ve sonsuz olan "Model"in taklididir[1299].

Atlantis'in ne olduğunu anlamak için, Atina'nın kaderini yeniden incelemek iyi bir yöntemdir. İlkel şehir kendi sürekliliğini sağlayan şeyi kaybetmiştir: "Gerçekten de bir gecelik sağanak tüm toprağı yok etti ve arkasında tamamen kıraç olan bu kısmı bıraktı[1300]. [...] Bizim toprağımız hastalıktan bitap düşmüş bir vücudun iskeleti gibi ortaya çıktı." Toprak, Platon'un şöyle tarif ettiği bir kayaya dönüşür: "kıtanın geri kalanından tamamen ayrılmış, tıpkı bir nokta gibi denizde süzülüyor bugün"[1301]. Atina böylece denize dayalı bir hayata mahkûm olmuştur ve bu durum Atina'ya siyasi değişim, ticaret ve emperyalizm getirmiştir. Bu Atlantis'in de kaderi değil midir? Homeros'un ve doğunun ortaya koyduğu belirtileri inceleyerek analiz ettiğimiz bu olağanüstü dünya, "Libya'nın ve Asya'nın toplamından daha büyük olan"[1302] bu ada *Atinalı* değil midir?[1303] Betimlemesinin başında Platon, neden Yunanca isimler kullandığını açıklamak için değişik bir hileye başvurur: "belki buradaki yabancılara verilmiş Helen isimlerini duyarsınız, o zaman sakın ola şaşırmayın"[1304]. Solon'a anlatılan hikayeler Mısır'dan gelip sonradan Yunancaya tercüme ediliyordu; eğer amaç "yabancılara verilen Helen isimlerinin" şaşırtıcı derecede aynı olan gerçekleri ortaya çıkaracagını belirtmek degilse, bunu söylemenin hiçbir anlami yok. Atinalıların düzeni bir defaya mahsus olarak ve herkes için kurulmuştu, bunun aksine Atlantis'in düzeni ise devam eden bir yaratımdı. Atlantis başlangıçta bir ada üerinde, deniz kenarında ve Atina'nınkine benzer verimli bir ovada kurulmuştur. Bu ovanın üzerinde, bir dağda "topraktan doğma" bir çift yaşar: Euenor ve Leucippe[1305]. Başlangıçta Poseidon, adanın efendisi, deniz tanrısı olmadan önce, karaya bağlı bir tanrıdır. Klito ile olan aşklarını korumak isteyen tanrı dağın çevresinde ikisi karada ve üç tanesi de denizde olmak üzere surlar inşa eder; ancak Platon "bu surlar insanlar için aşılamaz surlardır çünkü o zamanlar ne yolculuk ne de gemiler biliniyordu"[1306] der. Her şeye rağmen kara ile deniz arasındaki münavebe [*coexistence*], Atlantis'in yapısının temel niteliklerinden biri haline geldi.

Adanın ortasında akan nehir, Atina'daki gibi her mevsim kullanılabilecek *bir kaynak* değildir artık, biri sıcak diğeri soğuk *iki* ayrı kaynaktır ki tanrının kendisi de bu kaynağı kabartır tıpkı Atina'daki ünlü Erekhtheus Denizini kabarttığı gibi[1307]. Su aynı zamanda Atlantis'te hiç beklenmedik bir şekilde ortaya çıkmıştır; toprak olası ve hayal edilebilen tüm madenler açısından zengindir, altın ve özellikle de meşhur ve gizemli metal orichalcum açısından.[1308] Oysa Platon *Timaios*'ta metallerin, özellikle de aralarında en saf olan altının, sadece suyun başka halleri olduğunu anlatır[1309].

Anlamı kendinden menkul olan su ve kara arasındaki bu münavebe Platon'un her zaman altını çizmekten keyif aldığı bir ikiliğin en çarpıcı belirtisidir; bu ikilik Atlantis'in yapısının *apeiron*'un yani özdeş-olmama halinin üzerine kurulduğunu gösterir.

Sığınılan adanın merkezi, yüzer metrelik beş merhale genişliğine sahipti ve bunu bir merhale genişliğinde su duvarı takip ederdi ve sonrasında ise iki grup toprak ve su duvarı bulunurdu ki bunlar sırasıyla iki ve üç merhale genişliğindeydi[1310]. Dolayısıla burada birbiri ardından gelen tersine çevrilmiş bir yansımayla karşılaşırız: 5 (3+2), 1, 2, 2, 3, 3 yani şehrin merkezini terk eden kişi hemen ikilikler dünyasına girer[1311].

Adayı koruyan bu beş sura Klito ile Poseidon'un ikiz çiftleri de eşlik ederler. Bir tanesi hem barbar hem de Yunanlı ismi taşıyan (Gardiros-Eumelos) bu ikizlerin listesini yaparken Platon, genç olanlarla yaşlı olanları çok dikkatlice birbirinden ayırır[1312]. Aynı şekilde Platon adadaki binalardan bazılarının basit (*hapla*), diğerlerinin ise alacalı (*poikila*) olduğunu, orada kışın gökyüzünden gelen, yazın ise kanallardan akan su kullanıldığını ve "yaşayanların yılda iki kez topraktan gelen mahsulü içine topladıkları" mahzenlerden bazılarının üstünün açık diğerlerinin ise kapalı olduğunu söyler, "çift olana ve tek olana aynı mevkii sağlayabilmek için" kralların "kah her beş yılda, kah her altı yılda bir" toplandıklarını da anla-

tır[1313]. *Timaios*'ta Dünyanın Ruhundan insana, insandan balığa kadar doğanın oluşunu anlatırken Platon, *physis*'te galip gelen başkası olma halinin gelişimini de betimler. Atlantis'te doğa tüm sonsuzluğuyla ortaya çıkar: ağaçlar, çeşitli bitkiler, meyveler, hayvanlar ve özellikle de "hayvanların en büyüğü ve en açgözlüsü olan"[1314] filler. Bu yapının da bir tarihi vardır: Poseidon'un iki oğlu krallığın on hanedanına hayat vermiştir; bu hanedanlar adanın merkezi ile uzak denizleri hep irtibat halinde tutmayı sağlayacak işleri yüklenmişlerdir[1315]. Krallar, limanlar inşa edip ülkeyi deniz yaşamına açmışlardır[1316], devasa kanal sistemleri sayesinde ovayı daha değerli hale getirmişlerdir[1317], çok büyük bir ordu kurmuşlardır[1318]. En son olarak da adanın merkezine, içinde bir sarayın, Poseidon'un tapınağının ve bir hipodromun olduğu anıtsal bir alan inşa etmişlerdir ki bu tanrıya adanmış bir ada açısından bu son derece normaldir[1319]. Platon bu eylemlerin çoğu için sayılar da verir; örneğin tapınak "yüz metre boyunda, yüz metrenin yarısı eninde ve orantılı (*symmetron*)[1320] ölçülere sahiptir. Bu sayıları *plethra*'ya çevirirsek altı, üç ve iki sayılarına ulaşırız, bu ilk on rakamla ilgili oyunlar arasından basit bir örnektir ve Atlantis özellikle on sayısıyla ilgili bize pek çok örnek sunar[1321].

Poseidon'un mirasçılarının kurduğu siyasi rejimin kendisi de özgün bir karışımdır[1322]. Her kral kendi bölgesinde, yaşama ve ölüme bile karar verebileceği mutlak bir hükümdarlığa sahiptir ve bu hükümdarlık, bir filozof söz konusu olduğunda, tiranlığın aksine, *Devlet Adamı*'nda anlatılan idealle[1323] bile örtüşebilecek bir durumdur. On kralın birleşmesi bir oligarşi ya da aristokrasi meydana getirirdi ve bu topluluk ilk kralların, Poseidon'un kurallarına uygun şekilde orichalcumdan bir sütunun üzerine kazıdıkları yasalara uygun olarak ortaklaşa bir şekilde hükmederdi[1324]. Adaleti sağlamak söz konusu olduğunda bu talimatların yerine getirilmesi, esası bir öküzün kanının akıtılmasına ve kutsanmasına dayanan tuhaf bir yemin aracılığıyla garanti altına alınırdı ki bu filozof olmayanların da anayasal emirleri yerine getirebilmesine yarayan tipik bir

yöntemdi[1325]. Kraliyet ailesinden birini öldürmek gerektiğinde ise oy çokluğu aranırdı. Atlantis kurumları itibari ile *Devlet Adamı*'nda, *Timaios*'ta, *Philebus*'ta ve *Yasalar*'da anlatılan melez yönetim şekillerinin en başarılı hallerinden biri olarak görünebilir. Gerçekten de birçok kuşak boyunca "krallar yasaları dinlemişler ve akrabalık bağıyla bağlı oldukları tanrının ilkesine uymuşlardır". Kralları aynı zamanda "altınlarını ve diğer varlıklarını çok ağır yüklermiş gibi"[1326] taşırlarken görürüz. Bununla birlikte ilahi ilke bozulmaya yüz tutar ve krallar "haksız bir açgözlülükle ve güçle" dolmaya başlar[1327]. Zeus, tanrılar meclisini evrenin merkezinde, "geleceğe dair her şeyin görülebildiği yerde" cezalandırmak için topladığında ve..." Diyalog burada kesilir çünkü büyük ihtimalle her şey söylenmiştir ve bundan sonrasını tarih yazmıştır[1328]. Atlantis'in tarihi böylece, Atlantis'in kendi yapısında da var olan kopukluğun örneğini oluşturur.

Makalenin bu aşamasında, bu ana kadar yapdığımızdan daha fazlasını yapmak ve büyük adadaki Atina izlerine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Klisthenes'in reformu ile Atina on kabilye bölünmüştür; Poseidon da kendi özel alanını on bölüme ayırmıştır[1329]. Platon, Atlantis krallarının şansına çok güçlü bir şekilde katkıda bulunan bir madenden, orichalcumdan bahsederken bunun "altından sonra, bu çağda bulunan madenlerin arasında en değerlisi olduğunu"[1330] da ifade eder. Limanların ve limanların surlarının tasviri –sıklıkla belirtilen bir durum olarak- Kantharos, Zea, Mounychia, Skeuotheke ve mühimmat deposu tarafından meydana getirilen bütüne çok şey borçludur. Kadırgalarla dolu bu limanların işlevselliğine gelince Platon şöyle der: "her yerden gelen gemilerle ve tacirlerle doluydular. Onların kalabalığı günlerin ve gecelerin sürekli gürültüyle dolu olmasına neden olurdu, bu hiç dinmeyen ve karmaşık bir gürültüydü"[1331] bu anlatılan atmosfer neredeyse Pireaus şehrininkiyle aynıydır.

Poseidon'un mabedi, kraliyet sarayının aksine uzun uzun betimlenmiştir: dekorasyonunun barbar parçalarına rağmen

burası şaşılacak şekilde Pantheon'u andırır. Tapınağın içinde Poseidon'un bir at arabasının üzerinde ve çevresinde yunusların üzerindeki yüz tane Nereid ile tasvir edildiği bir heykeli vardır ve bu heykel "o kadar büyüktür ki başının üstü tavana değmektedir" ve tıpkı Pantheon'da Fidias heykeline benzemektedir[1332]. Tüm bu heykeller altından yapılmıştır; bu bize Perikles'in Thukydides'in eserinde söylediği şeyi hatırlatır: "Bu altından heykel kırk *talent* ağırlığındadır"[1333]. Tapınağın çevresinde ise birçok kadın heykeli vardır ve bunlar özellikle kralların eşlerine ait resimlerdir (ya da Klistenes'in şehrinin on tane ad koyucu kahramanına aittirler) ve Platon sanki Fidias, Akropolis'teki iki Athena heykelini, Perikles'in emriyle dikilmiş Promachos'u ya da adını Atina'nın Limnili kleruklarına borçlu olan *Lemnienne*'yi düşünüyormuş gibi şu ilginç ifadeyi de anlatısına ekler: "şehirdeki ya da Atlantislilerin egemenliği altında diğer ülkelerdeki kralların ya da özel kişilerin gönderdiği çok sayıda büyük heykel"[1334].

En son ve en önemli olan Atlantis'in emperyalist bir güç haline gelmesidir: "Krallar büyük ve harika bir imparatorluk kurdular. Bu imparatorluk tüm adayı ve aynı zamanda kıtaya dahil olan diğer adaları egemenliği altına aldı". Bu başarılardan tatmin olmayan yöneticiler denizaşırı maceralara giriştiler ve kadim Atina ile karşılaşmaları onlara, Atina'nın Sicilya'da yaşadığıyla ya da Platon'un *Timaios*'u ve *Kritias*'ı[1335] yazdığı zamandan çok kısa süre önce asilerin karşısında yaşadığı bozgunla kıyaslanabilecek bir yıkım getirdi.

Bu makaleyi, Platon'un bu tarihsel mitte neden tuhaf bir şekilde Atina'nın özellikleriyle "oryantal" özellikleri birleştirdiğini açıklamadan sonlandıramayız. *Yasalar*'da Platon iki anayasal sistemi, "akıl yürütme yoluyla diğer sistemlerin bu ikisinden doğduğunu söyleyebileceğimiz iki anneye benzeyen"[1336] Atina demokrasisini ve Pers despotizmini kısaca analiz eder. Pek "tarihsel" bir nitelik taşımayan bu anlatıda Platon bu iki sistemin evrimi[1337] arasında mutlak bir benzerlik kurar ve Atlantis tarihi ile olan çarpıcı benzerliklerini gösterir. İlk

başlarda doğru ama eğreti bir denge kurulmuştur. Aynı yıkıcı evrimin sonu ilk durumda altının ve emperyalizmin de etkisiyle tiranlığın despotizmine varır; ikinci durumda ise Pers Savaşlarından sonra, eskimiş *mousike* [ahlak eğitimi] terk edilir ve yerini "tiyatrokrasiye" bırakır. Diğer taraftan ise Büyük Kral IV. yüzyılda, doğrudan ya da şehrin aracılığıyla, Yunan dünyasında çok etkili bir kişi haline gelmiştir.

Timaios'ta ve *Kritias*'ta Atina'ya yapılan övgünün esas anlamını böylece anlayabiliriz. Bu Platon'un her zaman kullandığı bir yöntemdir[1338]. *Phaedrus*'ta Platon genç İsokrates'i över[1339] ancak İsokrates gerçekte, Platon'un zamanında, yaşlıdır ve onun rakibidir; böyle yaparak Platon dikkatleri gerçek İsokrates yerine olası İsoktates'e çekmiş olur yani aslında olmayan bir hatip-filozofa. *Yasalar*'da, Giritli ve Spartalı muhatapları kendi ülkelerinin kurumlarını askeri gerekliliklere atıf yaparak anlattıklarında Atinalı yabancı bu durumu protesto eder. Platon böylece felsefi Sparta'yı ve Girit'i yaratır ve şunları söyler: "böylece kurulmuş bir sistem, teknik olsun ya da ampirik olsun yasaların bilimine sahip herhangi birine göre saydamdır ancak bizim gibi acemiler için ise gizlidir"[1340].

Bu söylencenin etiği karmaşıktır: Atina galip gelir. Birlik-Şehri, kendisini benzemezlik ve bölünmüşlük aracılığıyla kazanmaya adamış şehre karşı zaferini ilan eder. Atlantis'i sular kaplar ve bu zafer, özdeş olmamanın gelişimini tökezletir; Ancak Atina kendi karasal üstünlüğünü kaybeder ve Atlantis olur[1341]. Bu "ciddi" bir oyun mudur? "Ciddi olanı ciddi bir şekilde değerlendimek gerekir, ancak ciddi olmayan için bu gerekli değildir [...] Sadece ilahi olan doğası gereği böyle ciddi bir ilgiye layıktır"[1342]; lakin Platon şöyle söyler, eğer "insani durumlar onları bu kadar ciddiye almamıza değmiyorsa ve biz bunu yapmak için zorlanıyorsak bu bizim mutsuzluğumuzdur"[1343]. İnsan Tanrının ellerinde sadece bir kukla olarak ve Tanrının sadece kendi zevki için ürettiği bir oyuncak olarak[1344] "mümkün olan en güzel oyunları oynadığında" Tanrıya saygı göstermiş olacaktır[1345]. Mit ve

tarih, hepsi taklitten doğmuş anlatılar olarak, bu oyunların bir parçasıdır. *Timaios*'ta da şöyle söylenmez mi "dinlenmek için ebedi varlıkları incelemeyi bir kenara bırakıp, akışın içindeki şeyler üzerine akla yaktın düşünüşleri gözönüne getirmenin saf zevkine kendimizi bıraktığımız zaman da hayatta uslu, ölçülü bir eğlence bulmuş oluruz"[1346]? Bu oyun, bunların hepsine değer, diyaloğun başında Kritias "önemli bir konuda değelendirme"[1347] yapacağını söyleyerek dinleyicilerinin hoşgörüsünü ister; insanlardan konuşmak, der, Tanrıdan bahsetmekten çok daha zordur zira bir insan, bir ressamın portresini çizeceğini öğrendiğinde çok daha talepkar davranır[1348]. Eğer Platon kendi çağdaşlarına gün gelip Horatius'un bir keresinde söylediği ve ondan sonrasında da çok sayıda fizlozof tarafından kullanılan cümleyi (*de te fabula narratur - anlatılan senin hikayendir*) açıklamasaydı, Kritias'ın sözünün de bir anlamı olmazdı.

3.
Platon'un *Devlet Adamı* Miti, Tarihin ve Altın Çağın Müphemliği Üzerine Bir Çalışma[1349]

Yeni- Platoncu filozoflardan Porphyrios, hayvan eti yemekten kaçınmak gerektiğini kanıtlamak üzere yazdığı *De abstinentia* isimli çalışmasında, Aristoteles'in en yakın öğrencilerinden olan Dicaearchus'un (İ. Ö. IV. yüzyıl sonu) *Yunanistan'da Hayat* (*Bios tes Hellados*) adlı eserinden uzunca bir alıntı yapar[1350]. Bu eser kadim çağlardan başlayarak Yunan uygarlığının kültürel tarihini anlatır.

Bu eser bize esas olarak ne öğretir? Dicaearchus, Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inin 116-119. dizelerinden birçok ozanın bahsettiği Altın Çağ ile ilgili yani Kronos'un çağı ile ilgili bir alıntı yapar: "Tüm güzellikler onlara aitti, bereketli toprak (*zeidôros aroura*) kendi kendine bol ve çeşitli mahsuller veriyordu ve onlar zevk ve barış içinde, sayısız güzelliklerin arasında yaşıyorlardı". Dicaearchus bu olağanüstü çağı, boş ama mutluluk verici bir kurgu gibi değil gerçekten yaşanmış gibi değerlendirir; ancak bu anlatının içersinden "abartılı şekilde kusursuz olanı, anlatıyı akıl aracılığıyla doğal olana yaklaştırabilmek adına" ayıklamak gerektiğini söyler. Bu sözü edilen ayıklamanın anlamı nedir? Bu ayıklamanın amacının uzlaştırılamaz olarak görüneni uzlaştırmak olduğunu söyleyebiliriz; uzlaştırılamaz olarak görünen ise şudur: V. yüzüyıla ait tüm tarihsel-sosyolojik incelemelerin (Demokritos, Protogaras, Thukydides) düşünürlere ilk insanların zorluklarını ve sefaletlerini öğreten metinleri ile birlikte oluşan insanlık tarihinin tamamen karamsar görüntüsü ve bu görüntünün hiçbir yönüyle Altın Çağ anlatısına uymaması[1351]. Bu arada IV. yüzyılda titiz perhiz bilgisine dayanan yeni tıbbi düşüncenin neler getirdiğini de hesaba katmak gerekir[1352]. Altın Çağ ger-

çekten de insan hayatının kökenlerindedir, Altın Çağdan anlaşılan özel mülkiyetin ve sosyal çatışmalarla savaşlara yol açan sonuçlarının yokluğudur. Bununla birlikte Altın Çağ, sonsuz bereketle değil hayatın ve rejimin sadeliğiyle ve kanaatkârlıkla tanımlanmalıdır. En gelişmiş tıbbi bilimlerin öğretilerine mükemmel şekilde uyum sağlayan rejimi ifade eden durum topraktan gelen doğal ürünlerin kısıtlılığıdır. Dicaearchus sade bir hayat ile olan bağların kopuşunu özetlemek istediğinde –birçok başka yazarın da yaptığı gibi atasözünü kullanır: Bir meşe ile yani ilkel insanlığın beslendiği meşe palamutları ile bitirelim der Dicaearchus. Yukarıda bahsedilen kopuş kırsal hayatın (aynı anda savaşın ve avın) başlamasıyla ifade edilir, bunu (insanların IV. yüzyıldan itibaren tanık oldukları tüm siyasi rejimlerle birlikte) tarımsal hayat takip eder. Bu metnin kendisi çok uzun bir analiz ister. Böylesi bir analiz ise bu metin kendi çağdaşı olan Theophrastus'un *Peri Eusebeias* isimli eseri –ki bu eseri Porphyre'nin *De l'abstinence'i* aracılığıyla biliriz- ile karşılaştırılması yoluyla yapılabilir ve yapılmalıdır. Bu analizi ütopyaları ve Helen dönemin tarihsel yapılarını da içine alacak şekilde geliştirmek zahmetine de katlanmak gerekir: İambulus'un felsefi hikâyeleri[1353] ya da Polybius'un altıncı kitabı bu malzemelerden bazılarıdır. Ben ise daha ılımlı bir amaca sahibim, Dicaearchus'un metnini geleceği değil geçmişi yorumlamak için kullanacağım, neleri içinde barındırdığını ve neleri örtbas ettiğini görmeye çalışacağım.

Hemen belirtmeliyiz ki Kronos, Zeus'un babası, Dicaearchus'un ve birçok başka yazarın tahayyülünde, insanlığın mutlu –ama basit- temellerini atmış çok muğlâk bir ilahi karakterdir. Aynı şekilde Theophrastus da *Peri Eusebeias*'ta insanlığın dini pratiklerinin tarihini kabataslak anlatırken ilk insanları bitkisel besinlerin tüketildiği ve bitkisel olmayan ürünlerin tanrılara kurban olarak sunulduğu bir çağa yerleştirir. Ancak Theophrastus'un anlattığı Kronos aynı zamanda korkunç ve yarı yamyam bir tanrıdır, Kartacalılar Kronos'a çocuklarını kurban ederler[1354]. Theophrastus'un tüm anlatısı,

ilkel insanlığa ait tüm açıklamalarında vejetaryenliğe ve kır hayatına ilişkin nitelikleri *allelopoji*'nin ve yamyamlığın kanlı hikâyeleriyle karıştırmıştır. İnsan kurban etmenin "hemen arkasından" bitki kurban etmek gelir. Hayvan kurban etmek ise sadece bir sonraki aşama gibi, insan kurban etmenin yerine geçmiş gibi görünür[1355]. Bu metinlerin analizini yaparken tarihsel dizilimde mantıksal bir karşıtlık okuma hakkımız vardır, Dicaearchus'un ve Theophrastus'un kendi zamanlarından çok daha eski zamanlara ait olan mitleri tarihselleştirdiklerini söylemek hiç de zor değil. Ancak bu filozofların anlattıkları masalları bilinçli olarak insanların zamanına yerleştirdiklerini görmezden gelebilir miyiz? Dicaearchus ve Theophrastus, insanlığın evrimini meşelerden ve palamutlardan itibaren, ki bu aynı zamanda Dicaearchus'a göre Kronos'un da zamanıdır, şehirlerin, imparatorlukların çağına, Athena'nın ve İskender'in zamanına kadar olan güzergahını kesintisiz tarihsel bir evrim olarak görürler. IV. yüzyılda yaşamış bir başka tarihçi Ephoros da benzer bir yolu izler ama onun eserlerinde vejetaryenlik ve yamyamlık zamansal olarak birbirlerini izlemezler; bu iki kavram mekanda ardışıktırlar. "Harika olanın ve korkunç olanın ne kadar çarpıcı olduğunu bildikleri için" gaddarlığı İskitlere ve Sarmatlara atfeden tarihçilere karşı çıkar Ephoros ve bu halkların birbirleriyle benzer adetlere sahip olmaktan çok uzak olduklarını söyler; "bazıları insan eti yiyecek kadar merhametsizken, diğerleri hayvan eti bile yemekten imtina ederler"[1356] der.

Arkaik çağa ait yapıların, bu tarz tarihsel ya da coğrafi temsillerini ayıran derin farklılıklara ikna olmak için, kısa bir süreliğine Hesiodos'a ve Homeros'a geri dönmek yeterlidir. Dolayısıyla burada söz konusu olan bir ardıllık ya da süreklilik değildir. J.–P. Vernant'ın ortaya koyduğu gibi; Hesiodos'un "soylar mitosu", bir *anlatı* olsa bile, insanlığın çöküşünün tarihini anlatmaz ama *dike* ve *hybris* karşıtlığı üzerine kurulmuş bir dizi konumdan bahseder, altın "soy" ise *dike*'nin en büyük tamamlayıcısıdır[1357]. "Soylar" bir kez zamanları

dolduğunda tamamen yok olurlar; Hesiodos'a göre altın soy ile *dike* ve *hybris'in* birbirine karıştığı bizim çağımız arasında hiçbir devamlılık yoktur. Dolayısıyla bizler Kronos'un çağının insanlarının *soyundan gelmeyiz.* Ancak bundan fazlasını da söyleyebiliriz: söz konusu insanlık durumunu Homeros ve Hesiodos, kah üstü kapalı olarak, kah açıkça Altın Çağdaki tanrıların dünyası ve allélopogia ile tanımlanan hayvanlık dönemi arasında bir aracı olarak tanımlarlar. "Bu" der Hesiodos[1358] "Koronos'un insanlara buyurduğu kanundur, sadece balıklar, vahşiler ve kuşlar kendileri gibi olanı yerler çünkü onların arasında adalet yoktur". Sonuç olarak Hesiodos'a ve onu takip eden geleneğe göre sosyal insanın kökleri Prometheus'a dayanır. Prometheus ocak ateşini bulmuştur ve kurban geleneğini başlatmıştır, aynı zamanda insanların, tanrılardan ve vahşi hayvanlardan kopmasını sağlamıştır[1359]. Marcel Detienne'in de söylediği gibi: "Bir taraftan kurbanın bulunmasıyla Prometheus Altın Çağın ortak yemek ritüelinden ete dayanan beslenmeye geçişi sağlamış oldu; diğer taraftan ise ateşi getirmesiyle ve farklı teknikleri keşfetmesiyle Prometheus, insanlığı vahşi hayattan kurtarmış ve hayvanlıktan vazgeçirmiştir"[1360]. Ancak bu açıklama söz konusu karşıtlığı çift kutuplu bir mantıkla ortaya koymaya yetmez. Burada bahsetmemiz gereken muğlaklıktır. Bu, elbette ki Freud'un, henüz karşıtlığın var olmadığı bir dönemde dilin "kökenlerinde" var olduğunu söylediği türden bir muğlaklık değildir. E. Benveniste bu miti çürütür ve şöyle der: "*küçüğün* ve *büyüğün* aynı şekilde söylendiği bir dilin varlığından bahsetmek, *küçük* ve *büyük* kavramlarının hiçbir anlam taşımadığı bir dilden bahsetmektir, aynı zamanda boyut kavramının da var olmadığı bir dilden bahsetmektir, bu dil boyuta dayalı zıtlıklar içeren bir ifadeyi de kabul etmez"[1361]. Bununla birlikte yine E. Benveniste'in ifade ettiği gibi "Freud'un *tarihsel* dil için boşuna talep ettiği tanımlama, mit dili açışından bazı sınırlar dâhilinde talep edilebilir"[1362] ve şurası açıktır ki arkaik zamanlarda Kronos'un Altın Çağı aynı zamanda hayvanlığın da

çağıydı. Örneğin Hesiodos'un dediği gibi toprağın tüm cömertliğiyle kendisine her şeyi sunduğu Kyklop (Homeros'un Kyklop'u) herkesin bildiği gibi aynı zamanda bir yamyamdır da.

Şehir devletinin mahsulü olan Yunan düşüncesi, ya da en azından bu düşüncenin akımlarından bir tanesi bu belirsizlikle mücadele eder ve onu yok etmeye çabalar. Protagoras'ın *Prometheus*'u, Platon tarafından aktarılan ve büyük Sofist'e[1363] kadar götürülebilecek bu mitte, insanlar tanrılardan koparılıyormuş gibi anlatılmaz. İnsan, Athena ve Hephaistos'tan çalınmış *techne*'yi ele geçirdiğinden beri Prometheus "tanrıların hissesinden kendi payına düşene"[1364] sahiptir ama bu pay şehirde hayata müdahale etmeye yetmeyecek bir paydır. Şehir hayatı ancak Zeus ve Hermes insanlığa *aidôs*'u ve *dike*'yi bahşettiğinde mümkün kılınır. Tamamen sivil ve siyasi boyuta böylesi bir giriş Homeros'tan ve Hesiodos'tan beri var olan değişimi özetler niteliktedir. İnsanın konumunu benim yukarıda söz ettiğim karşıtlıklar yoluyla tanımlayan arkaik şairler açısından bu konum teknik ve sosyal bir konumdur; böylesi bir tanımlamada siyasi boyut da olmakla beraber[1365] bu söz konusu konumun sadece tek bir görüntüsüdür. Klasik çağ düşünürlerine göre sivilleşmiş hayatı oluşturan bu keşiflerin yanına muzaffer *polis*'i de eklemek gereklidir.

Ancak Dicaearchus ve Theophrastus'tan bahsederken yarıda bıraktığımız IV. yüzyıla geri dönersek bu dönemin, çok iyi bilindiği gibi buhranların, siyasi ve sosyal değişimlerin, tahrip edici eylemlerin yaşandığı ve değer sistemlerinin tartışmaya açıldığı bir dönem olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Altın Çağ, sadece tarihsel söyleme eklemlenmeye çalışılan teorik bir konu değildir. Kronos'un çağı, "Kronos'un zamanının hayatı", her zaman söylendiği gibi, mevcut sivil düzende felsefi ve dini mezheplerin hiç tatmin olmadığı ve olmayacağı bir ifade biçimidir. Şurası kesin ki bu konudaki sınır ihlalleri IV. yüzyıldan çok daha eskilere uzanır ancak bu çağda, kendine ait olan dini ve felsefi düzlemde, sınır ihlalleri sistematik olarak düzenlenmişlerdir[1366].

Detienne'in dediği gibi[1367], vatandaşlıkla ilgili alanın sınırlarının aşılması iki zıt kutuptan yönlendirilmiş olabilir: "yukarıdan" ve "aşağıdan". Eğer "yukarıdan" geliyorsa *kendi* dünyamıza Altın Çağın değerlerini yerleştirmenin peşine düşeriz. Arkaik çağlardan beri bu eğilim Orfeusçular ve Pisagorcular tarafından ifade edilmiştir. Eğer "aşağıdan" geliyorsa o zaman tam tersine kendini özellikle pratikle ifade eden hayvansallıkla iletişime geçmenin yolları aranır, daha da ileriye gidersek Dionysos'cu omophagia ile, çiğ besin tüketilmesiyle, ve yamyamlık sınırına dayanan davranışlarla da iletişime geçmenin peşinde koşulur. Ancak konunun en ilginç tarafı da burasıdır, sınır ihlalinin bu iki şekli her zaman birbirlerinin sınırını ihlal etmekten sorumludur ve bazı trajik eserler de bu karşılıklı müdahaleyi özgün bir şekilde ortaya koyar[1368]. Aynı şekilde V. yüzyılın sonunda *Bakkhalar* adlı tragedya, Dionysos'un kadın yoldaşlarını cennete benzeyen bir dünyada yaşıyorlarmış gibi betimler, ulak bu dünyayı Pentheus'a şöyle tarif eder: "Hepsinin alınları, sarmaşıktan, meşe yapraklarından ya da saparna çiçeklerinden taçlarla süslenmişti. Onlardan bir tanesi elindeki çiçek salkımını kayaya vurduğunda o anda kayadan taze ve berrak bir su fışkırdı; bir diğeri, elinde ağaç dalını değdirdiğinde toprağa, tanrı tam orada bir şarap pınarı yarattı. Ve beyaza susamışlar ise parmaklarının ucuyla toprağı kazıdılar ve orada sonsuz bir süt kaynağı belirdi"[1369]. Ulağın aynı anlatısında, bu düşsel anlatının tam zıttı olarak, dağları Demeter'in ovası uğruna terk eden Bakkhalar'dan da bahsedilir. Çocukları kaçırarak ve inekleri parçalayarak, Pentheus'un annesi tarafından öldürülmesini, bu sembolik olarak enseste benzeyen ve bazı yamyamlık niteliklerine de sahip olan cinayeti önceler Bakkhalar. Bu iki farklı düzlemi bütünleştirenin ne olduğu ise açıktır: her iki anlatıda da insan ve hayvan arasında bir ayrım ya hiç yapılmamıştır ya da sadece yapılmamıştır. Altın Çağın Bakkhaları ise terk ettikleri çocuklarını emzirmezlerdi[1370] ama geyik yavrularını ve kurt yavrularını emzirirlerdi. Dolayısıyla öfkeli bakkhaların altını çizerek yeniden hatırlatılmaya ihtiyaç duyulacak bir hayvani tarafları yoktur.

Bizim çağımızda, "yabanıl su" ve "saf" yiyecekler (ki Orfeusçuların da önerdiği budur) için yapılan propaganda ve reklamlar, aynı zamanda zenginleşen yeni-doğalcı hareketler düşünüldüğünde IV. yüzyılda Altın Çağa ilişkin, aşağıda ele alacağımız taleplerin ortaya çıkmasının anlamının daha da çok anlaşılabileceğine inanıyorum. Birbirleriye çatışan birçok akım arasında bir tanesi bir seçim yapmıştır ve tam bir kararlılıkla yabanlığa geri dönmeyi yeğlemiştir, bunun anlamı Herakles'in bir örneğini gösterdiği radikal çileciliğe geri dönüştür.

Elbette ki siniklerden bahsetme niyetindeyim. Bu çağda hiç kimsenin, C. W. Goettling'in[1371] geçen yüzyılda ortaya attığı, sinizmin Yunan proletaryasının felsefesi olduğu yönündeki argümanını – ki bu ifade bile absürt bir ifadedir- savunmayacağı kesindir. Bununla birlikte sinizmin, klasik şehrin buhranının bir tarafını çok iyi yansıttığı da tartışılamaz. Sinizmin kurucusu olmasa da önemli ilk adamlarından olan Antisthenes'in tüm vatandaşlık haklarına sahip bir Atinalı olmaması çok manidardır; Antisthenes, Trakyalı bir anne ile Atinalı bir babanın oğludur ve bir "piç"tir; piçlere (*nothoi*)[1372] ayrılmış Kynosarges spor alanında eğitim alanlardan biridir yani bugünkü anlamıyla bir marjinaldir. Siniklerin benimsemek istedikleri hayat tarzı toplumun üzerinde şekillendiği tüm yasakların, özellikle de yiyecekler ve cinsellikle ilgili yasakların iradi bir şekilde ihlal edilmesine dayanır: bu öğretide çiğ olan pişmiş olana, mastürbasyon ve ensest ise kuralları belirlenmiş cinselliğe üstün tutulur ve yamyamlık övülür. Antishenes'in Kyklop hakkında iki metin, Diogenes'in Thyeste'yi konu alan bir tragedya[1373] yazmış olması şaşırtıcı değildir. Siniklerin düşmanı ise Eshilos'un ve Protagoras'ın uygarlaştırıcı kahramanı Prometheus'tur[1374]. Özetle Plutarkhos'un kavramlaştırmasına[1375] dayanarak söylersek burada söz konusu olan hayatın yabanıllaştırılmasıdır: Dolayısıyla Siniklerin, "Kronos'un çağının özgürlüğü"[1376] cümlesini kendilerine şiar edinmiş olmaları da bizi şaşırtmaz, sinikler bu cümlenin altını vejetaryen-

likle ya da Orfeusçuların önerdikleri yiyeceklerle değil "ilkel" yabanlıkla doldururlar. Altın Çağ Polyhemos'un ve "kyklop tarzı hayatın" çağıdır ki Plutarkhos'un sözü Kirke'lerin mağdurlarına mutluluklarını ifade etsinler diye bıraktığı *Gryllos*'ta bu hayata yapılan övgülerle karşılaşırız; bu konu köklerini Siniklerden alan bir konudur.

Sinizmin yıkıcılığının böylesi süslü bir dille anlatıldığı IV. yüzyılda, bu yüzyılın buhranlarının ortasında Platoncu felsefe kendini, hem kriz hakkında bir belge hem de bu krizin çözümü için, en azından teorik düzlemde, bir çalışma olarak tanıtıyordu. Bu konunun Platon'da ve özellikle de "*Devlet Adamı* mitosunda" (268d-274e) ne ifade ettiğini ancak Altın Çağın o dönemin tartışmalarının merkezinde durması çerçevesinde ve bu tartışma dolayısıyla inceleyebiliriz. Öncelikle bu mitin ortaya çıktığı diyaloğun nerede geçtiğini hatırlamakta fayda var. Genç Sokrates ve yabancı Elealı arasındaki tartışma ardıl dikotomiler aracılığıyla kurulur ve nihayetinde bir çıkmaza sürüklenir: bu çıkmaz *Devlet Adamı*'nın, insan sürüsünün çobanıymışçasına tanımlanmasıdır. Mit bu noktada bir "kriter görevi"[1377] görür ve insan yönetici ile ilahi yöneticinin, Altın Çağ ile Zeus'un döngüsünün karıştırılmasına neden olacak "angelizme"[1378] karşı insanları uyarır. Bunun nedeni kral ile insanların yol göstericisini karıştırmanın bir hata olması değildir ama bu özdeşleştirmenin, kendisi için kullanılabilir olacak, çok fazla ve farklı kişiye uyarlanabilir olmasıdır.

Bu mit yorumcuların çoğu tarafından tuhaf bir şekilde ihmal edilen bir girizgâhla başlar (268e-269c). Platon burada, kitabın ilerki kısımlarında bütünlüklü bir hale getireceği "eski zamanlara ait üç hikâyeyi" sıralar. Bu hikeyerden ilki birçok farklı kaynakta da yer alan Atreus ve Thyestes arasındaki tartışmayı anlatır[1379]. İki kardeş kimin hükümdar olacağı konusunda tartışırlar. İnsanüstü bir varlık, Atreus'un savlarını desteklemek üzere tartışmaya müdahale eder ve Atreus'un sürüsünde postu altından olan bir kuzunun doğduğunu söyler. Ancak Atreus'un karısının aşığı Thyestes, aşığının yardımıyla

bu mucizevî koyunu çalar. Zeus çok daha mucizevi bir durumla konuya dahil olur ve güneşin ve yıldızların yörüngesini değiştirir. Bu en azından söz konusu hikayenin en çok anlatılan versiyonudur; ancak bu hikayenin bir versiyonu daha vardır, bu versiyon Latin şairler ve Sophokles tarafından da anlatılır, bununla birlikte Platon bu ikinciye hiçbir doğrudan gönderme yapmaz. Burada Thyestes'in onuruna yapılan cani festivalin dehşeti yüzünden tanrı güneşin rotasını değiştirmiştir[1380]. *Bu* efsanenin kullanılmasının biraz tuhaf olduğunu söylemekte fayda vardır çünkü Platon'un güneşin rotasının değiştirildiğini anlatmak için bu tuhaf "yol göstericilere" yani Atreus'a ve Thyestes'e başvurmaya ihtiyacı yoktur, aynı zamanda yamyamlıkla ilgili bir festivalin kurucusunun lehine bir mucizenin gerçekleştiğini hatırlatmaya da ihtiyacı yoktur. Herodot "güneş gökyüzünde dört defa yer değiştirir, iki defa battığı yerden doğar ve iki defa da doğduğu yerden batar"[1381] der ve bu efsaneyi de Mısır'ın sürekliliğinden bahseden bir başka mit lehine kullanır. Platon ise *Timaios*'ta ve başka yerlerde de bu öğretiyi bilgece aklında tutmuştur[1382].

Platon'un hikayesini dayandırdığı ikinci gelenek ise topraktan doğan insanların *gegeneis*'lerin hikayesidir. Yunan savaş mitolojisinde böylesi bir doğumun yabani kuvvetin temsili için kullanılması[1383] alanına hiç değinmeden, "toprağın oğulları"nın Platon'un eserinde iki farklı şekilde anlatıldığını belirtmekle yetineceğim. *Devlet*'te "Fenike tarihinin" vatandaşları, "ideal şehrin" varlığına ikna etmek üzere kullanılan "zararsız yalanın" sahipleri ve ünlü kahramanları olarak yer alırlar, hepsi aynı anneden, topraktan doğmuşlardır, ancak bazıları altındır, bazıları gümüş, bazıları ise bronz[1384]. *Devlet Adamı*'nın çağdaşı olan diyalog *Sofist*'te ise *gegeneis*, toprağa ekilmiş ve topraktan doğmuş[1385] olarak, bir başka deyişle Platon'un "formların dostları" ile karşılaştırdığı "materyalistler" olarak tanımlanır.

Son olarak üçüncü gelenek Kronos'un krallığının geleneğidir. Platon, *Yasalar*'da Altın Çağ ile özdeşleştirdiği bu

krallığa yaşlılık dönemlerinde yazdığı eserinde geri döner[1386]. Büyük ölçüde öncel olan bir diyalogda, *Gorgias*'ta, Platon'un bu krallıktan nasıl bahsettiğine basitçe değineceğiz. Söz konusu diyaloğu sonlandıran mitte Sokrates, Kronos'un çağının sonlarında, Zeus'un krallığının ilk zamanlarında var olan bir durumu yani insanların yargılanmasını hatırlatır; insanların yargılanmasının anlamı herhangi birinin, Kutlular Adasına girme hakkının olup olmadığına karar veren bir anlaşmanın bulunmasıdır. Sokrates o çağın aslında adaletsizlik çağı olduğunu söyler zira insanlar diğer insanları yaşadıkları süre içinde yargılama hakkına sahiptirler. Zeus bu gidişatı durdurmaya karar verir. Prometheseus, insanların ölecekleri zamana dair sahip oldukları bilgiyi onlardan geri almakla görevlendirilir. Bu andan itibaren Kutlular Adasına girecek kişiye karar vermek ruhların işi olur ve buna karar verecek ruhlar da Minos'un, Rhadamante'nin ve Aeacus'un ruhlarıdır[1387]. Prometheus insanların ölümlü olarak tanımlanmasına yardım ettiği oranda Zeus'un zamanı ile Kronos'un zamanını karşı karşıya getirmiş olur, aynı şekilde doğru yargılarla keyfi yargılar da karşı karşıya gelmiş olur. Platon'un anlattığı Kronos basit bir karakter değildir.

Biz bu muğlaklığın mitin anlatısının içinde kendini ifade edeceği konusunda bir şeklilde uyarılırız. Özetle mitin nasıl işlediğini hatırlayalım, bilinçli olarak işlemek diyorum zira daha önce de ifade edildiği gibi[1388], Platon'un aklında mitin üstü kapalı olarak referans verdiği mekanik bir model vardır. Platon, kosmosun "sırayla ve ters yönlere doğru mevzilenen ve bizim çağımızın karşıtı, tanrının çağına ait, kendi hareketini şeylerin edimsel rotasına bırakmış iki dünyanın doğmasına neden olan döngüsel iki hareket tarafından"[1389] harekete geçirildiğini söyler; dünyanın birbirini takip eden iki hali bir ters çevrilme ile, yani *metabole* ile birbirinden ayrılır ki bu hareket bazen dünyanın rotasının tanrı tarafından kontrol edilmesiyle nitelenir ve bu rota *Timaios*'ta olduğu gibi tamamen Aynının döngüsüyle idare edilir; söz konusu hareket bazen de

ilahi istikametin terk edilmesiyle nitelenir: dünya ters yöne doğru döner ve "benzemezliğin sonsuz okyanusunda" salınır. J. Bollack'ın çok güzel ifade ettiği gibi "Platon'un mitinin, incelemek amacıyla farklı yönlere doğru geliştirdiği aslında dünyanın eş zamanlı var olan farklı görünümleridir, döngüsel bir evrimin aşamaları değildir". Aynı mitin içinde iki ayrı dünya nasıl birbirlerine zıt olabilir? Bu zıt dünyalardan birisi hiç kuşkusuz, Hesiodos'tan beri kendine ait olan nitelikleriyle Kronos'un çağının dünyasıdır; bu nitelikler toprağın sonsuz verimliliği, insanlar ve hayvanlar arasındaki ahenkli ilişki ve allélophagie'nin olmamasıdır (271 e). Kronos'un çağının insanlığının siyasi bir topluluk olmaması da eski anlatı ile uyumludur, aynı şekilde Platon mitin bu tarafını kendi özgün kavramsallaştırması için özellikle vurgulamıştır. Bugün insanlar nasıl hayvanları besliyorlarsa Tanrı da insanlığı öyle beslemiştir; ancak o zamanlar "ne anayasa vardı ne de çocukların ve kadınların mülkiyeti" (272a). Bu arada şunun da altını çizmek gerekir ki Yunan mitolojisinde sadece "erkekler" (*andres*) topraktan doğmuşlardır; uygar hayatın ifadesi sayılan kadınların ve çocukların varlığı ise erkeklerin doğumumdan sonra başlamıştır. Bu anlamda Kronos'un zamanının yaşamının görüntüsünden, genellikle savunulanın aksine[1390], tarihte çok eski zamanlara konumlanan şehir devletinden, Kritias'ın ideal Atina'sından çok farklıdır. Platon son olarak, bu bütüne kendine ait olan nitelikleri ekler: Kronos'un çağının insanlığı, hayatlarını tersten yaşarlar; insanlar topraktan ve yaşlıyken doğarlar. Topraktan hafızası olmaksızın doğan (272 a) bedenin saçları da beyazdır[1391] ve Hesiodos'a göre bu insanlar tıpkı bizim çağımızın sonunda, beyaz saçlarla doğacak insanlara benzerler[1392]. Onların hayat döngüsü bizimkinin tersidir. Bu, hayatı tersten yaşayan insanlar vatandaş değillerdir ama felsefeyle ilgilenip ilgilenmedikleri sorulabilir. Platon da aynı soruyu sorar ancak bu soruya doğrudan bir cevap vermez. "Eğer bugün onlar hakkında anlatılan masallarda olduğu gibi, kendilerini sadece kendi aralarında ve hayvanlarla değiş tokuş et-

tikleri yiyecek ve içeceklerle tıka basa doyurmakla meşgullerse bu durumda [...] bu sorunun cevabını vermek gayet kolaydır" (272 c-d). Masalların ne olduğunu sorabiliriz. Kuşkusuz Hesiodos'un masalları ama aynı zamanda Platon'un kendisinin de mitin girişinde anımsattığı masallardır bunlar. Burada bir kez daha, bu güzel simetrik bütünün içinde hatırı sayılır bir ahenksizlikle karşılaşırız. P. Friedländer'ın dediği gibi Platon'un Altın Çağdaki insanlıkla ilgili yapılan tanımlardaki küçücük bir inanç nüvesi hakkında yorumda bulunduğunu söylemek yeterli değildir[1393]. Altın Çağın cenneti kesinlikle hayvanların cennetidir. İnsanlık, içinde filozofları da barındıran insanlık, başka bir yamaçta Zeus'un döngüsünün yanında yaşar. Kronos'un zamanını tanımlamak için kullanılan pastoral kelimeler[1394], Zeus'un döngüsünün zamanında yerini siyasi kelimelere bırakır. Tanrının terk ettiği dünya[1395] kendi üzerinde bir *kratos*'a sahiptir (273 a) ve bu *autokratôr*'dur (274 a)[1396]. Dolayısıyla bizim insanlığımız gerekliliğe ve Tanrı'nın gidişinin hemen ardından ortaya çıkan felaketi takip eden yabanlığa meydan okuyan bir insanlıktır (274 c). Bu ikinci insanlık Prometheus'tan ateşi, Athena ve Hephaistos'tan da sanatların bütününü almıştır (274 c). Özetle Protogoras'ın mitindeki insanlık bu anlattığımız insanlığa yakındır, tek fark hırsızlığın olmamasıdır. Tanrının ve Prometheus'un armağanları aynı düzleme yerleştirilmiştir.

Sürekli "bizim insanlığımız" diyorum ve bunu düzeltmem gerekiyor. Mitteki en büyük zorluklardan biri "bizim" dünyamızın konumunun tanımlanmasıyla ilgili zorluktur. Platon *nyn* (272b ve 271a) dediğinde tam olarak neyi ifade etmektedir? Mitin dünyası doğuştan gelen ve sonrasında da mantıksal olarak benzemezliğe ve bozulmaya evrilecek olan bir tutku yani *symphytos epithymia*'nın baskın olduğu bir dünya mıdır? (271 e) Ya da Platon, *Timaios*'taki gibi aklın ve gerekliliğin işbirliği üzerine kurulmuş melez bir dünyadan mı bahsetmektedir? Örneğin, Platon'un dünyadan melez bir oluşummuş gibi bahsettiği metni böyle yorumlama eğilimi vardır: "Sema

ve Dünya olarak adlandırdığımız varlıklar yaratıcılarından kutsal armağanlar ve özellikler almış olsalar da hala cisimdirler. Bu yüzden de değişimden tamamen muaf olamazlar, buna karşın o gücü ölçüsünde mekânda hareket eder ve hareketi olabildiği kadar tek ve belirgindir: aynı zamanda döngüsel hareketi[1397] de paylaşır ki bu bizim açımızdan, en azından ilk hareketten uzaklaştığı anlamına gelir (269 d-e)". Bu alıntının devamında yazanlar ise Platon'un söylemek istediğini daha açık hale getirir: *Timaios*'ta Aynının ve Ötekinin döngüsü *birlikte* gerçekleşir, birinin döngüsü bir yöne diğerininki ise ters yöne doğrudur, biri sabit yıldızlarda somutlaşır, diğeri ise gezegenlerde[1398], burada dünyanın hareketi kâh ileri doğrudur kâh geriye doğru. Ancak bu mantıksal çözüm tüm belirsizlileri ortadan kaldırmaz, kosmosun hallerinden bir tanesinin, Tanrının dolaysız yönünü gösteren halin bir anti-dünya olduğunu hesaba katmakta yetersiz kalır. Bu bir anti-dünya, tersine çevrilmiş bir dünyadır, tersine çevrilmiş dünya zamanın düzeninin bizim bildiğimiz düzen olduğu, tam olarak düz bir dünyaya denk gelir. Kuşkusuz ki bu argümana, *Gorgias*'taki Kallikles'in dediği gibi, felsefenin tam da "tersine çevrilmiş dünya" olduğunu, gerçeği felsefi olarak okumanın görünenin tersini görmek olduğunu söyleyerek itiraz edilebilir. Şurası kesin ki bu Platon'un dersidir ama gene de söz konusu tekil durumu açıklamak gerekir: Prometheus'un, Athena'nın ve Hephaistos'un insanlığa verdiği ilahi armağanlar[1399] Tanrı'nın dünyadan tamamen elini eteğini çektiği zaman olarak kabul edilen döngüye denk gelir. Metindeki belirsizliğin, tesadüfen oluşmadığını bilakis metnin tam da merkezine yerleştirildiğini kabul etmek durumundayız. Platon'un, insanlığın kendisine atfedilmiş zorluklara yaptığı göndermede filozofun, Altın Çağı tarihin başlangıcı olarak tanımlamış sıradan bir geçmiş tutkunu olarak anlatıldığını kanıtlayacak argümanlara rastlamayız. Bu konuda Platon'u her şeyden önce çöküşün filozofu olarak tanımlayan K. R. Popper ve E. Havelock gibi teorisyenlerle aynı fikirde olamayız[1400]. *Devlet Adamı*'nda Al-

tın Çağ şehirden köklü bir şekilde ayrılmıştır ve bu temel nitelik üzerinde pek de durulmaz. Platon, Zeus'un döngüsünün başlarında dünyanın, "kendi yaratıcısının ve babasının" öğretilerini daha iyi hatırladığını söyler (273 a-b). Ancak antropoloji kozmoloji ile aynı ritme sahip değildir. İnsanı hayvanlara olan bağımlılığından ve hayvanlara karşı giriştiği savaştan koparan Protagorasçı ilerleme Kosmosun evrimiyle ters yönde gelişir[1401]. Sanılanın aksine Platon da Protagoras'tan kendini kolayca kurtaramamıştır zira felsefe, bilim ve şehir üstü kapalı olarak Zeus'un döngüsüne yerleştirilmiştir[1402]. Bazı tercümanlar benim burada gitmediğim kadar ileriye gitmeye isteklidirler. *Grek Felsefesi Tarihi*[1403] adlı kitabında E. Zeller Altın Çağın insanlarının tanımlanışının Antisthenes'in natüralist felsefesinin ironik bir eleştirisi olduğunu söyler. G. Rodier ise bu yorumu reddeder[1404] ve genel olarak kabul görmüş olan Rodier'nin kavramsallaştırmasıdır. Platon'un, Altın Çağının üzerinde bir gölge olduğunu kabul edersek o zaman Zeller'in girişimi tamamen absürt sayılamaz. *Devlet Adamı*'nın yazıldığı tarihte, ki bu tarih belli değildir ancak *Yasalar*'ın tanıklık ettiği "vazgeçme"[1405] döneminden öncedir; Platon'un, şehirden uzaklaşmak için kullandığı argüman ne Altın Çağdır, ne de yabanlığa geri dönüştür.

Yüzyılın sonunda Dikaekarkhus'un eserini niteleyecek olan Altın Çağın tarihselleştirilmesi ile ilgili olarak Platon'un son eserinde ne anlatılır ya da en azından bu kavram ne anlatmak üzere kullanılır? *Devlet Adamı*'nda, daha önce yorumladığım çift döngülü mit ile birlikte parçalı bir biçimde sunulan mit, *Yasalar*'da *Timaios*'un, *Philebus*'un ve *Sofist*'in kavramsallaştırdıkları "melez hallerden" biridir ve bu aynı zamanda Platon'un son eserinin III. kitabında taslağını çizdiği "melez" tarihtir. Bu tarihte pozitif ya da negatif *bir* "anlam" aramak boşunadır. Tarihin sonunda hikaye pekala, bir dizi güzel kaza ve ilahi müdahale sayesinde, başarılı melez bir yapı olarak Sparta Anayasasına[1406] ya da Argos ve Messenia'yı etkileyen felakete varabilir[1407]. Bilindiği gibi bu tarihsel araştırmanın

sonunda, *Devlet*'te anlatılan şehre oranla birliği ikinci sıraya koymuş olan bir şehir kurulmasına karar verilmiştir[1408]. Bu nihai çabanın içinde Kronos'un çağına atfedilen yer nedir? Tam da Atinalı hayali sömürgelilerle konuşulurken ve şunu anlatmaya çalışırken Kronos'un çağı araya girer: "Tanrılar, her şeyin ölçütü olmak durumundadır, insan olarak kabul edilene göre en üst seviyede ve çok daha üstün olmalıdır" (IV, 716 c). Gerçekten de "*Yasalar*"ın şehri, "kelimenin etimolojik anlamıyla"[1409] bu teokrasi sadece görünüş itibari ile, en küçük detayına kadar geliştirilmiş klasik bir şehirdir yani her üyesinin vatandaşlık sorumluluklarına sahip olduğu bir grup üzerine inşa edilmiştir. Bu şehirde geleneksel yöneticiler ve kurumlar az ya da çok kurgusal bir şekilde hareket eder ve egemenlik de şehrin dışında bir yere konumlandırılır. Kronos'un çağına yapılan gönderme (IV, 713a – 714b) *Devlet Adamı* mitinin basit bir sureti gibi sunulur[1410]. Şurası kesin ki bizim yeniden düzenlenen bir zamanda yaşadığımız hesaba katılırsa Kronos, tarihin içinde olabildiğince uzağa (713 b), Altın Çağ ile başlamış insan zamanınından bahsedemeyeceğimiz kadar uzağa gönderilmiştir. Ancak *Devlet Adamı* mitiyle karşılaştırıldığında üç temel farklılık vardır. Öncelikle Tanrı'nın doğrudan yönetimi iblislerin [*daimon*] yönetimi ile simetriktir ki iblisler *Devlet Adamı*'nda sadece hayvanların yönetimini üstlenmiş dini karakterlerdir. Ayrıca Kronos'un hükümdarlığı, her ne kadar "çalışmadan elde edilen bolluk" (713 c) ile nitelenmiş olsa bile, Hesiodos'tan beri siyasi kurumlara ve kelimelere sahip olan geleneğin bir parçasını oluşturur. Kronos'un çağında *poleis*'ler[1411] (713 d-e) ve ilahi yargıç krallar (713 b) vardır; sadece üründe değil adalette de bolluk yaşanır yani *aphthonia dikes* (713e) vardır ve siyasi rejim "iyi yasama" ile yani *eunomia* ile tanımlanır. Platon aynı zamanda devrime karşı çok ihtiyatlı olunduğundan bahseder (713 e). Nihayet *Devlet Adamı*'nda uygunsuz olarak nitelendirilen pastoral görüntü *Yasalar*'da Platon tarafından dikkate alınmıştır ki Platon burada *nem* kökünün farklı anlamlarıyla ilgilendikten ve boğala-

rın boğalar tarafından yönetilmediğini anlattıktan sonra, insanların da diğer insanların tebaası olmadığını söyler ve bunu da yasa olarak yani aklın *dianome*'si olarak adlandırıyoruz der (714 a). Dolayısıyla şehir devletinin mevcut kurumlarının en iyilerinin "Kornos zamanı iktidarının ve yönetiminin" taklitleri olduğunu söylemek meşrudur (713 b).

Kronos çağı, mevcut olan şehirlerin en iyisi ile ilişkisi içinde bir örnek oluşturur, tıpkı *Devlet*'in şehrinin *Yasalar*'ın şehriyle (V, 739 e) ilişkisinde bir örnek oluşturması gibi. Ancak Platon ideal şehirden, burada tanrıların ya da tanrıların çocuklarının yaşadığını söylemek dışında hiç bahsetmez. Bu anlatı Platon'un, *Yasalar*'da bile, "kadimliği" benimsemesiyle devam eder; bunun anlamı insanlığın ilk zamanlarının idealize edilmesidir[1412]; özetle K. R. Popper'ın kavramsallaştırmasına başvurursak, Platon "kendi mükemmellik mertebesine ait 'örnek' yani *kökenin* uzak geçmişte, tarihin başlangıcındaki Altın Çağda bulunabileceğine inanır"[1413]. Kuşkusuz Platon tarımsal tekniklerin Triptolemus, dolayısıyla da Demeter ve Kore, tarafından keşfini anlatırken Orfik geleneklere açık bir gönderme yapar: "Bir zamanlar sığır eti yemekten bile çekinilen bir dönem vardı, bu dönemde tanrılara kurban olarak canlı hayvanlar sunulmazdı, ancak çörekler, bala batırılmış meyveler ve bunlar gibi *temiz* başka kurbanlar sunulurdu, et yemek ve tanrıların sunaklarını kanla kirletmek dine aykırı diye etten uzak durulurdu" (VI, 782 c). Orfik denilen hayat tarzı çok eski bir tarihe referans verir. Bununla birlikte bu hayat tarzının zıttı açısından da herhangi "tarihsel" kanıt eksikliği bulunmamaktadır. "Bazı insanların diğerlerini kurban etmesinin kalıntılarının ise bugüne dek ulaştığını görürüz" (VI, 782 c). Gerçekten de tarımın icadından önce "canlılar"[1414], hala da karşılaşılabileceği gibi, birbirlerini yemeye uygun durumdaydılar. En eski geçmiş bize orfik hayat tarzından çok daha başka bir görüntü sunar ve bu aslında örnek olarak zar zor değerlendirilebilir. *Epinomis*'in yazarı – Platon ya da başkası- bu konuya geri döner ve allélophagie'nin yasaklan-

masının tarımın ve tekniklerin icadıyla aynı düzlemde değerlendirilebileceğini söyler yani ikincil bir düzlemde değerlendirilmelidir (975 a-b).

Geriye *Yasalar*'ın III. kitabının çok tanınan sayfalarını incelemek kaldı. Platon burada insanlığın felaketten sonraki yeni başlangıcını ve Homeros'un Kyklopslarının yardımıyla anlattığı ataerkil hayatı, yamyamlığa gönderme yapmadan, betimler.[1415] Bu açıkça ifade edildiği gibi vahşi hayattır (680 d) ancak gerçek ve basit bir hayattır. Platon Protagoras'a bir kez daha meydan okur ve sanatların bu hayatta var olmamasının insanın refaha ulaşmasına kesin bir engel oluşturmadığını söyler. Ancak Platon geçmişin bu "iyi yabanları" ile kendi çağındaki yabanları karşılaştırdığında geçmiştekilerin bize göre daha basit (*euethesteroi*), daha cesur (*andreioteroi*), daha ılımlı (*sôphronesteroi*), daha adil (*dikaiteroi*) olduklarını anlatır (679 e). Adalet, ılımlılık, cesaret... Platon'un *Devlet*'teki teorisini geliştirirken de başvurduğu geleneksel erdemlerdir, sadece hepsinin en büyüğü bilgelik (*sophia*) akla ait bir erdemdir, filozoflara yani bilginin sahiplerine ait bir erdemdir[1416]. Bilgeliğin yeri, kelimenin çifte anlamıyla saflık ile doldurulur; bunun biraz muğlâk bir övgü olduğunu söyleyebiliriz[1417].

Platon bu konuda kendini çok güzel açıklar: tarihsel bir gelişmenin sonucu olan bizim dünyamızda "şehirler, anayasalar, sanatlar ve yasalar, hem ahlaksızlığın hem de erdemin bolluğu anlamına gelir"[1418]. Kadimlik bir slogan olmaktan çok uzaktır, sadece kötünün iyisidir ve ataerkil hayatın basitliği, temel ihtiyaçlar dikkate alındığında, Platon'un kardeşi Glaucon'un, kendisine atfedilen mutluluğa rağmen, "hınzırların şehri" olarak tanımladığı *Devlet*'in sadece ihtiyaçlar üzerine inşa edilmiş basit şehrinden daha muazzam bir ilüzyon olarak görülemez[1419]. Bunun dışında Platon, Altın Çağın neden olduğu ve bir sonraki çağda daha da fazla parlayan farklı seraplara sonuna kadar direnir ve bu içinde hiçbir gerginlik barındırmayan bir direniş değildir. Mutlulukla bilim arasındaki gerilim, şehrin insanlarıyla Tanrının yönettiği insanlar –

örnek vermek gerekirse, *Yasalar*'da "gece konseyi" yaşlılarının arasına gizlenmiş filozoflar aracılığıyla anlatılan- arasındaki gerilim, bir kırılma ile sonlanmış gibi gözüken tarih ve ideal formlar arasındaki gerilim[1420]... Eğer Platoncu şehrin kendisi "dramlardan en güzelini"[1421] temsil ediyorsa "bu dram, tüm dramatik öğelerin tamamından muaf olarak yaşanıyor gibi görünmektedir: ruhta tamiri mümkün olmayan hiçbir şey cereyan etmez; ne trajik düğümler ihtiva eder ne de çözümler zira ölüm ruhun sonu değildir"[1422]. Platon'un anlatılarındaki gerçek trajedi anlatının açıkça dışındadır; tam olarak Platonculuğun kapladığı alanda ve tarihin muğlâklığındadır.

4.
Delphoi'deki Gizem[1423]

Marathon Kaidesi Hakkında
(Pausanias, X, 10, 1-2)

"Delphoi'de hala bazı sırlar varlığını koruyor. Bazıları muhtemelen hiç çözülemeyecek ve hiç kuşkusuz, tıpkı E. Bourguet gibi, son Phtyia'nın, sırrını kendisiyle birlikte götürdüğünü düşünmek gerekir." Üzerinde çok yazılıp çizilen ve hakkında, az da olsa, haset beslenen bir derleme bu cümleyle başlar ki ben de bu makalenin başlığını söz konusu derlemeden ödünç aldım[1424].

Benim, Jean Pouilloux ve Georges Roux'a oranla çok daha alçakgönüllü bir amacım var. Niyetim Pausanias'ın metninin, "büyük kazı" sırasında, öncesinde ve sonrasında birçok tartışmaya neden olmuş olan bir bölümünü tarihsel olarak aydınlatmaktır. Apollon tapınağının girişinden başlayarak tapınağın peribolosundan geçişi anlatırken Pausanias, Marathon kaidesine gelmeden önce, sırasıyla, Korfu'nun boğasını, Tegea'nın Lakedaimonia amirallerinin kaidelerini (Aegospotami adakları), Argosluların Thyrea'da Sparta'ya karşı verilmiş savaşın hatırası olarak hediye ettikleri tahtadan atı tasvir eder. Bu son sunguyu da içeren Pausanias'ın metni aşağıdaki gibidir.[1425]:

"Tahta atın aşağısında bulunan kaidede heykellerin Marathon Savaşı'nda alınan aşarlara adandığını yazan bir yazıt bulunmaktadır: bunlar Athena, Apollon ve komutanlardan da Miltiades'i temsil eder; Atinalılar arasında "kahraman" olarak adlandırılanlar ise Erectheus, Kekrops, Pandion ve aynı şekilde Leos, ve Antiochus, Phylas'ın kızı, Meda, Herakles'in çocukları; aynı zamanda Theseus'un oğullarından biri ve Egeus ve Akamas'tır; bu karakterler, Dephoili bir kahine göre, isimlerini Athena'nın kabilelerine vermişlerdir. Aynı zamanda Melanthos'un oğlu

Kodros ve Theseus ve Philaios da bunlar arasındadır ancak bu şahsiyetler ad koyuculardan değillerdir. Bu sıralanmış heykeller Phidias'ın eserleridir ve bu heykeller de savaş aşarlarını temsil ederler. Daha sonrasında ise Atinalılar, Delphoi'ye *Antigonos*'un, onun oğlu *Demetrios*'un ve *Mısırlı Ptolemaios*'un heykellerini göndermişlerdir; bu sonuncusunu Ptolemaios'a karşı bağlılıklarından göndermişlerdir; Makedonlarınkini ise korkuları nedeniyle göndermişlerdir."

Bu eser ilk bakışta iki temel tarihsel sorun içerir. Pausanias'ın metnine göre Marathon için yapılan sunu, zaman zaman iki tanrının arasında kahraman olarak nitelendirilen Miltiades'in zaferine adanmıştır; bu iki tanrı Athena ve Apollondur ki bir tanesi Miltiades'in şehrinin tanrıçası diğeri ise Delphoi'nin tanrısıdır. Sonuç olarak bu heykel grubunun, Atina hazinelerine benzer şekilde, Marathon Savaşı'nın hemen ardından, Miltiades'in sağlığında yapıldığını kabul etmek imkânsızdır[1426]. Bunun nedeni sadece V. yüzyılın başında aynı şekilde kişiselleştirilen heykellerin var olmaması değil Miltiades'in Marathon'dan hemen sonra Paros olayının ardından[1427] ağır bir para cezası ödemek durumunda kalmış olmasıdır; Miltiades'e itibarı ancak ölümünün ardından, oğlu Cimon bu bedeli ödedikten sonra iade edilmiştir[1428]. Dolayısıyla Pausanis'ın bu konudaki ısrarına rağmen onun iddiasını kelimesi kelimesine kabul edebilmek mümkün değildir ki Pausanias'ın kendisi de kendi iddiasının paradoksal karakterinin farkındadır; eğer bu heykel grubu Marathon Savaşı'nın aşarı ile yapılmışsa bu durumda heykellerin yapılışı ancak Marathon Savaşı'nın sonrasına tarihlenebilir. Pausanias'ın kendisi de bu gerçekliği sanatçı Phidias'ın adını vererek teyit eder. Biyografisinin ne olduğu hakkında pek bilgi bulunmasa da en iyi bilinen konulardan bir tanesi Phidias'ın ilk eserlerini İkinci Pers Savaşı'nın sonrasında yapmış olduğudur[1429]. Yorumcuların çoğunun fikri Marathon kaidesinin Cimon zamanında yani hemen hemen V. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı yönündedir[1430].

Bununla birlikte gerçek zorluk ve en mistik sır başka bir yerdedir. Bizim konu edindiğimiz eser, yapılış tarihi ne olursa

olsun, Attika kabilelerinin ad verenlerini temsil eden bildiğimiz en eski abidedir[1431]. Bu eser, kabilelerin kurulduğu ve onlara Delphoi istişaresinden sonra ad verenlerinin atandığı Kleisthenes reformuna en yakın döneme aittir[1432] ve her durumda, Agorada inşa edilmiş, esas kısmı Amerikan kazılarıyla bulunmuş ve IV. yüzyılın üçüncü çeyreğine tarihlenen heykel gruplarına oranla bu eser Klesithenes reformu zamanına daha yakındır[1433]. Hiç kuşkusuz bu eser Atinalılar açısından uzun ömürlü olmuştur zira Atinalılar Kleisthenes'in ad koyucusuna, 307/306 yıllarında onurlandırılan tek gözlü Antigonos'u ve Demetrius Poliorcetes'i aynı zamanda ismi bir kabileye muhtemelen 224/ 223 yıllarında verilmiş olan III. Ptolemaios Euergetes'i de eklemek için büyük özen göstermişlerdir[1434]. Oysa ki Atina şehrinin ruhunu bu kadar iyi temsil eden bu eserde Pausanias'ın metnine göre üç tane ad veren kahraman eksiktir; bunlar Ajax, Oineus ve Hippotoon'dur, aynı zamanda, Pausanias'ın da belirttiği gibi bu heykelde Atina'nın kurucuları arasında adı geçmeyen üç başka kahraman mevcuttur[1435]. Eserdeki bu eksikliği ve mevcudiyeti nasıl açıklayabiliriz?

Bu eserde fazladan üç tana kahramanın adı geçer ama bunlar hangi kahramanlardır? Bu kahramanlardan iki tanesinin Theseus ve Kodros olduğu konusunda tartışma yoktur ancak benim Pausinias'ın metninin yeni basımlarına eklenen notlara[1436] hızlıca bir göz gezdirmem bile ne el yazmalarının ne de editörlerin üçüncü isim hakkında fikir birliğinde olduklarını göstermeye yetiyor. El yazmaları üçüncü isim olması tuhaf kaçacak olan Phileus ve Phyleus arasında kararsız iken, editörler ise ya Phyleus'un ya Neleus'un ya da Philaios'un bu üçüncü isim olduğunu söylüyorlar.

F. Spiro'nun 1903 yılındaki Teubner basımından önce tüm editörler üçüncü ismi *Phyleus*[1437] olarak okumayı tercih etmişlerdir ve bu "kahraman" burada Pausanias'ın metnine yapılan göndermelere bağlı olarak ortaya çıkar[1438]. Bu durumda "Phyleus kimdir?" sorusunu sorabiliriz.

Kral Augeas'ın oğlu olamaz çünkü onun bir Atina heykelinde bulunması çok anlamsızdır, çok uzun zamandır Hippothontis kabilesine ait Phyle demosunun ad verici kahramanı olabileceği düşünülmektedir ama bu kabile Marathon kaidesinde temsil edilen kabilelerden biri değildir ve bu kişi hakkında başka bir kanıt da yoktur[1439]. Bu öneri sadece bazı el yazmalarının okumalarına dayanıyormuş hissi verir.

C. W. Goettling 1854 yılında, daha sonra tekrar ele alacağım tarihsel bir yorumunda *Neleus*'un düzeltilmesini önerir[1440]. Delphoi'de temsil edilen karakter Kodros'un oğludur ve İyonya şehirlerinin efsanevi kurucularından biridir.[1441] Paleografik argümanların hiçbirinin desteklemediği bu hipotez gene de ciddi bir başarı yakalamıştır[1442]. Bunla birlikte bu hipotezi doğrulamak için hala ikna edici tarihsel nedenlere ihtiyaç duyarız.

Ernst Curtis ise 1861'de çok daha az zorlayıcı olan bir okuma ortaya atar, Curtis bu üçüncü ismi *Philaios* ya da *Phileas* olarak okumayı önerir[1443]. Dolayısıyla üçüncü kahraman Ajax'ın oğlu ve Yaşlı Miltiades'in atası olur ve dolayısıyla Genç Miltiades'in manevi atasıdır[1444]. Bu okuma da birçok defa onaylanmıştır[1445]. Bu üç seçenek arasından kesine yakın bir tercih yapabilmek mümkün müdür? Bu soruya ancak el yazmalarının dikkatli bir incelemesi sonucunda cevap verebiliriz. Pausanias'ın toplamda on sekiz tane olan el yazmaları çok uzun süredir incelenmektedir ancak A. Diller, bu el yazmalarının ikna edici bir sınıflandırmasını ancak çok yakın bir tarihte ortaya koyabilmiştir[1446]. Elimizdeki tüm el yazmaları 1416 yılında Nicollo Nicolli tarafından elde edilen *orijinal metinlerden* ortaya çıkmıştır ve Nicolli'nin 1437'de ölümünden sonra el yazmaları, kaybolmalarından önce bir yüzyıl kadar Floransa'daki Saint-Marc kadınlar manastırında saklanmışlardır. A. Diller, elimizdeki el yazmalarından sadece üç tanesinin bu örneğin doğrudan kopyaları olduğunu göstermiştir. Bunlar Venedik'teki *Marcianus Venetus Graecus* 413 (Vn), Bibliothèque National'daki *Parisinus Graecus* 1410

(Pc) ve Floransa'daki *Laurentianus* 56-11'dir (Fb). Dolayısıyla Pausanias'ın eleştirel bir incelemesi sadece bu üç elyazmasına dayanarak yapılabilir[1447]. Bu üç elyazmasının *Phyleus*[1448] okumasını değil de savunulamaz durumda olan *Phileus*[1449] okumasını işaret ettiklerini kanıtlamak kolaydır. Dolayısıyla kahraman *Phyleus* bu güne kadar sahip olduğu küçük varlığı da kaybeder. *Phyleus* isminin varlığı sadece, ya Augeas'ın oğlunun adını bilen bir hümanistin varsayımına ya da *Phylantos*'un genitif hali tarafından yönlendirilen bir kopyalayıcının dikkatsizliğine dayanır. *Phileus* isminin kökenlerini, E. Curtius tarafından önerilen *Philaios* farazi formundan yola çıkarak açıklamak ise daha kolaydır. Bu hata, belirli bir dönemden itibaren, söylenişleri aynı olduğundan, ai ve e seslerinin yazılışının karıştırılmasına dayanan çok alışıldık bir hatadır; yakınlarında *Theseus* kelimesi bulunan *Phileos* adını, *Phileus* olarak yazma hatasına düşmek bir katip açısından çok alışıldık bir hatadır[1450]. Bu şartlar altında bu durum kesine yakındır, gerçekten de Atina'nın ad verici kahramanlarından birinin ismi açısından yukarıda bahsettiğime benzer bir hata yapılmıştır. Örneğin bütün yazıtlarda orada bulunması imkansız olan Eleusis Kralı Keleus'un adına rastlarız. Aynı şekilde örneğin, Keleos yerine *kai Leôs* kelimesinin kullanıldığı yerler de vardır[1451]. Böylece Phyleus ve Phileus isimlerini seçeneklerden çıkartmış olduk, Neleus ise doğrulanması çok zor bir isim, Pausanias'ın çok büyük bir olasılıkla, Delphoi kaidesinde kahraman Philaios'un adını gördüğünü söyleyebilirim[1452].

Pausanias'ın metninin analizinde ve açıklamasında daha da ilerlemeden önce, arkeolojiye ait bir başka durumun da önceden ele alınması gerekir. Delphoi'de yapılan kazılar Marathon kaidesinin hemen hemen tam bir kesinlikle yeniden inşa edilmesine, tam yerini, uzunluğunu ve üzerindeki heykellerin sayısını tespit etmememize dolayısıyla da bu kazıların Pausanias'ın metnini, bize ulaştığı şekliyle doğrulamamıza ya da çürütmemize olanak tanıyıp tanımadığını sorabiliriz. Bu sorunun cevabı çok ihtiyatlı verilmelidir ve ancak, maalesef,

arkeologların şüpheciliğine gönderme yaparak verilmelidir. Burada benim uzmanlığımı büyük oranda aşan tartışmalara girmeyeceğim ancak sadece temel sonuçları hatırlatmakla yetineceğim.

J. Pouilloux ve G. Roux'tan[1453] ödünç aldığım figür (no. 5) Marathon kaidesinin yeri hakkında bilgi verir ve *olası* bir görüntüsünü sunar[1454]. Bu kaidenin yerinin no. 9'daki oyuk olduğu yönündeki öneriyi kesinlikle reddetmemiz gerekir zira bu oyuk çok daha erken bir tarihe IV. yüzyılın ikinci yarısına aittir[1455]. "Sanat tarihçileri açısından, Delphoi kazılarının, kendilerine, bu kaideye ait olduğu kesin olan ya da çok yüksek olasılığa sahip olan en azından birkaç taş sunabilmesi ihtimali çok ilgi çekici bir durumdu"[1456]. Bu umut yeterli midir? Büyük kazının sonunda Th. Homolle şöyle yazar: "Bu kalıta ait olabilecek ne bir yapı eteğine, ne bir taşa ne de bir yazıt parçasına rastladık"[1457]. Bu konuda farklı girişimlerde de bulunuldu; H. Pomtow bir süre boyunca kireçtaşından iki devasa temelin Marathon kaidesinin batı tarafına ait olduğunu söyledi[1458] ancak bu bloğun üst kısmı *kuzey-doğu* yönünü işaret ediyordu ve H. Pomtow'un kendisinin de kabul ettiği gibi, bu iki temel esasında Argoslulara ait olan *Doureios Hippos* (no.4)'e daha çok uyuyordu[1459] Pomtow çok daha farklı bir iddiada daha bulunur ve bir kısmı Spartalı amirallerin kaidelerinin yerleştiği yere (no.3) doğru kaymış olan ve "kireçtaşından yapılmış, yaklaşık sayısı on beş olan döşeme taşlarından" oluşan grubun Marathon kaidesine ait olabileceğini söyler[1460]. Çok kısa bir süre önce G. Roux bu taşları yeniden saymış ve incelemiştir: "Peribolos'un güney doğusunda, aralıktaki oyuğun üzerinde ve Roma agorasında, incelikle çalışılmış ve T şeklinde birleşmesine olanak tanıyacak boşluklar barındıran 22 tane kireçtaşı blok saydım –hepsini saymış olduğumu iddia etmiyorum- ki bu blokların tapınağın güney doğu ucunda bulunan V. yüzyıla ait kaideye ait parçalar olması kuvvetle muhtemeldir". Bu yerleştirme daha sonra başka bir kazının konusunu oluşturdu[1461] ve Viviane Regnot da bu kazının tu-

tanaklarına ulaşmam konusunda bana yardım etti. Böylece Pomtow'un 15 taşı 29'a yükselmiş olur. Burada "Berrak gri kireçtaşından yapılma köşelerinde (T ya da Γ) şeklinde birleşme yerleri olan taşlar ya da sütunlar" vardır. " Bulundukları yer, birleşme yerlerinin ve materyellerinin aynı olması, çalışma yapılan alanların benzerliği, bu taşları V. yüzyıla ait aynı anıta ithaf etmemize neden oldu" ki bu taşların Marathon adağına ait olması ihtimali güçlüdür[1462]. Dört farklı yüksekliğe sahip taş grubu bulunmaktadır dolayısıyla da dört ayrı kaidenin olduğunu söyleyebiliriz. Yüksekliğinin en az on metre kadar olması gereken, hiç zarar görmeden korunmuş sahadan bir köşe taşı bile bugüne ulaşmamıştır. Maalesef hiçbir taş duvar tepeliğine ait gibi görünmemektedir ve Phidias heykelinin düzenlemesine ilişkin bir kanıta da sahip değiliz[1463]. Son bir detaya daha odaklanmamız gerekmektedir, bu blokların birinde, bir köşe bloğunun "küçük kenarının *görülebilen* bir köşesi, yapılışından bir süre sonra, yakınlarındaki bir anıta eklemlenebilmesi için kabaca yeniden şekillendirilmiştir"[1464]. G. Roux bu kısmın "Marathon kaidesinin Helen hükümdarların da yerleştirilebilmesi için uzatılmış kısmı"[1465] olabileceğini göz ardı etmez.

Bunlar çok değerli bilgiler olmakla beraber bizim sorunumuza değinmeyen bilgilerdir. Doğrusunu söylemek gerekirse Pausianias'ın metni arkeologların yol gösterici olarak kullandıkları bir metindir ve bu metin onların esas referanslarını oluşturur; tapınağın güney doğusunun harap halde bulunması kazı çalışmalarına güneş ışığının sızmasını engeller. Dolayısıyla Pausanias'ın metnini yeniden incelemeye zorlanıyoruz. Öncelikle bu metnin şimdiye kadar nasıl yorumlandığını sorabiliriz. Ernst Curtius, 1861 yılında bu soruya önerilebilecek en basit cevabı önermiştir[1466]. Pausanias'ın metni bir boşluk içerir. Başka türlü söylemek gerekirse V. yüzyıla ait olan anıt aslında on üç tane değil on altı tane heykele sahiptir, Athena, Miltiades ve Apollon, Atina'nın on ad koyucu kahramanı ve Theseus, Kodros ve Philaios. Dolayısıyla Helen dönemde

ise on altı değil on dokuz heykel vardır[1467]. Anlaşılabileceği gibi bu önerilen çözüm yoluna bağlı kalmayacağız. Bununla birlikte Curtius'un argümanlarından birisi ciddi bir dikkatle incelenmeyi hak eder. Kendi topraklarında yapılan Marathon Savaşı'nda sağ kanatta savaşmış olan ve Aphidnalı komutan Kallimarkhos'un birliklerinin bir parçası olmuş –ki Plutharkos bunun ayrıcalıklı bir durum olduğunu belirtir[1468]– Aiantis kabilesinin, Atinalıların resmi anıtında temsil edilmemesi nasıl açıklanabilir?[1469] Ya da bir önceki soruya bizim yaptığımız bir ekleme olarak, Miltiades'in kendi kabilesi olan Laciadai demes'inin mensubu olan Oineis kabilesinin Marathon adağında olmaması nasıl anlaşılabilir?

Bu argüman, metinde olmasa da anıtlarda bir eksiklik olduğu teorisine karşı çıkmak için doğru bir yol olabilir. Aynı şekilde E. Loewy, Ajax'ın, Oineus'un ve Hippothoön'ün heykellerinden Makedonya prenslerinin onuruna yeniden isimlendirmek üzere Helen çağda kutsallıklarının geri alındığını söyler[1470]. Ancak sakallı olarak tasvir edilen kahramanların, genellikle sakalsız olan Helen dönem hükümdarlarını nasıl temsil edebileceğini tasavvur etmenin zorluğu bir kenara, Roma devrinde heykellerin isimlerinin böyle değiştirildiğine ait bir kanıt da yoktur[1471]. Bu hipotezin bir benzerini H. Pomtow da birkaç yıl boyunca savunur ve mekânın darlığından ötürü Helen çağda, ad koyucu kahramanların kayıp olan heykelleri ile Antigonus, Demetrios ve Ptolemaios'un heykelleri yer değiştirmiş olabilirler der[1472]. Bu hipotez, tıpkı Loewy'nin hipotezi gibi, tamamen absürttür zira bizim konumuzu oluşturan anıt artık gerçekten olması gerektiği gibi bir anıt değildir yani artık Atinalı ad veren kahramanları temsil etmez. Bu kahramnlar ancak bir grup halinde resmedildiklerinde ad veren kahramanlar olurlar; grup halinde resmedilmediklerinde ise şehirle hiçbir özel bağı olmayan bireysel kahramanlar olurlar[1473]. Şunu da eklememiz gerekir ki eğer gerçekten yer sorunu bu kadar belirleyici ise –ki bu şüphelidir– Atinalılar heykelleri yerleştirmek için elverişli olan üç ayrı yeri kullana-

bilirlerdi ki bu yerler Theseus'a, Kodros'a ve Philaios'a ait olan yerlerdir.

Bu şartlar altında metindeki eksiklik konusuna geri dönmemiz gerekir mi? Oysa ki dikkatli bir analiz, Pausanias'ın tasvir ettiği anıtın V. yüzyılda son derece uyumlu ve dengeli olduğunu gösterir. Bizim bahsettiğimiz adak sanki "Miltiades'in ilahlaştırılması"[1474] gibi görünür ve Pausanias'ın tasviri, Athena'nın, Apollon'un ve muzaffer komutanların isimlerinin anılmasıyla başlar ve bu üç karakterin neredeyse anıtın merkezini oluşturduklarından emin olabiliriz[1475]. Ad veren olsun ya da olmasın kahramanlara geldiğimizde ise onlar, metnin içinde iki gruba ayrılmışlardır; bir tarafta Erektheion, Kekrops, Pandion, Leos ve Antiochos; diğer tarafta ise Aegeus, Akamas, Kodros, Theseus ve Philaios vardır[1476]. Son üç karakter diğerlerinden parantez içine alınarak ayrılmıştır ve onların ad veren kahramanlardan olmadıkları belirtilmiştir. Dolayısıyla merkez grubun her iki tarafında da beş tane Atinalı kahramanın resmedildiğini söyleyebiliriz. Bu basit hatırlatma Kodros, Theseus ve Philaios'un kayıp üç kabileyi *temsil ettiğini* iddia etmek için yeterlidir ve bu üç karakter diğerlerini, Atinalıların ya da en azından onlardan bazılarının, bu kahraman değişikliğinin sebeplerini anlayabileceği şartlarda temsil ederler.

Doğrusunu söylemek gerekirse bu hipotezin ne yeni ne de devrimsel bir tarafı vardır. İlk kez 1854 yılında C. W. Goettling[1477] tarafından dile getirilmiştir ve maalesef, bugün artık savunulamaz gibi görünen bir sisteme dahildir ve tehlikeli bir şekilde düzeltilen bir metinden yola çıkarak geliştirilmiştir. 1840 yılında yayımlanmış olan *Roma Devleti Tarihi*'nin yazarı Profesör Goettling, birçok çağdaşı gibi[1478], Roma Devletinin doğuşunu üç "etnik" bileşenle açıklar: Latinler, Sabineler ve Etrüskler; Goettling, Yunan tarihinin tüm gizemli yanlarını hesaba katabilmek için bu tür açıklamalara sıkça ancak çok dikkatli bir şekilde başvurur. Dolayısıyla Goettling, Kodros'un, Theseus'un ve Neleus'un (*sic erat scriptum*;

onun okuması böyledir) İyonyalı olan bu üç kahramanın (Kodros ve Neleus sırasıyla İyonya dünyasının yönetici ailesinin atalarıdır ve pek çok şehrin kurucularıdır, Theseus da kendi yazıtlarında İyonya'ya ait çok fazla nitelik barındırır)[1479] Kimon devrinde, Atina'da olmasa da en azından resmi olarak Delphoi anıtında, Attikalı üç kahramanın yerini almış olduklarını söyler. Yerine geçtikleri üç kahraman ise Ajax (ki Atinalı değildir), Oineus ve Hippothoön'dür. Bu fikrin absürt olmadığı kesindir ve bu yazıtlar da *tanrılarla akrabalığı,* İyonya şehirleriyle Atinanın mitsel akrabalığını kanıtlamak için kullanılmıştır. Şu an belirlemesi çok zor olan bir tarihte İzmir ve Milet'te "*Theseis*" kabileleri vardı ancak bunların Atina'daki kabilelerle bir ilişkisi yoktu, aynı şekilde Milet'te *Oineis* adında, Delphoi'nin kayıp kahramanlarından birinin adını taşıyan bir kabile vardır[1480]. Dahası, C. W. Goettling'in en büyük katkılarından bir tanesi onun, Atinalı ad veren kahramanların listesini oluşturmasıdır, aynı zamanda Goettling ilk defa, çok isabetli olarak, "Theseus'un kasten görmezden gelinmesi"[1481] (*eine absichtliche Ignorirung des Theseus*) olarak adlandırdığı sorunu da tanımlamıştır. Herodot'un, Sikyonlu Kleisthenes ve Atinalı Kleisthenes'in İyonyalılara[1482] karşı olan düşmanlığı anlattığı bir metninden, bu İyonya karşıtlığından yola çıkarak Goettling, Theseus'un dışlanmasını açıklamıştır.

Bununla birlikte bu, üzerinde ısrar edilebilecek bir yorum değildir. Kimon'un kasıtlı olarak "İyonya yanlısı" bir siyaset yürüttüğüne dair hiçbir kanıt yoktur, doğrusunu söylemek gerekirse Kimon daha ziyade, hem de akılcı sayılabilecek bir şekilde, Sparta yanlısı bir siyaset izliyordu. Aynı zamanda C. W. Goettling'in hipotezinde, ad verici üç kahramanın diğer kahramanlarla birebir yer değiştirdiğini doğrulayan hiçbir anlatı yoktur ve bu nokta açıklanmayı beklemektedir.

C. W. Goettling'in bu konuya eğilmesini takip eden yıllarda, A. Mommsen[1483] aynı tartışmayı, dayanakları geçersiz kılınmış bir makalesinde yeniden ele aldı, bu yazar Phyleus'un hayali varlığını kabul ediyordu ancak bu konuda pek bir iler-

leme kaydedemedi. Mommsen'in yüksek oranda cazip bu hipotezinin temeli Marathon anıtının Attika kabilelerinin savaş düzenini temsil ettiği fikrine dayanır[1484]. Oineis kabilesi, Pausanias'ın anıtın uçlarına yerleştirdiği komutan Miltiades ve kahraman "Phyleus" tarafından iki kere temsil edilir. Miltiades'in kabilesinin, Aiantis'in kabilesinin kenarlarına ve Marathon phalanksının en onurlu yerlerine yerleşmiş olduğu fikri çok makul görünmektedir zira Miltiades Pers ordusuna saldırının komutanlığını yapma sırasının kendisine gelmesi için beklemiştir[1485]. A. Mommsen, Themistokles'in (Leontis kabilesi üyesi) ve Aristides'in (Antiokhis kabilesi üyesi) Marathon phalanksının merkezinde yan yana bulunduklarını ustalıkla ifade eder[1486] ve onların yakınlıklarını, Delphoi anıtında Leos ve Antiochos'un yan yana bulunmasıyla karşılaştırır. Son olarak temel önermesini ortaya koyar ve Salamisli Ajax'ın Atina'da bir yabancı olduğunu söyler[1487] ve Eumolphos'un tarafında Atinalılara karşı savaşan Eleusisli Hippothoön'ün de Ajax'tan daha iyi durumda olmadığını dile getirir[1488]. Dolayısıyla bu iki ismin ülkenin birliğini sağlayan kral Theseus ve Atina efsanelerinin kahraman kralı Kodros tarafına ikame edilmesi gayet doğaldır. E. Petersen bir süre sonra bu teoriye benzeyen bir başka teori geliştirir[1489]. Oineis'in komutanı Miltiades'in kendi kabilesinin başında olduğunu; oğlu, Ajax'ın Atina'ya yerleşmiş olan Philaios'un Aiantis kabilesine hayat verdiğini; Poseidon soyundan gelen Neleideslerden doğan Kodros'un, Poseidon'un oğlu Hippothoön'ün yerine geçtiğini ve son olarak da Theseus'un bir bütün olarak Atinalıları temsil ettiğini söyler. Hemen belirtmeliyiz ki bu son iddia bize, anıtın E. Peterson tarafından yapılan analiziyle uyumsuz gibi görünmektedir. Nasıl olur da bir komutan (Miltiades) bu kadar merkezi konumda iken sadece tek bir kabileyi temsil edebilir? Nasıl olur da ad vericilerin arasında sayılmış bir kahraman (Theseus) on kabilenin tümünün sözcüsü olabilir?

Nihayet 1924 yılında H. Pomtow, kendi eski tezlerini terk etti, Mommsen'in hipotezlerine ikna oldu ve bu hipo-

tezleri kendi tarzında yorumlayarak kabul etti[1490]. Ben de şahsen, ancak bu yolla gerçeğin bulunabileceğine inanıyorum; ancak teoriden kanıta geçebilmek için, en azından elimizdeki kaynakların bize sunduğu sınırlar çerçevesinde, tarihin çevresinde bir tur atmamız ve kendimize, Kimon'un devrinde, *Delphoi*'de Marathon'a adak olarak bir anıtın yapılmasının ne anlama geldiğini sormamız gerekir.

Bugün az ya da çok bir kesinlikle yeniden canlandırabildiğimiz bir savaş olarak Miltiades ve Aphidnalı Kallimakhos'un savaşı yani Atinalı hoplit ve Plataiaili hoplitlerin savaşı, bu savaşın hemen ardından Atina'nın Delphoi'deki hazinesindeki anıtlarıyla ve Kallimakhos'un ölümünden sonra onun adına Akropolis'te dikilen sütunlarla anılır[1491]. Marathon hızla hoplit savaşının ideolojik bir modeli haline gelir ki bu modelin etkisi IV. yüzyılın sonralarına kadar devam eder[1492]. IV. yüzyılda Platon, Marathonlu ve Plaitaili hoplitlerin zaferiyle Artemisium ve Salamisli denizcilerin utancını karşılaştırır[1493]. Buna benzer bir ideolojik çatışmanın IV. yüzyılda, Birinci Med Savaşı hayranlarıyla, İkinici Med Savaşı savunucularını, Themistokles taraftarlarıyla Miltiades'in oğlu Kimon'un sadık destekçilerini ayırdığı bilgisi P. Amandry'ın söz konusu çalışmalara yaptığı önemli bir katkıdır. Bu çatışma en iyi ifadesini tek ve aynı anıtta bulur, bu anıta, Salamis ve Plaitai savaşlarında çarpışan savaşçıların onuruna yazılmış yazıtlardan on beş yıl kadar *sonra* Marathon savaşçılarını metheden bir bölüm eklenmiştir ki burada Marathon savaşçılarının düşmanla "kapıların önünde" karşılaştıkları ve bu yolla şehri yanarak yok olmaktan kurtardıkları yazar[1494]. Marathon ve Plaitai'de savaşan Atinalı hoplitlerin sayısı dokuz bin kadardı, buna karşın donanma, hoplitlerin sayısının dört katı kadar vatandaşa sahipti. Bu, hoplitlerle denizcilerin çoğunun aynı sosyal kategorilerden gelmediklerini gösteren yeterli bir kanıttır. İdeolojik düzlemde Kimon, hoplitlerin – ve süvarilerin- adamıdır, tıpkı Themistokles'in denizcilerin adamı olması gibi. Burada, tabi ki, şimdilik söz konusu olan tek şey ideolojidir çünkü

komutan ve Aristides'ten sonra Atina Konfederasyonunun mimarı olan Eurymeron, Themistokles tarafından Atina'ya arz edilen yeni silahtan vazgeçmeyi bir an bile aklından geçirmemiştir. Kendisi de Salamis devrinde, kendi atının yularını Atina'ya adayarak bunun bir örneğini vermiştir[1495]. Ancak ideolojik düzlemde Marathon, Atina ve Delphoi toprakları üzerinde Salamis giderleri karşısında yüceltilmiştir. P. Amandry, Marathon yazıtının izole edilmiş bir yazıt olmadığını söyler. Athena Promakhos'taki Phidias heykeli genellikle Kimon devrine atfedilir, ancak Pausanias'ın aktardığına göre bu heykel de "Perslerin Marathon'a borçlandıkları"[1496] ganimetlere ait "aşarlardan" biridir. Kimon devrinin sonlarına doğru, Atina Poikile'de temsil edilen gene Marathon Savaşı'dır[1497] ve daha sonrasında ise Pausanias'ın şaşkınlığına neden olmuştur; "Sona yaklaşıldığını hissettiğinde, şiirleriyle çok zafer kazanmış olan ve Artemision'da ve Salamis'te denizde savaşmış olan Eshilos her şeyi unutur ve sadece kendi adını, babasının adını ve şehrinin adını kaleme alır, aynı zamanda kendi zaferinin kanıtı olarak Marathon koyunu ve orada yaşayan Medleri tanık olarak gösterir"[1498].

Nihayet E. Vanderpool, bir sütunu ve Marathon düzlüğünde, Panagia Mesosparitissa şapelinde bulunmuş İyonya anıtsal merkezini Marathon zafer anıtıyla bağdaştırır. Bunun için önerilen tarih, bir kez daha V. yüzyılın ikinci yarısıdır[1499]. Bu araştırmanın konusunu oluşturan heykeller genellikle bu dizi içinde değerlendirilirler. Ancak Delphoi, bizim şu ana kadar yazdığımızdan çok daha yürekli bir yaklaşım sunabilir. Bir *doktrinin*[1500] – ki dogmayı kimin ürettiği ve dağıtıma soktuğu genelde bilinmez- yayıldığı propaganda *merkezi* olmasa bile Delphoi kesinlikle bir propaganda *yeridir* ki burada şehirler ve zaman zaman da vatandaşlar kendi memleketlerinde teşebbüs etmekten çekinecekleri deneyimleri yaşamak konusunda özgür davranırlar. Yeni yapılacak tapınağın finansmanını Delphoi'de sağlayan Kleisthenes ve Alkmeonides, Atina'ya dönebilmek için kendilerine bir zemin hazırla-

mış oldular[1501]; aynı zamanda Pausanias'ın naibinin de İkinci Med Savaşı'nda galip gelmekle övünmeye cesaret ettiği yer de Delphoi'dir[1502]; Spartalılar da, kendi tarihlerinde ilk defa, Delphoi'de, Poseidon'un taç giydirdiği muzaffer bir komutanla, Lysandre ile, temsil edildiler[1503].

Bu bütün resmin içinde, bizim anıtımızın yeri nedir? Bu anıt esasen benim çalışmam için de gayet önemli olan kahramanları temsil eder. Şehrin kutsal sınırları içerisinde bir kahramanın, bir dini nesne olarak bulunmasından daha suni bir durum yoktur. Ondan beklenilen, temelde ve her şeyden önce, orada bulunmasıdır. Bu kahraman, bugün söylediğimiz gibi, tamamen soyut bir şekilde ve siyasi hayatın gereklerine uygun olarak yaratılmış olabilir. Örneğin Kleisthenes, Delphoi'ye dayanarak, ad veren kahramanların vücutlarını ya da kabilelerin *archegetai*'lerini kendilerine bağlı rahiplerle birlikte yaratmıştır ve kahraman gruplarını ya da demeslerin *archegetai*'lerini düzenlemiştir[1504]. Aristoteles'in ad veren kahramanın seçiminden önce yüz isimlik bir listenin Pythia'ya sunulduğunu anlatan hikâyesini ciddiye alırız ya da almayız[1505] ancak Kleisthenes'in kahramanlarının tamamının aynı seviyede olmadığını söyleyebiliriz. Bazı ikincil karakterler beklenmedik bir "terfi" almışlardır ve birincil öneme sahip olduğu düşünülen bazı kahramanlar ise göz ardı edilmişlerdir ve bunların başında doğal olarak Theseus vardır.

Bu andan itibaren artık Marathon adağını Atina ve Delphoi tarihine yerleştirebiliriz[1506]. Theseus ve Atina ilişkilerinin tarihi basit bir tarih olmaktan çok uzaktır; Theseus, babası Aegeus ve oğlu Akadamas'ın yer aldığı ad veren kahramanlar listesinden dışlanır, ancak Marathon Savaşı'nın hemen ertesinde, efsanesi hep Tetrapoles şehriyle anılacak bir ikinci çıkış yapar. Aegeus'un oğlunun aleyhine işleyebilecek bu konumlanma tam tersine, Birinci Pers Savaşı'ndan sonra onun lehine döner. Delphoi'deki Atina hazinelerinin heykelleri Theseus'un döngüsünü Herakles'inkiyle birleştirir ve Marathon'un boğa dönemi için burası güzel bir konum oluşturur[1507]. Bir aile,

Miltiades ve Kimon'un ailesi, kendilerine ait olmasa bile bu yeniden doğuş zaferini sahiplenirler. Theseus figürünün, VI. yüzyıl sonuna ve V. yüzyıl başına ait olan anıtlarda, nerede karşılaşılırsa karşılaşılsın, Kleisthenes olarak okunması gerektiği savunulur[1508]. Bu hem gereksiz hem de absürt bir hipotezdir zira: "Miltiades'in ailesinin ve tarafının Theseomanes olduğunun farkındayız ama Alkmeonides hakkında hiç bilgimiz yok"[1509]. Gerçeği söylemek gerekirse bizim bildiğimiz bunun tersidir. 467/475 yıllarında Skyros'ta Theseusların olduğunu "keşfeden" Kimon'dur ve onları Atina Agorasına yerleştirmiş ve böylece de şehrin kurucu kahramanları yapmıştır[1510].

Kimon'un ailesinin efsanevi ilişkilerine dair değerli bilgileri Atinalı ilk nazım yazarı olan Pherekydes'ten öğreniriz[1511]. E. Jacoby de, Pherekydes'in, kahramanların soy bilimcisinin, Theseus ve Kodros hakındaki efsanelerle çok ilgili ve onların kahramanca ölümleri[1512] hakkında da bilgiye sahip olduğunu ortaya koymuştur. Delphoi efsaneleri de aynı zamanda bu soy bilimcinin ilgi alanındadır[1513] ve elimize kalan eserinde benzersiz bir şey yapmaya çalışmıştır; Philaios'un[1514] (o Philaias der) soyunu tarihsel çağlara kadar, Yaşlı Miltiades'e kadar analiz eder. Kimon'un bağlantılandırıldığı ailenin de bu aile olduğunu biliyoruz[1515]. Jacoby ise buradan hareketle mantıklı bir sonuca varır ve Pherekydes'in bir bakıma Miltiades'in ailesinin müşterisi olduğunu söyler.[1516]

İşte Theseus'u Marathon'dan sonra Delphoi'de[1517] ve Salamis'ten sonra Atina'da böyle görüyoruz. Theseus'un, Kimon zamanında, büyük zafere adanmış iki temel anıtta yani Delphoi'de bizim analiz ettiğimiz anıtta ve Poikiles'teki resimde, muhtemelen kendi arkadaşı Poygnote'ye ait olan resimde, ortaya çıkması bizi şaşırtmalı mı?[1518] Pausanias bu ünlü bütünü görmüş ve betimlemiştir. Oinoe Savaşı'nın (Argos topraklarında, birinci Peloponez Savaşı sırasında Spartalılara karşı kazanılan zafer) temsil edildiği yerin yanında ve aynı tablo üzerinde, Theseus ve Amazonların savaşının temsil edildiği bir figür bulunmaktadır, bu figürde "ressamlığın sı-

nırlarını" zorlar bir tarzda, Marathon Savaşı resmedilmiştir: "burada Marathon'un kahramanı, Theseus, adını verdiği ovada, Athena ve Herakles ile, topraktan çıkıyormuş gibi temsil edilmiştir". Savaşçılar arasında Kallimakhos ve Miltiades de Theseus'a yakından bağlanmışlardır[1519].

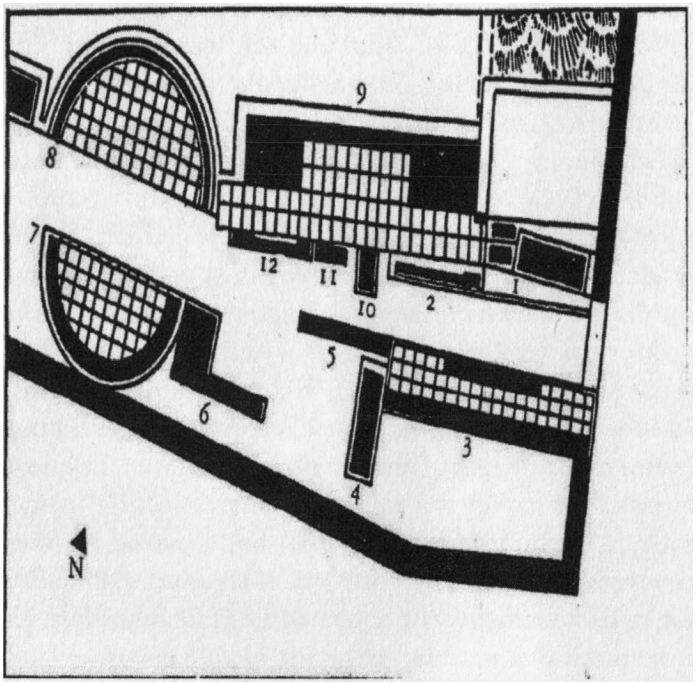
Şimdi kendimize şunu sorabiliriz: Theseus'un Delphoi adağında yerine geçtiği kişi kimdir? Bu sorunun cevabının kuşkuya yer bırakmadığı görüşündeyim. Marathon'un kahramanı Salamis kralının yerini almıştır, tam da Kimon'un zamanının ideolojisinde olduğu gibi Birinci Med Savaşı sırasındaki hoplit savaşının, büyük deniz savaşı ile rekabet etmesi gibi. Bir ayrıntı ise bu tasviri tamamlayıcı bir kanıta işaret eder: Poikile'deki resmin üzerinde, Salamis'in efendisi olmayan ama Oileus'un oğlu olan ve çoğu zaman kendi adaşıyla karışırılan "küçük" Ajax, Kassandra'ya kendi sunağında tecavüz teşebbüsünde bulunması dolayısıyla yargılandığı krallar meclisinin önünde ve çok aşağılayıcı bir şekilde tasvir edilmiştir[1520]. Burada Atina'ya daha üstü kapalı bir gönderme yapılırken, Delphoi'ye verilen referans açıktır. Theseus da intikamını şöyle alır: Kleisthenes'in ad veren kahramanlar listesinden dışlanır ancak bununla birlikte o listede ailesinin babası Aegeus ve oğlu Akamas tarafından temsil edildiğini görür. Marathon anıtından dışlanan Ajax ise orada hala bir şekilde, kendi Atinalı oğlu Philaios'un varlığı yoluyla resmedilmiştir.[1521] Marathon heykelindeki Theseus savaş hattında onurlu bir yere sahip olan Aiantis'i temsil eder; Philaios'un yeri ise daha muzafferdir, Philaios hiç kuşkusuz savaş hattında en sağ tarafa yerleştirilmiştir ve merkez gruba oranla Oineis kabilesine vücut verir durumdadır. Gerçekten de kral Pnadion'un[1522] piç oğlu Oineus'un belirsizliği Philaios ile yer değiştirmişe benziyor. Philaides deme'sinin Oineis kabilesine değil Aigeis kabilesine ait olduğu su götürmezdir, bununla birlikte Yaşlı Miltiades, Oineis[1523] topraklarında bulunan ve daha sonra Laciadaes deme'si adını alacak olan bölgeye yerleşir ve şurası kesin ki söz konusu deme, Miltiades'in ve onun

oğlu Kimon'un deme'sidir[1524]. Lacias'ın kahramanının burada bir *temenos*'u vardır, bu tapınağın yakınlarında ise Demeter'i ağırlamış olan ve onların soyundan gelenlerin yani Phytalidae'lerin Theseus'u kabul ettikleri tapınakta Phytalos onurlandırılmıştır[1525].

Güzel bir aritmetik hesaplama sonunda geriye Kodros'un yerine konulabilecek tek isim olarak sadece Eleusisli Hippothoön kalıyor. Peki bu yer değiştirmeyi daha öncekiler gibi net bir şekilde kanıtlayabilir miyiz?[1526] Kodros'un babası Melanthios, Pausanias'ın da dediği gibi, hiç kuşkusuz, Hippothontis kabilesinin topraklarında bulunan Melainai'nin ad veren kahramanıdır[1527]; bununla birlikte, bunun, Atina kralı ile kralın Delphoi'de temsil ettiğini düşündüğü kabile arasında kurulabilecek tek topografik bağ olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Kodros'un neslinden geldiklerine inanılan Medontidae aşiretinin izleri hiçbir zaman Hippothontis'in topraklarında bulunamadı[1528], aynı şekilde emperyal döneme ait olan bir yazıta göre Akropolis'in ayaklarında bulunan Kodros'un mezarı[1529], onun, İlissos yakınlarında olduğuna inanılan mistik ölüm yeri[1530] ve Neleus ve Basileus ile paylaştığı tapınağı da bulunamadı[1531].

Bir metin bizim analizimize beklenmedik bir katkı sağlar: Lykourgos'un Chaeronea Savaşı'ndan sonra Leacrates'e karşı yaptığı konuşmadan bir bölüm[1532]. Lykourgos aynı zamanda hem bir ideolog hem de arkeologdur ve öğrenilmiş bilgilerle, unutulmuş ya da yanlış olan belgeleri[1533] harmanlayarak çalışır, aynı zamanda Atina'nın Delphoi'deki varlığı konusuna güçlü bir ilgi duymuştur. J. Bousquet'in, içinde gerçeklik payı taşır bir şekilde Aglaurides'lerle özdeşleştirdiği ünlü "dansçı kadınlar" sütununun yapılışını da muhtemelen Lykourgos'a borçluyuz[1534] dolayısıyla onun sundukları kesinlikle önemsiz kanıtlar değillerdir. Lykourgos bu metinde, Kodros hakkında Delphoi'de geçen bir anekdot anlatır. Bir Delphoili olan Kleomantis (zafer yalvacı), Atinalıları, bir kahinin onların düşmanına ancak kral Kodros'un canını bağışlayarak Atina'yı

ele geçirebilecekleri öğüdünü verdiği konusunda uyarır. Dolayısıyla Kodros kendini öldürtebilmek için bir tuzak kurar, Lykourgous Kleomantis'in soyundan gelenlerin Atina'da Pyrantis onuruna sahip olma haklarının olduğunu söyler ve şöyle devam eder: "Onlar ülkelerini, Leokrates'inkinden farklı bir aşk ile seviyorlardı, düşmanlarını oyuna getiren bu krallar ülkeleri için isteyerek öldüler ve hayatlarını herkesin kurtuluşu için feda ettiler. Aynı zamanda ender görülen bir ayrıcalık ile ülkelerine kendi isimlerini verdiler ve tanrıların onuruna layık oldular". Bazı şeyleri ve özellikle de buradaki abartıyı açıklamama izin verin! Lykourgos Kodros ile Erekhtheus'un durumunu açıkça karıştırıyor ki Erekhtheus, kendini olmasa da kızı Pandrosos'u feda etmiştir. Lykourgos, Euripides'ten yaptığı bir alıntı ile zenginleştirdiği uzun bir paragrafı Erekhtheus'a ayırmıştır[1535] ancak bence bu metin, Lykourgos'un, üzerinde Kodros'un, Theseus'un ve Philaios'un yani vekil kahramanların temsil edildiği Delphoi'deki anıta gönderme yaptığını kabul ettiğimiz ölçüde gerçek anlamına kavuşur. En azından benim bu konuda vardığım sonuç budur[1536].



R.4. Delphoi: Apollon Tapınağının Girişi

1. Korfu Boğası, 2. Arkadyalılar Kaidesi, 3. Spartalı donanma komutanları, 4. Argos'un "Tahta atı", 5. Marathon Kaidesi, 6. Thebes'e karşı olan yedi şef, 7. Epigoniler, 8. Argos Kralları kaidesi, 9. Anonim Helenistik niş, 10. Philopoemen ve Machanidas'ın süvari grupları., 11 ve 12. Anonim kaideler.

DİPNOTLAR

1 *Revue Philosophique* 89, 1964, s. 179.

2 Ç.N.: "συστοιχία". Eski Yunancada gramer alanında, aynı organla telaffuz edilen seslerin benzeşimi anlamına gelir.

3 *Encyclopaedia Universalis* (c.VII), Paris, 1970, ss. 1009-1018'de yayımlanmış metnin kısaltılmış versiyonudur.

4 H. I. Marrou, "Civilisation", s. 327.

5 Cl. Levi-Strauss da bu konuda çok nettir: "Mitler üzerine tamamlanan çalışmanın sonuçları belli bir zeminde yani Yunan mitlerinde ortaya çıkar" (R. Bellour, "Entretien" s. 176).

6 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 276-278.

7 Bkz. aş. "*Odysseia*'da Kurban ve Toprağın Dini ve Mitolojik Anlamları".

8 Bkz. M. Detienne ve J. P. Vernant (ed.) *Cuisine*.

9 Bkz. J. L. Durant, "Delit".

10 Bkz. aş. "Platon'un *Devlet Adamı* Miti, Tarihin ve Altın Çağın Müphemliği Üzerine Bir Çalışma".

11 Ç.N.: Platon öncesi Yunan felsefesinin kötümser karakteri Herakleitos 107. Fragmanda "İnsanlar için kötü tanıktır barbar ruhların gözleri kulakları (çev. Samih Rifat)" dediğinde mesele çok daha karmaşık bir hale gelir. Zira barbar ruhlar, yani Yunancadan anlamayan, daha doğrusu Logos'u sezemeyen insanlar, şehirde, siyasi açıdan sorun teşkil edecektir.

12 Hdt. [Herodot], II, 35, Ephoros, *F.Gr.Hist.*, 70, fr.42. F.Hattog, *Miroir*, bu kitabın tamamı Herodot'un eserlerinde barbar olabilme olasılığı üzerine düşüncelerden oluşur, verilen örnek bu kitaptan seçildi.

13 Hdt., II, 49-58 (Tanrılar); I, 171 (Kayralılar). Bu sonuncu gelenek hakkında bkz. D. Fourgous, "Invention des armes".

14 Ç.N.: Aristoteles'in Metafizik metni "her insan doğası gereği bilmek ister" (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει) cümlesiyle başlar. Φύσει yani "doğası gereği" ifadesi filozofun diğer metinlerinde, tıpkı Metafizik'in ilk cümlesi gibi çok da sorgulayamayacağımız hüküm cümleleri için sıklıkla kullanılır. Bu ifade Aristoteles'in batıdaki takipçileri tarafından Latince *natura*, doğudaki takipçileri tarafından da Arapça *tab'an* şeklinde uzun dönem kullanılmaya devam edecektir.

15 Platon, *Yasalar*, VI, 777d.

16 Bkz. aş.: "Yunan Köleleri Bir Sınıf mıdır?", "Kölelerin Yunan Tarih Yazımındaki Konumu Hakkında Düşünceler", "Kölelik ve Kadın Hükümdarlığı".

17 Aktaran, Arstt. [Aristoteles], *Metafizik*, A5, 986a 22-64.

18 Bkz. N.Loraux, "Race des femmes".

19 Eschyle, *Adak Sunucuları*, 595-601.

20 Arstt., *Poetika*, 1454a 19-20 ve *Politika*, I, 1254 a 16-19.

21 Ç.N.: Yasalar hakkındaki tartışmaya "Gece Konseyi" olarak bilinen bu organın rolü de dahildir zira bu "sözde" kurum alacakaranlıktan tan vaktine kadar herkesin kamusal ve özel faaliyetlerden en azade olduğu zamanlarda toplanırdı. (*Yasalar*, 961B6–8)

22 Bu ifadeyi P.Roussel'in bir çalışmasının başlığından ödünç aldım.

23 Arstt., *Atinalıların Devleti*, 42,5.

24 Bkz. aş., "Kara Avcı" ve "Çiğ, Pişmiş ve Yunan Çocuğu".

25 Thuk. [Thukydides], VI, 8-18.

26 Arstt., *Politika*, IV, 1297 b17-20.

27 Bkz, aş. "Atinalı Hoplit Geleneği".

28 Bkz., aş. "Pisagorcu Epaminondas".

29 S. Moscovici'nin *Essai* başlığına göre.

30 Bkz., aş. "Belirsizlik Hakkında Bir Çalışma: Platoncu Şehirde Zanaatkârlar".

31 Karş. A. Aymard, "Hierarchie du travail", ve J.P. Vernant "Travail", 1 ve 2.

32 Ksenophon, *Oeconomicus*, 6, 6.

33 *A.g.e.*, 20, 2 ve 5.

34 Karş. Platon, *Küçük Hippias*, 368 b-c ve Suda, *Hippias autarkeia* maddesi; ayrıca bkz. J.P.Vernant, "Pensée technique", s.64, n. 52.

35 Ç.N.: Cümlenin daha iyi anlaşılması için Gorgias metninde geçen pasaja bakmak gerekir: 465c.

36 Pindaros, fr. 96 (Puech); bu tip bir karşıtlık için bkz. R. Joly, *Genres de vie*.

37 Xenophanes, fr.2 (Diels), *Athenaeus* içinde, X, 413 d.

38 Hipokrates, *On Regimen* I, 11.

39 Bkz. J.P. Vernant, "Mythes des races", 1 ve 2.

40 R. Remondon, "Bilinguisme" s.146, Plut. [Plutarkhos], *Pericles*, 35 ve 38' e dayanarak.

41 *Les Annales E.S.C.*, 25. Eylül-Ekim 1970 ve M.I. Finley (éd.) *Problémes de la terre en Gréce ancienne*, La Haye ve Paris, 1973, s. 269-292 içinde yayımlandı.

42 *İşler ve Günler*, 112-119; burada ve daha ileride Mazon'un çevirisini biraz değiştirdim. "Soylar Mitosu" üzerine bkz. J.P. Vernant, "Soylar Mitosu" 1 ve 2.

43 Doğruyu söylemek gerekirse, çatışma "demir soyu" ve öncesindeki tüm diğer soylar üzerine yoğunlaşmıştır. Açıkçası, bronz ile çalışan bronz çağı insanları da tam manasıyla çalışmıyorlardı; sadece askeri bir ritüeli yerine getiriyorlardı. (Bkz. Vernant, "Soylar Mitosu" 1, s.28). Resmi olarak hiç çalışmadığı söylenen sadece "altın soy"dur.

44 *İşler ve Günler*, 167-173; asıl metinde yer alan ve Kronos Krallığı hakkında yazılmış 169. mısrayı da kullandım.

45 J.P. Vernant bu mitosun, soylar mitosuna ne kadar bağlı olduğunu ortaya koymuştur; bkz. "Soylar Mitosu" 1 s. 32 ve 51, 54. Aynı eser "Prometheus Mitosu" ile benzerliği de ortaya koyar, s. 192-194.

46 *İşler ve Günler*, 90-93. 93. mısra, benim burada alıntıladığım *Odysseia*, 19, 360.

47 Burada hemen belirtmemiz gerekir ki *İşler ve Günler*'in soylar mitosunu Pandora mitosu ile ilişkilendirerek anlatmaya başladığı 108. mısrası araya eklenmiştir: "çünkü tanrılar ve insanlar aynı soydan geliyorlardı".

48 Ç.N: Yiyecekleri çiğ olarak yemek anlamına gelen *omophagia*'nın en aşırı hali. İnsanın art arda, hiç ara vermeden vahşi hayvanlar gibi yemek yemesi.

49 *İşler ve Güçler*, 276-278.

50 *A.g.e*, 232-237. Bu konuların antlara ilişkin metinlerde birçok defa yeniden ortaya konduğunu biliyoruz: Bkz. Amphictyonların andı, Aeschines, *Ktesifon'a Karşı*, 111, ve Dreros halkının andı, *Inscr. Cres.* içinde, 1, IX (DREROS),1.85-89. Soylar mitosunun sonunda muzaffer hy*bris* galip geldiğinde: "Artık ne babalar çocuklarına ne de çocuklar babalarına benziyordu" (*İşler ve Günler*, 182).

51 *A.g.e*., 47-50.

52 *A.g.e*., 59-82; Bkz. Vernant, "Soylar Mitosu", 1, 32-33. P.PUCCI, *Hesiod*, ss. 82-135, ve özellikle N.Loraux, "Race des femmes", ss. 44-52. Pandora insanlara ekmeklerini yiyen lanetli bir hediye olarak gönderilmiştir (*İşler*, 82). Burada "ekmek-yiyen" yani *alphestes*'i anımsatmakta da fayda var. Bu, Homeros'a ait bir sıfattır ve *ed/*od kökü üzerine türetilmiştir. Çiğ yemek yiyen, etobur *ômesies*'e koşut ve çelişik bir şekilde yemek yer; Bkz. P. Chantraine, *Formation*, s. 315.

53 Koşutluk tekrar eden iş *epeita* aracılığıyla kurulmuştur, *Theogonia*, 536 ve 562. Tüm işler aynı zaman aralığında cereyan eder: "Bu, ölümlü insanlarla tanrılar arasındaki kavganın oluştuğu zamanlara denk gelir" (*A.g.e*., 535), Bkz J.P. Vernant, "Mythe de Prométhée", s.178 ve "Table", ss. 46-58.

54 Hesiodos'un anlatılarında insanlık tarihinin göçebe dönemine yer verilmediği belirtilmelidir. İnsan ya çiftçidir ya da tanrı.

55 Bunun en belirgin örneği E. Havelock'un *Liberal Temper* isimli eserinin "History as Regress [Gerileme olarak Tarih]" başlıklı 2. bölümüdür, s. 36-51. Burada soylar mitosu ve Platon'un *Devlet Adamı* ve *Yasalar* mitosları yan yana incelenir. Hesiodos devrinde ne *ilerleme* ne de *gerileme* kavramları henüz ortaya çıkmamıştır zira o dönem için gerçek manada bir tarih kavramından da söz edilemez. Belirli bir devre odaklandığından ve gerçek ideolojik çatışmaları konu edindiğinden Havelock'un T. Cole isimli öğrencisinin *Democritus* başlıklı eseri bu yukarıdaki argümana değinmemiştir.

56 A.O. Lovejoy ve G. Boas, *Primitivism*, s.196.

57 Lovejoy ve Boas'ın yukarıdaki kitabı bu çalışmanın en değerli kaynağıdır.

58 Yüzlerce başka örnek arasından: Empedocles, *Arınmalar*, fr.128. Diels Kranz: Cypris'in krallığında, kurban geleneği sadece bitki özlerinden, esanstan ve baldan meydana geliyordu. Kanlı kurban tüm ete dayalı yeme biçimleri gibi ürkütücü bir durum olarak kabul ediliyordu: Tıpkı Platon'un *Devlet Adamı* mitosunda olduğu gibi, 272 a-b. Vejeteryanlık Hesiodos'un metinlerinde de zımni bir şekilde bulunur. Bu gelenekle ilgili daha derin bir okuma için, J. Haussleiter, *Vejetarismus*. Ayrıca bkz. daha yakın tarihli olan M. Detienne, *Dionysos*, ss.135-160.

59 Euhemerus ap. Lactantius *Institutiones Divinae*, I. 13.2: "Satürn ve karısı, tıpkı kendi zamanlarının diğer insanları gibi, insan eti yerlerdi. Bu geleneği

ilk yasaklayan ise Jüpiter'di.": Dionysius of Halicarnassus, *Antiquitates Romanae*, I, 38,2: "Kronos'a adanan kurbanlar, kent devletlerinde de sürecekleri şekliyle, olduğu gibi Kartaca'ya geçtiler"; Diğer referanslar için: Lovejoy ve Boas, *Primitivism*, ss. 53-79.

60 Bkz. Diogenes Laertius, VI, 34, 72-73; Dio Chrysostom, X, 29-30; Julian, *Orationes*, VI, 191-193. Daha fazla bilgi için karş. Haussleiter, *Vegetarismus*, ss. 167-184.

61 Euripides, *Bacchantes*, 677 vd.

62 *Theogonia*, 459 vd., Yunan edebiyatındaki yamyamlık ve *allelopoji* teması üzerine daha geniş bilgi için Haussleiter'in, Lovejoy ve Baos'un ve M. Detienne'in daha önce adı geçen eserlerinin haricinde bkz. A.-J. Festugière, "*Arétalogies*".

63 Bkz. *Devlet Adamı*, 271 d-e: "[hayvanlar arasında] vahşiliğe mahal yoktur; onlar birbirlerini yemezler ve onların arasında hiçbir şekilde ne savaş vardır ne de siyasi çatışma." Bu cümlede söz konusu olan hayvanlar olmasına rağmen kelimler bilinçli olarak "insana ait" alandan seçilmiştir.

64 Hipokrates, *Eski Tıp*, III.

65 Bkz. D.M. Robinson tarafından tasvir edilen ve yorumlanan vazo, "Bouzyges". Bkz. U. Kron, *Phylenheroen*, ss. 95-96.

66 Karş. S.G. Pembroke tarafından bir araya getirilen metinler, "Women", ss. 26-27 ve 29-32, ve bkz. aş. "Gelenekte, Mitlerde, Ütopyada Kölelik ve Kadın İktidarı Anlatısı".

67 *Od.* [*Odysseia*], 13, 354. κύσε ζείδωρον ἄρουραν; bu formülü şair daha önce, Odysseus'un Phaiakaların (5, 463) adasına gelişini anlatırken de kullanmıştır; ancak elbette ki bu dizenin öncesi bu kullanımda daha farklıdır. Daha sonra bu yaklaşımın yanlış olmadığını göreceğiz.

68 *Odysseia*'daki iki dünyanın arasındaki ayrım şu eserde dikkatle biçimde ifade edilmiştir: G. Germain, *Genèse*, ss. 511-582.

69 Karş. Ch. P. Segal "Phaeacians" s.17. Bu ayrımın *Fırtına*'da taşıdığı anlamlar üzerine bkz. *La Tempête*. Karş. R. Marienstras, "Prospero".

70 VIII, 59, 108, 110.

71 Daha doğrusu, dokuz günlük fırtınanın ardından onuncu gün Lotosyiyenlerin ülkesine varış günü olarak anlatılır (*Odysseia*, 9, 82-83). "9 rakamı bir süreyi ifade etmek için kullanılır, bu süre bittiğinde, onuncu günde ya da onuncu yılda belirgin bir olay meydana gelir" (G. Germain, *Mystique*, s. 13).

72 "Der Sturm verschlägt den Helden ins Fabelland" (P. Von Der Mühll, "Odyssee", c. 720).

73 *Od.*, 4, 555-558; 17, 138-144. Nestor'un da dediği gibi (3, 319-320) Menelaos "insanların dönüş için büyük umutlar beslemedikleri bir dünyadan" dönüş yolundadır.

74 Bkz. Ch. P. Segal, "Phaeacians" bununla birlikte iletişimin mümkün olduğu ancak başarısızlığa uğradığı bir başka yer daha vardır; burası Aiolos'un dalgalı adasıdır (10,3).

75 *Od.*, 14, 191-359; 19, 165-202. Penelopeia ile ilgili ikinci bölüm (19, 262-306) ciddi bir zorluk içerir çünkü Odysseus, Penelopeia daha onun başından geçen maceralardan ve onun kimliğinden haberdar değilken, Penelopeia'ya

Phaiaklardan bahseder. XIX. yüzyılda metnin arasına "eklemeler" yapıldığı keşfi açısından bakıldığında, 273-286'ıncı mısralar arasındaki bölümü çıkarma da beis yoktur. İlk anlatılarda Odysseus, Maleia Burnu'ndan geçişinde Girit'e yönelir (19,187). Bu hamle, özellikle de coğrafi gerçekliğin terk edildiği bir noktada, çok mantıklı ve "coğrafi" gerçeklere de uygun bir hamledir. "Gerçekler" "yalanların" arasına karışmış ve onlarla zıtlaşır durumdadır ki bu "yalanlar" "gerçeğe uygun" anlatıları oluşturan bir bileşendir ve Homeros'un anlatılarının da temel verilerini oluşturur; bu konuyu ele alan bir çalışma için bkz. T. Todorov, "Récit" ve L. Kahn "Ulysse".

76 Şunu belirtmek isterim ki Homeros'taki coğrafi bilgiler ve yerleşim yerlerinin belirlenmesi hakkında çalışan amatörlerin cesaretini kırmak gibi bir niyetim yok ancak bu uğraş, arkadaşım J. P. Damon'un onu Alis'in harikalar diyarına giriş yaptığı tavşan deliğini aramakla karşılaştırmasına neden olacak kadar absürt bir uğraştır. Elbette Homeros'un "harikalarının", tıpkı dünyadaki tüm harikalar gibi, "kendi zamanının gerçekleriyle" de ilişkisi var; özellikle de doğu Akdeniz ile ve daha eski zamanlar söz konusu olduğunda da muhtemelen batı Akdeniz ile (K. Meuli, *Odysseia*). Her şeyin ötesinde Alis'in gördüğü harikalar ile Victoria çağı İngilteresi ve bu harikalar diyarı ile Manchu China arasında da ilişki vardır!

77 "Odysseus'un hareketi esasında normalliğin alanına, kapsamına doğru yapılan bir yolculuktur" (W. B. Stanford, Ulysses, s. 50) ayrıca bkz. Segal. "Phaeacians", sf. 274, n. 3.

78 *Od.*, 10, 114, 120.

79 *A.g.e.*, 10, 136, 228; 11, 8; 12, 150, 449.

80 *A.g.e.*, 9, 89; 10, 191. Aynı zamanda Kyklop iyi bir ekmek yiyiciye de benzememektedir (10, 101).

81 W. Richter kendi eserinde, *Landwirtschaft*, bundan bahsetmez.

82 9, 45 vd.; 9, 165, 197. Haussleiter'in Kikonlardan neden yamyam olarak söz ettiğini gerçekten anlayabilmiş değilim (*Vegatarismus*, s. 23). Metin bununla ilgili hiçbir şey söylemez.

83 Euripides, *Kykloplar*, ss. 115-116. Karş. Y. Garlan, "Fortifications", s. 255.

84 *Zeidôros aroura* yani "verimli toprak" (hayat veren toprak anlamını da içerir) ifadesinin kullanılması tatmin edici bir kriter oluşturmaz zira Hesiodos bu ifadeyi Altın Çağ için de kullanır; bununla birlikte bu ifadenin kullanıldığı dokuz yerden sadece üç tanesinin belirli bir yeri işaret ettiğini belirtmem gereki" r: İthake (13, 354) Phaiakların ülkesi (5, 463), Mısır (4, 229); tüm diğerlerinin çok daha genel bir anlamı vardır ve "aşağı dünya" olarak tanımlayabileceğimiz bir noktaya referans verirler.

85 *Od.*, 10, 147, 150, 197, 251.

86 *A.g.e.*, 10, 98; Kirke'nin yurdundan tüten bir duman da söz konusudur, 10, 196. Odysseus Aiolos'un yurdundan dönüşte İthake'ye yaklaşırken ateşin çevresinde duran insanlarla karşılaşır (*pyrpoleontas*), 10.

87 *A.g.e.*, 10, 98.

88 *A.g.e.*, 12, 159; Karş. *Hymne hom. à Hermès*, 72, Euripides, *Hippolitus*, 74. *Leimôn* için ise bkz. A. Motte, *Prairies*, aynı zamanda L.Kahn ve N. Loraux, "Mort".

89 *Od.*, 1, 51; 5, 65 vd.

90 *A.g.e.*, 23, 183 vd.

91 *A.g.e.*, 9, 320; 5, 236. Karş. Segal "Phaeacians", ss. 45, 62, 63.

92 *A.g.e.*, 5, 196-199.

93 *A.g.e.*, 5, 101-102.

94 *A.g.e.*, 10, 516-521, 571-572; 11, 23-29.

95 *A.g.e.*, 10,524-525; 11, 30-33.

96 *A.g.e.*, (*thusamen*) 9, 231.

97 *A.g.e.*, 232.

98 *A.g.e.*, 9, 552-555.

99 *A.g.e.*, 11, 488-491.

100 *A.g.e.*, 9, 84, 94-97.

101 *A.g.e.*, 12, 227.

102 Odysseus'un yolculuğu boyunca karşılaştığı karakterlerin arasındaki yaban halklar 1, 198-199'da açıkça anlatılmıştır. Athena, Mentes'in kılığına girip Odysseus'un *chalepoi* (vahşiler) ya da *agrioi* (yabaniler) tarafından tutsak edilip edilmediğini soruguladığı ve Odysseus'un Kyklopların yurdunda oturanların insalığı hakkında kendi kendine düşündüğü ("vahşiler ve yabaniler" veya "yabancıları buyur eden hakkaniyetli insanlar") anlar bu anlatıların bazılarıdır (9, 175-176). Odysseus aynı sorgulamayı İthake'ye vardığında henüz evine döndüğünü anlamamışken de yapar (13, 201-202). Ben Kykloplar hakkında yapılmış bu çalışmadan (bkz. G.S. Kirk , *Myth*, 162-171) haberdar olduğumda okuduğunuz satırlar zaten yazılmıştı. Aynı zamada semiyolojik bir analiz için bkz. C. Calame, "Cyclopes".

103 *Od.*, 9, 130-135.

104 *A.g.e.*, 116-120, 155-160.

105 *Pol.*, 1, 1256 a 30 vd.

106 *Od.*, 9, 108-115.

107 *A.g.e.*, 109-111.

108 *A.g.e.*, 122.

109 *A.g.e.*, 357-359.

110 Haussleiter'in *Vegetarismus*, s. 23'de yazdığı gibi basitçe şöyle demek yeterlidir: "Kyklop Polyphemos'un yamyamlığı tesadüfen oluşmuş basit bir olgu değildir".

111 *Od.*, 9, 190-191, 234, 292-293. Bu ve diğer ayrıntılar D. Page'in (*Odyssey*, s. 1-20) Homeros'un Kyklops'uyla halk adetlerindeki Kyklops'u karşılaştırdığı bölümde vurgulanmıştır.

112 *A.g.e.*, 9, 107.

113 *A.g.e.*, 1, 68-73.

114 *A.g.e.*, 9, 275-276.

115 *İlyada*, 13, 5-6.

116 Fr. 196 Nauck[2], 329 Mette, Lovejoy ve Boas'ta da yer almıştır, *Primitivism*, s.315. Aynı zamanda *Abioi*, *Gabioi* ya da *Hippomolgoi* için bkz. Nicolas De Damas, *F. Gr. Hist*, 90 F 104.

117 Temel metinler Lovejoy ve Boas tarafından bir araya gtirilmiştir, *Primitivism*, s. 304, 358, 41 1. Bunlardan en dikkat çekici olanı belki de Plutharkos tarafından Odysseus'un yol arkadaşlarından birine, Kirke'nin adasında domuza dönüşen yol arkadaşına isnat edilen bir konuşmadır. Odysseus'un bu arkadaşı aynı zamanda hem insan hayatını hem de hayvan hayatını tecrübe etmiştir ve Polyphemos'un zengin topraklarıyla İthake'nin güçsüz topraklarını karşılaştırıp "Kyklop tarzı hayata" methiyeler düzmüştür.

118 *F. Gr. Hist.*, 70, 42; aynı zamanda bkz. Herodot'un yamyamları, IV, 18, çölün sınırında yaşayan ve kendileri de insanlığın sınırında olan kişiler.

119 *İlyada*'da Akhilleus ve Hekabe [Hecuba] acının ve öfkenin en uç noktasına dayandıklarında düşmanlarını yemeği düşlerler: 22, 347; 24, 212.

120 *Od.*,10, 3-19.

121 *A.g.e.*, 10, 6-7.

122 *A.g.e.*, 10, 11-12.

123 *A.g.e.*, 10, 120-121.

124 *A.g.e.*, 10, 168; *therion*, 171; Kirke ile ilgili bkz P. Segal, "*Temptations*".

125 *A.g.e.*, 212-218.

126 235. dizede, el yazmalarındaki *sitôi*'yi düzeltmeye gerek yoktur.

127 *A.g.e.*, 239-243.

128 *A.g.e.*, 304. 287. dizede Hermeias, Odysseus'a "bu değerli ilacı yanında taşırsa" güvende olacağını söyler. Dolayısıyla burada bir tılsımın kullanılması söz konusu değildir ama koruyucu bir nesne söz konusudur.

129 *Môlu*'yü Odysseus'a veren, insanlığa en yakın konumda olan tanrı Hermeias'tır. Aynı zamanda Eumaios'un domuz adadığı tanrı da yine Hermeias'tır. Bkz. L.Kahn, *Hermès*, s. 139-140 notları.

130 *A.g.e.*, 11, 14-16.

131 *A.g.e.*, 12, 42-43. Karş. L. Kahn "Ruse". *Odysseia*'nın şairinin eseri olan *İlyada*'nın eleştirel bir okuması olarak Seirenlerin şarkısı hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. P. Pucci, "Sirens".

132 En azından şeyleri temsil eden Kirke'dir (*A.g.e.*, 12, 45-46). Odysseus'un kendisi de kuru kemiklerin yok olduğunu ve çayırların çiçeklerle kaplandığını anlatır (*A.g.e.*, 159).

133 *A.g.e.*, 1, 8-9. Karş. J.-P. Vernant, "Manger", ss. 240-249.

134 *A.g.e.*, 12, 329-330.

135 *A.g.e.*, 331-333.

136 *A.g.e.*, 344 vd.

137 *A.g.e.*, 357-358; Karş.Eustathius, *ad* 12, 359; aynı zamanda bkz. *ad* 357. *Oulai-oulochytai*'lerin Homeros tarzı sungudaki rolü hakkında karş.J. Rudhardt, *Notions fondamentales*, s. 253.

138 *Od.*, 12, 362-363; Homeros tarzı sunguda en ilgi çekici olan, *chernibes*'lerin (bronz taş) içinde bulunan suyun aslında kurban etme öncesi hazırlıkta kullanılıyor olmasıdır (Karş. Rudhardt, *a.g.e.*, s. 254), şair bundan bahsetmemeyi tercih eder ama kurban etmeyi takip eden şarap sungusunun üzerinde ısrarla durur. Bu bölüm daha önce S. Eitrem'in de dikkatini çekmiştir (*Opferritus*, ss. 278-280). Eitrem burada arkaik ve kansız bir kurbanın izlerini görebileceğine inan-

mıştır; bu ritüel bazı cenazelerde karşımıza çıkan *phyllobolia*'ya (yaprak atmak) özgü bir ritüeldir. "Onlar (Odysseus'un yol arkadaşları) daha eskiden ya da hala böyle bir işlem olduğunu biliyorlardı." Homeros'un metnini böyle "açıklamanın" metnin tüm imgelem alanını kaybetmesine neden olduğunu söylememiz gerekir. L. Ziehen ("Opfer", 582), Eirem'in aksine bu bölümün "durumun dayattığı bir şair fantezisi" olduğunu düşünür.

139 *A.g.e.*, 395-396.

140 *Odysseia*'da Poseidon'un davetlisi olan efsanevi Habeşler, Herodot'un anlatısında (III, 18 ve 23-24) Odysseus'un arkadaşlarının kutsal yemeğinin tam zıttı olan bir yemeğe katılırlar. Şehrin biraz dışında bir çayırlıkta, toprak onlara doğrudan *güneşin sofrasını* ve evcil hayvanların *pişmiş etlerini* sunar. Uzun ömürlü Habeşler, hoş kokulu bir gençlik pınarına sahip olsalar bile ölümsüz değillerdir ancak naaşları bile kötü kokmaz. Habeşler güneşe nispetle misafir kabul edilirler ama gene de Odysseus'un yol arkadaşları kadar yabancı da değillerdir.

141 *Od.*, 1, 50.

142 *A.g.e.*, 5, 136; 23, 336.

143 *Od.*, 5, 121-125.

144 Bkz. F. Buffière, *Mythes d'Homère*, s. 461 vd.

145 Bkz. Ch. P. Segal, "Phaeacians".

146 Sadece kısaca hatırlatılmış başka ülkeler de vardır, bununla birlikte orijinal adı Eumaeus olan Syros adası özel bir sorun oluşturur. Burada bol buğday ve asma yetişen bir toprak vardır (15, 406). Yörede ne hastalık bilinir ne de açlık, ölüm ise çok yumuşaktır (406-409). Syros "güneşin battığı tarafta" olan adadır (409) ve aynı adı taşıyan Ege adasıyla özdeşleştirilmesi çok zordur. F. Hartog'a bu noktaya dikkatimi çektiği için teşekkür ediyorum, burada Taposlarla ilgili konuları ise bir kenara bırakıyorum.

147 *A.g.e.*, 4, 605-606.

148 *A.g.e.*, 13, 244-246. Buğday için bkz. 13, 354 ve 20, 106-110 (değirmenler); inekler için 17, 181; Odysseus'un Kefalonya'da da koyunları vardır 20, 210.

149 *A.g.e.*, 19, 111-114; Homeros'un çağına ait arkaik bir krallık kavramı içeren bu metin için bkz. M. I. Finley, *World of Odysseus*, ss. 119-120.

150 *Od.*, 11,128; 23, 275; bkz. W. F. Hansen, "Journey".

151 Pylos için bkz. 3, 495; Sparta için bkz. 4, 41; 602-604 vb.

152 *A.g.e.*, 3, 5 vd.

153 *A.g.e.*, 3, 382 vd.; 425 vd.; ayrıntılar için bkz. arpa ve kutsal su, 440 vd., kadınların haykırışları, 450; ve ayrıca, 15, 222-223.

154 Kar. 4, 71-74 ile 7, 86.

155 Bkz. 4, 617; 15, 113-119; 7, 92.

156 4, 352, 478.

157 4, 563-569; bunun aksine Odysseus "ben tanrı değilim" (16, 187) diyebilir.

158 4,4 vd.

159 Karş. 1, 296-297 ve de Finley, *World of Odysseus*, ss. 103-108'deki ifadeler. Eski ve yeni çalışmalara rağmen (K. Hirvonen, *Matriarchal Survivals*, ss. 135-162) Penelopeia'nın karakterinde anaerkillikten bahsetmemize neden ola-

cak "kanıt" anlamında pek bir şey yoktur. Penelopeia'nın özel konumu sadece Odysseus'un yokluğuyla açıklanabilir. Bkz. J.-P. Vernant, "Mariage" ss.78-81.

160 Karş. 2, 56; 14, 74; 16, 454; 17, 181; 17, 600; 20, 2; 20, 264.

161 Karş. 18, 153-156 ve 414-428; Amphinomos 22, 94'te öldürülür; yüz sığır kurbanı ise 20, 276-279'da gerçekleşir ve kimin gerçekleştirdiği belli değildir; her durumda talipler tarafından gerçekleştirilmemiştir.

162 Karş. 21, 265-268. Liodes, taliplerin *thyoskoos*'u (kurban gözlemcisi) Odysseus tarafından (22, 312-329)'da öldürülür; geçmişte taliplerin adına verilen kurbanlar kabul edilmemiştir. *Thyoskoos* ise bir kahindir (Karş. J. Casabona, *Sacrifices*, ss. 118-119).

163 14, 420-421; aynı zamanda bkz. 2-432-433 (Telemakhos); 4, 761 ve67 (Penelopeia); 14, 445-448 (Eumelos); 18,151 (Odysseus); 19-198 (Odysseus'un "yalan" hikayeleri); 1, 60-62; 4, 762-764; 17, 241-243 (Odysseus'un geçmiş kurbanları); 19, 397-398 (Odysseus'un büyükbabası Autolykos'un geçmiş kurbanları).

164 Casabona şöyle der: "ziyafet fikri ön plana geçmiştir" (*Sacrifices*, s.23), bu söylenebileceklerin en azıdır.

165 *Od*, 1,71; 13,96 ve bkz. Ch. P.Segal; "Phaeacians", s. 48.

166 13, 109-112.

167 13, 122-372.

168 Ch. P. Segal, "Phaeacians", s. 17; aynı zamanda a.g.*e*., s. 27: "Phaiaklar Odysseus'un gerçek dünyaya dönmesinin aracı olsalar da aynı zamanda Odysseus'un terk etmek üzere olduğu bu düşsel imparatorluğun son yansımasıdırlar". Segal'in bu yorumlarının bütününün, zaman zaman kullandığı "sembolik" ve "psikolojik" terimler haricinde, akılda tutulması gerekir; ayrıca Segal'in bir diğer makalesine de bakılmalıdır "Transition" 321-342, ve H. W. Clarke, *Art*, ss. 52-56. F. Hartog da bu konu hakkında Nanterre Edebiyat Fakültesinde, Haziran 1970'de bir bitirme tezi kaleme almıştır.

169 *Od*., 5, 32; aynı zamanda İno-Leucothea'dan ve Phaika yurdunun ırmak tanrısından yardım almıştır (5, 333-353; 5, 445, 452).

170 *A.g.e*., 5, 477; iki ağaç da aynı gövdeyi paylaşırlar. Tüm antik çağ boyunca *phylie* kelimesi yaban zeytin ağacını tanımlamak için kullanılmıştır (bkz. Richter, *a.e*., s. 135'deki referanslar). Sadece bazı modern yorumcular bunun mersin ağacı olduğunu söylerler (Pease, "Oelbaum", c. 2006).

171 5, 279-280.

172 1. 6,10. Sömürgecilik tarihçileri daha ziyade bu dizeye dayanırlar. Karş. D. Asheri, "Distribuzioni" s. 5.

173 *Od*., 6, 259.

174 *A.g.e*., 6, 177, 191: bkz. aynı zamanda 6, 3.

175 *A.g.e*., 6, 76-79, 99, 293.

176 *A.g.e*., 8, 560-561.

177 *A.g.e*., 6, 130-133; 13, 21-35.

178 *A.g.e*., 7, 112-132; *Odysseia*'dan bu ünlü tanımlamayı gerçekten anlamsız olan şu bahaneye dayanarak çıkartmanın pek manası yoktur: "[Miken şehirlerinin] sağlam ama yakın surlarının duvarlarının yanında dört meyve bahçesinin ara-

zisi için yer vardır; bunlardan ikisi üzüm bağı, ikisi de sebze bahçesidir" (Bérard, C.U.F baskısı, I, s. 186). Şunu da belirtmekte fayda var ki bu metnin ütopik ve efsanevi karakteri antik çağlarda da biliniyordu; aynı şekilde İamboulos'un Helen ütopyası 120-121. dizelerden alıntı yapar (Diodore, 2. 56). Alkinoos'un bahçesi için bkz. A. Motte, *Prairies*, s. 21.

179 *A.g.e.*, 24, 342-344. Karş. Segal, *a.e.*, s. 47; burada benim çözmekte zorlandığım bir sorun vardır. Bu ve ilerideki sayfalarda ifade edilen tüm yaklaşımlar bana, ortak bir "mimarinin", G. S. Kirk'in "abide yaratıcı" olarak adandırdığı ve Homeros'un şiirlerinde mevcut dengeyi veren durumu güçlendirecek nitelikteymiş gibi görünmektedir (Karş. G. S. Kirk, *Songs*, ss.159-270). Bu konum aslıda benim de durduğum konumdur; ancak 24. bölümün çok fazla sorun içerdiğinin ve özellikle de dilbilimsel anormalliklerin çok fazla olduğunun kabul edilmesi gerekir (marjinal bir bakışı olan Page, *Odyssey*, ss.101-136 ve Kirk, *Songs*, ss. 248-251). Bunun yanı sıra Helen çağ eleştirmenleri, Aristarkos ve Aristoteles, *Odysseia*'nın 23. bölümünün 296. dizesinde bittiğini söylerler. Eğer tüm bu eleştirilerin temellendirildiği hipotezi kabul edersek, o zaman 7. bölüm ile 24. bölüm arasında ortaya konan yaklaşımın absürt olduğunu söylememiz gerekmez mi? Sadece dilbilimsel bir alana dayanarak yapısalcı analiz yapıldığında, yukarıdaki sorunun bir anlamı kalmaz ve *İlyada, Mahabharata ve Kayıp Cennet*'in toplamından kurgulanmış bir bütün oluşturmayı engelleyenin ne olduğu da fark edilemez. Tarihçi de böylece güzel bir çıkış noktası bulur. Ancak her şeyi farklı bir yolla değerlendirmek de mümkündür. Propp'un ve onun yakın ve uzak öğrencilerinin araştırmaları (V. I. Propp, *Morphologie*; Cl. Bremond, "Message" ve "Postérité") *kültürel birlik havasında* anlatıların karmaşık bütünlüğünün farklı konumlar işgal eden az sayıda basit öğeye indirgenebileceğini gösterir. Benim açımdan *Odysseia*'daki Altın Çağ bahçesi konusuyla, ziyaretçileri ölüme gönderen bakire temasının birbirlerinin yansıması olduğu fikri son derece nettir. Milman Parry'nin öğrencilerinin yaptığı epik anlatının tematik analizi eski bir konuyu işaret ettiği ölçüde (Laertes ile Odysseus'un karşılaşmasının eski bir konu dışında bir şey olup olamayacağını kestirmek zordur) geç bir tarihe odaklanabilir ve sonuç olarak yukarıda bahsettiğim analiz türüyle aynı anlamı taşıyabilir (A. B. Lord, *Singer*, özellikle ss. 68-98). Bu iki disiplinin bir araya gelmesi ikisinin de yararınadır. Yapısal olarak konuşursak, kendi tarihi içinde parçalı olarak oluşmuş *Odysseia*'nın homojen bir *Odysseia* olabileceğine inanmıyorum; ancak şunu da belirtmem gerekir ki yine de detaylı bir analiz yapılması gerekmektedir.

180 Daha doğrusu, burada bu çağları Hesiodos ve onun takipçileri gibi adlandırıyoruz zira ben Kyklops'un toprağının aynı zamanda Zeus tarafından da ekildiğini unutmuyorum (9, 111, 358). Homeros'un Kronos'u, Zeus'un Tartarus'a hapsedilmiş babasından başka biri değildir (*İlyada*, 8, 478-481).

181 *Od.*, 7, 91-92; 17, 290-327; Eumelos'un da tamamen gerçek ve havlayan köpekleri vardır (14, 21-22).

182 *A.g.e.*, 7, 191; 7, 180-181.

183 *A.g.e.*, 13, 26 ve 13, 30 vd (Zeus'a sunulan içecekler).

184 *A.g.e.*, 13, 184.

185 *A.g.e.*, 7, 201-203. Phaiaklar efsanevi Etiyopyalılarla aynı ayrıcalıklara sahiptirler (1, 24-25), aynı zamanda bkz. (6, 203-205) "Biz ölümlüler için çok değerliyiz; biz uzakta dalgalı denizin dibinde dünyanın bir ucunda yaşarız (*eschatoi*) ve hiçbir ölümlü bizi ziyarete gelmez"; bkz. S. Eitrem "Phaiaker", c. 1523. Yemekli

festivallerle ifade edilen tanrıya yakınlık ve insanlardan uzak olmak kol kola gider. Athena, Nestor ve oğulları tarafından yapılan kurban törenine katıldığında (*Od.*, 3, 43 vd) bunu kılık değiştirerek yapmıştı; bunun aksine Alkinoos Phaiklerin yurdunda tanrıların kılık değiştirmediği konusunda ısrarcıdır (7,205). Kutsal yemek toplu halde yenir (7, 203). Aynı şekilde Etiyopyalılarda Poseidon da festivallere katılır (1, 26). Kılık değiştirmiş Athena Nestor'un evinde de görülebilir (3, 420). Ancak bir kuş halini aldığının açığa çıkmasından itibaren (3, 371-372) kurban törenlerine görünmez tanrıça olarak katılır (3, 435-436) dolayısıyla Nestor ve Telemakhos Phaiaklarla aynı ayrıcalıklara sahip değillerdir.

186 Bunun aksine Hesiodos'un bir anlatısında (F1 Merkelbach-West) ortak yemek, kurban ortaya çıkmadan önceki zamanların tanrılar ve insanlar arası ilişkilerini ifade eder.

187 Karş. 7, 196-198 ve 13, 59-62.

188 *A.g.e.*, 5, 35 ve 19, 279.

189 *A.g.e.*, 6, 8. J. Strauss-Clay ("Goat Island") Phaiakların yaşadığı bu adanın Kyklopların komşusu olan keçilerin yaşadığı adadan başkası olmadığını ustalıkla ortaya koyar; aynı zamanda Wath'da iki halk arasındaki akrabalık konusuna değinir ss.125-132.

190 Segal, "Phaeacians", s. 33.

191 Bu aslında biraz muğlak bir ev sahipliğidir zira kılık değiştirmiş Athena Odysseus'u uyarır: "Burada yabancılar biraz kötü algılanıyor, dışarıdan gelenler ne buyur ediliyor ne de dostça karşılanıyor" (7, 32-33); metnin devamında ise Athena'nın bu uyarısını doğrulayacak hiçbir şey bulunmaz. Ancak Nausikaa daha önce kendilerini ziyarete gelenlerin Phaiaklar olabileceğini söylemiştir ve Athena'nın kendisi Odysseus'u sis ile korumuştur "bu gururlu Phaiaklardan biri görmesin diye onu geçerken, aşağılayıp, sormasın diye adını" (7, 14-17). Dolayısıyla Phaiaklarının konukseverliğinin altında Kykloplarınkine benzer bir Phaiak görüntüsünü açıkça bulabiliriz.

192 *Od.*, 7, 205-206.

193 *A.g.e.*,, 10, 120.

194 *A.g.e.*, 7, 296-315.

195 *A.g.e.*, 10, 103-115.

196 *A.g.e.*, 6, 16; 6, 67; 6, 102 vd.; 7, 291; 8, 457.

197 Hesiodos'un şiirlerindeki tüm sorun, bir bakireye benzeyen ama bir tanrıça görüntüsünde olan ilk kadın Pandora ile ilgilidir (bkz. N. Loraux, "Race des femmes", ss. 45-49).

198 *A.g.e.*, 6, 244-245; 7, 313.

199 *A.g.e.*, 12, 184-191.

200 *A.g.e.*, 8, 499-531. Karş. F. Frontisi-Ducroux, "Temps retrouvé", ss. 542-543.

201 Karş. M. Detienne, *Hakikatin Efendileri.*

202 *Od.*, 10, 21.

203 Karş.10, 31 ve 13, 92 *Odysseia*'daki uyku sorunu hakkında ise bkz. Ch. P. Segal, "Transition", ss. 324-329.

204 *Od.*, 7, 54-55.

205 Hesiodos'un bir yorumcusuna göre Alkinoos ile Arete'nin kardeş oldukları söylenir (*Schol. Odys.* 7, 54 s. 325 [Dindorf] = [Hesiodos], fr.122 [Merkelbach-West]; aynı zamanda bkz. Eustathius, ad, 7, 65) burada sunulan iki çözüm de olasıdır: "bu, geri kalan kısımla çatışma içindedir" diyen "scholiast" (E. P. Q., *A.g.e.*) ile mutabık olunabilir ve A. Kirchhoff (*Composition*, ss. 54-56) zamanından beri yapıldığı gibi 7. bölümün 56 ve 68. dizeleri arası ile 146. dizesi (Arete'nin Reksenor'un kızı olarak tanıtıldığı dize) sonradan eklenmiş dizeler olarak kabul edilir ya da şairin bu aileye önce ensest bir hayat atfettiği ve sonrasında ise bunu, Alkinoos ile Aiolos'u yakınlaştırarak düzelttiği söylenir, bkz. G. Germain, *Genèse*, s. 293.

206 Öncelikle Pylos, Sparta ve Skherie'de kral ve kraliçenin kendi köşelerine çekilmesini anlatmak için aynı kalıplar kullanılmıştır (Karş. 3, 402-403; 4, 304- 305 ve 7, 346-347).

207 Karş. 22, 421 ve 7, 103.

208 Örneğin İthake'de (17, 95) ve Pylos'ta olduğu gibi (3, 392) Skherie'de bir kahya vardır (7, 166, 175; 8, 459). Ayrıca İthake'de olduğu gibi (9, 27; 14, 357 vd.) Skherie'de bir hemşire vardır (7, 32). Scheria'da bir ozan vardır (8, 261 vd.) bir ozan da İthake'de vardır (22, 320 vd.). Phaiak ülkesiyle ilgili bölümler ve İthake ile ilgili sahneler hep birbirlerine benzetilir. Örneğin altmış beş yıllık bir süreye ve değerlendirme modellerinin değişmesine rağmen iki kitabın (A.Eitrem "Pahiakenepisode" ve M. Lang "Oral Technique") tuhaf bir şekilde benzer olan argümanları karılaştırabiliriz (ilk durumda art arda yapılan eklemeler, ikinci durumda ise sözlü kompozisyon).

209 *A.g.e.*, 8, 131 vd.; 8, 396-412.

210 *A.g.e.*, 7, 318-320; 8, 558, 566; 16, 227-228.

211 *A.g.e.*, 22, 465-470.

212 *A.g.e.*, 8, 390-391.

213 7, 146'ya geri dönmek ve anaerkilliği daha önceden vakıf olunan kalıpları olmadan yeniden okumak yeterlidir, tıpkı M. Lang ("Oral Technique" s. 163) gibi.

214 Karş. Echeneus'un müdahalesi, 7, 155-166.

215 Echeneus'un söylevinin, yaşlı Aigyptios'un söyleviyle karşılaştırılması, 2, 15-34.

216 *Od.*, 8, 246.

217 *A.g.e.*, 8, 25 vd.

218 *A.g.e.*, 1. 385; 2, 65.

219 Bunu belirtmeme sebep olan M. I. Finley'dir.

220 Karş. M. I. Finley, *World of Odysseus*, ss. 123-125.

221 Bu konu hakkında bkz. M. I. Finley "Utopanism". Teorik düzlemde Finley'in argümanlarıyla tamamen hemfikirim ancak Helen çağın tamamında ütopyaların arkaik ve binyıllık mitlerle ve siyasi temsillerle karıştığını da belirtmek gerektiğine inanıyorum (L. Gernet, "Cité future"). V. yüzyılda ise durum farklıdır, Miletli Hippodamos'un (Arstt., *Pol* II. 1267 b 30 vd.) ütopyası gibi bir ütopya mitsel düşünceye atıfla açıklanamaz.

222 Bu çalışma başka çalışmalara da olanak tanımıştır, özellikle H. Foley, "Similes" ve S. Said, "Crimes".

223 *Revue de l'histoire des religions*, Ocak-Mart 1960, ss. 55-80'de " Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle des Grecs [Yunanlılarda zaman deneyiminin bazı görünümleri hakkında bir deneme]" adıyla yayımlandı.

224 "Temps" s. 34; aynı zamanda bkz. "Gnose" ss. 217-224. Klasik tezin tartışıldığı kitaplar ise şöyledir: Mircea Eliade, *Eternel retour*; O. Cullmann, *Christ et le Temps*; F. M. Cornford, *Principium*, s. 168 vd.; I. Meyerson, "Temps". Diğer taraftan A. Meyerson'un temel çalışmasını bundan böyle "Time" olarak anacağız ve bu çalışmadan etkilenmiş R. Caillois, "Temps circulaire"' in ifadelerini de ele alacağız.

225 Bkz. V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, ss. 49-64 ve F. Châtelet, "Temps de l'histoire", özellikle s. 363.

226 Bkz. B. A. Van Groningen'in orijinal yaklaşımı, *Grip*.

227 V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, s. 50.

228 R. Meiggs ve D.Lewis, *Selection*, no. 27.

229 *Anthol. Palat.*, VI, 197; *Selection*'da [R. Meiggs ve D. Lewis, s. 60] yeniden ele alınmışıtr.

230 F. Jacoby, "Epigrams", 510- 517 ve N. Loraux, *Invention*, 60-6 1'deki yorumlara bakınız.

231 M. Eliade, *Eternel retour*, s. 18.

232 *Idea*, s. 14. Özellikle Moab kralı Mesha'nın (İ. Ö. IX. yüzyıl) zafer taşı ile ilgili olan analizi. Yunan toplumları ile bu tip "tanrılara gönderilen mesajlar" arasında kolaylıkla çok sayıda karşılaştırma yapabiliriz.

233 Üstünkörü hazırlanmış ve sistematik olarak tamamlanmamış. Örneğin, "Elea okulunun sofizmini" art arda incelemek gereksizdir. Örneği G. Dumezil'in (*Temps et Mythe*) Yunan dini ile ilgili yaptığı fenomenolojik araştırmayı ben, zaman kavramı üzerine tekrar yapmayacağım.

234 Bu satırları yazarken G. B. Vico'nun Sicilyalı Diodorus'tan etkilendiği çalışmasından habersizdim, bu çalışmada her insan topluluğunun art arda tanrıların, kahramanların ve insanların çağından geçeceği yazar. Buradaki sadece basit bir terim çakışmasıdır.

235 Karş. Nilsson, *Primitive Time*, özellikle s.1 10 vd. ve 362.

236 Bkz. özellikle R. B. Onians, *Origins*. Yazar, Homeros'un zamanı tanımlamak üzere kullandığı belli başlı terimleri etimolojik olarak incelemeye çalışmıştır; ancak yazara iki şekilde karşı çıkabiliriz. Bir taraftan burada sunulan etimolojiler çok inandırıcı değilken, diğer taraftan hiçbir şey söylenen anlamların anlaşılan anlamlarla aynı olduğunu kanıtlayamaz. *Tĕlos* (amaç) ile *polos* (devir ekseni) arasındaki bağlantıyı kabul etsek bile, *telesphoros eniautos* (*İlyada*, XIX, 32) teriminin "bir yıl döngüsünün tamamı" (Onians, *a.e.*, s. 443) anlamına geldiğinden şüphe ederiz. Onians'ın takip ettiği yöntemin neden olabileceği riskler hakkında bkz. A. Meillet, *Langue*, ss. 65-67 ve J. Paulhan, *Preuve*.

237 *İlyada*, I, 5-6.

238 *A.g.e.*, II, 484-487; XIV, 508-510, aynı zamanda bkz. XII, 175 vd. F. Robert'e göre: "Sadece şairsel ilhamdaki ilahi öğe, olaylar bütününe yeniden hayat verebilmek noktasındaki bir iktidarı elinde bulunduruyormuş gibi görünmektedir yani bir insan hafızasının hâkim olamayacağı bir bilgiyi yeniden ele almak, tanımlamak ve ifade etmek olarak anlatılabilecek bir iktidar." (*Homère*, s. 13) aynı zamanda bkz. Van Groningen, *Grip*, s. 99.

239 René Schaerer, *Homme antique*, s. 17.

240 *İlyada*, I, 211-214.

241 *Od.*, XVIII, 136-137. Tipik bir örnek verebiliriz: Glaukos kendi hikayesini anlatırken (*İlyada*, VI, 145 vd.) öncelikle böylesi bir ilerlemenin gereksizliğinden bahsederek başlar ve bu ünlü bir tasvirdir: "Nasıl doğarsa yapraklar, insanlar da öyle doğar..." sonrasında ise ailesini ilahi güçlere bağlar.

242 Karş. F. Robert, *Homère*, s. 110 vd.

243 *İlyada*, XXII, 208-211. Biliyoruz ki gün, gökyüzünden düşen bir şeydir (bkz. Onians, *Origins*, s. 411). R. Schaerer bu denge görüntüsünü ve bunun ne ifade ettiğini Yunan edebiyatı üzerinden incelemiştir (*Homme antique, b.a.*), aynı zamanda bkz. M. Detienne, *Hakikatin Efendileri*, ss. 37-39.

244 *Od.*, XIII, 429 vd.

245 Ç.N.: Kavramların vurgulanması ve karşıtlık içinde olduklarının söylenmesi boşuna değildir zira Platon kavranılır ideaların karşısına hissedilir şeyleri koyduğundan beri bu zıtlık felsefenin hemen bütün disiplinlerinde içinden çıkılmaz sorunlar doğurmuştur.

246 Bu analizi devam ettirip Homeros'taki kronolojik uyumsuzluğu ortaya koyabiliriz. Penelopeia yaşlanmaz ama Nestor hep yaşlıdır. Bu sonuncu durumda Van Groningen'in (*Grip*, s. 96) düşündüğü gibi bir "mitsel zaman" kanunu söz konusudur ya da bunun aksine Gomme'un (*Greek Attitude*, bölüm I) ortaya koyduğu gibi şair kronolojiyi takip etmek gibi bir zorluk yaşamaktadır. Homeros'ta zamanın başka görünümleri üzerine bir çalışma olarak H . Frankel, "Zeitauffassung"'a başvurabiliriz. Frankel özellikle *chronos*'un hiçbir zaman özne olmadığı her zaman muğlak ve hissel bir süreyi ifade ettiği yorumunu yapar (s. 2-5).

247 Hesiodos'un Yunan felsefe tarihi açısından ve özel olarak İyonya fiziği açısından önemi her zaman vurgulanmıştır; V. Goldschmidt, "*Theologia*"; Cornford, *Principium*, s.193 vd. Ben bu sayfaları yayımlarken, *Revue de l'histoire des religions* dergisinin aynı cildinde yer alan J.-P. Vernant'ın "Mythe des Races" isimli makaleden habersizdim. Ayrıca bkz. P. Philippson, *Genealogie*.

248 Bu "yarı-tarih" Collingwood'un basitçe "myth" (*Idea*, s. 15) olarak adlandırdığı şeydir.

249 P. Philippson buna *Weltstuft* [dünya katmanları] der.

250 P. Philippson, *Genealogie*, s. 10 vd.

251 Ouranos-Cronos, satır 137; Cronos-Zeus, satır 457.

252 *İlyada*, 836-837. "Dermansız bir eser o gün tamamlanacak, o zaman Typhoeus hem ölülülerin hem ölümsüzlerin kralı olacak". Typhoeus'un parçalanması doğu kozmogonisinin en eski şekillerinden biridir, Marduk'un Tiamat'ı öldürmesi Babil kralının düzenli olarak tekarladığı bir kozmogonidir (Cornford, *Principium*, s. 218 vd.).

253 465. satır. Mazon bu dizeyi çıkarmak istemez zira *Theogonia* "bu tarz bir zıtlığın birden çok örneğini sunar" (*İşler ve Günler*, not. *a.e.*).

254 *İşler ve Günler*, 109. satır.

255 Çöküşün sekteye uğramasındaki P.Mazon (*İşler ve Günler*, s. 60) tarafından tanımlanan sorun V.Goldschmidt ("Theologia") ve J. -P. Vernant ("Mythe des Races", 1 ve 2) tarafından başka bir yolla çözülür.

256 *İşler ve Günler*, 176-178.

257 *A.g.e.*, 765. Daha önce söylediklerimiz E. Benvenist'in "Tempus" kavramına dair yorumlarla kıyaslanacaktır: Latin bir çiftçi için zaman "öncelikle gökyüzünün durumudur, atmosferi oluşturan elementlerin oranı ve atmosfere o anki kalitesini veren şeydir ve aynı zamanda bu meteorolojik durumun çiftçinin işine uygunluğudur" (s. 15). *Tempus*'un ilkel anlamı "*zaman*"dan ziyade "*hava*"ya yakındır.

258 Pindare'nin şu dizeleri de hatırlanabilir (*Pyth*, VIII, 95-97): "Zamana bağlı olan varlıklar; hangileridir? Hangileri değildir? İnsan bir gölgenin rüyasıdır". *Ephêméros* kelimesi H. Frankel ("Ephemeros" ve "Zeitauffassung" s. 23-29) tarafından açıklığa kavuşturulmuştur.

259 Fr. 66 (Bergk). E. Benveniste, "Rythme"de *rythmos*'un "hareketli, değişken, akışkan olanı üzerine aldığı andaki şekli ve organik olmayanın şekli" olduğunu söyler (s. 288).

260 I, 178-180. Aynı zamanda bkz. R. Schaerer, *Homme antique*, s. 135'te alıntılanan metinler.

261 Fr. 4, 16. dize (Bergk).

262 Pindare, *Ol.*, X, 65-67.

263 *Ol.*, II, 123 vd. Sonsuzluk, sık sık yapılan kelime oyunları aracılığıyla, "Kronos'un şatosu" terimiyle sembolize edilir. Zamana bağlı varlıktan, üç hayatı baştan başa geçen varlık arasında altı çizilmesi gereken bir evrim vardır ancak gene de Herodot'un bahsettiği ölümden sonraki diriliş söz konusu değildir (II, 123). Burada dini mezhepler ve özellikle de orfizm hakkındaki konulara değinmeyeceğim. 1960 yılındaki makalemde eksik olan bu konulara benim dikkatimi çeken P. Boyancé olmuştur.

264 Ajax, 125-126.

265 *A.g.e.*, 131; H. Frankel, "Zeitauffassung", s. 35.

266 *Kral Oidipus*, 438.

267 *A.g.e.*, 1213 vd.

268 Sophocles, *Trakhisli Kadınlar*, 129 vd. Astronomik karşılaştırma burada düzenin değil ama düzensizliğin sistematiğini hatırlatır, bkz. J. de Romilly, "Cycle", ss. 150-151.

269 Sophocles, *Trakhisli Kadınlar*, 609.

270 Hdt., I, 74, Arstt., *Politika*, I, 11, 1259 a 9-19 Diogenes Laertius, I, 25. Thales'in öngörüsünü üretmiş gibi görünen karakter üzerine bkz. O. Neugebauer, *Exact Sciences*, ss. 142-143.

271 Fr. 1 (Diels).

272 Cornford, *Principium*, s. 168.

273 J.-P. Vernant, "Du Mythe à la Raison"'daki genel açıklamalara bkz.

274 Anaksimandros'un sistemi ile ilgili genel ve oldukça bağlamsal bir inceleme için bkz. C. Mugler, *Deux thèmes*, 17 vd.; özellikle bkz. Ch. H. Kahn, *Anaximander*, ss.166-198.

275 Örneğin bkz. 67 ve 88. fragmanlar (Diels).

276 103. fragman (Diels). Bu ayrıcalık insanlara özgüdür Crotonlu Alcmeon şöyle der: "insanlar ölürler çünkü başlangıcı sona bağlayamazlar" (2. fragman Diels).

277 57. fragman (Diels); Karş. *Theogonia* 123 vd.

278 106. fragman (Diels).

279 Karş. Aetius II, 32, 3 ve Censorinus 18, 11 = Diels 22 [12], A 13. Aynı zamanda bkz. G. S. Kirk, *Heraclitus*, s. 300 vd. Kirk'e göre "büyük yılın" kozmolojik değil ama antropolojik bir anlamı vardır. Bu ifadenin fikriyatını takip edersek, Heraklitus'ta insanın ve gökyüzünün döngüsü arasında bir benzerlik olduğunu kabul etmemiz gerekir.

280 Bu çalışmanın sınırları içinde Anaksimandros'un keşfinin diğer İyonyalı ya da İtalyan fizyolojistler üzerindeki etkilerine değinmeyeceğiz. Örneğin Empedokles'in fikriyatı, Anaksimandros'unkiyle çok benzerdir.

281 Eudemus, *Phys.* B III 51. fragman, alıntılayan Simplicius *Ph.* 732, 26 = Diels, 58 [45] B 34. Bu metin çok geç tarihte yaşamış bir yazar aracılığıyla elimize ulaşır. Anaksimondros'un 1. fragmanını ise VI. yüzyılda yaşamış bir Bizanslı olan Simplicius sayesinde biliriz. Eski ya da değil bu metin "ebedi geri dönüş"ün ne olduğunu gayet iyi anlatır ve bazı teorisyenlere göre radikal bir metindir. Bu metnin bir yorumu için bkz. T. Gomperz, *Penseurs*, I, s.175 vd. Gomperz, Pisagorculığa yapılan göndermeyi kabul eder ama reenkarnasyon ile ebedi geri dönüşün aynı şey olmak zorunda olmadığını söyler.

282 IV. yüzyılın ikinci yarısındaki, R. P. Festugière'in "kozmik Tanrının" dini olarak adlandırdığı gelişme çok daha inandırıcı bir tarih ortaya koyar zira Platon'un bu konu hakkındaki fikri yarı yolda kalmış olsa da Aristoteles bu doktrini tüm detaylarıyla bilmektedir. (*Prob.* XVII. 916 a, 28 vd).

283 *Principium*, s.168 vd.

284 Karş. Ch. Mugler, *Deux Thèmes*, s.145 vd. Bu aslında karmaşık bir sorundur ve Epiküros sonrası kaynakların terk edilmesiyle çok daha karmaşık hale gelmiştir. En eski kaynaklara başvurmak istersek basitçe şunu söyleyebiliriz : bir tek metin (Arstt., *Fizik.*, VII, 1, 251 b 16 = Diels 69 [55] A 71) Demokritos'taki zaman kavramından bahseder ve bunun "üretilmemiş" bir zaman olduğunu söyler. Aynı şekilde Aritoteles (*A.g.e.*, VII . 252a = Diels 68 [55]A 65) Demokritos'la doğal olayları kendi tarihleriyle anlattığı için yakınlaşır. Diğer bir yerde ise (*A.g.e.*, II, 196a 24 = Diels 68 [55] A 69), Demokritos'u ima ederek dünyanın oluşumunu tesadüfle ve varlıkların oluşumunu ise doğa kanunlarıyla açıklayanları eleştirir. Demokritos okulundaki fizik ve ahlak arasındaki çok karışık ilişkiler sorunu böyle çözülebilir. Demokritos'ta insan hayatı zamanın işleyişine göre ya da daha ziyade zamana karşı düzenlenmiştir (bkz. 66, 119, 183, 203. fragmanlar). Daha önce yazdığımın aksine "Dünyanın küçük sistemi" hakkındaki fragmanlara verilen referansları da kesinlikle eklememiz gerekir (DIELS, 68 [55], A 5, s. 135 vd). Bu metinler insanlık tarihindeki teknik ve ahlaki ilerlemeye karşıttırlar ve bu ikilemi kısmi olarak siyaset üzerine düşüncelerle çözerler; Demokritos'a yapılan gönderme şu anda T.Cole (*Democritus*) tarafından kanıtlanabilir diye düşünüyorum.

285 Xenophane, 18. fragman (Diels).

286 Ksenophanes'in teolojisinin özgünlüğü hakkında bkz. W. Jaeger, *Théologie*, ss. 45-62.

287 Bkz. 27. fragman: "Her şey topraktan gelir ve toprakta son bulur".

288 Xenophane, 1 ve 14. fragmanlar.

289 Bu sorular A. Kleingunther (*Prôtos heuretes*) ve P.-M. Schuhl (*Formati-*

on, 348-350) tarafından mükemmel bir şekilde bir araya toplanmıştır.

290 Sofistlerde bu konu doğa ve kanun ile ilgili tartışmalarla olan yakın bağları ile ortaya çıkar.

291 24. fragman (Diels).

292 Antigone'nin (331 vd.) korosunun meşhur konusu gibi "bunca harikaları arasında dünyanın yoktur insandan daha eşsizi". Burada insanın sahip olduğu teknik yüceltilir: "Hızlıdır tıpkı rüzgar gibi söz ve düşünce ve şehirleri yaratan tutku, bunların hepsini kendi kendine öğrenmiştir insanoğlu". Ancak koro, sözünün sonunda geleneksel düşünceye sadık kalır. Bu düşünce hareketi Plinius (*H. N.* VII. 57) ve Clement (*Strom.*, I . 74) ve benzer şekilde Prodicus'ta (5. fragman Diels) görülen icatların olağanüstü listesinin de kökenidir. Aynı şekilde Prodicos (fr. 5, Diels) tanrıları keşfini tekniğin keşfiyle ilişkilendirir.Bununla birlikte Protogaras'a (fr. 4, Diels) göre hayat tanrıların varlığı hakkında karar verilemeyecek kadar kısadır.

293 Bkz. F. Jacoby, "Geschichtschreibung", ss.1-2.

294 Bkz. M . I . Finley, "*Myth*".

295 III, 122. Bu metin benim anladığım kadarıyla Minos'un yaptığı gibi insanların çocuklarıyla, tanrıların çocuklarını birbirlerinden ayırıyor.

296 Buradaki atıf, Hekateus'taki soy ağacınadır. Ancak yine de bu, insan "eylemleri" ile sınırlıdır. Bu diyalektik Thukydides'in eserinde ise Herodot'un aleyhine işleyecektir.

297 I, 5.

298 II, 142.

299 II, 143-144. Herodot'ta zamanın bu başlangıcını mekanın başlangıcıyla birlikte ele almak son derece ilginç olurdu. İyonyalı tarihçilerin mekanı sembolik ve geometrik bir mekandı. Herodot'un mekanı ise bu arkaikliğin birçok izini taşır. Bununla birlikte aktarım gayet açıktır ve bana göre tacirlerin aslında mevcut olmayan alanına doğru yapılır. Daha önce de söylediğim gibi bu alan hala keşfedilmeye açıktır; F.Hartos'un, *Miroir* adlı eserinde bu alan incelenmiştir ve yazar Yunan tarzı bir kamusal alanın, Herodot'un etnolojisinde olduğu gibi, takıntılı varlığını ortaya koymuştur. Aynı zamanda bkz. W. A. Heidel, *Greek Maps.*

300 VI, 109, bkz. J. L. Myres, *Herodotus*, ss. 52-54. Tanrıların her zaman eşit bir denge sağlayamamaları işin doğasındandır. Ancak tanrılar insan kararlarını onaylamaktan ve desteklemekten başka bir şey yapmazlar. Hiçbir şey Athena'nın Akhaların tüm konseyine müdahalesi ile Heradot'un anlatısındaki, Kserkses'in (VII, 8-19) rüyaları yüzünden, ilahi müdahaleden *önce* biten üç konseyin hikayesini karşılaştırmak kadar çarpıcı değildir. Burada Homeros'a oranla konumlar ters yüz olmuştur. İnsanların tarafında düzen vardır. Homeros, Olympos'un tepesinden yazarken Herodot tanrıları şüpheli kahinler aracılığıyla tanır.

301 I. Meyerson, *Temps*, s. 339'da olduğu gibi.

302 III, 123. Kresus, Kyros'a nasihatte bulunur: "İnsani şeyler dönen bir çarkın üzerindedir" (I, 207).

303 "Stileigenheit ", s. 85.

304 *Herodot*, 79 vd.

305 III, 82.

306 Bkz. A. W. Gomme, *Commentary* I.

307 Thuc 1, 22. A. W. Gomme'nin (*Commentay*, I) belirttiği gibi Thukydides'in bahsettiği gelecek zamanın, Yunanistanlı okuyucunun gözünde mevcut zamana işaret ettiğini düşünmüyorum.

308 "Temps logique."

309 Hiopokrates, *Prognostic*, I. Thukydides ve tıp arasındaki bağ C. N. Cochrane (*Thucydides*) tarafından daha önce belirtilmiş ve devamında pek çok çalışma da aynı şeye değinmiştir.

310 Karş. Grundy, *Thucydides*, s. 419 ve J. de Romilly, *Histoire et Raison*, ss. 276-278. Romily, "onun olgularla ilgili açıklaması bir tür tarih bilgisi oluşturmak noktasından hareket ettiği oranda çok rasyonel olmak gibi bir risk taşır" der (s. 276). Bu risk daha iyi ifade edilemezdi ancak ben J. de Romily'nin düşündüğü gibi benzer bir sorunun Thukydides için geçerli olduğundan emin değilim. Modern bir tarihçi için de bu söz konusu değildir. Thukydides öngördüğü amaca hiç daha yakın olmamıştı. Collingwood tam da bu noktadan onun, tarihin değil ama tarihsel psikolojinin babası olduğunu söylemiştir (*Idea*, s. 29 vd.).

311 J. de Romilly, *Histoire et Raison*, s. 46.

312 J. de Romilly, *Histoire et Raison*, s. 58.

313 Thuc., I, 2.

314 Gylippos'un Syracuse'a gelişinin anlatılması için bkz. J. de Romilly, *Histoire et Raison*, s 57.

315 *Thukydides Mythistoricus.*

316 Karş. Thuc. III., 82: "Barışın ve refahın zamanında şehirler ve kişiler çok iyi bir ruha sahip olurlardı zira zorlayıcı mecburiyetlerle uğraşmak zorunda değillerdi (*anankas*)".

317 Genel bir bakış için bkz. J. de Romilly, "Progrès".

318 Metinler G. Schmitz-Kahlmann (*Beispiel*) tarafından analiz edilmiştir. İsokrates'in ilk yaratıcıyı nasıl kullandığını görmek ilginçtir. Bu yaratıcıyı şehrin lehine kullanmıştır (Karş. *Panég.*, 47 vd.) ancak şehrin kendisi de tamamen tanrılara bağlıdır (*a.g.e.*, 28 vd.). İsokrates'in tarihçiliği tüm tarihçilik tarzları gibi mevcut bir şüpheyi ortaya koyar. Atina tüm Yunanistan'ın yarı tanrısal velinimeti gibidir, dolayısıyla onun çağrı yaptığı kralların da kaderi bu olmalıdır.

319 N. Loraux'ya (*Invention*, başlık II, 3 ve III) referans verebilirim ki bu eserin de zengin bir kaynakçası vardır.

320 Van Groningen (*Grip, b.a.*) tüm bu durumları çok iyi analiz etmiştir. Ancak onun hatası Yunan düşüncesinin sürekli bir karakteri olduğuna inanmaktır. Diğer taraftan Demosthenes'in akan zamanı hissettiren ender metinlerinden biri (*Phillip.*, III, s. 47 vd.) sadece tek bir *techne*'nin gelişimine gönderme yapması açısından tanımlanabilir ki bu *techne* IV. yüzyılda çok büyük oranda gelişen savaş sanatıdır.

321 Esch., *Contre Ctés.*, 132; bkz. *Ambassade*, 75.

322 Tod, *Selection*, II, no 176. Konu daha önce gördüğümüz gibi tragedyaların çözümüyle çok benzerdir. Ben insan dünyasının tanrıların zamanı tarafından işgal edilmesinin iddia edildiği gibi (A.-J. Festugiere, *Dieu cosmique*, s.155 vd.) IV. yüzyılın iyimserliğinin simgesi olduğunu zannetmiyorum. Bizim hatiplere göndermelerimiz sadece tarihsel zamanı ilgilendirir, ancak eski zaman kavramının, bir anlaşma altına almanın imkansız olduğu bu kavramın izlerinin IV. yüzyılın

söylevlerinde teknik ilerlemenin gelişmesiyle birlikte hangi oranda kaybolduğunu incelemek ilginç olurdu. Karş. L. Gernet, "Temps".

323 *Parmenides*, 155 e vd. Bunun çok iyi ifade edildiği bir çalışma için bkz. Cornford, *Parmenides*.

324 *Theaitetos*, 155 b-c.

325 *Phaidon*, 70 d.

326 *A.g.e.*, 60 b.

327 *Parmenides*, 152 b vd., aynı zamanda bkz. 155 b-c.

328 *Parmenides*, 156 d-e. Bu kitaptan alacağım "üçüncü hipotez" (F. M. Cornford, *Parmenides*) ve L. Brisson'a ("Instant") yapılan bir eklemeden ibarettir ki bunun sonuçları (*Tek* eğer varsa, tüm karşıtlarından pay alır, özellikle de zamanın kamçıladıklarından) en başta ele alınmıştır.

329 Arstt., *Metafizik*, A 6, 987 b vd. Karş. *Phil.*, 24 c-d; *Tim.*, 52 d. Bu aklileştirme Herakleitos'tan gelir (Karş. Diels, 22 [12], A 22).

330 *Phaidon*, 72 b. V. Goldschmidt diğer taraftan tragedyanın, insan hayatı taklidinin, doğrusal zaman eleştirisi olduğunu gösterebilir: "Söylenmeyen sözler yazmak, onarılmaz eylemler, sert sıralamaları geleceğin mekanik nedenselliği ile belirlenmiş olaylar yazmak" (s. 58). Goldschmidt böyle diyerek doğrusal zamana bir eleştiri getirmektedir. V Goldschmidt'e burada öngörülen tragedyanın, son sahnesinde her şeyin yeniden ilahi zamana döndüğü tragedyalardan yani Sophokles'in ve Eskilos'un tragedyalarından farklı olduğunu söyleyebiliriz (bkz. *Prometheus*'un ya da *Oidipus Kolonos'ta*'nın sonları). Ya da Euripides'in (hümanist) tragedyasından da farklı olduğunu söyleyebiliriz.

331 *Phaidon*, 70 c, 77 e, 72 a-b. Karş. V. Goldschmidt, *Dialogues*, ss. 183-185.

332 *Devlet*, 498 d.

333 *Yasalar*, 888 a-b.

334 *A.g.e.*, 908 e. "Islah alanları" bana biraz zayıf geliyor.

335 *A.g.e.*, 904 c.

336 *A.g.e.*, 909 a-c. Bu Platon'un en azından *Devlet*'ten itibaren açıkladığı görüştür. Ne Er miti (*Devlet*, 614 b vd.) ne de *Phaiedros* (246 a vd.) kesin bir kurtuluş ön görmezler (yani *Phèdre* söz konusu olduğunda, ruhun netliği kendi kanatlarını bulduğunda tekrar düşmez). Ne de Phaidon (114 d) ve Gorgias'ın (614 c vd.) öngördüğü gibi bir ebedi ceza vardır. Zamandan kurtuluş Platon'a göre mümkün olmaktan çıkmıştır.

337 *Phil.*, 54 c.

338 *Phil.*, 26 a-b bu ifadenin anlamını iyi verir (Karş. Robin, *Platon*, s.155).

339 *Tim.*, 37 c-d vd. Bu metin Platoncu düşüncenin kendisinin anlaşılmasına yardım eden öğeleri olmaksızın incelenmelidir. Bkz. L. Brisson, *Même et Autre*, ss.392-393.

340 Demiourgos ile ilgili olan bu bağımlılık *Timaios*'ta yoktur. Platon *Yasalar*'da (898 d) "ruh her şeyi kendi çevresinde döndürür" der. Devinimsel hareket kesindir ve bunu reddetmeye gerek yoktur der Newton'un zamanından bahseden A. E. Taylor (*Timaeus*, ss. 678-691) ve "monodrom" bir zamandan bahseden C. Mugler (*Deux Thèmes*, 59 vd.). Karş. Cornford, *Cosmology*, ve J. Moreau, "Compte rendu Mugler," ss. 365-366.

341 *Devlet*, 546 a.

342 *Tim.*, 43 d-e.

343 *A.g.e.*, 39 d.

344 *A.g.e.*, 22 d.

345 *A.g.e.*, 43 b. *Devlet*'te filozoflara ancak elli yaşına geldiklerinde iyi olan hakkında kafa yorma izni verilir (*Devlet*, 540 a) yani zamandan çıkmalarına müsaade edilir. Platon bu şekilde Demokritos'unkine (fr. 183, Diels) zıt bir tavır takınır zira Demokritos yaşın insanları bilgin yapamayacağını savunur. "Biliyoruz ki 'mutluluğun zamanla çoğalıp çoğalmadığı' bilgisi çeşitli okullarda, Plotinus çalışmasında buna yer vermeden önce bile, uzun süre tartışılmıştı" (V.Goldschmidt, *Système stoïcien*, s. 55).

346 *Yasalar*, 659 c-d, bkz. Van Houtte, *Philosophie politique*, s. 24. Yaşlı olanın Platon'un son eserindeki yeri hakkında bkz. R. Schaerer, "Itinéraire dialectique".

347 J. Moreau, *Ame du monde*, s. 68.

348 *Yasalar*, 721 c; *Şölen*, 207 a vd.

349 *Yasalar*, 828 b-c, 745 b-e, 967 a vd.; O. Reverdin, *Religion*, ss. 62-73 ve P. Boyancé, "Religion astrale"; aynı zamanda bkz. P. Lévêuqe ve P. Vidal- Naquet, *Clisthène*, ss. 140-146.

350 *Mektuplar*, VII, 325 e-326 d.

351 *Yasalar*, 626 a.

352 *Yasalar*, 889 b-e.

353 *Devlet*, 516 c-d.

354 *Tim.*, 21e -22 b. Solon ile rahip Saïs'in ünlü konuşması, rahip Ammon ile Hekateus'un Thehai'de Herodot'un yanında yaptıkları konuşma arasında benzerlik vardır.

355 *Yasalar*, 676 b-c. Herodot bir değişimin geri dönülebilir olduğuna inanmaz: "Anlatımın devamında büyük ve küçük şehirlere özen göstererek ilerleyeceğim zira daha önce büyük olanların çoğu küçük oldular ve benim zamanımın büyük şehirleri ise eskiden küçüklerdi" (I-5).

356 *Devlet Adamı*, 273 d.

357 Kronos'un döngüsünde insanlar yaşlı doğarlar ve çocukken de ölürler.

358 Karş. V. Goldschmidt, *Religion*, ss. 118-120 ve L. Robin, *Platon*, s. 278.

359 Bu ve birçok farklı konuda Aristoteles Platon'u takip ediyor gibi görünmektedir (*Politika*, VII 1316 a vd.). Aristoteles'in öncülüğü K. R. Popper (*Açık Toplum*) tarafından takip edilmiştir. Bu güzel kitap Platon'u, Hegel, Marx ve Hitler'in müjdecisi olarak tanımlayıp çok radikal ama bir o kadar gereksiz bir tartışma başlatır (Karş. G. J. de Vries, *Antisthenes*; R. Bambrough, *Plato, Popper*; R. C. Levinson, *Defense of Plato*; ve tam kaynakça için bkz. L.Brisson, *Platon*, III, s. 191).

360 *Yasalar*, 677 b vd. *Devlet Adamı* mitinde (274 c-d) insan, müdahaleleri ilahi armağanlara ait kelimelerle tanımlanmıştır. Bu gerçeklik iki ayrı ölçekte deşifre edilir. *Devlet Adamı*'nda Platon geri dönülmez bir çöküş betimler ve ilkelerin mutlak bağımlılığı konusunda ısrar eder. Ancak bir "icat" Platoncu bakış açısından ancak ilahi maddeden etkilendiği sürece anlamlıdır.

361 *A.g.e.*, 683 a.

362 *A.g.e.*, 678 a.

363 *A.g.e.*, 691 d vd.

364 *A.g.e.*, 686 a vd., 625 c vd.

365 *A.g.e.*, 736 d.

366 P. Levêque'in işbirliği ile yeniden elden geçirilmiş ve *Historia*, 9, 1960, ss. 294-308'de yayımlanmıştır.

367 İlk devrim Thebai geleneğinden etkilemiştir (Thuc., IV, 93).

368 Savaş hakkındaki temel kaynaklar için bkz. Xen., *Hell.*, VI, 4, 1- 16; Diod. XV, 51-56; Paus. IX ,13; Plut., *Pelopidas*, 20-23. Modern bibliyografyaların temeli için ise bkz. Kromayer-Veith , *Schlachtfelder*, IV, s. 290 ve Kromayer-Veith, *Schlachten-Atlas*, IV, ss. 33-34 (ve 5. harita , no. 4 ve 5); Glotz-Cohen, *Histoire Grecque* III, ss. 148-149; H . Bengston, *Griechische Geschichte*, s. 247, no. 4 ve 5.

369 *Pelopidas*, 23.

370 Xen., *Hell.*, VII, 5, 18-27; Diod., XV, 84-87; Modern bibliografya için bkz. Kromayer-Veith, *Schlachtfelder* I s. 24 vd. ve IV, s. 317 vd., Kromayer-Veith, *Schlachten-Atlas*, IV, ss. 35-36 (ve 5. harita, no.7 ve 8); Glotz-Cohen, *Histoire grecque* III, ss. 176-177; H. Bengsron, *Griechische Geschichte*, s.284, n.4.

371 *Hell.*, VII, 5, 23.

372 Savaşla ilgili yaptığımız yorum J. Hatzfeld'e aittir: *Héllenique*, C.U.F., II , s. 216 n. 1. Hatzfeld VII, 5, 23'deki çevirisi sırasında can sıkıcı bir hata yapıp "sağ kanat"ı "sol kanat" diye çevirmiştir. Kromayer'in incelemeleri bizim konumuzla ilgili değildir, (yakın zamanda yayımlanmış *Schlachten-Atlas*). Thebai'nin taktiği daha sonraları, Plutarkhos'un retorik detaylandırmasından sonra (*Quest. Rom.* 78, 282 e), Thebailerin taktiği olarak anılmaya başlayacaktır ve "Gerçekten de Thebailer düşmanı onların sol kanadından bozguna uğratıp Leuktra'ya ilerledikten sonra son baskın görevini daima kendi sol kanatlarına yüklediler".

373 Burada söz konusu olanın piyadeler olduğu açıktır .Süvariler normalde iki eşit ve simetrik birliğe ayrılırlardı.

374 Maraton savaşında sağ kanat, komutanın bulunduğu kanattı (Hdt., VI, 111). Sağ kanat aynı zamanda hem Sparta ordusunda (Xen., *Rép. des. Lacéd.*, XIII, 6) hem de tragedyalarda (*Euripides, Yakarıcılar*, 656- 657) kralın kanadı olarak geçerdi. Bu çok önemli makalede konu ile ilgili başka referanslar da bulabiliriz, bkz. K. Lugebil, "Staatsverfassung", ss.604-624.

375 Sağ kanadın kontrolü ve hegemonya arasındaki eşleşme Plutarkhos (*Aristides*, 16 -alıntılayan Hdt. IX, 46) tarafından ortaya konmuştur: "Spartalılar sağ kanadın kontrolünü gönüllü olarak onlara bırakırlar ve kumandayı bir şekilde devrederlerdi". Aynı zamanda bkz. Pluto., *Quest. Rom.* 78, 282e. Diodorus tarafından anlatılan ilginç bir anekdotu hatırlamakta yarar vardır. Diodorus (1, 67, -bkz. aynı zamanda Hdt., II. 30) Psammeticus'un seferlerinden birinde Yunan askerleri kralın sağ tarafına, Mısırlıların dehşet içinde terk edecekleri noktaya yerleştirildiler. Bu anlatının özgünlüğü hakkında bkz. J. G. Griffiths , "Three Notes," ss.144-149.

376 Hdt., VI,111.

377 Hdt., IX, 28.Tegealılar Atinalılarla sol kanatta savaşma hakkı için beyhude bir kavgaya girişmişlerdir (bkz. IX, 26). Nihayetinde Tegealıları sakinleştirmek için Spartalıların hemen sol tarafında mevzilenmelerine karar verilir. Herodot

bunu şöyle anlatır: "Spartalılar mevzide komşuları olarak ve cesaretlerinden dolayı onları onurlandırmak üzere Tegealıları seçtiler." Daha sonraları ise Spartalılar, teknik nedenlerden ötürü ve daha önce Perslilerle savaşmış olduklarından Atinalılara kendileriyle yer değiştirmelerini ve Perslerin karşısına geçmelerini önerdiler. Karar Atinalıların sevinciyle uygulandı zira Atinalılar Spartalıların hegamonyasının kırıldığını düşünüyorlardı. Hdt., IX, 46. ve Pluto, *Aristide* 16. Ancak bu manevra Persliler tarafından engellendi. Bu anekdotu Plutarkhos Atina uydurması olduğu gerekçesiyle eleştirir (*De la marlignité d'Héredote*, 872 a vd.; W. J. Woodhouse, "Plataiai" ss. 41 -43).

378 Thuc., IV, 93.

379 Thuc., V, 67. Aynı bölümde Thukydides "Skirite"lerin (Lakonyanın kuzeyindeki dağlık bölgeden gelen ağır silahlı bir birlik) sol kanatta savaştığını anlatır ancak burada J. Voilquin ve J. de Romilly'nin çevirisindeki gibi bir ayrıcalık söz konusu değildir. Thukydides "onlar sadece Lakedaimonialıların arasında, bu hattaki konumlarında durabilirler" der.

380 Mukabil kuvvetler oldukları sürece her iki sağ kanadın da zafer kazanması mümkündür. Ksenophon, Agesilaus'un Corona'daki davranışına hayran kalır: Agesilaus düşmanın sol kanadını bozguna uğrattıktan sonra yönünü değiştirip sağ kanadı da bozguna uğratmaya yönelmiştir ki bu kanat muzaffer Orchomenoslulardan oluşmaktadır(*Hell.*, IV, 3, 16-19).

381 Xen., *Cyrop.*, VII, 1 (özellikle 23-27). Kreusis'in Mısırlıları, on iki sıralık Spartalıların karşısına, Leuktralı Thebailileri taklit ederek, "en azından 50 kalkanlık dizi halinde" yüz sıralık derinlikler biçiminde sıralandılar (*Hell.*, VI, 4, 12) (Daha önce Thebaililerin Delion'da yirmi beş sıra halinde dizildiklerini söyleyelim: Thuc., IV, 93). Kyros ise at arabalarını, tıpkı Epaminondas'ın süvarilerini Mantinea da kullandığı gibi kullanıyordu. Kyros'un düzeninde ise hareket iki farklı zamanda ama her seferinde önce sağa doğru başladı. İlk seferde Kresus'un geniş alana yayılmış ordusunun çember oluşturmasını engellemek için yan taraftan taarruz edildi. Kyros sağ tarafa Artegersas ise sol tarafa saldırdı. İkinci seferde ise esas savaş Abradatas tarafından başlatıldı ki onun özellikle sağ kanadı alacağı belirtilmişti. Burada iki kanat arasında organik bir bağ vardır ve bu VI. yüzyılda kazanılmış en önemli taktiklerden biridir: İskender'den önce Epaminondas bu taktiği nasıl kullanacağını biliyordu ve bu onun sol kanattan saldırma taktiğinin yeniliğinden hiçbir şey götürmüyordu.

382 Karş. U. Wilcken, *Alexandere*, ss. 92, 109, 141, 188.

383 Hdt., VI, 12. Karş. P . H . Legrand, *Histories*, C.U.F., VI, , s.13, n. 2.

384 Hdt., VIII, 84-85. Saldırının soldan başlaması bir kazaydı: barbar donanmasının ilerlemesinin karşısında Yunanlılar geri çekilmeye hazırlardı, ta ki bir Atinalı, Pellenli Ameinices bir düşman kadırgasına çıkana ve saldırının ilk işaretini verene dek.

385 Thuc., I, 48. Aynı şekilde Sestos savaşında Mindoras en hızlı kadırgalarla birlikte sol taraftaydı: Thuc.,VIII, 104.

386 I, 49. Thukydides'in eski moda savaş hakkında söylediklerini de akılda tutmak gerekir (I, 49; II, 89; VII, 62). Bir köprüde toplanan askerler bu savaşta donanma taktiklerinden daha mühim bir role sahiplerdi ve gemilerin düzeninin pek bir önemi yoktu.

387 Thuc., II, 90.

388 *Hell.*, VII, 5, 23.

389 Geleneksel teori W. Rüstow ve H. Koechly (*Kriegswesen*, ss.126, 143) tarafından anlatılmıştır. K. Lugebil ("*Staatsverfassung*", s. 605) sosyolojik bir açıklamayı aktarır ancak bu açıklamayı hemen reddeder. Kendisi söz konusu açıklamayı sol kanadın klasik savaşlarda en kötü yer olmadığı ama ikinci en iyi yer olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Bu tartışılmaz bir durumdur: Maraton için bkz. Hdt, VIII.148; Plataiai için bkz. *a.g.e.* IX. 26 vd. (ve Plut., *De la Malignité d'Hérodte*, 872 a). Ayrıca bkz. Paralos'un durumu için Euripides, *Yakarıcılar*, 659 ve Hyllos için Euripides, *Heraclides*, 671. Ancak daha açık olan olgu, merkezin öneminin sol ve sağ arasında bölünmüş dünyadan çok daha az olmasıdır. Buna karşın Kromayer ve Veith (*Heerwesen*, ss. 85 ve 94) saldırıda sağ kanada yüklenmek ile en iyi birliklerin sağ tarafa konuşlandırılması alışkanlığını birbirinden ayırmıştır.

390 Thuc.,V,71. Kalkanın sol elde tutulduğunu hatırlatmak da gerekir. Thukydides açıklaması W. J. Woodhouse ("*Mantinea*", ss.72-73) tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Woodhouse bu konuya tamamen fiziksel bir açıklama getirme eğilimindedir (her erkek ağır bir kalkan taşımak durumundadır ki bu kalkan onun yürüyüşünü sağa kaydırır). Karş. A. W. Gomme, *Essays*, ss.134-135 .

391 Thuc., V, 67. Sağ, doğrusunu söylemek gerekirse Tegealılara bırakılmıştır. Savaş Arkadya'nın komşuları ve geleneksel düşmanları olan Mantinealıların topraklarında geçtiği için onlar bu ayrıcalığa sahip olmuşlardı. Bu nedenle Mantinealılar da koalisyon güçlerinin sağ kandında yer almışlardı. Onların en yakın komşuları ise diğer Arkadyalılardı.

392 Thuc., V,70.

393 Özellikle Pausanias'taki (III,17,5) flütçülerin, lir çalanların, kitara çalanların koruyucusu ve askerlerin yürüyüşüne tempo tutan ilham perilerinin Sparta'daki tapınağı hakkında verilen bilgiler.

394 Thuc., III, 22.

395 Bu konu hakkında ilginç bir yorum daha vardır. A. W. Gomme, *Commentary*, II, s. 283. Bu yorumda dizlerin ayak ile, hendeğin ise çamur ile karşılaştırılması ilginçtir.

396 *Rameau d'or*, II, s.259.

397 Bu, W. Deonna'nın bir makalesinin başlığıdır. Bkz. ayrıca aynı yazara ait olan *Cornes Gauches*. Bu iki çalışmada özetle anlatılan sol tarafın yeraltı tanrılarına ayrılmış olduğudur. Heykellerdeki *Monokrepides*'ler hakkında bkz. W.Amelung "*Ritos*", sadece sol ayakta ayakkabı olması için karş. s. 131. W Deonna'nın kitabında askeri hayata çok sayıda referans verilmiştir.Yazar çok net bir hata sonucu Plataiailerin sadece sağ ayaklarında ayakkabı olduğunu yazar ve bu durum ile Romalıların *devotio*'su arasında bağlantı kurar (s. 57). Gerçekte ancak çok geniş bir karşılaştırmalı çalışma, ayinsel bir değeri olduğu kuşku götürmez bu eylem hakkında doyurucu bir yorum yapılmasına olanak tanıyabilir. Paul Claudel'in *Le Soulier de Satin* adlı çalışması da benzer bir ritüel üzerine kuruludur. Tek ayakkabılık hakkında en az bu önceki kadar dinsel olan bir diğer açıklama için bkz. A. Brelich "*Monosandales*", s. 469 vd: tek ayakkabıcılık kahramanları etkilemiş aşağı kademelerdeki üyelerin kusurlu hallerini vurgulayan bir değişken olabilir. Kusurluluk ise kusursuzluğun şartı olarak görülür ki bunu Thukydides de vurgulamıştır (473-474).

398 Thukydides'in eserinin tüm değerini görmezden gelmek niyetinde değiliz, bizim belirtmek istediğimiz kaynak sorunudur.

399 Bkz. klasik bir çalışma olan "Right Hand" (R.Hertz). Yeni tarihli bir makalesinde P. M. Schuhl ("Main droite", 1) yazar Bichat'nın sol sağ sorununda sosyolojik açıklamanın önemini vurgulayan ilk modern araştırmacı olduğunu söyler.

400 "Main droite" ifadesi R.Hertz'e aittir, s. 107, n. 34; bu ifade daha fazla ayrıntılandırılmaya muhtaç olabilir.

401 Yunancada bulunabilecek kanıtlar sol sağ kutuplaşmasını bu kavramları tanımlayan sıfatlar aracılığıyla gayet güzel ortaya koyar. Bkz. P. Chantraine, "Gauche".

402 Alois Gornatowski, *Rechts*. W.Kroll un öğrencilerinden birine ait olan bu çalışma bu sorunu antik çağlardan itibaren bütünüyle ele alır maalesef yazar alıntıladığı kadar çok metin kullanmamıştır. Aynı sorun modern çağ için de çalışılabilir bilimsel bir malzeme olur. R. Kobler (*Weg*) de sağ elin baskılığının silah tutmaya bağlı bir uygarlaşma sorunu olduğunu göstermeye yönelmiştir- ilkeller solaktır.

403 *Droite et Gauche*. Bkz. F.Robert'in analizi "Compte rendu J. Cuillandre".

404 "Pisagorcular çok eski popüler fikirleri basitçe tanımlamış ve ortaya koymuşlardır" (R.Hertz, "Main droite", s. 98, n. 3).

405 I, 5, 986 a 15 = Diels[7] 54 (45) B 5.

406 Bu ifade çok muğlak yapısına rağmen tamamen imkansız olan hipotezleri ayıklama imkanı vermiştir ki bunlar systoichia'nın Phliolaos'a kadar geri gitmesini sağlar, bkz. A. Rey (*Jeunesse*, s. 374).

407 II, 2, 284 b 6 = Diels[7] 58 (45) B 30. Aynı zamanda bu metnin devamında bu teoriyle ilgili bir saptama vardır: II, 285 a 10 (= Diels[7] 58 [45] B 31) "Sonuç olarak Pisagorcuların sadece iki ilkeden bahsetmesi; sadece sağdan ve soldan bahsetmesi biraz ilginçtir".

408 P. 386, 20 (Heiberg) = Arstt., fr. 200 (Rose) = Diels[7] 58 (45) B 30 Simplicius daha sonra iyi ve kötü fikrin aşağı ve yukarı ya da ön ve arkadan ziyade esasen sağ ve sol farkına dayandığını ifade eder.

409 Ç.N.: Gelenek bize Pisagorculuğun iki ayrı düşünce okulu olarak geliştiğini söyer:

Mathēmatikoi (μαθηματικοί, Yunanca "öğrenenler") ve

Akousmatikoi (ἀκουσματικοί, Yunanca "dinleyiciler").

Akousmatikoi bu öğretilerin daha ziyade dini ve ayinsel kısmına odaklanır: bu ekoldekiler mathēmatikoi okulunun sahici Pisagorcu olmadığını ama "dönme" Pisagorcu Hippasus'un takipcisi olduğunu iddia ederler.

410 Iambl., *Vie de Pyth*., 83 ve Protr., 21, 11= Diels[7] 58 (45) C4, s. 464 ve C6 s. 466. Bu iki metin Plutharkos'un (*De la mauvaise pudeur*, 8) şu ilginç gözlemine dayanarak karşılaştırılabilir: Pisagorcular bacaklarını çapraz yaparak hiçbir zaman solu sağın üstüne koymazlardı.Tüm örneklerde tanrı katından tüm eylemlerin sağ ile *başladığı* anlatılır. Bkz. A. Delatte, *Etudes*, s. 300 ve J. Cuillandre, *Droite et Gauche*, s.470.

411 F. Cumont, *Lux perpetua*, s. 279-280 . Pisagorcu Y'nin cenaze taşları üzerindeki temsili hakkında bkz. F. Cumont, *Symbolisme funéraire*, s.427; Ch. Picard, "Representation" ve "Marchand d'huile," s. 154. Bu metinler bu topografi-

nin sistematik niteliğini ortaya koyar. Tüm bunlar Gornatowski tarafından *Rechts* (s.48) ve devamında bir araya getirilmiştir. Bunlardan en ünlüsü Petelia'daki ünlü Orfeus tabletletidir (Diels[7] I [66]17), burada Hades'in evinin sol tarafında bulunan kaynaklardan kaçınmak gerektiği ve sağ tarafa Hafıza Gölüne doğru yönelmek gerektiği belirtilir. Bu konunun bütünüyle ilgili olarak bkz. E . Rohde, *Psyché*, s.444, n. 4; J. G Griffiths, "Three Notes". S . Morenz ("Rechts") ise bu gözlemlerin Mısırlılara kadar uzatılabilmesine olanak tanır. Karşıt görüşün de uzunca bir süredir geçerli olduğunun altını çizmekte fayda var: Widemann, *Geschichte Aegyptens*, s.135. Ayrıca Mısırlılarda da solun onurlu bir yeri olduğunu söylemek gerekir, bkz. B. A. Van Groningen, *Herodotos Historien* I, s.121.

412 Parmenides'in bir dizesinin kaynağıdır (Diels[7] 28 (18) B 17): "sağda erkek çocukları solda kız çocukları". *Aforizmalar*'ın doktoru V, 48 (545 Littré) ise daha dikkatlidir: "erkek embriyonlar genellikle sağda bulunurlar dişiler ise genellikle solda". Bu *aforizmalar* Bourgey (*Observation*, ss. 36-37) tarafından V. yüzyılın sonunda tarihlenmişlerdir. Tüm antik çağ boyunca karşılaştığımız benzer metinler Gornatowski (*Rechts*, ss. 39-44) ve A. Rey (*Jeunesse*, s.444) tarafından derlenmiştir.

413 *Epidémies*, II, 6, 16, (s. 136 Littré).

414 *Aforizmalar*, V, 38 (s. 544 Littré).

415 *Maladies*, III, (s.154 Littré). Benzer "gerçekler" Aristoteles'te de mevcuttur.Hayvanlarda da en iyi sağdadır (*Des parties des an.*, 665 b 22 vd.). İnsanlarda kalp soldadır ve bunun nedeni de bu alanın soğukluğunu dengelemektir (*a.g.e.*, 666 b 7).

416 Bourgey, *Observation*, ss. 33-41.

417 . Özellikle de W. Jaeger, *Paideia* III, s. 445 vd.

418 *İlyada*'da Akhaların ordusunun en sağ kısmını kontrol eden Akhilleus'tur. Ajax ise en sol taraftadır: J. Cuillandre, *Droite et Gauche*, s. 18 vd. Bu iki kahramanın epik şiirlerde ve tragedyalarda oynadığı rolü düşündüğümüzde bu konumlanışın tesadüfi olduğunu söyleyemeyiz.

419 J. Cuillandre, *Droite et Gauche*, s. 47 ve n. 4'teki antropolojik tartışma.

420 V. yüzyılın ikinci yarısındaki *Aufklärung* [aydınlanma], P.-M. Schuhl (*Formation*, s. 318 vd.) tarafından çok güzel bir şekilde açıklandı.

421 "Anaksagoras'a göre insan hayvanların en akıllısıdır çünkü ellerini kullanabilmektedir" der Aristoteles bkz. *Des Partis. des an.* 687 a 8 = Diels[7] 59 (46) A 102.

422 Diels[7] 64 (51) B 6; Karş. J. Zafiropulo, *Diogene d'Apollonie*, s. 86 vd.

423 V. yüzyılın ortalarına kadar gidebilecekmiş gibi görünen *Des lieux de l'homme* değerlendirmesi hakkında da benzer bir yorum yapabiliriz (Bourgey, *Observation*, s. 37). Bu referanslar Aristoteles'in yukarıda bahsedilen hatalarından daha fazla dikkat çekici görünüyor.

424 *Sur l'officine* 4 (Kuehlwein). Metin IV. yüzyılın başında tarihlenebilmiş gibi görünüyor (Bourgey, *Observation*, ss.33-34). Bu yorum ve onu ifade eden akıl için bkz. Bourgey, *Observation*, ss.60-61.

425 *Techne* hakkındaki bu kısa yorumlar Yunan zanaatkarlarının çalışma yöntemleri sırasında iki ellerini birden kullanabilmelerini araştıran bir çalışma ile birlikte okunmalıdır.

426 794 d- 795 d.

427 Platon'un burada, tıpkı *Devlet*'te yaptığı gibi, (V, 455 a vd.) pragmatik bir yasa koyucu düşünüyor ve bunu onun feminizmi dediğimiz şekilde esasen pratik argümanlarla doğruluyor. Bizim alıntı yaptığımız *Yasalar* metni P.-M. Schuhl ("Main Droite" 2) tarafından yorumlanmıştır. Schuhl, Platon'un sağ sol konusunda, birçok başka yerde olduğu gibi Pisagorcularla aynı fikirde olmasının çok çarpıcı olduğunu ortaya koyar. Aristoteles'in *Politika*'da Platon'un fikrinden alıntı yapmakla yetindiğini söylememiz gerekir (II, 1274 b 12- yalnız Newman'a göre bu bölüm sahtedir) zira Aristoteles kent adına çok akılcı bir şekilde sağ elin çok daha maharetli olduğunu ama herkesin de her iki elini aynı şekilde kullanabilir hale geleceğini söyler.

428 P. H. Michel, *Pythagore*, s. 247.

429 Demetrius *ap.* D. L., VIII. 85 = Diels[7] 44 (32) A I ; Iambl. *Vie de Pyth.*, 199 = Diels[7] I 4 (4) 17.

430 *Quest de Table*, VIII, 2, 1, 718 e = Diels[7] 44 [32] A 79.

431 Burada sıralayamayacağımız kadar çok nedenle Philoloas'ın metinlerinin özgün olduğunu düşünüyoruz. Bunun tersi olan fikrin uzun zamandır hüküm sürdüğünü de biliyoruz. Başlangıcı Bywater'in makalesine ("Fragments") kadar uzanan çok eski bir tartışmayı burada yeniden ele almayacağız. E. Frank'ın hiper eleştirelliği pek çok Pisagorcunun itibarını geri aldığı gibi Philoloas'ın da aslında "mitsel bir karakter", Platon'a ait edebi bir kurgu olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir ve bu fikir etrafında yalancı bir yazarın şu kitabı yazdığını söylemiştir: *Peri Physios* (*Sogenannten Pythagoreer, b.a.*, ve s. 294 n. I). Bu suçlamalara E. Zeller ve R. Mondolfo (*Filosofia* 1. 2, ss. 367-385), G. de Santillana ve W. Pitts tarafından hızlıca yazılmış ama çok güçlü yazılmış bir cevap verilmiştir. Sahteliği iddia eden yazarlar ise şunlardır: J. E. Raven (*Pythagoreans*, 93), ve Kirk ve Raven (*Presocratic Philosophers*, ss. 306-311). Gerçek olduğunu cesurca ifade eden iki yazar da şunlardır: P. Wuilleumier (*Tarente*, ss.566-573) ve P. H. Michel (*Pythagore*, ss.258-261). Burada özgünlüğün lehine olan temel argümanın bunun tersini iddia eden argümanların (ki bunlar bu tarz tartışmalara ruhunu veren tutkulu mantığı güçlendirirler) zayıflığı olduğunu söylemekle yetinelim. Aynı şekilde P. Tannery ("Fragments philolaiques") *Peri Physios*'a İ.Ö. I. yüzyıldan önce hiç gönderme yapılmadığını söyler. Ancak bu Aristoteles'in bir göndermesini görmezden gelmek anlamına gelir, bkz. Aristoteles (*Eudemos'a Etik*, II. 8. 1225 a 30= Diels[7] 44 (32) B 16); Phaidon (86 a) ve belki Philebe'deki (17 d vd.) göndermeler ve bu metnin Speusippus üzerindeki su götürmez etkileri (*Theolog. Arithm.* s. 82, 10 de Falco = Diels[7] 44 [32]A 13).Aristoteles'in bu konudaki tavrı üzerine konuşmamız gerekirse onun bir tarihçi olmadığını genellikle unuturuz. Bunu E. Zellerin yazıları da doğrular ("*Philolaos*"). Yakın tarihli septiklere geldiğimizde J. E. Raven iki temel nokta hakkında ısrarcıdır (Kirk ve Raven, *Presocratic Philosophers*, ss. 309- 310). Öncelikle, der, eğer Mondolfo tüm şüpheli detayları anlatmayı başarmışsa fragmanlara karşı geliştirilen en güçlü argümanları (s.309) dağıtamayacaktır. Ancak hipotezin geliştirilmeye başladığı noktada şüpheli detaylar demek, şüphe uyandıran detaylar anlamına gelir. Sınırları zorlarsak, Napoleon'un kendisinde bir güneş miti gören insanlara dayanarak Napoleon'un varlığından da şüphe edebiliriz. Diğer taraftan Philolaos'un birçok metninin Aristoteles'in Pisagorcular hakkında yazdıklarına benzediğini söyleyebiliriz ancak bu şüpheli bir argümandır ve adı geçen metinler incelendiğinde kolayca bunun tersi de söylenebilir. Goldschimidt (*Systeme stoicien*, 50- 52) bu anlamsızlığa bir son vermenin vaktidir demiştir ve Demokritos'un her sözünün Platon'da da bir karşılığının olduğunu belirtmiş-

tir. Hiç kimse, henüz Aristoteles'ten etkilenmiş olsun olmasın, bir yaratıcının Philolaos'u neden bir Pisagor karşıtı yaptığının cevabını veremez zira bir karşıt anlamını ve çıkarını ancak yaşadığı ve yazdığı zamanda bulur.

432 Stobaeus , *Flor.* I. 15. 7 = Diels[7] **44** (32) B 17. Bu metin özgün kabul edilir ancak Diels'in de yazdığı gibi metnin başlığı gerçekten de İskenderiye temelli gibidir. *Koine*'nin traskripsyonu ise hep problemli bir konu olmuştur ve herhangi bir dönemde yapılmış olabilir. Diels'in yaptığı düzeltmelerde kuşku yoktur, en azından temel olarak sorunsuzdurlar. Bu metin ile ilgili ilk yorum için bkz. A. Boeckh, *Philolaos*, s. 90 vd. aynı zamanda bkz. Chaignet, *Pythagore*, s. 234. Philolaos'un metni Stobaeus'ta (*Flor.* I, 15-16) de öncelenir. El yazması bir derlemede Aetius (*Placita*, II. 10. 1 = Diels, *Dox. Gr.* 339), sağ ve sol ayrımı üzerine kurulmuş bir kozmolojiyi Pisogor'a Platon'a ve Aristoteles'e ithaf eder ve Kosmos'ta yükseklik ve derinlik kavramlarının göreliliğini işaret eden bir eleştiri yapar. Burada açıkça Platon'un (*Tim.*, 62 c) Aristoteles'in (*Gökyüzü Üzerine*, II, 2, 284 b vd.) ve kuşkusuz Philolaos'un bizim kullandığımız metninin acemice kullanımı söz konusudur.

433 Bu bölüm Aetius'un el yazması derlemesinden iki bölümüyle karşılaştırılabilir ki bu bölümler bizim Philolaos'un kozmolojisiyle ilgili bilgilerimizin hemen hemen tamamını kapsar (II,7,7 ve III, 11, 3 = Diels[7] **44** (32) A 16, 17) Burada vurgu "yüksek"e yapılmıştır ancak bu yüksek (*periechon*) "kuşatan" gibi tanımlanmıştır. Philolaos'un Olympos dediği de bu kuşatandır. *Kosmos* terimi yıldızların altındaki dünyaya aittir. Bu, ayrıntıdır ama Diels'in de dediği gibi 17. bölüm ile çelişkili değildir özellikle de *kosmos* teriminin en geniş anlamıyla kullanıldığı 1. 2. 6. bölümlerden sonra.

434 Philolaos'un düşüncesinin Pisagorculuk içinde yenilenme olgusu için bkz. M. Timpanaro Cardini, "Cosmo". Bu yenilikleri Aetius, yerin hareketleri açısından doğrulamıştır: Aetius, III, 13, I-2 = Diels[7] **44** (32) A 21.

435 Burada duyulan şüphe Philolaos'ta duyulduğu kadar saşırtıcı değildir zira Philoloas bizim ona çok garip biçimde atfettiğimiz Aristotelesçi *systoichia*'ya pek de sadık değildir. Çift-tekin haricinde onların karışmasından doğan sonuç çift-tektir (*artioperitton*) yani çok büyük olasılıkla birliktir (Diels **44** (32) B 5); Aristoteles, *Metafizik*, I . 5 . 986 a 17. Bu konuda bkz. P. H. Michel, *Pythagore*, 335.

436 62 c-d. Philolaos'un yazdığı bir bölümüyle karşılaştırması daha önce yapılmıştır: A. Boeckh, *Philolaos*, s. 92; Aristoteles bu kavramsallaştırmayı reddeder: *Gökyüzü Üzerine*, II, 2; 285 a 30.

437 Yani esas olarak Aristoteles'in teorisi. Bu bölüm *Timaios*'ta yoktur dolayısıyla birçok araştırmacı bunun Aristoteles sonrası döneme ait olduğunu düşünür.

438 Bu, A. E. Taylor'un yorumunda, biraz mübalağalı da olsa, ortaya konan şeydir. Birkaç yıldır eleştirilerin Platoncu sistemin oluşumunda Pisagorculığa büyük bir yer atfettiğini biliyoruz. Bkz. V. Goldschmidt, *Cratyle*, s.117 vd.; P. Boyance, "Euthyphron," s.146 vd., "Religion", s.182 vd., "Religion astrale," s.312 vd. Diğer taraftan Henri Margueritte, Ecole Pratique des Hautes Etudes'de buna benzer araştırmaları uzun süredir sürdürüyor.

439 C. Ritter'in (*Untersuchungen*, ss.174, 181-182) Philolaos'un, Timaios'un gizemli beşinci karakteri olduğunu öne sürdüğü yersiz argümanı buradan kaynaklanır.

440 Diels[7] 44 (32) A 1 ve 8'de bunları toplu halde bulabiliriz. Diog. Laërce, VIII, 85'deki Hermippos anlatısı İskender'in adına basılan paraları anlatmaz.

441 Bu anlatının farklı biçimleri hakkında bkz. A. E. Taylor, *Commentary*, ss.39-40; J. Burnet, *Aurore*, s. 321 vd.; P. Wuilleumier, *Tarente*, s.568 . Burnet ile aynı fikirde olmak mümkün değildir zira bu metinlerin hiçbiri söz konusu kitabın Philolaos'un kendisine ait olduğunu iddia etmez: en azından Diog. Laërce, VIII, 85.

442 III. yüzyılın ilk 30 yılından sonra bu hikaye Timon'un canlı hicivlerince kullanılmıştır. Aulus Gele (III, 17, 4) tarafından aktarılan dizeler de bunu kanıtlar ve bu dizelerde Philolaos'un adı geçmez: "Kapı kapı gezerek bir kitabı onlarca paraya sattın ve bu kazançlarla Timaios'u yazmayı öğrendin."

443 Karş. J. Burnet, *Aurore [Early Greek Philosophy]*, s. 321.

444 61 d: "Simmias ve sen, Philolaos'un yanında yaşayan sizler, bu tip sorular hakkında eğitim görmediniz mi?" 61 e: "Philolaos bizim yanımızda kalırken, ben kendim onu daha önce dinledim". Dolayısıyla iki Thebaili de Philolaos tarafından yönetilen bir Pisagorcu topluluğun üyesidirler: Karş. Xen. *Mém.* III, 11, 17; ve Robin, *Notice du Phédon*, C .U .F., s. XIV.

445 Bu gençlik *Phaidon* tarafından dillendirilir, 89 a. Bu ayrıntı İ. Ö. 400 yılları civarında Philolaos'un Thebai'de yaşadığını söyleyebilmemize olanak tanır. Eğer Apollodorus'un, Philolaos'un , 460-457 yılları arasında doğmuş Demokritus'un (Diog. Laërce, IX, 38) çağdaşı olduğu yolundaki ifadesini (Diog. Laërce, IX, 41) benimsersek Philolaos'un Thebai'de yaşadığı sıralarda altmış yaş civarında olduğunu söyleyebiliriz.

446 Corn. Nep. *Epaminondas* 2. 2; Cic. *De l'orateur*, III, 139, *Des devoirs*, 1, 115 ; Diod., X, 11, 12 ; Pluto, Sur le démon de Socrate, 16; Paus., IX, 13,1; Aelian, *Hist. Var.*, V, 17 ; DIOG. LAËRCE,VIII, 1, 5 ; Porph . *Vie de Pyth.*, 55 ; İambl., *Vie de Pyth.*, 250. Diodorus (XVI, 2) bu geleneğin yolundan sapmış, Makedonyalı Phillip'in Epaminondas'ın yanına Lysis'in öğrencisi olarak geldiği bir versiyonu daha biliyordur. Karş. A. Aymard, "Philippe", s. 418, n. 4. Sicilyalının bu boş iddiası gene de Epaminondas ile Lysis'in karşılaşmasını sadece edebi bir kurgu olarak kabul etmemize olanak tanımaz (E . Frank, *Sogenannten Pythagoreer*, s. 294 n. 1).Lysis hakkında bkz. P. Wuilleumier, *Tarente*, ss. 564-565.

447 *Sur le démon de Socrate*, 13: Metapontus'taki mabet yangınından sadece Epaminondas ve Lysis kurtuldular. Bu hikayenin farklı versiyonları için bkz. P. Wuilleumier, *Tarente*, s. 564, n. 3.

448 Nonnos, *Commentary on the Speech of St. Gregory against Julian*, I, 19 (*Patr. Gr.* 36, ss. 993-994).

449 Nazianzus Saint George'un yorumcusu Başrahip Nonnos, VI. yüzyılın başlarına aitmiş gibi görünüyor; E. Patzig, *De Nonnianis commentariis*, s. 30.

450 Plut., *Pelopidas*, 4. Filozof Epaminondas'ın bu imajı, tamamen askeri görüntüsü olan Pelopidas'ın karşısında belki de gerçekten biraz fazla zorlanmıştır: Bersanetti , "*Pelopida*", s. 86 vd.

451 Bizim Epaminondas'ın ölüm tarihi hakkındaki cahilliğimizin yanında kronoloji çok daha küçük bir engel olarak kalıyor: Swoboda, "Epaminondas", col. 2675.

452 Alıntılayan Aristoteles, *Retorik*, II, 23, 1398 b 18 . Metin bir dizi kısal-

tılmış kıyasın, yani benzerliğe dayanan yarı kıyasın bir parçasını oluşturur.

453 *Hist., Var.*, VII,14.

454 Atinalı denizcilerin, en başta onlara empoze edilen bir geleneği terk etmek için bir filozofa ihtiyaçlarının olmadığı doğrudur. Ancak yakın zamanda fethedilmiş açık denizde, karada olduğundan çok daha az tabu vardır. Atinalı stratejist Phormion'a ithaf ettiği konuşmasında Thukydides (II, 89), açık denizlerde tecrübeli denizciler için karadaki savaş taktiklerinden çok daha fazla manevra olanağının olduğunu söyler. Bu konudaki en eski Yunan keşfi *diekplous*'tur. Bu taktikle gemi iki düşman kadırgası arasında kayar sonra saf değiştirir, bu taktiğin kendisi bile sağ kanadın üstünlüğünü bitirmiştir.

455 Referansların bir standarda bağlanması ve modernleştirilmesi, ayrıntılardaki bazı belirsizliklerin elden geçirilmesi, Yunanca olarak yapılmış bazı alıntıların Fransızca çevirileriyle değiştirilmesi.

456 Bu çalışmaların en önemlileri; W. K. Pritchett, *Topography* I, ss. 49-58 (Leuktra için), ve özellikle de J. K. Anderson, *Theory*, ss.192-224.

457 Burada, Raymond Weil'in yaptığı bir itiraza cevap veriyorum.

458 Thuc. III, 106-108 ; Epaminondas'tan sonra, burada sol kanada yapılmış bir saldırının çok açık bir örneği vardır, İskender'in İlliryalı asilere karşı yaptığı savaşta yaptığı saldırı (Arrian, *Anabasis*, I, 5, 3).

459 *Poliorcérique*, s.121 n. 6.

460 "Monosandales", ss. 473-474.

461 Burada Şubat 1977'de Arbresle'de yapılmış ve Thomas More merkezinin teksir ettiği bir konuşmayı ana hatlarıyla özetliyorum, N. Loraux benimkilere çok yakın sonuçlara ulaşmıştır.

462 *Pyth.* IV. 96.

463 Bkz. M. Matarasso, "Robert Hertz"; Hertz'in çalışması R. Needham'ın editörlüğünü yaptığı temel bir derlemenin başında da yer almıştır. R. Needham (ed.), *Right and Left*. Sembolik evrenin analizinin bir örneği olarak bkz. P. Bourdieu, *Esquisse*, ss.45-69 ve 211-218 (Kabyle'nin evi tersine dönmüş bir dünya gibidir)

464 F. Zimmerman, "*Geometrie*".

465 J. Breslin, *Prayer*, benzer metinlere referanslarla birlikte ss. 8-9.

466 *Polarity*, 37-41 ve "Right and Left" burada tam bir derleme bulabiliriz. Parmenides hakkında söyledikleri O. Kember ("Right and Left") tarafından da tartışılmıştır.

467 C. Castoriadis, *Imaginaire*.

468 *Gökyüzü Üzerine*, II, 2, 284 b-285 b.

469 Bu bölümlerin çoğunun özgünlüğü M. Timpanaro Cardini , Pitagorici (bizim alıntıladığımız bölüm için bkz. s. 237) derlemesi tarafından onaylanmıştır; aynı yazar bu bölümde sol ve sağın göreli karakterini kabul eden hiçbir işaret olmadığını da söyler. Philolaos hakkındaki geleneğin gerçekliğini göstermek için en çok çalışmayı yapan yazar için bkz. W. Burkert, *Lore*, ss.218-298; aynı şekilde bkz. K. Von Fritz, "Philolaos".

470 Bu metin aynı zamanda hem W. Burkert (*Lore*, s. 268) hem de J. Mansfeld (*Peri Hebdomadon*, ss. 62-63) tarafından kabul edilmiştir; *meros*'un yerine yazıtlarda *megas* kullanılır ki bu pek anlaşılabilir değildir.

471 W. Burkert (*Lore*, s.268 vd.) özgünlüğünü iddia eder ve Hipok*lar önemli olan şudur ki Kyklops*rat ile karşılaştırır (*Sur les septénaitres*, II); J. Mansfeld'ın çalışması ise bu değerlendirmenin geç tarihli olduğunu göstermeye çalışır ve bunun zıttı bir tavır takınır. Philolaos'un kozmosunun geometrik bir değerlendirmesi için bkz. R. E. Siegel, "*Hestia.* "

472 M . Fortina, *Epaminonda*, Torino, 1958, ss.3-6. Monografisini değerlendiremediğimiz bu yazar sol kanattan saldırıya çok az değinir (s. 31 ve s. 97). M. Sordi, ("*Epaminonda*") ise sol kanattan saldırı hakkında daha derin bir analiz yapar. Sordi daha ziyade Sicilyalı Diodorus'a (15, 52- 54) vurgu yapar ki burada filozof Epaminondas'ın talihsiz bir kehaneti nötrleştirmeye çalıştığını görürüz. Aynı zamanda bu sadece tek bir gelenektir ama hiç kimse örneğin İphikrates ya da Kharidemos hakkında böyle anekdotlar anlatmaz.

473 Karş. M. Matarasso, "Robert Hertz", s.141 ve 146; F. Zimmerman, "*Geometrie*," s. 1393: "Yönün üstünlüğü tersine dönebilir ve sol taraf onurlandırılabilir."

474 P.-M. Schuhl , "Epaminondas" ; G . E . R. Lloyd, "Right and Left," 186; V. Goldschmidt, *Systeme stoicien*, s. 233.

475 K . von Fritz, "Philolaos", col. 456.

476 *War* II , 190-193 (alıntı s.192).

477 *Theory*, s.322, n. 45.

478 Karş. J. de Romilly, C.U .F., s.154, n. 1.

479 W. J. Woodhouse, "Mantineia", s. 72.

480 G. Cawkwell, "Epaminondas", s. 261.

481 G. Dumézil, *Héritage indo-européen*, s. 247.

482 İlk hali *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (J.-P. Vernant [ed.] Paris ve La Haye, 1968, ss.161-181) adlı eserde yayımlandı. Bu metnin elden geçirilmesi Philippe Gautier ve Sally Humphreys sayesinde yapıldı.

483 F. Vian, *Cadmos*, s.5.

484 Homoioi kelimesinin kendi anlamını hiç karşılamayan bir şekilde "eşitler" olarak çevirmekten vazgeçilmesini öneriyorum. Herodot ve Thukydides, her ikisi de, bu kelimenin kullanılması (sıradan ya da kurumsal) üzerinde değişiklik yapralar Karş. N. Loraux, "Belle Mort," s.107.

485 "Geometri." Bu uzak geçmişi yeniden inşa etmeye girişmiş çalışmalar arasında bana göre en verimli olanı için bkz. H. Jeanmaire, *Couroi*, zaman zaman maceracı ama hep çok parlak bir kitaptır.

486 . P. Briant (*Antigone*, s. 279-350) benim de 1968'de tekrarladığım ve savaşçılar meclisini Makedonya krallığının temel askeri ve adli bir kurumu olarak sunan teoriyi çürütür.

487 Karş. C. Mosse: "Archidamos," "Armée et Cité", "Role de l'armée", "Rôle politique".

488 Ç.N.: Hikaye Delphoi kehanetleri içerisinde geçer ve klasik dönemde Perslerle savaş halinde olan Yunanlıların durumundan haber verir. Themistocles "tahtadan kale" ile donanmaya işaret edildiğini bildirir.

489 Ç.N.: Helen tarihçi Ksenophon'un ünlü düzyazı yapıtı.

490 Bu konudaki temel kitap için bkz. W. K. Pritchett, (*War*, 1, 2, 3) bu kitabı tamamlayıcı nitelikteki kitaplar için bkz. K. Anderson, *Military Theory*. Eski eserler arasından hala en geçerli olanı için bkz. J. Kromayer ve G. Veith, *Heerwesen*.

491 *Atinalıların Devleti*, 53, 4 ve 7.

492 Karş. C. Pelekidis , *Ephêbie*, s. 48.

493 Thuc. I . 105 ve II, 13; bu ikinci metinde tarihçi *presbytatoi* ve *neotatoi* kelimelerini hoplit anlamında kullandığını ve onları hoplit gibi hizmet veren meteklerle birlikte sınıflandırdığını açıkça söyler. Megara Savaşı ile ilgili birinci bölüm, Lysias (*Epitaphios*, ss. 49-53) tarafından uzunca yorumlanmıştır. Thukydides'in savaşçılar çağına yaptığı vurgu, onları istisnai hoplitler olarak değerlendirmesine sebep olur. Karş. N. Loraux, *Invention*, s. 136.

494 Bu, Aristoteles'in metninin gücüdür; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 53, 4 ; bu isimlendirme altında yazılmış diğer metinler de şunlardır; *Etym. Magnum*. (*Etym. Genuinum*'dan sonra), "Epônymoi" maddesi. Aynı zamanda bkz. *Schol. de. Démosth*., 21, 83. Bu eser bizi altmışlı yaşlarda olarıların keyfî seçimleri hakkında bilgilendirir. "Altmış" doğrulanmış bir çeviride geçer: E. Koch, "Lêxiarchicon grammateion", s.1 6. "Elli" için bkz. Ch. Pelekidis, *Ephébie*, s. 100, n. 1 ve n. 2.

495 Onları, Kleisthenes'in kabilelerin yargıç krallarından aldığı yüz kahramanla hiçbir durumda karıştırmamak gerekir, bu hataya daha önce Ch. Pélékidis (*Ephébie*, *age*) düşmüştür.

496 Karş. C. Habicht ("Neue Inschriften," ss.143-146, 333-332) yılları arasında Pompeion yakınlarında bulunmuş ve Aiantis kabilesinin epheboslarına ithaf edilmiş vakıf yazıtını yorumlamıştır. Habicht ephobosları hakimiyet altına alan ve böylece zafer kazanmalarını sağlayan kahraman Mounichos'un sadece ephobos olarak adlandırılan sınıfın isim koyucu kahramanı olabileceğini kanıtlamıştır. Ben ise bir başka özdeşleştirme kurabileceğime inanıyorum. Gerçekte Mounichos ne bir demes'in ne de bir kabilenin ad verenidir, o ancak bir Attika ayının (ve bir şölenin) ad verenidir. Bir diğer karakter Panops ise Photius ve Hesychius'un tekrarladığı gelenekler tarafından aynı şekilde tanımlanmıştır ("Panops" maddesi: *Heros attikos kai en tois eponymois*). Sadece Platon tarafından bahsedilen bu kahraman hakkında pek bilgiye sahip değilizdir: *Lysis* 203 a. Lycurgus (fr. 3 Durrbach) ise "diğer Yunanlıların" Panopsia olarak adlandırdıkları Attika yılının dördüncü ayına denk gelen şöleni, Atinalıların Pyanopsia diye adlandırdığını söyler. Bu şartlar altında bu kırk iki adverenden on ikisini Attika yılının az ya da çok soyut on iki kahramanıyla özdeşleştirmek pek de gerekli midir? Bu öneriyi daha da ileriye götürmeyeceğim zira bir başka yorum daha mümkündür. H. Jeanmaire, Mounichion ve Pyanopsion şölenlerinin öncü niteliklerine dikkatimizi çeker ve kendisi de bu şölenleri ephebos öncülüğüyle bağlantılandırır (*Couroi*, ss. 244-245).

497 Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 42, 1.

498 Karş. C. Pelekidis, *Ephébie*, s. 87.

499 R. Meiggs ve D. Lewis, *Selection*, no. 23, 11, 29-30; tıpkı bu metnin yaratıcısı M. H . Jameson ("Provision", ss. 399-400) gibi Meiggs ve Lewis bu metnin 480 yılındaki Atina hakkında doğrudan bilgiler içerdiğine inanırlar. Benim fikrim ise farklıdır ve J. ve L. Robert'in ("Bulletin", 1961, n.320 ve 1962, n. 135 -143) argümanlarına dayanır. P. Amandry ("Thémistocle") ve C. Habicht'e ("Falsche Urkunden") ait çalışmaların detaylarına yöneltilebilecek itirazlar ne olursa olsun bu çalışmaların temellerine itiraz edilemeyeceğini düşünüyorum.

500 H. van Effenterre ("Clisthene", s.11) bana bazı temel noktalarda hatalı olabileceğimi gösterdi.

501 J. Toepffer, "Gemeindebuch"; C. Habicht, "Falsche Urkunden", ss. 5-6.

502 E. Koch, "Lexiarchicon grammateion"; J.Toepffer, "Gemeindebuch"; H. Van Effenterre, "Clisthène", bu eserlerde, bu konu derlenmiş halde bulunabilir. Burada söz konusu olan esas olarak leksikografiye dayanan tanımlamalardır. Aeschines'teki bölüm (*Contre Timarque*, 103) benim düşündüğüm gibi *kleros*'a sahip olanların *lexiarchikon grammateion*'a kaydedildiğini kanıtlanmıyor.

503 I.G.I², 79, 11, 5-7. Bununla ilgili geleneksel okuma B. D. Meritt (*Studies*, s.26) tarafından değiştirildi ve onu kısmen de H. Van Effenterre ("Clisthène", s.11) izledi.

504 . N. Loraux (*Invention*, ss. 32-37) D. W. Bradeen ("Casualty Lists", 1, 2, 3 ve *Agora* XVII) tarafından yapılmış temel çalışmalara dayanır.

505 *Agora* XVII, n. 23; *hopl[itai]*.

506 F. Lissarrague'un yayımlanacak olan kadırgalar hakkındaki eseri de aynı şeyi ifade eder.

507 F. Hiller von Gaertringen, "Voreuklidische Steine", s. 668.

508 I.G. I², 79'da da aynı şey ortaya konur .

509 I G. I², 948. Diğer örnekler de aynı şekilde sınır yerleşimleriyle ilgilidir bkz. D. W. Bradeen, "Casualty Lists" 3, s.150.

510 Aristoteles, *Politika*, VII, 1330 a 20.

511 Thuc., IV, 101, 2 ve N. Loraux, *Invention*, s. 34'deki anlatı.

512 Metinleri F . Lammert (*Katalogos*) toplamıştır. Ancak Demosthenes (13, 167, 4) askerleri hala "kataloğun dışında" kabul etmektedir.

513 Bu eserin kamusal hayatın merkezi olarak taşıdığı rol üzerine bkz. P. Leveque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, s. 72.

514 *Barış*, 1181.

515 *A.g.e.*, 1171.

516 Lysias, *Pour le soldat*, 15.

517 G. Glotz, *Histoire grecque*, II, s. 342.

518 Thuc., II, 13.

519 Thuc., II, 34.

520 N. Loraux, *Invention*, s. 23'te önemli ayrıntılar vardır.

521 Hdt.,VII, 9. Bkz. ayrıca sınırlandırılmış yerleşim, Nestor ve Eurythalion arasındaki mitsel savaşın kapalı alanı ; Ariaithos de Tégée, *F. Gr. Hist.*, 316, fr. 1. Herodot'un metninin yorumu için bkz. Y. Garlan, *Poliorcétique*, ss. 20-22.

522 Bkz. Y. Garlan, *Poliorcétique*, özellikle ss.106-108.

523 Thuc., III, 96-98.

524 II, 39; bkz. N. Loraux, *Invention*, ss.152-153.

525 *Aristoteles*, I, s.191.

526 *Yasalar*, IV, 707 a-d.

527 Metinler R. Meiggs ve D. M. Lewis (Selection, n. 26) tarafından yeniden ele alınmış ve yorumlanmıştır; burada P. Amandry, "Epigrammes de Marathon" adlı eserde esas makale ve bir bibliografya bulunabilir.

528 W.K. Pritchett'in eseri *Marathon*'daki yeniden inşa denemesi bence en iyisidir, aynı yazarın topografik planda yapığı çalışma ile bu deneme tamamlanır; "marathon revisited", bkz. aynı zamanda J.Labarbe, *Loi Navale*, ss.162-172. Marathon geleneği hakkında bkz. N. Loraux, *Marathon*.

529 Aristophanes, *Eşek Arıları*, 1081-1083. Hoplitin Marathon'da silahlanması hakkında bkz. W. K. Pritchett, *Marathon*, ss.172-174.

530 Söz öncesi *chôris hippeis* terimini *Souda* tarafından nasıl kabul edildiği için bkz. W. K. Pritchett, *Marathon*, ss.170-172.

531 Pollux, 8, 108.

532 K. J. Beloch, *Geschichte*, II, 1, s. 21; II, 2, s. 80.

533 Paus. I, 32, 3; VII, 15, 7. Karş. K. W. Welwei, *Unfreie*, ss. 22-35 ve 41.

534 J. Labarbe, *Loi navale*, s. 170.

535 HDT., VI, 111. Epaminondas'tan önce sağ kanadın kara savaşlarındaki üstünlüğünün neredeyse hiç istisnası yoktur.

536 *Questions de table*, 628 a- 629 a.

537 Karş. Ch. Habicht, "Falsche Urkunden", s. 20.

538 Karş. W. K. Pritchett, *Marathon*, ss.146-148 ve n. 79.

539 Bu sayılarla ilgili tartışmalar ve onaylar için bkz. J. Labarbe, *Loi navale*, ss. 162-168.

540 *A.g.e.*, s. 172.

541 *A.g.e.*, ss. 199-211.

542 Bu iki kavram için bkz. R. Goossens, *Euripide*, ss. 556-559 ve Cl. Mossé, *Fin*, ss. 251-253.

543 Karş. Lysias, *Pour Polystratos*, 13.

544 Örneğin bkz. Aristoteles (*Politika*, V, 1303 a 9-10) Peloponesos Savaşı'nda hoplit birliklerini kuran *Gnôrimoi*'nin ölümüyle Atina'nın çökmesini anlatır, aynı zamanda bkz. *Atinalıların Devleti*, 26, 1. Karş.; diğer referanslar için, P. Spahn, *Mittelschicht*, özellikle ss. 7-14.

545 J. Labarbe, *Loi navale*, s.182.

546 *A.g.e.*, s.188.

547 Hdt., IX, 28-29. Ağır silahlı grupları ilgilendiren bu metinde Herodot son derece muğlaktır ve anlaşılması güçtür. Ben J. Labarbe'ın (*Loi navale*, s. 190) görüşünü savunurum ki burada Atinalıların Yunan toplumunun çoğunun aksine ağır silahlı gruplara sahip olmadığı söylenir.

548 Hell., VII, 5, 23.

549 Thuc., I, 142.

550 Karş. Thuc., I, 71 burada yenilik, *techne*, ve Atina arasındaki benzetme şeklen ifade edilmiştir. Pragmatik amaçlarla yapılmış bir söylev söz konusudur; bunun aksine cenaze söylevinde ise *techne*'ye ait her şey sessizlik içerisinde geçilir.

551 *Panath.*, 116.

552 Thuc., I, 142.

553 Thuc., VI, 43; bununla birlikte bu hoplitler ve kataloglarda kayıt altına alınmış olanlar arasındaki ayrım hala yerini korur. Harpocration, Antiphon'dan bir alıntı yapar: *thetes kai thetikon* ("tüm thetelerin Hoplit yapılmasını söyledi"). Bu cümlenin öznesinin kim olduğunu ya da bu cümleden tam olarak neyin kastedildiğini de bilmeyiz; her durumda Pelopennossos Savaşı sırasında çok yakın tarihte meydana gelmiş bır olay vardır ki bunu Aristophanes'in *Davetliler*'inde aynı başlık altında tartışırız.

554 Karş. Aristophanes, *Akharnialılar*, 502-508, ve J. Taillardat, *Images*, ss. 391-393'deki yorum.

555 Karş. Thuc., II, 13.

556 Thuc., IV 90 ve 94. Hiç kuşkusuz burada anlatılan, müttefik şehirlerin Atina'da bulunan vatandaşlarıdır. M. Clerc (*Métèque*, s. 43) de bunu iddia eder, Ph. Gauthier ("Xenoi", ss. 51-52) de buna bir açıklama getirmiştir. Metekler ve hoplit hizmeti hakkında bkz. D. Whitehead, *Metic*, ss. 82-86.

557 Karş. Xen., *Hell.*, I, 6, 24; yazıt I. G. II², 1952, Argunisae Savaşı'ndaki ölülerin listesi bizim inandığımız ve benim dediğim gibi değildir. Ancak deniz savaşına ait bir katolog mevcuttur; Karş. Y. Garlan, "Esclaves Grecs 1". Bu çalışma D. R. Laing'in yayımlanmamış doktora tezine dayanır.

558 Lycurgue (*Contre Léocrate*, 41) kölelerin ve yabancıların iş biriliğini yorumlar ve inceler: köleler azat edilmiştir, yabacılar arasından ise bazıları vatandaşlığa kabul edilmiştir. Bu konu hakkında bkz. Hypéride, fr. 27-29 (Jensen).

559 Bkz. A. Plassart, "Archers".

560 424'te Atina'da o güne kadar hiçbir zaman savaşa katılacak ağır silahlı gruplar olmamıştı.

561 Sicilya seferi sırasında akıncılar Rodoslu, okçuların bir kısmı Giritli, ağır silahlı askerler ise Megaralıydı (Thuc., VI, 43.)

562 Atinalılar Sicilya'ya sadece ve sadece otuz süvari götürmüşlerdi. Atina'da süvarilerin gelişimi hakkındaki esas kaynak için bkz. A.Martin, *Cavaliers*; ayrıca bkz. J. K. Anderson, *Horsemanship*, ss. 140-154 ve IV. yüzyıla ait bütünlüklü bir bakış için *Theory*.

563 "Askeri şey" uzmanları ortaya çıktı; aynı şekilde sofistler, Euthydemes ve Dionysodore; Ksenophanes'in ve Platon'un diyaloglarında takdim edildiler.

564 Şu kitaplara referans vermekle yetineceğim; H.W. Parke, *Mercenary Soldiers* ve A.Aymard, "*Mercenariat*".

565 Bkz. Y. Garlan, *Poliocétique*, ss. 156-159.

566 *Philipp.*, III, 47-50.

567 Ç.N.: Antik Yunan'da vücudun temizlenmesine yarayan ucu kıvrık metal çubuk.

568 *Atlılar*, 576-580.

569 *Lakhes*, 181 e-184 c.

570 Sokrates'in kendisi de dikkat çekici bir şekilde, hoplit savaşını (*hoplitikon*) savaş sanatının sadece bir parçası olarak tanımlar (*Lakhes*, 191 d).

571 Sokrates Lakhes'in yanısıra Deliun'a da böyle davranmıştır (Karş. *Şölen*, 221 a-b).

572 *Lakhes*, 190 e-191 c. Bu diyaloğun arkasında, özellikle de İskitlileri (IV, 120-127) ve Sparta idealini ilgilendiren konularda (VII, 104 , IX, 71) kesinlikle Herodot'a bir gönderme vardır; bu metinler hakkında bkz. F. Hartog, *Miroir*, s.70 ve N. Loraux, "Belle Mort".

573 *Yasalar*, IV, 706 b-c.

574 *A.g.e.*, 707 a-b.

575 *Devlet*, II, 374 a-d.

576 *Critias*, 112 b.

577 *Yasalar*, VII, 794 d – 795 d. Bu metin hakkında, bkz. P.-M. Schuhl, "Main droite", 2.

578 Aristoteles I, ss. 193-194; bu tartışmaya ilişkin bkz. Ch. Pelekidis, *Ephébie*, ss.7-17.

579 Bkz. L. Robert, *Etudes*, s.306.

580 *Amb.*, 167 . Aeschines *peripolos* gibi hizmet verir yani Attika'nın kalelerinde çalışır.

581 Karş. L. Robert, *Etudes*, ss. 296-307 ; müteakip bibliografya için bkz. C. Pelekidis, *Ephébie*, ss.110- 113.

582 H. Jeanmaire, *Couroi*, s. 308; aynı zamanda bkz. R. Merkelbach, "*Aglauros*". Tapınak hakkında bkz. J. Bousquet, "*Aglaurides*", s. 664.

583 Jeanmaire'in çalışmasına ek olarak burada, bir başka temel makaleyi de hatırlatmak gerek: P. Roussel, "Principe d'anciennete".

584 Démosth *Amb.*, 303, IV. yüzyıl tarihyazımının ürettiği bu metinlerin tamamı hakkında bkz. C. Habicht, "Falsche Urkunden".

585 Bununla birlikte epheboslar sadece "hoplit gibi savaşmayı" öğrenmezler "ama aynı zamanda yay kullanmayı, mızrak atmayı mancınık atmayı da öğrenirler" (*Atinalıların Devleti* 42, 3). Hoplit savaşında V. yüzyılın başına ve IV. yüzyıla ait tüm yenilikler kullanılır.

586 Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 42, 4.

587 Devletin silah verdiği bir diğer grup ise savaş yetimleriydi (Karş. Plato, *Menexenes*, 248 e – 249 d). G. Mathieu ("Ephebie") bu kurumun IV.yüzyıl epheboslarının kökenlerine ilişkin önemli rölü olduğu hakkında ısrarcı oldu; bu konuda yeni bir belge için bkz. R. Stroud, "Theozotides"; Karş. N. Loraux, "Thucydide", ss. 61 -64 .

588 Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 42, 5.

589 Bkz. P. Roussel, "Compte rendu de A. Brenot".

590 HDT., VII, 144; bu ifadenin açıklaması için bkz. J. Labarbe, *Loi navale*, ss.61-73.

591 Karş. J. Labarbe, *Loi navale*, *b.a.* ve C. Pelekidis, *Ephébie*, ss.51-60.

592 Bu benzerlik IV. yüzyılda kuruldu (Karş. Isaeus II, 14): burada evlatlık bir çocuk, üvey babasının kendisini, kendi demesine, kendi phatrisine ve kendi orgeonuna (dini kardeşlik) üye yaparak durumu nasıl güçlendirdiğini anlatır: "Beni kendi phatrisine üye yaptı; gerçek erkeklerin olduğu bu yere demesine ve derneğine" (orgeonuna).

593 Bununla ilgili temel çalışma için bkz. D . Roussel , *Tribu*, ss. 93-157. Diğer taraftan eski bibliyografya da şurada bulunabilir C. Rolley, "*Thesmophori-*

on". Hiçbir şeyin vatandaşların phatrisinin vatandaşlık öncesi phatriden çıkmasına izin vermediğini gösterir. D. Roussel, benim daha önce M. Guarducci'ye karşı (Fratria I ve II) kanıtladığım şeyi kendi septisizmiyle kanıtlanmıştır.

594 M. Guarducci, *Fratria* I, s.17: "Organismo separato del ceppo commune dello stato".

595 Karş. A. Andrewes, "Philochoros".

596 *I.G.* II², 1237; R. Dareste, B . Haussoullier, Th. Reinach, *Recueil des inscriptions juridiques greques,* II , no. 29; Dittenberger, *Sylloge*³, no. 921. Demotionideler de phatrie idiler ve merkezleri Decelia demes'indeydi. Aynı zamanda bkz. D. Roussel , *Tribu*, ss.141 -147, ki bu kitap söz konusu soruna değinmez.

597 *Sylloge*³, n. 921. 26-28. A. Andrews, dikkat çekmiş bazı argümanları kullanarak bu *diadikasia*'nın istisnai bir durum olduğunu ve tüm phatrie'leri tanımlamaktan çok uzak olan bu prosedürün adı geçen metninde bahsedilen kurallarla ilgisinin olmadığını ortaya koymuştur ("Philochoros" 3). Ancak buradaki "*to loipon*"u "bundan böyle" yi nasıl anlamamız gerekir? Eğer Dittenberger'in iddia ettiği kurallar geçerli değilse o zaman genel bir uygulanış var mıdır? Durum ne olursa olsun 396/ 395'te konulan kural 350. dizede feshedilmiştir (Karş. Menexenos 115 –126 satırlardaki değişiklik).

598 Karş. J. Labarbe, "Couteion ".

599 Hesychius, *Oinistêria* maddesi; Pollux VI, 22 ; Photius, *Lexique*, *Oinistêria* maddesi. *Oinistêria* muhtemelen Apaturia vesilesiyle kendine yer bulmuştur (Karş. 1. Deubner, *Feste*, 233, Ch. Pelekidis, *Ephébie*, ss 63-64'deki çekinclerle birlikte).

600 Apaturia şölenine katılanlar saçlarını traş ederlerdi (Karş. Xen. *Hell.*, I ,7,8) ancak bu bilginin anlamı net değildir.

601 *Etymol. Magnum. Apatouria* maddesi.

602 *İlyada*, I, 362-363. Karş. A. Andrewes, "*Phratries*". A. Andrews phatrienin IX. ve VIII. yüzyıllardaki aristokratik devletin ürünü olduğunu söyler.

603 *Couroi*, s.382 .

604 Ephebos yemini için bkz. C. Pelekidis , *Ephébie*, ss.113, 119-120, çev. G. Daux.

605 O. W. Reinmuth, "Ephebic Inscriptions", ss.224, 228 ve C. Pelekidis, *Ephébie*, s. 271.

606 Bu sayfaları Max Weber'in antik şehri, ortaçağ şehriyle karşıtırarak savaşçılar birliği olarak değerlendirdiğini belirtmeden bitiremem (*The City*, s.196-226). D. Roussel'in söylediği ne olursa olsun (*Tribu*, ss.123, 131, n. 2) ben asla Weber'e referans vererek bu şehri "her şeyin ötesinde erkeklerin savaş için yetiştirildikleri askeri bir kurum" olarak tanımlamam.

607 *Les Annales* E.S.C., 23 (1968), ss. 947-964'de yayımlanan ilk makalenin üzerinde pek çok değişiklik yapılmıştır; aynı zamanda makalenin İngilizcesi için bkz. "The Black Hunter and the Origine of Athenian Ephebeia", *Proccedings of the Cambridge Philological Society*, 194 (1968), ss. 49-64.; İtalyanca vesiyonu: M Detienne (ed.) *Il Mito, Guida storica e critica*, Bari, 1975, ss. 53-72 ve 245-252 "Il Cacciatore nero" içinde. Makalelere yapılan çok sayıda eleştiriyi, özellikle de O. Picard'ınkileri dikkate aldım, ayrıca P. G. Maxwell- Stuart'a ait ("Black Coats") eleştrileri ve yorumları da dikkate aldım.

608 Bu tartışma için bkz. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles* I, ss. 193-194; L. Robert, *Etudes*, ss. 297-307 (ephebos yemininin orijinal metni ile); H .Jeanmaire, *Couroi*; C. Pelekidis, *Ephébie* (tam bir bibliografya ile birlikte); H.-I. Marrou, *Education*, ss.163-168, 521-522, 539-544 . Reinmuth, yazıtlara dayanarak Likourgos'un Atina'da siyasi üstünlüğü ele geçirmeden önce, ephebos'un İ. Ö. 361 yılında var olduğunu belirtir: *Ephebic Inscriptions*, ss.123-138. Reinmuth'un yazıtlara dayanarak verdiği tarih F. W. Mitchell "Ephebic Inscription" tarafından da tartışılmıştır. Ancak bu yazıtı bulan M. Mitsos kendi bakış açısını savunmak zorunda kalmıştır (Karş. J. ve L. Robert, "Bulletin" 1976, no. 1 94). En önemlisi ise Philippe Gauthier daha önce kullanılmamış bir belge hakkında kendi görüşlerini sunmuştur; (Xenophon, *Revenus*, IV, 51-52) hem ephebos'un Likourgos'tan önce var olduğunu söylemiş hem de ephebos'tan önce tüm genç erkekler için zorunlu olan bir hizmetin olmadığını belirtmiştir (*Poroi* ss.190-195).

609 "Cryptie".

610 Roussel, "Compte rendu de A. Brenot", s. 459; *Atinalıların Devleti*, 42, 5'in yorumuyla .

611 Aeschines, *Sur l'ambassade*, 167.

612 *Yasalar*, VI, 760 b.

613 Yunan dünyasının tamamındaki *periploi* kavramı için bkz. L. Robert, *Hellenica*, X, ss.283-292. Acarnania ve Epirus'tan sağlanan iki ayrı kanıt da eklenebilir: J. ve L . Robert, "Bulletin", 1973, n. 229 ve 260.

614 Ksenophanes de *peltazein* fiili yerine *hopliteuein*'i kullanır. *Revenus*, IV, 52, "*pelte*" ağır bir kalkan olarak anlatılır (Karş. Ph. Gauthier, *Poroi*, ss.192-193).

615 Genç erkeklerin askeri bir olayda kullanılması gerçekten istisnaidir ve bu yüzden de genelde özellikle belirtirlir; Megare Savaşı'nda da *neôtatoi*'ler *presbytatoi*'lerin yanında savaşa katılmışlardı. (Karş. THUC., I . 105, 4 , Lysias, *Epitaphios*, 50-5 3; ve N. Loraux, *Invention*, s.136'deki yorumlar).

616 Aeschines, *Sur l'ambassade*, 168.

617 Thuc., IV, 67-68; VIII, 92, 2; Lysias, *Contre Agoratos* 71; Sylloge[3], 108 (= Meiggs ve Lewis no. 85) bu metinlerin detaylarındaki farklılıklar burada bizi ilgilendirmiyor.

618 Bkz. *Inscr. Cret.*, I, IX (Dréros), 1, 126-127; *oureuo* ; genç askerler gibi sınır kalelerinde görev yapmak (H. Van Effenterre, "Fortins crétois"), *iki şehrin* (Argos, Sparta) *topraklarının* kesin ve resmi ayrımı için ve onları ayıran sınır bölgesi için bkz. THUC., V, 41, 2 (=H. Bengston, *Staatsverträge*, 192).

619 126-129. Metin nizami savaş ile savaş hilesini karşı karşıya koyar, bu karşıtlığın değerinden aşağıda da bahsettim.

620 138.

621 2017-208.

622 140-144.

623 145-148.

624 "Koureion"; *epi dietes hebesai* ifadesinin anlamı için karş. J. Labarbe, *Loi navale*, ss. 67-75 ve C. Pelekidis, *Ephébie*, ss. 51 -60.

625 *Sylloge*[3], 921, 27-28.

626 Bize bu mitten bahsettiğini söyleyebileceğim "kaynakların" natamam bir listesi: Hellanicos, *F. Gr. Hist.*, 4, 125 (323 a 23) = *Schol. T. Platon, Banquet*, 208 d; Ephoros, *F. Gr. Hist.* 70, 22 = Harpokration *Apatouria* maddesi; Conon, *Narrations*, *F. Gr. Hist.*, 26, 39; Strab., IX, 393; Frontin, *Stratagèmes*, I, 19; Polyen, *Stratagèmes* I, 19; Justin II. 6. 16, 21; Paus., II, 18, 8-9, IX, 5, 1 6; Eusèbe, *Chronique*, s. 56 (Schoene); Jean of Antioche *Fr. Gr. Hist.*, IV, 539, 19 ; Proclus, *Comm. au Timée*, 27 e, 88 II (Diehl); Nonnos, *Dionysiaque*, XXVII, 301-308 ; Apostolios , *Paroem. gr.* III s. 294 (Leutsch); Psellos, *De. Act. Nomin.*, Migne, P.G.122 , s. 1018; Tzetzes, *Comm. à Aristoph. Gren.*, 798 ed. W. J. W. Koster, IV, 3, ss. 907-909 *Lycoph.* 776; *Etym. Magn. s. vv. Apatouria, Kouréôtis*; *Lexicon Seguieranum*, Bekker, *Anecd. graec.* I, s. 416- 417; *Schol. Aelius Aristide*, III, s.111 (Dindorf); Schol. on Aristoph., *Acharn.*, 146; *Paix*, 890; *Souda* s. 265, 350, 451, 458 (Adler); George le Syncelle *ap. Mueller, Fr. Hist.Gr.* IV, s. 539. Bu liste kısa bir süre önce F. J. Fernandez Nieto (*Acuerdos belicos*, II, no.3, s.15-20) tarafından bir araya getirildi ve yorumlandı.

627 Karş. L. Robert, "Lesbos", ss. 304-305.

628 A. Brelich, *Guerre*, *Agoni*.

629 *Sylloge*^{3}, 485 muhtemelen bir onarma ile birlikte.

630 Xanthus-Melanthos, s. 179.

631 692 c; *Souda*, "Melas", 350 Adler.

632 Burada basit bir etimolojik kelime oyunundan daha fazlası vardır. P. Schmitt'in de işaret ettiği gibi, Pausanias'ın ifadesine göre, Trezen yakınlarındaki Sphaeria adasında bakirelerin kabul töreninde çok önemli bir rol oynayan Athena Apaturia tapınağı vardır. Bunun "kökeninde" olan *apate* Poseidon ve Aethra'nın (Theseus'un annesi) birleşmesidir. Bkz. PAUS., II, 33 ve P. Schmitt, "Athena Apatouria".

633 *Attische Genaalogie*, ss. 225-241.

634 "Oropos", s.112, n.2.

635 *F. Gr. Hist.*, III b, II, s. 50.

636 "Göttliche Synonyme", ss. 365 -369. H. Usener, E. Maas'ın önerisini takip eder; "Compte rendu Toepffer", n. 2 ve 3 aynı zamanda bkz. H. Usener, "Heilige Handlung", ss. 301–313.

637 L. R. Farnell , "Dionysia"; *Cults*, ss.130-131, 134-136. Aşağıda tartışılan Nilsson'un teorisi de buna çok yakındır. Aynı zamanda A. Cook, Zeus I, s. 689; H. J. Rose, Handbook, ss.131-133.

638 "Ursprung", ss. 674-677.

639 *Couroi*, ss. 382-383; aynı zamanda bkz. Y.Garlan, *Guerre*, ss.15-17.

640 *Questions grecques*, 13, 294 b-c.

641 Kaynaklar için bkz. Ed. Will, *Korinthiaka*, ss. 381-383.

642 *Guerre*, *agoni*, 56-59 . Marie Delcourt'un yorumları için bkz. *Pyrrhos*, s. 18. Bu yorumlar tamamen temelsizdir ve kesinliği olmayan verilere dayanır.

643 L. Gernet, "Dolon"; bkz. Annie Schnapp-Gourbeillon, *Lions*, ss.104-131; ve F.Lissarrague, "Dolon",

644 Mélantheus, Dolios'un oğlu, *Odysseia*, XVIII, 212; XXII, 159; Melanthô, Dolios'un kızı, *Odysseia*, XVIII, 322. Ama Dolios'un kendisi, Laërte'nin yaşlı hizmetkarı, sempatik bir karakterdir *Odysseia*, XXIV, 222, 387, 397 vd.

645 Bu nokta P. G. Maxwell-Stuart ("Black Coats", ss.113- 116) tarafından tartışılmıştır. Maxwell-Stuart, Philostrate'nin (*Vie des sophistes* II, 550) ifadelerindeki önemi azaltmaya çalışmıştır ki burada ephebosların mecliste ve kamusal işlerde kara pelerinler giydikleri belirtilir. Ancak Maxwell-Stuart'ın eleştirisi dikkate değer değildir zira her ne kadar P. Roussel'in, bence bu konuda belirleyici olan makalesinden haberdar olsa da Maxwell-Stuart *I.G.* I I^2 1132 numaralı yazıtın (Herode Atticus'un hoşgörüsüne olan saygının belirtildiği) Herodot'un babasına gönderme yaptığını söyler, Herodot'un babasına, Claude Atticus'a gönderme yapmak, Herodot'un kurban verdiği kişiye gönderme yapmaktır. Oysa bu metinde şöyle denmektedir "babası, oğlu Aegeus tarafından unutuldu", öyleyse burada bahsedilen Theseus'tur. Diğer taraftan bu yazıtın Eleusis gizemlerine gönderme yaptığını kanıtlayacak hiçbir şey yoktur. Buna karşın, ben "kara" dosyamı yazarken iki önemli kaynağı da hesaba kattım (Ksenophones, *Hellenica*, I, 7, 8) ki bunu yanlış yorumladığımı düşünüyorum ve kadırgalarla ilgili ifadeler ki bunları da temsil ederken yanlışlar yaptım.

646 "Chlamydes noires".

647 *Aeschylus*, s.107 .

648 *Farbe.*

649 Bkz. Platon, *Yasalar*, 633 b ve bu metne eşlik eden çok önemli yorumlar; Heraclitus in *Fr. Hist. Gr.*, II, 210; Plutarkhos, *Lycurgue*, 28; Sparta'da III. yüzyılda, Cleomenes'in ordusunda görev yapan bir Damoteles'ten bahsedilir, *krypteia*'nın şefidir yani tuzakları kuran grubun başıdır (Karş. Plutharkos, *Cléomène*, 28).

650 Karş. *Koechly, Cryptia*; W. Wachsmuthi, *Alterthumskttnde*, I s.462, II, s.304. Bu askeri yorumları, "Fransa Cumhuriyeti'nin babasının" liberal ve zaman zaman "louis-philipparde" vari yorumlarıyla karşılaştırmak ilginç olabilirdi: H. Wallon, *Cryptie. Krypteia* onun gözünde bir emniyet kurumuydu.

651 "Cryptie". s. 142.

652 Plutarkhos, *Lycurgus*, 28, 7. Bu geleneğin ciddi bir şekilde yapılmış savunması için bkz. M. I. Finley, "Sparta", s. 147.

653 Burada kendimi temsiller seviyesinde konumlamaktayım; Nicole Loraux'nun da (bkz. "Belle mort") hatırlattığı gibi Spartalı hoplitin sosyal pratiklerinin çok daha karmaşık olduğunu da burada belirtmem lazım.

654 Bkz. Cl. Lévi-Strauss, "Triangle", *Cru*; N. Yalman, "*Raw*", aynı zamanda R. Jaulin, *Mort sara*, ss.40- 119 ve 141-171, yazı kendi yazarının Çad kabilesi tarafından kabul edilme törenini anlatıyor gibidir. "Çıplak" savaşçı ve "donanımlı" savaşçı arasındaki bir başka tür karşılaştırma için bkz.G. Dumezil, *Mythe et Epopée* I. ss. 63-65.

655 *Etudes*, s. 32.

656 *Rite de Passage*, mantıksal tersine çevirme konusuyla ilgili Cl. Lévi-Strauss'un bu çalışmasının tamamına referans verilebilir, bu kavramın mit mantığındaki ve zaman zaman da Yunan yarı-tarihsel anlatılarındaki rolü için: S. Pembroke, "Women".

657 Plutharkos, *Vertu des femmes*, 245 f, *Lycurgue*, 15,5.

658 I, 82.

659 Oschophorialar hakkında bkz. A . Mommsen, *Feste*, ss. 36, 278-282; A. R. Van der Loeff, "De schophoriis"; L. Deubner, *Feste*, ss.142-146; A. Severyns,

Recherches, ss. 243-254; H. Jeanmaire, *Couroi*, 346-347, 524, 588; Jacoby, *Fr.Gr. Hist.* III b I, (1954) ss. 285 -304, III b II, ss. 193 -223; P. Faure, *Cavernes*, ss.170-172 .

660 Plutharkos, *Theseus*, 22, 4.

661 F. Jacoby, Plutharkos'un 15 ve 16. bölümlerine (*F.Gr. Hist.* III b 1 suppl., ss. 286-289) yaptığı yorumda edebi ve sözcüksel tüm kaynakları bir araya getirir. Anlamlı tek epigrafik belge büyük yazıttır (İ.Ö. 363) ve bu yazıt bize Salamis *genos*'unun iki fraksiyonu arasındaki anlaşma metnini aktarır, bu metin ve detaylı yorumu için bkz. W. S. Ferguson, "Salaminioi" ve F. Sokolowski , *Lois sacrées*, Suppl. no. I 9.

662 *F. Gr. Hist.*, III b II sf. 200-203 . Athena Skrias'taki tapınağının kendisi de şöyle tanımlanmıştır: "şehrin dışında" (*Et., Magn.*, s.717,28).

663 Bu kelimeler; annesi de babası da hayatta olan iki çocuk anlamına gelir.

664 Plutarkhos (*Theseus*, 23) tarihyazıcı Demon'dan alıntı yapar; Proclus, *Chrestomathia* (*Photius , Bibliothèque*, 239), 88-91 (Séveryns).

665 18-25, 38; aynı zamanda, *Grenouilles*, 204. Bu noktalar belirtilmeden bırakılmıştı.

666 Solon, 8-9.

667 Proclus, *a.g.e.*, 9 I -92 : "koro gençleri takip eder (kılık değiştirmiş iki erkek çocuğunun geçit töreni) ve bu vesileyle şarkıları söylerler (oschophoriques). Her kabileden epheboslar da kendi aralarında yarışırlar"; ayrıca bkz. *Schol. de Nicandre, Alexipharmak.*, 109 a, ss. 69-70. Gaymonat. Edebi gelenek epey karmaşıktır. Kaynaklar her dört şölenin en azından isimini birbirine karıştırmış gibi görünmektedir: Oschophoria, Skira, Skiraphoria, Thesmophoria. İlki ve dördüncüsü Pyanepsion (Eylül -Ekim) ayında yapılırken, Thesmophoria kadınlara özeldi. Peki ya Skira? Aristodemos (*F. Gr. Hist.* 383, 9, alıntılayan Athénée II, 495 e) Helen çağın sonlarında Boetialı yazar Skira festivalinde, Proklus'tan sonraki Oschophoria'da olduğu gibi, ephebos yarışları yapıldığını söyler. Eğer Skira bir başka yazarın iddia ettiği gibi (*Schol.* Aristoph. *Assemblée*, 18) 12 Skirophorion'un kutlandığı bir şölen ise yani Temmuz ayında yapılıyorsa, kaynakların belirttiği gibi, olgun üzümlerle dolu asma dallarını taşıyarak koşan gençleri hayal etmek imkânsızdır. Bu yüzden F. Jacoby'yi (*F.Gr. Hist.* III b I, sf. 302) şöyle yazdığında: "bizim geleneğimiz çok açıktır, geçit töreni Oschophorialar için yapılır, koşu ise Skirophorialar için" (ya da Skira) ve bu geleneği Proclus'un metninin bütün bir bölümünü kullanarak açıkladığında, onun bu ifadesiyle mutabık olamadım. Sparta'da ayinsel bir koşunun olması bizim elimizdeki metinlerin tasvirleriyle de uyumludur, bu kabilelerin festivaliyle ilişkilidir ve burada da koşucular asma dalları taşırlar, bu buradaki yorumu çok daha fazla destekleyen bir unsurdur. Skira hakkında bkz. S. Dow ve R. F. Healey, *Calendar*, ss.16- 17, 33, 39-41, 44. Bu kitap dikkatli kullanılması gereken bir kitaptır, bu yorum için bkz. J. ve L. Robert, "Bulletin", 1963, n. 217; ve özellikle alıntı yapılan diğer yazarlar J. Pouilloux ve G. Roux.

668 Aristodemus, *loc.cit.*; Proclus *loc.cit.*, Plutharkos, *Theseus*, 22.

669 R. F. Willetts, *Aristocratic Society*, ss.11-14.

670 *Inscr. Cret.*, I, XVI (Latô), 5, 21.

671 "Girit'te epheboslar *apodromoi* olarak adlandırılır çünkü daha koşu yarışlarına katılmamışlardır", (Eustathius, *Commentiare de Iliade*, 1592-58); R. F. Willetts, *Aristocratic Society, a.g.e.*

672 J . E . Harrisson, *Themis*, s. 234; kaynaklar bir araya getirilmiştir.

673 Bkz. H . Jeanmaire, *Couroi*, ss.354-355; M . Delcourt, *Hermaphrodite*, ss. 5-27; birçok örnek bir araya getirilmiştir; aynı zamanda bkz. B. Bettelheim, *Blessures*, ss.132-148.

674 *Scholies d'Euripide*, Alceste, 489.

675 Plutharkos, *Theseus*, 23, 3; Proclus, *a.e.*, 89. Panathenaia'da yapılan Pannychis şöleni gibi şölenlerin de hem geceleri yapıldığını hem de gençlere özel olduklarını hatırlatmak gerekir (Karş. Euripides, *Heraclides*, 780-783); aynı zamanda Herodot'un (III.48) bahsettiği ayin P. Schmitt ("Histoire de tyran", ss. 226-227) tarafından incelenmiştir .

676 *Inscr. Cret.*, I, IX (Dreros), 1, 11- 12; 99- 100, XIX (Malla), 1, 18; M. Guarducci, ss. 87'deki yorumlar; bkz. E. Schwyzer, "Eid"; H. Van Effenterre, "Serment".

677 Anton. Lib., *Métamorphoses*, 17; M. Papathomopoulos'un yorumları; R. F. Willetts (ed.), *Cretan Cults*, ss. 175 -178.

678 *F. Gr. Hist.*, 70, 149, Strabon, 10, 483.

679 *Etudes*, s.40 vd.

680 *Yasalar*, VI, 760 e-761 a.

681 C. 559. Klasik Yunanda av kavramı hakkında temel çalışmalar Yunan dünyası hakkında bazı bilgiler barındırır; O. Manns, *Jagd*. J. Aymard , *Chasses romaines*. Aynı zamanda bkz. A. Brelich, *Eroi* (index *Caccia* maddesi). Bu çalışmayı ilk defa yayımladığımda K. Kerenyi ("Dio Cacciatore") hakkında bilgi sahibi değildim ki bu kitap burada tartışılan birçok noktaya değinir. A. Schnapp'ın 1973'te savunduğu yayımlanmamış tezi *Representation* ise aynı konuyu yineler, makalesi için bkz. "*Immagini di caccia*". Aynı zamanda bkz. A. Brelich, Paides,198-199, ve ufuk açıcı bir çalışma için bkz. H .W.Pleket, "Collegium".

682 Hoplitin ve okçunun erdemini karşılaştıran ünlü tartışmada (Euripide, *Heracles*, 153-158) okçu vahşi hayvanları avladığı için suçlanır.

683 *Yasalar*, VI, 822 d-824 a.

684 Néméennes, III, 51 vd.

685 Karş. P. Chantraine, *Etudes*, ss. 64-65, P. De La Coste-Messelière, *Musée de Delphes*, ss.130-152'e dayanır.

686 Athénée, I, 18a

687 *Lycurgue*, 12,4.

688 *Rép. Lac.*, 6, 3-4.

689 Oppien, *Cynég.*, 2, 25.

690 Anton.Lib, *Métamorph.*, 12.

691 *İlyada*, XI, 670-762, bu metin B. Bravo, "Sulân", tarafından çok güzel yorumlanmıştır.

692 *Lysistrata*, ss.169-170.

693 *Cynég.*, II, 28-29. Orion da ilkel bir hayvan kıyıcısıdır ve bronz bir kütleyle silahlanmıştır, bkz. Odysseia. II, 572 vd., Plutharkos'a göre ise Orion tuzak kullanarak avcılık yapan ilk insandır (*Sur l'amour*, 757 b).

694 VIII, 6, 4.

695 EUR., fr. 530, (Nauck²); Theognis, 1291-1294; [Hesiodos], fr.73, 2; 76, 5,20 (Merkelbach-West); [Apollodore], III, 9, 2; Aelian, *Hist. Var.*, XVI-II, 1, Xen., Cynég., I, 7; Paus., V, 19,2. Atlantis hakkındaki edebi kaynaklar için bkz. W. Immerwahr, *Atlanta*. C. M. Bowra, "Atlanta" ise Swinburne'un bir şiirine odaklanmış olsa bile ilham vericidir. Bundan sonra ise esas kaynak G. Arrigoni, "*Atlanta*" olacaktır. Ayrıca bkz. M. Detienne, "Panthère", ss. 82-88, 99-102 ve 105-110. Elmalarla ilgili bölüm için bkz. J. Trumpf, "Aepfel", s. 20.

696 "Çocuk erkek" der Aeschylus, *Sept*, 533; isminin anlamı da "bakire yüzlü"dür.

697 Apollodore, III, 9, 2 ; Ovide , *Metamorph.*, 10, 560-607; *Mythographe du Vatican*, I, 39 (Mai); Hygin, *Fables*, 185; Servius, *Comm. à l'En.*, 3, 113. Atalanta'nın kocasının adı kaynağa göre değişir.

698 Bu tarz bir Mitsel figür değişimi reddeden bütün diğerleriyle mücadele eder: burada daha önce keşfedilmemiş bir araştırma konusu vardır.

699 *Philoctetes*'in içinde. Ben burada toplanmış verilerden başlayarak Sophokles'in *Philoctetes*'ine nasıl ephebos temelli bir okuma yapılabileceğini göstermeye çalıştım.

700 Ksenophones savaşa ve ava odaklanmış eserinin her yerinde bu evrimi ifade eder. Gençlere ve yetişkinlere avı, savaşa hazırlanmanın etkin bir yolu olarak tavsiye ederken hoplit geleneğiyle de tartışmaya girer. Bu tartışmalı alan fark edilmeden geçilmiş gibi görünmektedir.

701 H. W. Pleket'ın ("Collegium", s. 294), ephoboslar ve gelecekteki hoplitler hakkındaki yorumlarını ancak bu sınırlar içerisinde kabul edebilirim. Ephebosların hoplit yemini gibi olan yemini hakkında bkz. P.Siewert, "Ephebic Oath".

702 Bkz. G. Dumézil, *Idéologie*, ss.57-58.

703 Bkz. G. Dumézil, *Horace*, s. 37; *Aspects*, s. 23; aynı zamanda F.Vian , "Fonction guerriere". Tamamen Romen olan bir bağlamda birçok çalışma yapılmıştır, bkz. J.-P. Morel yaş sınıfları arasına gençlerin kabul edilmesi hakkındaki çalışmalara çok yenilik getirmiştir: bkz. "Pube praesenti", "La Juventus", "Pantomimus" ve "Jeunesse".

704 I, 68.

705 J. Le Goff ve P. Nora, *Faire de l'histore*, III, Gallimard, Paris, 1974, ss. 137-168'de yayımlandı. İngilizceye tercüme edilmesi vasıtasıyla makaleyi okuyan Richard Gordon çok değerli önerileri esirgemedi. Ç.N.: başlıkta geçen "cru, cuit" ifadeleri Strauss'tan alınmıştır. Metinde "çiğ" ve "pişmiş" ifadelerine doğrudan referans vardır.

706 Moeurs'un dört ciltlik ikinci basımından alıntı yaptım.

707 Ç.N.: Kuzey Amerika'da yaşayan yerli halkların konuştuğu diller.

708 Bkz. özellikle K. Kaspar, *Indianer* ve bu tezde alıntı yapılan yazarlar arasından özellikle A. Van Gennep, "Contributions"; bazı başka bilgiler için bkz. M. Duchet, *Anthropologie et Histoire*, ss.14, 15, 72, 99, 101, 105, ve özellikle de "Discours ethnologique" başlığı. Aynı zamanda E. Lemay, "Nouveau Monde", ve S .Pembroke, "Family", ss. 277-279.

709 A. Momigliano, *Studies*, s.141.

710 Lafiau, *Moeurs*, I, s.3

711 *A.g.e.*, I, "Gravürlerin ve figürlerin ilk ciltteki açıklamaları"; çok önemli bir bibliografya barındıran detaylı açıklamalar için bzk. M. de Certeau , "Lafitau."

712 Sakallı karakterin bir peygamber mi yoksa, daha yüksek olasılıkla, Adem ve Havva'ya seslenen ebedi Baba mı olduğunu söyleyebilmek kolay değildir. Lafitau bu konuda hiçbir şey söylemez.

713 E. Panofsky, *Iconology*, s.105-130 .

714 Ç.N.: Saussure kavramları

715 José De Acosta, *Indias*, s.34; orijinal metnin sadeleştirilmiş hali.

716 Son sırada, L.Poliakov, *Mythe aryen*, s.125 vd.

717 Lafitau, *Moeurs*, I, s.71.

718 *A.g.e.*, s. 64.

719 *A.g.e.*, ss. 82-83.

720 L. H . Morgan, "Descent", s.145; Karş. S. Pembroke, "Women", s. 3.

721 L. H . Morgan, *Société archaïque*, ss. 3-4.

722 Bkz. örneğin, R. Garaudy (ed.), *Mode de production asiatiqtte*; M. Godelier, "*Préface*"; P. Vidal-Naquet, "Avant-propos"; G. Sofri, *Modo di produzione asiatico*; P. Anderson, *Etat absolutiste*, ss. 290-386'daki tartışmalar.

723 Bkz. örneğin R. Marett tarafından 1908'de yayımlanmış olan ilan alanı : *Anthropology and the Classics*, beş tane klasik sanat bilgini ve bir tarihçi antropoloğun katılımıyla bu manifesto, yeniden bir kuşağın çalışmalarının özetini yapar.

724 . Bkz. H. Gaidoz , "Mythologie comparée," c. 97-99. Bu ve birçok başka değişiklik için bkz. M.Detienne, "*Repenser*", ss. 72-77.

725 Tylor, *Civilisation primitive*, I, s. 8, III. ve IV. başlıklar "geriye kalanlar" konusuna odaklanmıştır. E. B. Tylor ve çağdaşları hakkında bkz. P. Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, s. 50 vd.; Tylor'daki "geriye kalanlar" kavramı hakkında bkz. M. T. Hodgen, *Survivals*, ss. 36-66, ve özellikle J. W. Burrow, *Evolution*, ss.228- 259.

726 Tylor, *Civilisation primitive*, I, s. 545 .

727 A. Lang , *Myth, Cultes*, ss. 235-267. Lafitau'ya gösterilen saygı olarak bkz. s. 70; "Yunan mitlerinin ve ritüellerinin ve diğer eski ritüellerin bazı özellikleri totemlerden geriye kalanlar olarak açıklamış belki de ilk yazar." Modern bir eleştirel bakış için bkz. M. Detienne, "Ronger" özellikle ss. 231-233.

728 E. Leach , "Frazer and Malinowski".

729 Özellikle M. I. Finley, *Monde d'Ulysse.*

730 M. Panoff, *Malinowski*, s. 109.

731 Levi-Strauss, *Pensée sauvage*, s. 327.

732 Levi-Strauss'un *L'homme nu* çalışmasındaki final ve bakış açısı çok çarpıcıdır.

733 Bkz. P. Veyne, *Histoire.*

734 Bretagne bölgesinden değil Poitou'dan kaynağını alan bir mit hakkında bkz. J. Le Goff ve E. Le Roy Ladurie, "*Mélusine*".

735 Lafitau, *Moeurs*, I, ss. 44-45.

736 M. Eliade, *Nostalgie*, ss. 222-223.

737 R. Beverley, *Virginie*, ss. 285-286.

738 Lafitau, *Moeurs*, I, ss. 201- 256; II, ss.1-70, 283-288.

739 E. Leach, *Critique*, s. 225;V. Gennep ve "geçiş ritüelleri" hakkında bkz. N. Belmont, *Van Gennep*, ss. 69-81.

740 A. Margarido ("Textos Iniciaticos"): "kabul törenlerinde aynı alan hem vahşi dünya rolü hem de insanlaştırılmış dünya rolü üstlenebilir". Doğrusunu söylemek gerekirse, kabul törenlerinin hem yaş sınıflarını hem de "vahşi" dünyayı insanlaştırmak gibi bir işlevleri vardır.

741 *Critique*, ss. 229-230.

742 Bkz. Cl. Bérard, *Eretria III*, ve bu tartışma sayesinde *Société et Colonisation eubéennes* hakkında yapılan tartışmalar (özellikle de P.Auberson, A. Mele, R. Martin ve E. Lepore tarafından yapılan yorumlar), Bérard ise bu itiitrazlara cevap veriyormuş gibi görünmektedir ("Hérôon"). Daha geniş bir yorum için bkz. A. M. Snodgrass, *Rise of the Greek State*.

743 Cl. Bérard, *Eretria III*, s. 50. Aynı şekilde Maraton'da *yetişkin erkek* Atinalıların naaşları yakıldı, Atinalılarla birlikte savaşan Plataiaililer ve köleler (ama aynı seviyede değil) ise gömüldüler (Karş. D. Kurtz ve J. Boardman, *Burial Customs*, s. 246 ve N. Loraux, "Mourir," s. 810'deki sonuçlar).

744 Arkeologlar çoğu zaman çocukların ve ergenlerin yakılmasını görmezden gelirler çünkü onların bedenleri bebeklerin (ki bebekler amforaların içine konmuştur) ve yetişkinlerin konduğu mezarlarda (kül küplerinin içinde) bulunmuştur; Cl. Bérard, *Eretria III*, s. 52.

745 Bkz.J . Labarbe, "Koureion"; J.-P. Vernant, "Guerre des cités".

746 H. Jeanmaire, "Cryptie" ve *Couroi*; M. P. Nilsson, "Grundlagen"; P. Roussel, "Principe d'ancienneté" ve "Chlamydes noires"; G. Thomson, *Aeschylus*; ve A. Brelich, *Guerre, Agoni* ve "Initiation"; *Paides* ve bunu önceleyen eğilimler olarak bkz. Nilsson, J.Harrisson, H. Jeanmaire vb., bkz. Cl. Calame, "*Philologie et Anthropologie*"; Chr. Sourvinou-Inwood, "Compte rendu de *Paides*".

747 J.-P. Vernant, "Guerre des cités" s. 38; evlilik hakkında bkz. Cl. Calame, *Choeurs*, I, ss. 239-240 ve P. Schmitt, "Athena Apatouria".

748 Bkz. P. Roussel , "Chlamydes noires"; ve P. G. Maxwell-Stuart, "Black-Coats".

749 Bkz. Vidal-Naquet, "Philoctète" ss. 161-163, daha önceki tartışmalara göndermeler vardır.

750 Diğerlerinin arasında dikkat çekici bir literatür vardır; L. Gernet ve A. Boulanger, *Génie grec*, ss. 39-40; Jeanmaire, *Couroi*, s. 442; M. Delcourt, *Hermaphrodite*; J.-P. Vernant, "Guerre des cités", s. 39.

751 Bkz. A. Brelich, *Guerre, Agoni*, aynı zamanda savaş hileleriyle ilgili mitleri çok radikal bir şekilde çalışan P. Ellinger, "Gypse".

752 *Timaios*, 44 a-b; *Yasalar*, II, 653 d-e, 666 a-c.

753 Bkz. G. E. R. Lloyd, *Polarity*.

754 *Metafizik*, A, 5, 986 a 22-26.

755 *Politika*, I, 12, 1259 a 37 vd.

756 Bkz. G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, I. ss.63-65; ve J. Le Goff ve P. Vidal-Naquet, "Brocéliande", ss. 273-275. Yunan dünyasında, orta çağda olduğu gibi, "eksik-yay" ve "fazla-yay" vardır, *Odysseia*'nın sonunda Odysseus'u kurtaran bir "fazla-yay"dır.

757 G. Dumezil, *Horace*, s.128; vurgu bana ait.

758 Örneğin bkz. Thuc., III, 94.

759 Bu metin hakkında detaylı bir inceleme için bkz. C. Pélékidis, *Ephébie*, s. 83 vd. ve A. Brelich, *Paides*, ss. 216-227.

760 *Atinalıların Devleti*, 42, 5.

761 P. Roussel, "Compte rendu A. Brenot", s. 459.

762 Ç.N.: Orta öğrenimi bitirme imtihanı ya da üniversitelerin verdiği en aşağı akademik paye. Avrupa ve Amerika'daki bazı yüksek okullarda, bitirme imtihanını vermeden yapılan bazı imtihanlara bakalorya denmektedir.

763 F. M. Cornford, *Attic Comedy*, özellikle ss. 53-69.

764 IV, 67.

765 P. Vidal-Naquet, "Philoctètes", bu makalenin esas sonuçlarını V. de Benedetto'nun ("II Filotette") itirazlarına rağmen kullandım.

766 A. Brelich, *Paides*, s. 227.

767 Thuc., VI, 13,17, 18.

768 Bu patron (*archegetis*) kimdir? Birçok yorumcuyla birlikte ben de bunun Athena'dan başkası olamayacağını düşünüyorum. Onun Artemis olabileceğini de düşündüren sağlam nedenler vardır, zaten ne bu bölüm ne de metindeki noktalama işaretleri kesin değildir, bkz.Sourvinou-Inwood, "Lysistrata 641 -647" ve daha yeni bir örnek olarak bkz. M. B . Walbank, "Artemis" ki burada tüm bölümün Brauron döngüsüyle ilgili olduğu iddia edilir.

769 *Lysistrata*, 638-647.

770 A. Brelich (*Paides*, s. 229 vd.) bu ilk okumayı zekice eleştirmiştir, C. Calame, *Choeurs*, I, ss. 67-69'daki yorumlara rağmen A. Brelich ile aynı fikirdeyim.

771 Temel metin için bkz. Pausanias I, 27, 3; veriler Cook (*Zeus*, III. ss.165-191) ve özellikle de W.

Burkert ("Kekropidensage") tarafından bir araya toplanmıştır (ve biraz da tuhaf bir şekilde yorumlanmıştır). Burkert'ın burada vurgu yaptığı aslında rituelin kabul törenini andırır özellikleridir, ancak ben bu rituelin bir yaş sınıfından bir başkasına geçmekle ilgisinin kurulamayacağına inanıyorum. Kutsal sembollerin taşıyıcılarının sayısıyla ilgili bkz. A. Brelich, *Paides*, ss. 233 ve 282 .

772 Bu bölümün komik anlamlarıyla ilgili bkz. N. Loraux, "Acropole comique".

773 Metinler A. Brelich (*Paides*, ss. 247-249) tarafından bir araya toplanmıştır.

774 L. G. Kahil, "Artémis Attique" I ve II; "Artémis de Brauron".

775 İki farklı zaman bazen iç içe geçer.

776 *Schclie de Lysistrate*, 645; Bkz. A. Brelich, *Paides*, s.263 vd.

777 Bkz. M. Detienne, *Jardins*, ss.149-159 aynı zamanda "Violents Eugénies".

778 Bkz. temel olarak E. N. Tigerstedt, *Legend* ve E. Rawson, *Tradition*.

779 M. I. Finley, "Sparta", s. 145.

780 *Yasalar*, III, 633 b.

781 H. Jeanmaire, *Couroi*, s. 540 vd.

782 Karş. H. Jeanmaire, *Couroi*, ss. 542-545.

783 Karş. W. Wachsmuth, *Alterhumskunde*, I, s. 462; II, s. 304.

784 Karş. En yeni tartışma için, A. Brelich, *Paides*, s. 116 vd.

785 Justin, III, 3, 6.

786 Thuc., II, 39; I; N. Loraux'nun yorumuyla birlikte, "Hébè ve Andreia", s. 6.

787 Paus., III, 14, 6.

788 A. Brelich, *Paides*, s. 125.

789 Xen., *Rép. des Lacéd.*, IV, 7.

790 Xen., *Age.* I, 5; Plut., *Lyc.*, 15.

791 Hdt., I, 82; Plut., *Lyc.*, 1

792 Xen., *Age.*, II,9; bu kullanımı Roma devrinde karşımıza çıkan merasimlerle karıştırmamak gerekir.

793 A. Brelich, *Paides*, s.136.

794 Plut. *Lyc.* 16; Xen. *Rép des Lacéd.*, II.11. M.P. Nilsson , "Grundlagen", s.312, Plutarkhos'ta agélê'nin *ila*'nin çevirisi olduğunu düşünür. Grup liderinin gerçek ünvanı, epigrafik olarak doğrulanmıştır, *Bouagos* yani sığırtmaçtır.

795 Xen., *Age.*,II, 58, V, 5; Karş. Plut., *Lyc.*, 12.

796 Paus., III, 14, 8- 10; 20, 8. Artemis Orchia'ya adanan adaklardan bildiğimiz kadarıyla genç erkekler arasındaki yarışlardan biri de, hiç tartışmasız olarak, "av" ı simgeleyen bir isim taşımaktaydı; diğerleri ise müzik yarışmaları gibi gözükmektedir bkz.A. Brelich, *Paides*, s.175

797 Bu kurumsal metaforların işlevini takip edebiliriz, tıpkı Nicole Loraux ("Belle Mort ", s.116)'da işaret edildiği gibi. Thermopyles savaşlarının son aşaması sırasında üçyüz Spartalı yani *Hippeis* olmuş eski krypteialar "elleriye ve dişleriye" ya da "avlarını yutan domuzlar gibi" savaştılar (Hdt. VII, 225 ve Arist., *Lysistrata* 1254-1256).

798 Ç.N. Hem siyasi hem de toplumsal anlamda kadınların baskın konumda bulunması, kadın iktidarı.

799 Lafitau, *Moeurs*, I, s.73.

800 Bkz. A. Brelich, *Paides*, ss. 157-166 ve Cl. Calame, *Choeurs* I, ss. 251-357.

801 Plut., *Vertus des femmes*, 245 f; *Lyc.*, 15.

802 A. Brelich, *Paides*, s. 157.

803 Pindare, fr.112 (Snell).

804 Plut., *Lyc.*, 14-15.

805 Xen., *Rép. des Lacéd.*, I, 4.

806 Cl. Lévi-Straus, *Pensée sauvage*, ss. 309-310.

807 Bu yöndeki en iyi yaklaşımlar arasından şunları sayabiliriz: N. Wachtel, "*Poma de Ayala*"; ve R. I. Zuidema, *Cuzco* (N. Wachtel'ın önsözüyle).

808 E. Morrin, *Politique de l'homme*, s. 223.

809 İlk hali *Raison présente* (6, 1968) dergisinde yayımlandı, ikinci yayımlanışı için bkz. D. Roche (ed.), *Ordres et Classes*, Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, 24-25 Mayıs 1967, Paris-La Haye, 1973, ss. 29-36.

810 *Binicilik düzeni.*

811 18 Brumaire, ss. 126-127. Burada bana G. E. M. De Sainte-Croix ("Karl Marx", ss. 30-31) tarafından yöneltilmiş itirazlara cevap verebilmek için metnin bütününü veriyorum.

812 *Esclavage*, s.181.

813 Karş. *Monde d'Ulysse*, ss.68-70 buradaki argümanlara karşı çıkan bir çalışma için bkz. A. Mele, *Società*, s.107 vd.

814 Cl. Mossé, "Classes", ss. 27-28.

815 Bkz. N. Loraux, "Belle Mort", ss.108-112.

816 C. Mossé, "Rôle des esclaves".

817 Thépompe, fr. 122 (Jacoby); M. I. Finley, "Slave Labour", s. 164.

818 C. Barbagallo, *Déclin.*

819 Titus-Livus, XXXIV, 32, 18; Karş.C. Mossé, "Nabis".

820 Bkz. M. I. Finley, "Between Slavery and Freedom".

821 E. J. Hobsbawm, *İlkel Asiler.*

822 Sicilya'da kölelerin ikinci isyanı sırasında , İ.Ö. 104 yılından itibaren kral Salvius komutasındaki köleler Mortgantina şehrini kuşattılar; hem köleler hem de istilacılar tarafından, doğru tarafı seçen Mortgantina kölelerine özgürlük sözü verildi (Diod. De Sic., 36, 4, 5-8); bu bölüm Diodores'in genel ifadelerinin sınırlarını bildirir, Diodores özgür ama fakir insanların asiler tarafına geçmesini öngörmüştür (Id., 36,11): ilk durumda olguların anlatısı varken, ikinci durumda ise sadece teorik bir ifade vardır. Bu bölüm hakkında bkz. M. I. Finley, *Sicily*, ss. 139-145 ve A. Momigliano, *Sagesses barbares*, s. 47.

823 Fr. 4 (jacoby), alıntılayan Athénée, VI, 265c-266e. Bu metinle ilgili karş. S. Mazzarino , *Pensiero storico*, ss. 49-50 ve 505, n. 363; A. Fuks, "Slave War"daki bilgiler bu olayı tarihlemek için pek de inanılır değillerdir.

824 Bu denemede geliştirilen kavramsallaştırmaya M. I. Finley'in (*Ancient Slavery*, s.77) yaptığı açıklamaları da katmak gerekir.

825 *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage* (Annales litt. de l'Université de Besançon), Paris, 1973, ss. 25-44'te; birkaç düzeltme ile birlikte yapılan İtalyanca çevirisi ise L. Sichirollo (ed.) *Schiavitù antica e moderna*, Napoli, 1979, ss.159-181'de yayımlandı.

826 Bu metnin temelini, Besançon'da yaptığım sözlü sunum oluşturur. Oradaki tartışmalar sırasında yapılan tüm yorumları ve metnin yayımlanmasından itibaren P. Leveque, C. Mossé, J. Ducat'nın bu konuya odaklanmış çalışmalarını da dikkate aldım.

827 *F.Gr.Hist.*, 115, fr.122 in *Ath.*, VI. 265 b-c. Theopompus hakkında genel bilgi için bkz. A. Momigliano, "Teopompo"; *Terzo contributo* I , 367-392 'de bibilografyasına yapılan bazı eklemelerle yeniden yayımlandı.

828 Son basımı için bkz. R. Meiggs ve D. M. Lewis, *Selection,* no. 8, metin bugün ± 570 yılları civarına tarihlenir.

829 "Slave Labour", s.164 , *Slavery*, 72'de yeniden elden geçirildi ; ve bugün bkz. *Ancient Slavery*, ss. 67-92.

830 D. Lotze, *Metaxy*; karş. Pollux, III 83.

831 Bkz. özellikle M. I. Finley, "Servile Statuses", "Between Slavery and Freedom"; D. Lotze, "Woikees"; Cl. Mossé, "Rôle des esclaves"; P. Oliva, "Helots";

R. F.Willetts, "Servile System". Bu yazarların tümü kendilerini Marksist olarak tanımlasalar bile yine de ve doğal olarak bir görüş birliğine varmaktan çok uzakta duruyorlar; P. Olivia köleliğin "gelişmemiş" bir halinin var olduğunu savunurken Willet, klasik kölelikten kökten farklı olan bir biçimden bahsediyor ancak yine de ortaçağ Avrupası ile karmaşık bir ilişkisinin olduğunu söylediği "serflerden" konu açıyor. R. F.Willetts ise konuyu bir sonraki makalesinde ele alıyor ("Terminology" ss. 67-68); Willetts'in yorumlarına rağmen ben "serf" kelimesinin yerine "kul" kelimesini kullanmaktan onu neyin alıkoyduğunu anlayabilmiş değilim.

832 "Rôle des esclaves"ın içinde.

833 P. Vidal-Naquet, "Economie et Societé", s. 127 vd.

834 Xen., *Hell.*, III, 4, 4-11.

835 IV. yüzyılda Heraklia Pontika'daki karışıklıklara, aynı zamanda tanınmayan bir tarihçinin Efes'in kurulması hakkında anlattıklarına da referans verebiliriz. Malakos , *F.Gr.Hist.*, 552 fr. in Ath. VI, 267a-b. Efes, Sisam'dan gelen bin tane asi köle tarafından kuruldu, bu köleler bir anlaşmanın ardından göç etme hakkını kazanmışlardı. Eğer bu hikayenin az da olsa tarihsel bir temeli varsa bile sadece toprağa bağımlı olanları ifade edebilir, bununla ilgili iyi bir gözlem için bkz. M .Sakellariou, *Migration grecque*, s. 127.

836 Y. Garlan, "Esclaves grecs", I .

837 *Lysistrata* hakkında bkz. N. Loraux, "Acropole comique".

838 *Philippicae*'nin tarihlendirilmesi için bkz. W. R. Connor, *Theopompus*, s. 5.

839 *F.Gr.Hist.*, 566, fr. 11- 12, Ath.VI . 264 c-d, 272 a-b, ve Polybe, XII, 5, 1 vd.

840 Aşağıda bu konuyla ilgili referansları görebilirisiniz. A. Momigliano bana Thepompus'un metninin satır aralarında okunabilecek ilginç bir araştırma konusu önerdi: Helen dönemin en azından iki tarihçisi (Apamealı Posidonios, *F.Gr.Hist.*, 87 fr. 38 ve Şamlı Nicolaus, *F.Gr.Hist.*, 90 fr.95) *chattel-slavery*'nin keşfinden sonra Sakız adasının başına gelen talihsizlikler hakkındaki anekdotları derlemiştir. Şüphesiz Syrakusalı ymphodoros'un anlattığı (*F.Gr.Hist.*, 5 7 2 fr. 4) Drimacos tarafından yönetilen hizmetkâr ayaklanmasını da aynı şekilde değerlendirebiliriz. Bu metinler [(Ath. VI . 266 e-f) tarafından alıntılanmıştır] bazı entelektüel çevrelerin Helen çağın sonlarında *chattel-slavery* ile karşı karşıya kaldıklarında verdikleri duygusal tepkiyi yansıtmaktadır.

841 Bkz. G. R. Morrow, *Plato's Law of Slavery*, ss. 32-39.

842 *Yasalar*, VI, 776 b.

843 Bitinyalı Herakleialıların köleleri olan Mariandynler konusuna daha sonra geleceğim.

844 *Devlet*, V, 469 c.

845 *Politika*, I, 1255 a 28; II, 1269 a 35 vd.; VII, 1330 a 25 vd.; doğal kölelik teorisi ve onun sınırlarıyla ilgili paradoksal bir makale olarak bkz. V. Goldschmidt, " Théorie aristélicienne".

846 Bkz. özellikle, S. Lauffer, *Die Bergwerkssklaven.*

847 Bkz. V. Cuffel, "Concept of Slavery".

848 Bu andan itibaren, hiçbir ek açıklama yapmadan kölelikten bahsettiğimde kastettiğim kölelik biçimi *chattel-slavery* olacaktır.

849 Hdt., VI, 137, alıntılayan Hekataios (*F.Gr.Hist.*, I. fr. 127).

850 Editörlerin çoğunun görmezden geldiği bu son detay elimizdeki yazıtların biri hariç hepsinde karşımıza çıkar. Gerçekten de Pelasglar sadece kadınları kaçırırlardı. Herodot'un mitsel zamanları tasvir ederken ev işlerini *kadınlara ve çocuklara* atfetmesi gayet doğaldır, bunun anlamı ev işlerinin erkek olmayan tüm gruplara özellikle de yalnızca kadınlara atfedilmesidir. Buna *pais* gibi bir kelimenin Yunancada aynı anda hem köle hem de çocuk anlamına geldiği bir metin de eklenebilir, Roman dünyasındaki benzer durumlar için bkz. J. Maurin, "Puer".

851 Burada erkek işi olarak görülen ev dışı iş ile [ki Herodot (II, 35) Mısır'daki durumun Yunanistan'ın tersi olduğunu söyler] kadınlık durumuna ait olan ev işi iş arasında bir karşıtlık yoktur. Kadınlar ve çocuklar burada hizmetkarların yerine kullanılmıştır.

852 Aristoteles'in de gösterdiği gibi *Politika*, I, 1253 b 1 vd.

853 Pherekrates , fr. 10 (Kock, I,s.147) Ath., VI, 263 b.

854 Manes tipik bir Frigyalı ismidir; Sekis ise ("küçük kadın hizmetkar") tipik bir "köle adıdır", bkz. O. Mason, "Noms des esclaves".

855 Ati., VI, 267 e.

856 Cratinos, fr. 165 (Kock, I, s. 64) *in* Ath., *a.g.e.*

857 Telekleides, fr. I (Kock, I, s.209) *in* Ath., VI, 268 b-c.

858 Cratetes, fr. 14 (Kock, I, s. 133) *in* Ath., VI, 267 e-f.

859 Aristoteles, *Politika*, I, 1253 b 32-38, bu ünlü bölümde komik durumlara açık bir gönderme vardır.

860 Örneğin; Archemachos (III. yüzyıl?) *F.Gr.Hist.*, 424 fr.I *in* Ath., VI . 246 a-b; Callistratos (Bizanslı Aristophanes'in öğrencisi II. yüzyıl) *F.Gr.Hist.*, 348 fr.4 *in* Ath., VI. 263de; Philocrates (IV. yüzyıl?) *F.Gr.Hist.*, 602 fr.2 *in* Ath., VI 264 a; Sosicrates (II. yüzyıl), *F.Gr.Hist.*, 461, fr. 4 *in* Ath., VI, 263 f.

861 *F.Gr.Hist.*, 87 fr. 8 *in* Ath. VI. 263 c-d. Ephoros'un, hilotların kökeni teorisine ve Thepompus'un Mariandynliler teorisine benzer teorisi hakkında bkz. J. Ducat, "Hilotisme",özellikle s.5- I I .

862 *Lakonien.*

863 *Sparte*, s. 20. Dor işgalinin gerçekliğiyle ilgili tartışma kısa bir süre önce yeniden patlak verdi. Bu tartışmada taraf olmak niyetinde değilim, Dor dialektinin Miken tabletlerindeki varlığının tartışmaya mahal bırakmayacak kadar güçlü olduğunu düşündüğümü söylemekle yetineceğim.

864 *Problems*, s. 195.

865 İngiliz tarih yazımındaki benzer örnekler için bkz. M. I. Finley, *Ancestral Constitution.*

866 F. Gschnitzer, *Abhängige Orte*, ss. 6-150 .

867 Aynı şekilde şu andan itibaren diyebiliriz ki Dor işgalinin kurbanı olmuş gruplar toplu halde göç etmişlerdir ya da etmiş olabilirler ya da kısmen kendi ata topraklarında kalmışlardır.

868 Bu konudaki araştırmayı büyük ölçüde kolaylaştıran güzel bir kitap için bkz. E. N. Tigerstedt, *Legend.*

869 Hdt., II, 17; I, 56.

870 Hdt., II, 171; VIII, 73.

871 Hdt., VIII., 73; karş. I, 145 ve VII, 94.

872 Hdt., VIII, 73.

873 *A.g.e.*

874 Hdt., VI, 52.

875 Hdt., III, 47; V. 49; IX, 35, 64.

876 Hdt. VI, 58, 75, 80-81; VII, 229; VIII, 25; IX, 10, 28-29, 80, 85.

877 Thuc., III. I 12 , 4; IV, 3, 3.

878 Thuc., I, 102.

879 Thuc. I, I02, 3.

880 Bkz. özellikle IV, 80.

881 *F.Gr.Hist.*, 555, fr. 13 *in* Strab., VI, 3, 2. P. Leveque'in (*Terre et Paysans*, 115) itirazlarına rağmen ben, bu metnin hilotluğun kökenlerine ilişkin bir anlatı haricinde nasıl okunabileceğini bilemiyorum. Bu anlatı iki ayrı zamana denk gelir 1) onursuz insanların köle statüsüne düşürülmesine karar verilmiştir, 2) bu köleler hilot adını almışlardır.

882 Hdt .VII, 23; Plut. *Agesilaus* 30, *Lycurgos* 21, 2; Thucydides de (V. 34) bu konuma gönderme yapar; *les trésantes* hakkında bkz. N. Loraux, "Belle Mort", ss. 111-112 .

883 *Fr.Gr.Hist.*, 4, fr.188 in Harpocration; bkz. Jacoby'nin yorumu *a.e.*. Helos ile ilişkilendirilen etimolojik anekdot Thepompus'a aittir. (*F.Gr.Hist.*, 115 fr.13 *in* Ath., VI, 272 a) ve J. Ducat, "Hilotisme", s. 9'da alıntılanan diğer yazarlar.

884 *F.Gr.Hist.*, 70, fr.116- 117 *in* Strab., VIII, 4,7 ve 5 , 4. Jacoby'nin yorumu bu metnin ilk bakışta oluşturabileceği tüm çekinceleri yok ediyor.

885 Karş. Strabo, VIII, 5 , 5 .

886 Meineke, hilotlara yapılan vurgunun Helos şehrine yapılan vurgudan sonra gelmesi gerektiğini belirtir.

887 L. Pareti (*Sparta arcaica*, ss. 190-191) tarafından da aynı şekilde kavramsallaştırılmıştır.

888 Paus., III, 20, 6. Plutharkhos'un ise bir başka adayı vardır: kral Soos (Karş. Lykourgos, 2, 1).

889 *Devlet*, VIII, 547 b-c, Bu metin iki ayrı düzlemde hareket ettiğinden yorumlaması zor bir metindir; Platon bir taraftan her şeyi ortak kullanan örnek bir şehir halkının nasıl toprakları paylaştıklarını ve yönetici kastın nasıl sadece savaş konusunda uzmanlaştığını anlatır; diğer taraftan Sparta Devletinin kurulmasına ilişkin kendi hikayesini anlatır. Şunu belirtmemiz gerekir ki Platon'un anlattığı şehirlerin alt sınıflarına dahil olanların "vatandaş" olarak sahip oldukları konum şüphelidir. Aristoteles de bu metinlerdeki gerçek ya da kurgusal kaşıtlıkların altını çizmemiştir (*Politika*, II, 1264 a 25 vd). Ancak bu yorum bile bizim Platon'un burada Sparta tarihinin "tarihsel" bir versiyonunu anlattığını düşünmemize yeter.

890 *Yasalar*, III, 683 a vd.

891 *Archidamos*, 16, 28, 87.

892 *Panatheaïque*, 177-180. Bu metin farklı araştırmaların nesnesi olmuştur. Cl. Mossé ("Périèque") İsokrates'in sadece perioikoilere gönderme yaptığını söyler; J. Ducat ise benim yorumumla hemfikir değildir ama "(bu kadar speküla-

tif olan bir metinde, az ya da çok iradi bir şekilde) hilotların konumuyla ilgili bir karmaşa" olabileceğini kabul eder ("Hilotisme", s. 9).

893 Platon kölelerin varlığına gönderme yapar: Karş. *Alc.*, 122 d; kitabı fark etmemi sağlayan Cl. Mossé'dir. Bu metni farklı yorumlayabilriz ve İsokrates'in genel olarak köleliğe gönderme yaptığını söyleyebiliriz.

894 *F. Gr. Hist.*, 115 fr. 171, in Ath., VI, 271 c-d; Karş. S. Pembroke "Lokres" s. 1246. Thepompus Epeunaktoileri Sikyonlu hizmetkarlara (*katônakophoroi*) benzetir fr. 176, *in* Ath., VI, 271d.

895 VII, 155.

896 Karş. Memnon, *F.Gr.Hist.*, 434, fr.1, *in* Photius, *Bibl.* 224.

897 Hécatéé, *F.Gr.Hist.*, I , 198; Hdt.,I, 28, III. 90, VII, 72; Xen., Anab., VI, 2, 1. Mariandynler hakkındaki tüm belgeler için bkz. D. Asheri, "Herakleia Pontike", ss. 17-23.

898 Bkz. Pherecrate (fr. 68, Kock, I, s.163, *in* Ath., XIV. 653 a) onların lehçelerini ve neden olduğu karışıklıklara şaka konusu yapar; aynı zamanda onlara atfedilen ağıtlar için bkz. Nymphis *F.Gr.Hist.*, 432 fr.5 *in* Ath., XIV, 6 19 b – 620 c. Pausanias aynı zamanda Herakleiaların kurucuları Boetiealıların ve Megaralıların, Olympia'ya "barbar mariandynler üzerine" yaptıkları adaktan bahseder, Pausanias, V, 26, 5.

899 Karş. aynı zamanda yazarı bilinmeyen *Périple du Pont –Euxin*, 27 (G. G. M., I, s. 408) Eustathius ise onların kullandıkları bir zehre gönderme yapar: kurtboğan zehri (*Commentaire à Denys le Périégète*, G. G. M., II., s. 354).

900 Bu konudaki en son kaynaklardan biri imparatorluk dönemine ait bir cenaze yazıtıdır. Constantinus Porphyrogenetes tarafından *Livre des thèmes* (C. I. G. 3188) içinde muhafaza edilmiştir. Bir vali ile ilgili bir belgedir, Mariandynlerin ülkesini Pont ve Galatie arasına yerleştirir.

901 Strab., XII, 3, 2-9.

902 *F.Gr.Hist.*, 115, fr.338, *in* Strab., XII, 3, 4. Strabon'un metni bu ifadenin Thepompus'a ait olduğunu açıkça söylemez. Callistratos ise onlara, hizmetkar (*oiketai*) kelimesinin çağrıştırdıklarını engellemek için "kabile hamalları" (*dôrophoroi*) dendiğini yazar (*F.Gr.Hist.*, 347, fr.4, *in* Ath., VI, 263 d-e).

903 *Politika*, V, 1304 b 31, 1305 b 4, 1305 b 36, Herakleia ve özellikle de Klearkhos'un tiranlığı hakkında kısa bir özet için bkz. W. Hoepfner, *Herakleia Pontike*, ss. 9-14; bkz. D. Asheri, "Herakleia Pontike"; tiranlık üzerine temel eser için bkz. H. Apel, *Tyrannis*.

904 *Politika*, VII, 1327 b 10-15. *perioikos* kelimesi Aristoteles'te her zaman kırsal hizmetkarları belirtmek üzere kullanılır; R. F. Willets, "Interegnum", s. 496.

905 . Enée, XI, 10-11, (Dain-Bon); D. M. Pippidi, "Luttes politiques".

906 Bkz. Justin, XVI, 3-5. Eğer Justin *plebs*'i *demos* anlamında kullanıyorsa o zaman *senatörleri* de *bouleutes*'lerden ziyade *oligoi*'lerdir.

907 Karş. Cl. Mossé, "Rôle des esclaves", ss. 357-359.

908 Nabis de hilotlar ve Spartalı kadınlar arasında evliliklerin yapılmasını emretmişti; Karş. Pol. XVI, 13, 1; bkz. Cl. Mossé, "Nabis", ve B. Shimron, "Nabis". Bu iddiayı D. Asheri'nin ("Mariage force") itirazlarına rağmen destekliyorum.

909 Jacoby, n. 31 ve n. 430-434'de bu bölümleri bir araya getirmiştir; Mariandynler ve onların demir madenleri hakkında bkz. L. Robert, *Asie Mineure*, ss. 5-10.

910 Ap. De Rh., *Arg.*, II, 352 vd, 722 vd.

911 Nymphis *F.Gr.Hist.*, 432 fr.4 in *Scholies* d'Ap. de Rh. II. 752 Herodot'un bu akrabalığa bir göndermede bulunma ihtimali vardır, ama bu sadece ihtimaldir: *F.Gr.Hist.*, 31, fr. 49. Metin maalesef hem şifrelidir hem de zarar görmüştür.

912 Bunun, benim bildiğim en güzel örneği H. Metzger tarafından Xanthos –Letoon'da (III. yüzyıl) bulunmuş ancak henüz yayımlanmamış bir yazıttır. Bu yazıt Dorlar ve Likyalılar arasındaki tüm ortak soy ağacını ortaya koyar, Likyalıların en çok Helenleşmiş toplumlardan olduğunu biliyoruz. Bkz. D. Musti, *Synégenia*.

913 Benim hakim olmadığım bazı nedenlerle bu cümle çeşitli tartışmalara neden olmuştur, tartışmalar hakkında bkz. D. Musti "Valore di scambio" ss. 170-171; bana ise cümlenin anlamı açıkmış gibi görünüyor: Klasik antik çağ, özgür adamlar ve köleler arasında büyük çalkantılar yaşanmadan yüzyıllarca devam etti.

914 J. Ducat'nın çekinceleri için bkz. "*Hilotisme*", ss. 24-38 ve "*Mepris des hilotes*" hakkındaki çalışması.

915 Xen., *Hell.* II, 3, 36; Karş. Cl. Mossé, "Rôle des esclaves", ss. 354- 355.

916 *Politika*, II. 1272 b 15-23; Paiakların ve onların paralı askerlerinin 345 yılında gerçekleştirmiş olabileceği işgal üzerine ya da 333 yılındaki Agis işgali hakkındaki tartışma için bkz. *ap.* H. Van. Effenterre, *Crète*, s. 80 vd.

917 Bkz. P. Briant, "Laoi".

918 Eski Yunanistan'ın sınır bölgelerindeki kırsal alanların askere alma konusundaki önemini anlamak için M. Launey'in *Armées Hellénistique* başlıklı tezinin prosopografisine bir göz atmak yeterli olabilir.

919 *Le Monde grec, Hommages à C. Preaux*, Brüksel: 1975 , ss. 496-507'de yayımlandı; bu makaleyi elden geçirmem sırasında gözlemleriyle bana yardımcı olan Benedetto Bravo, Philippe Gauthier, Victor Goldschmidt ve Christian Le Roy'a teşekkür ederim.

920 A. Wilhelm, "Mädcheninschrift", yazıtın metninin yeniden yayımı için bkz. in I.G. IX . I², 3, 706 (G. Klaffenbach), ve H. Schmitt, *Staatsverträge* 3 , n. 472 , ss. 118-126. Sonuncu eser aynı zamanda temel bir bibilografya da içerir. Metnin konumlandırılabilmesi açısından önemli bir çalışma için bkz. A. Nikitskij, "Aianteia". Bakirelerin Troya'ya gönderilmesinin dini ve ayinsel anlamları üzerine odaklanmış yakın tarihli bir çalışma için bkz. F. Graf, "Mädchen".

921 Aianteionların net konumu bildiğimiz kabile ya da aşiret sınırları içerisinde tanımlanamaz; A. Wilhelm ("Madcheninschrift", 172) haklı olarak şöyle yazmıştır: "Aianteionlar ilk bakışta Ajax'ın soyu gibi, onun soyundan gelen bütün alt kuşaklar gibi görünmektedirler"; Aianteionlara kabile diyebilmek için aşağıda alıntı yapılan Servius'un metnine başvurmak imkânsızdır.

922 H. Schmitt'e ve başka yazarlara göre 272'den önce Boetia birliğine atıf yapan hiçbir metin yoktur (*Staatsvertrage* III, s. 125). Klaffenbach'a göre bu yazıt III. yzüyılın başlarına aittir. Bu problemi burada tartışmayacağım.

923 Metin, en azından elimize ulaşabilen kısmında, gidecekleri yer belli bile değilken bakirelerin gönderilmesini anlatır.

924 Ç.N.: Kassandra, Troya Kralı Priamos ve Hekabe'nin en güzel olduğu rivayet edilen kızıdır. Apollon'un lanetine uğramıştır. Lanete göre; Kassandra geleceği görecek ama kimseyi buna inandıramayacaktı.

925 Evliliklerine kadar olduğunu düşünür A. Wilhelm ("Mädcheninschrift" s. 220) ve hasarlı kısmı şöyle tamamlar: *ente ka en andros elthe*? Başka restorasyon girişimleri de olmuştur, bunların listesi Schmitt'in eleştirel sözlüğününün yeni basımında bulunabilir; *Staatsverträge* III, s.121. Schmitt ise haklı olarak bu alanı boş bırakmıştır. Bakirelerin evliliği ile aynı düzlemde ya da bunun zıttı olarak, Ilion'a varışları, kendi ülkelerine dönüşleri, Ajax'ın günahından beri Lokrililerin üstlendiği cezanın kaldırılması düşünülebilir.

926 Eksiksiz olduğunu umduğum liste şöyledir: Enée Le Tact., *Poliorc.*, 31 . 24 ; Timée , *F.Gr.Hist.*, 566 F 146 a (alıntılayan *Scholies anciennes de Lycophron*, ad 1155) ve b (alıntılayan-şüpheli- J. Tzetzes, *Lycophronica*, ad 1141); Lycophron, *Alex*, 1141-1173, 1141. dizeye yorum (alıntılayan Callimaque, *Aitia* I , fr. 35 Pfeiffer)- 1172 (alıntılayan Timaios) ve 1141. dizeyi yorumlayan J. Tzetzes -(alıntılayan Timaios ve Kallimakhos) - 1162; Pol. 12 , 5. 6-9; Strab., 13, 1, 40, 600-601 (Skepsisli Demetrios'a dayanarak); Plut. *Délais de la justice divine*, 12. 557 d (anonim bir şair tarafından alıntılanmış); [Apoll.], *Epit.*, VI. 20-22; Aelian *Hist. Var.*, fr. 47, II, ss. 205-206 Hercher (Suda'nın birçok metnine dayanarak yeniden yapılandırıldı); Jamblique, *Vie de Pyth.* 42; St. Jerome, *Contre Jovinien*, I, 41; Serv. *Comm. à l'En.* I, 41 (alıntılayan tarihçi Annaeus Placidius); yorumlar A D İll., 13, 66 (alıntılayan Kallimakhos Aitia). A. Wilhelm ve Lokrische *Madcheninschrift*'i inceleyen diğer yazarlar doğal olarak bu saydığımız metinlerin tamamını da yorumladılar, eğer yanlış bilmiyorsam yukarda saydığım listeyi ilk kez I. Casubon Aeneas baskısına eklediği bir notta bir araya getirdi ve yorumladı ki bu basım *Polybius*'un (Paris , 1609, s. 89) devamı niteliğindedir ve Leipzig'de 1818 yılında 243-244. sayfalarına yapılan eklemelerle yeniden yayımlanmıştır (*Aeneae Tactici Commentarius . . . rec. Is. Casauboni*). Şunu da belitmemiz gerekir ki Casaubon, Saint Jerome'un daha önce hiçbir yazar tarafından alıntılanmamış olan metnini de biliyordu. Yukarda adı geçen kanıtların geçmiş ve tercüme edilmiş hallerini A. J. Reinach'ın "Origine" başlıklı çalışmasında bulabiliriz. Ben, bundan sonra sadece yazarlarını anmak dışında bu metinlerin hiçbirine geri dönmeyeceğim.

927 Polybus'un metni hakkında, bkz. S. Pembroke, "Locres", s.1250-1255, Burada, Lokri'deki sahte anaerkilliği doğrulayan yorum bana belirleyici gibi göründü.

928 İyi bir tartışma için bkz. L. Lerat, *Locriens*, ss.19-22. Varlıkları bana çok kuşkulu görünen arkeolojik kaynaklar için Karş. W . Leaf (Brückner'in takipçisi), *Troy*, ss.126-144; aynı yazar metinleri ise, Ek C ss. 392-396'da toplamıştır. Bir diğer,ve fazlasıyla çılgınca olan, arkeolojik araştırma için G . Huxley,

"Troy VIII"; bu yazar Lokrili kadınların küllerini "bulabileceğine" inanıyordu ama bu küller suya atılmıştı.

929 Bu konu hakkındaki en güzel tartışma için bkz. A. Momigliano, "Locrian Maidens"; nihayetinde bu makale ile çok farklı bir sonuca ulaşsam da çalışmamın gelişimi için ona çok şey borçluyum.

930 Burada *Alexandra*'nın ne zamanda tarihlenmesi gerektiği tartılmasına yeniden girmeyeceğim ki ben de, birçok yorumcu ve yazar gibi, doğru tarihin III'üncü yüzyılın ilk otuz yılı olduğunu düşünüyorum.

931 A. J. Reinach'de ("Origine", ss. 26-27) geçen metin.

932 Bu ayrıntı, G. Huxley'in ("Troy" VIII) *temenos eextra muros*'un varlığını dayandırdığı hipotezini çok daha absürt hale getiriyor. Gerçekte Helen çağ boyunca, Athena'nın tapınağı şehrin kuzey ucundaydı ama gene de şehrin sınırları *içerisindeydi*.

933 Timaios'a yapılan atıf sağlam argümanlarla şüpheli hale getirilmiştir, özellikle de Wilamowitz (*Ilias*, 387-388) tarafından. F. Jacoby, Timaios fr. 146'ya yaptığı yorumda bu tartışmaları özetler ve Tzetzès'ten yaptığı alıntıda Timaios'a yapılan atfın doğru olmadığını söyler. Aynı şekilde Tzetzès de Kallimakhos'tan alıntı yapar, ancak bu atıf, eğer bir değeri varsa, ancak efsanenin tamamı üzerinde bir anlama sahip olabilir.

934 Kimliği hakkında pek çok tahmin vardır (efsanevi bir şair, Euphorion, Kallimakhos) ben herhangi bir tahminde bulunmuyorum.

935 Örneğin A. Momigliano'nun ("Locrian Maidens", s. 51) yaptığı gibi .

936 Bu metin ve onun tercümesi pek çok sorunu da içinde barındırır: 1) Wilhelm (*Mädcheninschrift*, 175)'in arkasına Sauppe'nin *oligoi*'yi *lokroi* ile ikame ettiği varsayımını ekledim ki Aeneas'ın önceki basımalarının editörlerinden (Oldfather ve Dain) birçoğu bunu ifade etmeyi unutmuşlardır. Bu ikinci kelime paleografik olarak daha doğrudur ve daha iyi bir anlam verir. 2) Aeneas yazıtındaki *anetea* kelimesin ilk "e" üzerinde bir *signum corruptionis* vardır. Orelli ve onu takip eden editörler bunu *ana'tea* veya *an'etea* olarak yorumlamakta haklıdırlar ancak burada asıl önemli olan bu ifadenin anlamıdır: Oldfather ve A. M. Bon bunu "her sene" olarak anlmışlardır; Momigliano ("Locrian Maidens", s. 50) ise şöyle yazar: (kelimeler) yersiz olarak sıkıştırılmamalıdır; aynı zamanda burada olan Hdt., VII, 65'te yazdığı gibi *ana panta etea* değildir ve gene Hdt.,I, 136, II, 99; III,1 60'ta yazdığı gibi *ana pan etos* da değildir. Bu çerçevede ben söz konusu ifadeyi "yıllar boyunca" olarak çevirdim. *Polla*'nın işlevi hakkında şüpheye düşebiliriz ve Oldfather (Loeb koleksiyonu, s. 169) eklediği notta bu sıfatın *etea*'ya referans veriyor olabileceğini söylemiştir. Oldfather'ın son söylediği çok daha az mümkün görünüyor zira "uzun süre" kavramı bir önceki cümlede *ek tosoutou kronou* ifadesiye belirtilmiştir. Her durumda Momigliano'nun da belirttiği gibi Aeneus'un, benim sözünü ettiğim ilk gelenekle pek de uyumluymuş gibi görünmüyor. F. Graf, "Madchen" s. 66 n. 30'daki aksi görüşe rağmen ben bu metin hakkındaki yorumumu koruyorum.

937 Servius *bir tek* bakireden bahsederek geleğin geri kalanıyla bağlantısını kopartmıştır. Lykophron'un *Alexandra*'sının 1159. dizesindeki eski bir yorum, Lokrilierin daha sonraları, cezanın yeterli olduğu fikriyle, Athena'ya tek bir hizmetkar gönderdiklerini yazar.

938 Sayı E. Scheer tarafından yapılan bir onarımdır.

939 Bazı yazarlar ise amaçları farlı olsa da bu tartışmanın içinde yer almazlar: Polybius, Jamblichus, Saint Jerome, *İlyada*'nın yorumcusu.

940 "Mädcheninschrift", s. 219.

941 Lykophron, *Alexandra* 1141. dizenin yorumcusu , Homeros'un yorumcusu, Pseudo-Apollodorus *Epitome*, St. Jetome, Jamblichus, *Alexandra* 1141. dizedeki Tzetzes yorumu.

942 Lykophron'un *Alexandra*'sının 1159. dizedeki yorumunda yorumcunun hakkında araştırma yaptığı geleneğin homojenlikten çok uzak olduğunu gösterir.

943 Schmitt'in yaptığı gibi (*Staatsvertrage* III, s. 125) Posidionius'u yardıma çağırmak bir işe yaramaz.

944 C. Robert'in (*Heldensage*, s.1274) yazıtın bakirelerin İlion'a değil batı Lokris'deki bir tapnağa gönderilmelerinden bahsettiği iddiası da kabul edilebilir ancak bu pek de akla yatkın bir argüman olmaz.

945 F. Jacoby, Timaios'un, 146. bölüme yaptığı yorumda bunu gayet iyi şekilde dile getirir: Douris'in Troya Savaşı'nın bitiş tarihi olarak vardiği tarih (1334/1333) antik çağın diğer yorumcularının verdiği tarihten net bir şekilde daha eski bir tarihtir ki bu durumda Üçüncü Kutsal Savaşın sonunu Troya Savaşı'ndan bin yıl kadar sonraya yerleştirebilmek mümkün olmaz. Eski geleneğin verdiği tarihler kendisine çok şüpheli göründüğünden Saint Jerome, Lokrili kadınların *per annos circiter mille* [*yaklaşık bin yılda bir*] gönderildiğini yazmış olabilir mi? Casaubon Timaios'un ifadeleriyle kronolojik olarak bildikleri arasında bir bağ kurabilmek için *circiter* kelimesinini kullanır. E. Manni ise soruna başka bir çözüm önerir: Phokis Savaşı Gallik'in Delphoi'ye saldırısıyla (İ.Ö. 278) eş tutulmalıdır ve bu tarih Herodot'a göre (*Locridi*) aşağı yukarı Troya Savaşı'nın bin yıl sonrasına denk gelir; ancak Gallik'in saldırısının "Phokis Savaşı" olarak adlandırıldığını söyleyen hiçbir kaynak yoktur.

946 Benim bildiğim kadarıyla bu tahmini ilk defa L. Sebastiani, *Lykophron* Tzetzes *yorumlarını* (Roma, 1803, s. 297) yayımlarken yapmıştır; ancak bu tahmininin doğruluğundan o kadar emindi ki, okuyucularını bu tahminlerin el yazmalarının okumasına dayanmadığı konusunda uyarmayı gereksiz buldu. C. G . Müller (Leipzig, 1811 , s. 939 n. 29) aynı metinleri yayımlarken Casaubon'un argümanını alıntılar. Bu argüman W. Leaf ("Troy", s. 132) tarafından görmezden gelinir ve A. Momigliano ("Locrian Maidens", s. 49, n. 2) tarafından hiç tartışılmadan reddedilir.

947 Ç.N.: "*daha zor olan okuma*" Eğer elyazmalarında belli bir kelimenin yazılışı tutarsızlık gösteriyorsa, bu durumda o kelimenin alternatif okunuşlarından daha az "bilindik" ve daha az "makul" olan alternatif kelimenin orijinal okunuşu kabul edilir.

948 *Katagerasko* kelimesinin bu anlamı üzerine karş. P. Treves'in "Consenesco", makalesinin ekinde yaptığı yorum ss. 149- 153.

949 Burada kesinlikle bir cümle eksiktir; metnin Troya'ya gönderilen ilk kızlardan bahsetmediği çok açıktır (A. J. Reinach, "Origin", s. 35).

950 Lokrili kadınlar A. J. Reinach, "Origin", s. 35'de anlatıldığı gibi hierodul (Ç.N. Dini cinsel ritüelleri yerine getiren tapınak köleleri) değillerdir.

951 Karş. A . Wilhelm, "Mädcheninschrift", ss. 186-187 .

952 Schmitt (*Staatsverträge* III, s.125) ilkini benimsemişken; Momigliano ikincisini benimsemiştir "Locrian Maidens" ss. 52-53.

953 En eski belge "konfederasyonun varlığını kabul eder ve onu 306 yılları civarında yaşamış Antigone ile ilişkilendirir" (Karş. L. Robert, *Monnaies en Troade*, ss. 20-22). Tek gözlü Antigone'nin (ki kariyerinin başlangıcı P. Briant'ın bir çalışmasına konu olmuştur, *Antigone*) Yunan şehirlerinin işlerine müdehale etmesi çok iyi bilinir: Karş. örneğin Teos ve Lebedos'un (Dittenberger Sylloge[3], 344) synoesizm hakkındaki ünlü yazıtları. Momigliano'nun "Kral Antigone"nin hakemliğinden bahsetmesi ise ilginçtir ("Locrian Maiden", s. 53, n. 1). F. Graf ("Mädchen", s. 64) oyunu Antigone Gonatas'tan yana kullanır, bunun nedeni de Antigone Monophthalmos'un yaşadığı zamanın Vitrinitsa yazıtının yazıldığı tarihten çok uzak bir tarih olmasıdır. Ancak her durumda onlarca yıllık bir ara vardır ve yirmi yıllık az ya da çok bir ara olmasının ne değiştirdiğini bilemiyoruz.

954 Diod., 16, 38, 5.

955 Bu P. Corssen ("Sendung", ss. 197-198) tarafından geliştirilmiş bir teoridir; bu yazar aynı zamanda *Lokrische Mädcheninschrift*'in 10. satırını onarmaya da girişmiştir.

956 Bu tezin en son kullanıldığı çalışma için bkz. Schmitt, *Staatsverträge,* III, s.123.

957 En zorundan en kolayına doğru ilerlendiğini söyleyen fikir eskidir ve Casaubon'a aittir (*a.g.y.: Puto verum esse quod dixit Timaeus* [yani Tzetzès] *de tempore, quo immane institutum, mitescentibus in dies magis magisque hominum ingeniis, omitti coepit*).

958 "Locrian Madiens", s. 52.

959 J. Vürtheim, *De Aiacis origine*, s. 110. Bu argümanı A .Wilhelm, "Mädcheninschrift", s. 184 ve A . Momigliano, "Locrian Maidens", s. 50 n.2 tarafından da kabul edilmiştir. Diğer taraftan Nikitskij ise "bakıcılarıyla birlikte bir yaşında çocuklar" ifadesinin burada *trophos* (bakıcı) ve *trophe* (*Mädcheninschrift*'te bakirelere garanti edilen bakım) arasındaki bir karışıklıktan doğmuş olabileceğini kabul eder. Ancak burada, gereksiz bir şekilde, edebi gelenek ile epigrafik belge arasında bir karışıklık olması beklenir.

960 Bu ifadeye *Alexandra*'nın 1141. dizesindeki eski yorumda rastlanır.

961 Aelian'ın metninin karma karakteri Nikitskij ("Aianteia," s.16) tarafından çok iyi fark edilmiştir.

962 C. Préaux, "Troupeaux", Preaux'dan daha önce A. Wilhelm (*Poroi*, s. 26) de bu benzetmeyi yapmıştır.

963 Cl. Préaux, "Troupeaux", s.161, bu kurumla ilgili bibliyografya için bkz. J. ve L. Robert, "Bulletin", 1976, no. 327 ve Ph. Gauthier, *Poroi*, s.139 aynı zamanda J. Triantaphyllopoulos, "Varia graeco-romana," ss. 183-184.

964 Hdt.,VII, 83 ve 211: Fransız Akademisinin üyelerini tanımlamak üzere kullanılan "ölümsüz" kelimesinin kökenleri hakkında özel bir araştırma yapmadım; ancak bu sıfatı, yazdıklarının genel-geçer değerine göre değil sabit sayısına göre kazanırlar.

965 *Od*., XII, 64-65. Homeros'a ait olan bu örnek J. Triantaphyllopoulos ("Varia graeco-romana") tarafından alıntılanmamıştır ve burada başka yazarlara gönderme yapılmıştır ki bunların içinde inandırıcı olmayanlar vardır. Bununla birlikte ben ünlü Güneşin Öküzleri bölümünde (*Od.*, XII . 127-130) Homeros'un ölümsüzlüğün olası iki anlamıyla kelime oyunu yaptığı hakkında hemfikirim. Bu Platon'un *Devlet*'te (X, 611 a) yaptığına benzer bir kelime oyunudur: "Var olanın her zaman aynı ruhlar olduğunu sanıyorsun; onların sayısı azalmaz, çünkü hiçbiri yok olmaz; sayıları da artmaz çünkü ölümsüz olan grubun sayısı artarsa, ölümlü olan diğer şeyler sonunda ölümsüz olurdu". Bir grubun ölümsüzlüğü ve bir kişinin ölümsüzlüğü Homeros'un metninin düzeni ters çevrildiğinde birbirleriye ilişkilendirilir. Ancak ilk kavramın hangisi olduğunu kim söyleyebilir? *Tim.* (41 d) ve *Phaidon* (61 a-e); bu iki metinde bir sürü gibi tanrılar tarafından korunan insanlar konusuna rastlanır. Bu konuya dikkatimi çektiği için V. Goldschmidt'e teşekkür ediyorum.

966 Xenophon, *Poroi*, 4, 14-15.

967 Aynı zamanda bkz.Tzetzès , *Scholie à Lycophron, Alexandra* 1141.

968 Yorumcunun mükemmel bir şekilde anladığı hiç kuşkusuz ki bu ifadenin anlamıdır: Lokrililer Biga'da ne kadar asker öldüyse onların yerine o kadar

yeni asker gönderirlerdi. "Ebensoviel wie die Toten", Wilamowitz'in çevirisi (*Ilias*, s.387), Rönesans'tan itibaren bu ifade "ölülerin benzerleri" olarak anlaşıldı. Bu konudaki yorumlar için bkz. Reinach, "Origine", s. 26 n. 3 ve Momigliano, "Locrian Maidens", s. 51.

969 Bu fiil Yunan metinlerinin hemen hemen hepsinde vardır, sadece Aeneas'ın Lokris'den itibaren değil ama İlion'dan itibaren olan metinleri ve *apostellein* fiilini kullanan Polybius bunun bir istisnasını oluşturur. Servius der ki *ad sacrijicium mitti* ki bu *pompe* fikrinin çevirisidir. Nikitskij ise *Mädcheninschrift*'in ikinci satırını *pempein* ile onarırken muhtemelen haklıydı.

970 Burada çevirilerden birini kullandım çünkü Lokrileri aynı şekilde isimlendiren Aeneus'un *sômata*'sını kullanmaktan çekindim, *sôma* kelimesi arkasına kendi anlamını güçlendiren bir sıfat almadığı ve insanları ifade etmek üzere kullanıldığı durumlarda genellikle köleleri iade eder ancak bunun istisnaları vardır (P. Ducrey, *Prisonniers*, ss. 26-29'daki tartışma). "bakirelerin" İlion'da yaşalandığını söyleyen gelenek içinde bile onların durumu net değildir. Pseuda-Apollodrus için bunlar "ricacılar"dır; Lycophron ve Tzetzes ise onların görevlerinin alçaklığı hakkında ısrarcıdır. A. J. Reinach ise tüm bunları "hierodul" kelimesiyle tercüme eder (*a.g.y., b.a*).

971 10. satır üzerinde yapılan onarımlar arasında bana en makul görüneni Nikitskij'in onarımıdır: "onlar geri dönünceye kadar".

972 Karş. Hdt. VI, 32-34, yorumu için bkz. P. Bruneau, *Recherches*, ss. 39-44.

973 F. Graf ("Mädchen", s. 66 n. 29) bu konuyla ilgili itirazını dile getirirken benim niyetimin ilkel anlaşmayı onarmak olduğunu söylemiştir ancak benim yaptığımın bununla hiçbir ilgisi yok.

974 C. Nicolet (ed.), *Recherches sur les structures sodales dans l'Antiquiti classique*, Paris, C.N.R.S. , 1970, ss. 63-80'de yayımlanan denemenin büyük oranda değiştirilmiş hali; pek çok düzeltme ve ekleme ile yapılmış İtalyanca tercümesi için bkz. L. Sichirollo (ed.), *Schiavitù antica e moderna*, Napoli, 1979, ss.117-136.

975 "Between Slavery and Freedom", s. 249; aynı zamanda karş. D . Lotze'nin genel çalışması; *Metaxy*.

976 Karş.Vidal-Naquet "Economie et societe", özellikle ss. 127-149; ve yuk. "Yunan Köleler Bir Sınıf Mıydı?"; benim çok kullandığım bir metin bkz. Cl. Mosse, "Rôle des esclaves".

977 Karş. J.-P. Vernant, "*Origines*" özellikle ss. 96-113.

978 L. Mumford, "Utopia" s. 277; karş. M. I. Finley, "Utopianism", ss. 178-192, ve özellikle ss. 187-189.

979 *Politika*, I, 1269b, 12 vd.

980 *Politika*, VII (V), 1313 b 32 vd.

981 *Politika*, I, 1254 a 34 vd.

982 *Poetika*, 1454 a 20.

983 Bu konuda bkz. Louis Robert, *Villes*, ss. 264-271; J.-C. Dumont, "Aristonicos," ss. 189-196; M. I. Finley, "Utopianism", ss. 183-184.

984 *In* Ath., VI. 265 c-266 e; bu konunun tarihsel bir yorumu için bkz. A .Fuks, "Slave Wars" (çok şüpheli sonuçlara ulaşmıştır).

985 Anaxandride, II, 137, 4, Kock.

986 Hekateus, fr. 345 Jacoby (Stéph. De Byz); Cratinos,I, 76, 208, Kock (Steph. De Byz); Eupolis, I, 132, 197 Kock (Hesychius); Ephore, fr. 50 Jacoby (*Souda*); Mnaseas, *Fr. Hist. Gr.*, III, 149, fr. 38 (*Paroemiogr.*, Append. III, 91 s. 433, Leutsch) Sosicrates, *F.Gr.Hist.*, 461, fr. 2 Jacoby (Souda); Plinius, H.N.,V, 44; Olympianos, *in* Stéph. De Byz, *doulôn polis* maddesi; Apostolios, VII, 37. Heychius'a, Bizanslı Stephanos'a ve Souda'ya yapılan referanslar *Doulôn polis* maddesi içindedir.

987 Plinius H. N.,IV, 41; Plut., *De la curiosité*, 520 b; Bu efsanevi şehir Makedonyalı Philip tarafından Trakya'da kurulmuştur.

988 Hekateus, fr. 345 Jacoby.

989 Bu bilgi Bizanslı Stephanos tarafından da kullanılmıştır.

990 Bu bölüm için karş. fr. 4, Jacoby (*in* Ath., VI, 263 f) ve P.Vidal-Naquet, "Economie et Société", s. 128, n. 46.

991 Syracuseli Nymphôros'un gönderme yaptığı Sakız Adası'nın hizmetkar ordusuna karşı çıkılabilir ya da Sicilya'daki Enna'nın çevresinde İ.Ö. II. yüzyılda kurulmuş olan hizmetkar krallığına karşı çıkabiliriz; ancak burada söz konusu olan hizmetkarların"şehirleri" değildir, köleler tarafından kurulmuş küçük yerleşim birimleridir.

992 S. G. Pembroke, "Last"; "Women"; "Locres". Bu argümanlar K. Hirvonen'den ("*Matriarchal Survivals*") etkilenmemiştir ki bu isim ilk eserlerin varlığından habersizdir.

993 Metinleri bir araya toplayan bir metin için bkz. G.Dumézil, *Lemniennes*. En azından Limni hakkında *gynaikokratoumene* terimini kullanan bir metin vardır: (Apoll., *Bibl.*, I. 9,17.)

994 Yunan tragedyalarında, eril işlevlerin gaspçısı olarak geçen Cytemnestre karakteri için karş. J.-P. Vernant, "*Hestia*" ss. 135-139 ve F. I Zeitlin, "*Misogyny*".

995 Esch., *Ag.*, 1231.

996 *Lyc.*, 14-18; aynı zamanda karş. *Apopht. des Lac.*, 227 e, *Vertus des femmes* 240 e.

997 Bu konuyla ilgili geniş ama aynı zamanda pek de nitelikli olmayan bir külliyat mevcuttur; bununla birlikte sonuçlarıyla her zaman aynı fikirde olamasak da bu konu hakkında yazılmış iki nitelikli makalenin varlığından bahsedebiliriz: S. Luria, "Frauenpatriotismus" ve R. F . Willetts, "Interregnum" aynı zamanda bir özet olarak bkz. R. Crahay, *Littératture*, ss. 172-175. Arkadaşım David Asheri, "*Mariage forcé*" adlı makalesinde bu ve buna benzer birçok başka metni, ki bunların arasında bu makalenin konusunu oluşturan metinlerde vardır, yeniden incelemiştir. Asheri'nin gerçekçi bakış açısı benimkinden çok farklıdır ancak onun çok zengin bu araştırması sorunun yeniden incelenmesine yol açabilir. Niyetini ve metodunu pek de anlamadığı makaleme eleştiriler yönelten R. Van Compernolle'nin, "Doulocratie" adlı çalışmasına da referans verebilirim.

998 Hdt., VI, 77 ve 83.

999 R . F. Willetts "Interregnum," s.502.

1000 *Vertus des femmes*, 245 c vd.

1001 II, 20, 8-9.

1002 *Politika*, VII (V), 1302 b 33 -1303 a 14.

1003 R. F. Willetts "Interregnum," s. 496.

1004 Den. Hal., *A. R.*, VIII, 8.

1005 *A.g.e.*, VII, 9, 2-3.

1006 *A.g.e.*, VII, 9, 3-5.

1007 Den. Hal., *A. R.*, VIII, 8.

1008 *Vertus des femmes*, 261 e - 262 d.

1009 *A.g.e.*, 262 b.

1010 Bir tartışma için bkz. L. Lerat, *Locriens* II. ss. 22-25; oyunu Batı Lokrililerden (Ozolian) yana kullanır.

1011 *Politika*, XII, 5-11.Timaios'un metni Jacops'un derlemesinin 12. bölümü olarak karşımıza çıkar. Polybius'unkine yani Aristoteles'inkine benzer bir anlatı M.S. birinci yüzyılda, bir yazarın yorumcusu tarafından da anlatılır bkz. *Schol. à Denys le Périeg.*, 336 (*Geogr. Graec. Minor.*, II, 495, 30, Mueller); bkz. F. W. Walbank, *Commentary*, II *a.g.e* .; ve özellikle de Pembroke, ("Locres"). Pembroke söz konusu metinleri detaylı bir incelemenin konusu yapmıştır; aynı mantıkla yazılmış bir başka metin için bkz. Sourvinou-Inwood, "Votum", ss. 188-194; R. Van Compernolle ("Tradizioni") adlı uzun çalışma ise Aristoteles'in ve Polybius'un metinlerine, onlardan sahip oldukları tüm itibarı geri almak için pozitivist tarih geleneğini uyarlamıştır, bu çalışma bizimkiyle hiç de uyuşan bir çalışma değildir.

1012 Athenaeus,VI, 264 c; 272 a = fr. 11 Jacoby'de de aşağı yukarı aynı metin ele alınmıştır.

1013 *Politika*, XII, 5, 6.

1014 Temel belge yazıttır, Schmitt, *Staatsverträge*, III , no. 472 ve bkz yuk. "Athena İlias'ın ölümsüz köleleri".

1015 R. Meiggs ve D. Lewis, *Selection* no. 20. Bu bibliografya *Yunan adli yazıtlarında* bulunan önemli bir yorumu göz ardı eder, I, XI, ss.180-192; aynı zamanda bkz. L. Lerat, *Locriens*, ss. 29- 31 ve 141-142, ki ben burada Lerat'a yakın durmaktayım.

1016 Bu nokta kesinlikle Pembroke ("Locres") tarafından oluşturulmuştur. Aynı yazar (*Anth. Pal.*, VI, 265, 2801-2802 Gow-Page) Lokris'te soyun anneden devam ettiğine dair hiçbir ipucunun bulunmadığını yazar; L. Lerat da Yunanistan Lokrileri arasına soyun anneden devam ettiğine dair bir iz bulunmadığını yazar (*Locriens*, II, ss. 139-140).

1017 *Politika*, XII, 5, 10-11.

1018 Kaynaklar ve bibliografya için bkz. P. Wuilleumier, *Tarente*, ss. 39-47; J. Berard, *Colonisation*, ss. 162-175; S. Pembroke ("Locres") ise benim çok şey borçlu olduğum bir çalışmasında bu geleneğe önemli bir bölüm ayırmıştır, aynı zamanda bkz. M. Corsano, "Sparte ve Tarente".

1019 Anthiokos, alıntılayan Strabon, VI, 3, 2, ss. 278-279=fr.13 Jacoby.

1020 Hdt., VII. 231 ; Plut., *Agesilas* 30, *Lyc.*, 21, 2. bkz. N. Loraux, "Belle Mort", ss. 105-120.

1021 Ephoros, alıntılayan Strabon., VI, 3, 3, ss. 279-280=fr 216 Jacoby. Ephoros'un doğrudan ya da dolaylı taklitçileri çok sayıdadır, karş. özellikle Pol.,XII, 6 b, 5; XII, 6 b 9; Den. Hal. XIX, 2-4; Justin III, 4, 3 – 11.

1022 Justin'de de benzer ifadeler vardır : *promiscous omnium feminavrum concubitus*, Halikarnaslı Dionysos'ta da vardır. Aynı zamanda karş. Servius, *Comm. à l'En.*, III, 551: "*sine ullo discrimine naptiarum*"; ancak bu kez köleler babalardır.

1023 Bu pratikler hakkında bkz. Herodote, M. Rosellini ve S. Saïd, "Usages".

1024 [Acron] ve Porphyrion, *Sch. à Hor.*, *Odes* II, 6, 12 ; Servius, *Comm à l'En.*, III, 551; *aux Egl.*, X, 57; Héraclides, *Pol.*, XXVI (in Mueller, *Frag. Hist. Graec.*, II, s. 220) = 43 Aristoteles,fr.611, 57 Rose.

1025 *Politika*, VII (V) 1306 b 28 (Ross) Aristoteles oligarşinin tehlikeleri hakkında ısrar eder: "halk kendinden üstün olanlarla eşit olma arzusuna sahip insanlardan meydana geldiğinde [...] tıpkı Sparta'da olduğu gibi; eşitlerden doğan Parthenai'ler komplo düzenlerken yakalanıp Tarentum'a gönderilmiştir." Burada *ek ton omoion* ifadesinin anlamı açık değildir. "eşitlerin bir parçası olan" anlamına da gelebilir ancak bu durumda tüm paragraf anlamını yitirir. Metnin ilk halinden anladığımız Ephoros'un ve Antikohos'un metnindeki anlamla uyuşur.

1026 Diod., VIII, 21. Diodorus'un bir başka metni de (XV, 66) Ephoros'un gelenğini takip eder. Justin, III, 5 metni ise Diod., VIII, 21 ile uyumludur ve İkinci Messenia Savaşı'na referans verir.

1027 Diodorus'un bu metninin yorumcuları genelde bu ikisini karıştırırlar, buradaki ayrım Pembroke'ye ("Locres") aittir.

1028 Ath., VI, 271 c-d = Théopompe, fr. 171 Jacoby.

1029 Bkz. yeniden Pembroke, "Locres".

1030 Bkz. G. Vallet , *Rhegium*, ss. 68-77 ; J . Ducat, "Récits"; N. Valenza Mele, "Hera", özellikle de ss. 512-517, Mele buradaki sonuçları yeniden ele alır ve belirginleştirir, D. Musti , "Locri".

1031 Heraclide Lembos, *Pol.*, XXV (*in* Mueller, *Fr. Hist. Gr.*, II, s. 220); Diod., VII, 23, 2 (benim alıntım); Den. Hal., *A.R.*, XIX, 2.

1032 İncir ağacı-keçi Tarentum'dadır ama boynuzlarını denize atmaktan geri durmaz (Diod., VIII, 21 c, Den. Hal., *A.R.*, XIX,1).

1033 Paus., X, 6-8 "berrak-sema" Aithra'dır, Tarentum'un kurucusu Phalanthos'un karısıdır ve kocasının bitlerini ayıklarken ağlamaktadır.

1034 Karş. Hdt., IX, 29; Thuc., IV, 80 vb.

1035 Aristoteles, *Gren.*, 694-695 ve yorumları; Lycurgue, *Contre Léocr.*, 41; karş. L. Robert, *Etudes*, ss.118-126; aynı zamanda Y. Garlan, "Esclaves grecs" 1 ve 2; K. W. Welwei , *Unfreie*.

1036 *Inscr. Cret.*, IV, n. 72, col. VI, 56. col.VII, 1 vd. *Opuien*; bu ifade Yunan komedyalarında "öpmek" benzeri bir anlamda kullanılır, Gortyne'de ise "evlilik birliği" anlamında kullanılan teknik bir terimdir. *Dôlos*'un gerçek anlamı çok tartışmalıdır, Gortyne bir başka kölelikten daha bahseder; *voikeus* ki bu kölenin Spartalı hilotla benzediğinden kimsenin şüphesi yoktur. H. van Effenterre (*Crète*, s. 92) *voikeus*'un aynı kişinin sosyal, *dôlos*'un ise adli yönünü ifade ettiğini söyler. M. I. Finley ise ("The Servile Statuses", ss.168-172) Lipsius'un argümanını geliştirir ve her iki karakterin aynı olduğunu söyler. Gortyne'nin son editörü R. F. Willetts (*Gortyne*) ise çok daha temkinlidir. Şurası kesin ki *dôlos* agorada alışveriş yapabilir (karş. col. VII, 10). Benim vardığım sonuç ise Gortyne Kanunu yazıldığında sosyal gerçekliğin çoktan değişmiş olduğu yönündedir (özellikle de ticari köleliğin başlamasıyla), ancak henüz kelime dağarcığı değişmememiştir.

1037 Karş. Xen., *Rép. des Lacéd.*, I, 7-8.

1038 Macrobius, I,12, 7; Joh. Lyd., Mens.,3 . 22; Justin XLIII, 1 (*Saturnalia*); Mactobius I, 12, 7; 23, 24; Joh. Lyd., *Mens.*,3, 22, (*Matronalia*); karş. G. Dumezil, "*Religion romaine*" s. 588.

1039 Bkz. J.-P. Vernant, "Marriage".

1040 Xen., *Rép. des Lacéd.*, I, 7-8; Plut., *Lyc.*, 15.

1041 Diog. Laërtius (2 , 26; Ath, XII . 556 a-b) Aristoteles'e atfedilen *Peri Eugeneias*'ı alıntılamıştır; Aul. Gell., *N. A.*; XV, 20 . 6, 18-21. Bu konuda bkz J. Pepin; Aristote, *Fragments et témoignages*, Paris 1968, ss. 123-125; bu "sırrın" gerçekliği hakkında bkz. A . R . W. Harrison, *Law*, I, s.17. Diog. Laërtius'un aksine Athenaeus ve Aulu Gellius ise ikinci bir evlilikten bahsederler. D. Asheri ("Mariage force") ise bu bütüne Dio Chrysostome (XV, 3) tarafından geliştirilmiş bir ikinci söylemi ekler. Bu retorik metne göre *oliganthropia* zamanında Atinalılar babaları yabancı olan çocuklara sahiplerdi ancak bu çocuklar vatandaş değillerdi.

1042 Hdt., IV,145 (Sparta) ve VI, 137 (Atina).

1043 G. Dumézil (*Lemniennes*, ss. 51-53) bu mitte Sparta'daki geçiş töreninin ve kılık değiştirmenin kökenlerini bulur; aynı zamanda karş. S. Pembroke, "Locres", s. 1266'daki yorumlar.

1044 G. Dumézil (a.*g.e.*, ss.11-12) bu mitte kabul törenlerinin ve inzivanın desteklendiğini söyler. Benim burada yaptığım yorum ise bundan muaf değildir, benim amacım sadece bunun neden bir Atina miti olduğunun altını çizmektir.

1045 Eur., *Yakarıcılar*, 226.

1046 Eur., *Yakarıcılar*, 135 vd.

1047 Bu efsanelerle ilgili bir çalışma için bkz. M. Sakellariou, *Migration grecque.*

1048 Bu onarım esas olarak Pembroke'ye aittir ("Women", ss. 26-27 ve 29-32).

1049 Varron *ap.* Augustin, *Cité de Dieu*, 18, 9.

1050 *Thesm.*, 335-336; 372-373. N. Loraux, "Le nom athenien" içinde *Les Enfants d'Athéna.*

1051 Cléarque in Athénée, XIII, 555 d (Mueller içinde, *Frag. Hist. Graec.*, II, s. 319, fr. 49); Justin, II, 6; Charax fr. 38 Jacoby; Jean d'Antioche (Mueller içinde, *a.g.e.*, IV, s. 547, fr.13); Nonnos, *Dionysiaca* 41, 383; *Scholies Aristophane*, Ploutos, 773.

1052 *Kuşlar*, 70 vd.

1053 *Lysistrata*, 345 vd.

1054 *A.g.e.*, 770-773, karş. R. F. Willetts, "Interregnum," s. 496.

1055 *A.g.e.*, 18, 184, 241. Komedyaların ters yüz edilmiş dünyası için bkz. H. Kenner, *Verkehrten Welt*, ss. 69-82 ve J. C. Carrière, *Carnaval*, ss. 85-91.

1056 *Kadınlar Meclisi*, 18, 25, 38.

1057 Aristoteles, *a.g.e.*, 593, 602, 631, 651-653 aynı zamanda karş.Ploutos, 510.

1058 *Kadınlar Meclisi*, 944-945.

1059 *A.g.e.*, 725-727.

1060 Hangi tarihte? Bunun cevabını bilemeyiz. Burada söz konusu olan 451'de Perikles'in yasalarıyla sona ermiş bir geçit törenidir. Eğer Plutharkos'un

alıntıladığı Solon'un kanunlarına inancı eklemeye gerek var ise *Vie de Solon*'un (21, 4 ve 1, 6) iki metni arasındaki zımni karşıtlığı ifade edebiliriz, "vasiyet kanunu" hakkındaki hüküm "bir kadının etkisi altındaki" vasiyetçiyi diskalifiye eder, kölelere spor alanında çalışırken vücutlarına zeytinyağı sürmelerini *yasaklar* ve küçük yaştaki vatandaşlarla homoseksüel ilişkiler kurmalarını meneder. Bu son yasağı Plutharkos iki farklı yerde anlatmıştır (*Banquet des sept sage* 152 d, ve *Sur l'amour*, 751 b). "Mystères d'Andania"da (Sylloge[3] 736, 109 = Sokolowski , *Lois sacrées* no. 65) bu yazıt hakkında da benzer bir epigraf vardır ve şöyle yazar: "hiçbir köle vücuduna zeytinyağı sürmezdi". "Solon'un kanunları" olan bu metinler inanca pek de sadık değillerdir ancak Aristoteles'in yukarıda belirtilen metninin iyi bir ilüzyonunu yaparlar. *Diologue sur l'amour*'da da Solon'un köleler ve (özgür) kadınlar arasında cinsel ilişkiyi yasaklamadığı yazar ancak bu negatif ifadenin buradaki konuyla ilgisi yoktur zira bu bağlam, Plutharkos'un kendisinin bile, diyoloğundaki karakter tarafından bir sonuca varıldığını ancak eski olduğuna inanılan bir geleneğin geçerli olmadığını ortaya koyar.

1061 Yayımlanan ilk versiyonu için bkz. B. Vincent (ed.), *Les Marginaux et les Exclus dans l'histoire*, Cahiers Jussieu 5, Paris, U.G.E. , coll.10-18, as. 232-261.

1062 *Yasalar*, VIII, 846 d.

1063 *A.g.e.*, VIII, 847 a.

1064 *A.g.e.*, 846e–847 b.

1065 P. 91, n. 1.

1066 Karş. M. I. Finley, "Aristotle", ss. 27-28.

1067 *Devlet*, II, 370 c-d. Yunan geleneği bir bütün olarak ürünlerin niteliğiyle ilgilenir, niceliğiyle değil. Platon sadece bir metniyle bunun istisnasını oluşturur (*Devlet*, II, 370 c) ve şöyle der: "eğer herkes tek bir şey yaparsa, daha çok ve daha iyi ve daha kolay üretebilriz"; burada, kuşkuya yer bırakmaksızın, olağanüstü bir yenilik vardır ve G. Slaviat'ya bu metne dikkatimi çektiği için teşekkür ediyorum ancak unutmamak gerekir ki Platon eserinin tamamında tıpkı diğer Yunanlı düşünürler gibi akıl yürütmüşür işte bu yüzden ben de iş bölümü yerine meslek paylaşımından bahsediyorum, tıpkı, başka yazarlarla birlikte G. Cambiano'da (*Techniche*, ss. 170- 201) olduğu gibi. Önemli ve zaman zaman yeni bir eleştiri tarzı ortaya koyan bu kitaba bir daha referans verme şansım olmayacak.

1068 *Devlet*, III, 394 e.

1069 *A.g.e.*, 397 e.

1070 *Protagoras*, 319 d.

1071 *A.g.e.*, 322 c.

1072 G. Cambiano, *Tecniche*, s.16.

1073 Karş. G. Cambiano, *Tecniche*, ss. 19-21.

1074 *Protagoras*, 327 c.

1075 Platon bunları bir araya toplar ama aynı zamanda ayrıştırır da; bu ayrıştırmaya saygı göstermek ve Chambry'nin yaptığı gibi "emekçiler ve diğer zanaatkarlar" olarak tercüme etmemek (*Devlet*, II,371 a) ama "çiftçiler diğer taraftan zanaatkar" olarak tercüme etmek gerekir , aynı hatırlatmayı *Tim.*, 17 c için de yapabiliriz.

1076 *Tim.*, 19 c.

1077 *A.g.e.*, 17 c d

1078 G . E . R. Morrow, *Cretan City*, ss.139-148; G. Cambiano, *Tecniche*, . 244. *Yasalar*'da yabancı gibi konumlandırılan zanaatkarlar üzerine güzel bir bölüm için bkz. D. Whitehead, *Metic*, ss. 129-135.

1079 *A.g.e.*

1080 M. Piérart, *Platon*, ss. 41-47.

1081 Metaforlar hakkında bkz. P. Louis, *Métaphores*, ss. 203-207; teknik referansların doğrudan kullanımı hakkında daha önce de alıntı yapılan G. Cambiano (*Tecniche*) eseri tam bir derleme sunuyor.

1082 *Devlet Adamı*, 305 e; paradigma kavramı hakkında bkz. V. Goldschmidt, *Paradigme*.

1083*Devlet Adamı*, 275 b-c, ve *Yasalar*, V 869 d-e.

1084 *A.g.e.*, 287 d; dokumacılardan da bahsedilir bkz. 288 b.

1085 Karş. L. Gernet, "Fraires antiques", s. 42, n. 29; ve "Droit et Predroit", s. 202. L.Gernet Gortyne Kanunları'na dayanır II, 51; III, 26.

1086 *Lysistrata*, 574-587, karş. J Taillardat, *Images* § 684 ve N. Loraux, "Acropole comique", ss. 171 ve 191-192.

1087 E. Zilsel, *Geniebegriff*, s. 27; bu kitaba dikkatimi çektiği için ettiği için M. L. Finley'e teşekkür ediyorum.

1088 M. Detienne ve J.-P. Vernant, *Mètis*. Metis literatürüne L. Kahn, *Hermès* de eklenebilir.

1089 *Mètis*, s.142; Karş. *Şölen*, 202 b - 204 c.

1090 M. Detienne ve J.-P. Vernant, *Mètis*, s. 306. Son alıntı kitabın final cümlesini yeniden üretir. Ancak cümleyi soru cümlesinden olumlu cümleye çevirme özgürlüğümü kullandım.

1091 G. Cambiano, *Tecniche*, isimli esere ek olarak, P. de Fidio, "Demiurgo" adlı makaleye ve L. Brisson, *Même et Autre* adlı kitabın ilk bölümü ve 27-106. sayfaları arasına da referans vermek gerekir; diğer faydalı gözlemler için bkz. H. Joly, *Renversement*.

1092 *Cratylus*, 414 b.

1093 *A.g.e.*, 415 a, bu bölüme dikkatimi çeken N. Loraux'dur, ki burası *Cratylus*'un dönüm noktalarından biridir.

1094 G. Cambiano, *Tecniche*, ss. 90-91., *episteme* ve *techne*'yi kapsayan semantik alandaki en temel çalşmalardan biri için bkz.-Lyons, *Structural Semantics*, ki buradaki analizler *metis* kavramı da göz önünde bulundurularak tamamlanmalıdır.

1095 *Devlet*, VII, 522 c.

1096 *A.g.e.*, II, 374 a-d.

1097 Dikkate değer bir bibliografyanın arasından, K. Murakawa, "*Demiourgos*", ki bu çalışmanın sonuçları L. Brisson (*Même et Autre*, ss. 88-97) tarafından da ödünç alınmıştır; F. Bader, *Dèmiourgos*, ve özellikle de ss.133-141; P. de Fidio, "Demiurgo," ss. 234-240.

1098 *Dêmiourgos* maddesi, karş. F. Bader, *Dèmiourgos*, s.133.

1099 F. Bader, *Dèmiourgos*, s.136; yazar çok inandırıcı bir şekilde geleneksel yorumu reddeder: "halk için çalışanlar".

1100 Aristoteles, *Politika*, III, 1257 b 29 vd; Aristoteles'te siyasi bir kurum olarak demiourgosla ilgili diğer örnekler için bkz. *Politika*, IV, 1291 a 33; IV, 1310 b 22 . Platon'un zor bir bölümü (*Devlet*, IV.433 d) ise özel bir durum ihtiva eder burada söz konusu edilen şehrin daimi her alanında karşılaşılan bu erdem yani adalettir: "çocukların, kadınların, kölelerin, özgür erkeklerin, *zanaatkarların*, yönetenlerin ve yönetilenlerin karşışıklı görevlerini oluşturan bu erdemdir". Buradaki kelime düzeni kölelere yapılan gönderme elenerek, C. Despotopoulos'un ("Esclavage") inandığının aksine, çözülebilecek bir sorun değildir. Platon doğal olarak özgür insanlardan önce, geçici ya da daimi olarak vatandaşlıktan dışlanmış olanları sayar: kadınlar, çocuklar, köleler. Sorunun kaynağı daha ziyade *demiourgos*'un yerinin özgür adamdan sonra ama yönetenden önce olmasıdır. Pia de Fidio ("Demiurgo", s. 238), demiourgos ve hükmün bağdaştığı *Devlet*'in bir pasajına (I, 342 e) atıf yapar.

1101 Karş. *İon*, 531 c; *Protagoras* 327 e, *Devlet*, VII, 529 e, sırasıyla ozanlar, doktorlar, ressamlar ve heykeltıraşlar.

1102 *Cratylus*, 389 a; Yasa-Koyucu insanlağın ender olarak karşılaştığı bir zanaatkar olarak tarif edilmiştir; Karş. V. Goldschmidt, *Cratylus*, s.147. Alıntı için bkz. *Yasalar*, V, 746 d; bu bölümün yorumu için karş. G. E. R. Morrow, "Demiurge".

1103 Karş. P . Chantraine, "Artisan", *banausos*, *demiourgos* ve *cheironax* karşılaştırılıyor.

1104 *Devlet*, VI, 495 d e.

1105 *Yasalar*, V, 737 e.

1106 *A.g.e.*, 745 b-c.

1107 *A.g.e.*, 745 e; daha önce girişte özetlemiştim 745 c-e.

1108 Bu bölüm hakkında karş. J.-P. Vernant, "Espace ", ss. 227-229.

1109 *Yasalar*, VIII, 847 e-848 c; her detayını anladığımı iddia edemeyeceğim bu çok zor metni özetledim.

1110 *A.g.e.*, 848 c 6.

1111 Bu cümlede, doğru olduğunu düşündüğümüz Léon Robin çevirisinden faydalandık, A. Diès ise şöyle tercüme eder: "Bundan sonra, tüm vatandaşlar için, farklı ikamet yerleri oluşturmak gerekir" bu bölümle ilgili tüm yorumlarında bir emin olmama havası vardır.

1112 *Cretan City*, s.126.

1113 A. Diès'in gayet absürt tercümesinin aksine elbette ki on iki mahalle yoktur.

1114 *Yasalar*, VIII, 848 c 7.

1115 *A.g.e.*, 848 d.

1116 *A.g.e.*, 848 d-e.

1117 *A.g.e.*, 848 e.

1118 *A.g.e.*, 848 e 5; bu bölümü şöyle anlıyorum: şehrin zannatkarları on iki grup oluştururlar ve her grup da şehirde temsil edilen on iki kabileden birine aittir ve hepsi şehrin bütün olarak temsilcisidir. Platon zanaatkârları on üç gruba ayıran otorite hakkında hiç bilgi vermez. Atina'da ise metekleri on paya bölenin Polemarkhos olduğunu biliyoruz ki kentte aynı sayıda da kabile vardır (Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 58).

1119 *A.g.e.*, 848 e 5-6.

1120 *A.g.e.*, 848 e 6-7.

1121 Bisinger (*Agrarstaat*, s.72), Platon'un Gortyn'in kenar mahallelerinden ilham aldığını öne sürer, Latôsion, azat edilmişlere ve asimile olmuşlara ayrılmış bir mahalledir (I. C., IV, 78). Bu fikir R. Willetts (*Aristocratic Society*, s.40) tarafından da kullanılmıştır.

1122 Benim anlatımımın ilüstrasyonu olan kroki (s.316) Campobasso'nun gözetimi altında ve Alain Schnapp'ın direktifleriyle çizildi, her ikisine ve Bruno d'Agostino'ya da teşekkür ediyorum.

1123 D. Whitehead, *Metic*, s.132.

1124 *Yasalar*, VI, 760 b-763 c Krypteia'larla karşılaştırma metnin sonunda bulunabilir; C. Pélékidis, *Ephibie*, ss. 25-30.

1125 *Yasalar*, VI, 760 c.

1126 Benim böyle yorumladığım metin (*Yasalar*, VI . 760 b-c) gerçekte çok umutsuz bir konumda duruyor, farklı hipotezlerin ve düzeltmelerin detaylı yorumlarıiçin bkz. M. Pierart, *Platon*, ss. 260-267. Benim yararlandığım yorumlar da genelde bunlardı.

1127 *A.g.e.*, 760 e.

1128 *A.g.e.*, VIII, 848 e-849 a.

1129 *A.g.e.*, 850 a-b; karş. L. Gernet, ss. CXVII-CXIX, Budé koleksiyonundaki basımının giriş bölümündeki *Yasalar* tercümesi.

1130 *Yasalar*, XI, 919 d-e.

1131 *A.g.e.*, 920 d - 922 a. Burada aşağı yukarı aynı ayrıntılarla birlikte A. Diès'in çevirisinden faydalandım.

1132 Bkz. M. Detienne ve J.-P. Vernant, *Mètis*, ss. 169-243. Athena'nın iki farklı, savaşçı ve teknisyen, karakteri hakkında bkz. örneğin *Hymme hom. à Aphr.*, 10-15.

1133 "Yeni tekniklerle" (Diès) değil. *Eteros* kelimesi bu terimle bir zıtlık ifade eder.

1134 *Yasalar*, XI, 920 e.

1135 *A.g.e.*, 920 e 5-6.

1136 Aynı zamanda demokratik şehrin kendi ideolojisiyle de ilgili olarak; zira kendisini, *techne*'nin, *arete*'nin yerine geçtiği resmi söylemlerde de ifade eder (karş. N. Loraux, *Invention*, 213-214).

1137 *A.g.e.*, 921 a-b; *Yasalar*'da faydanın istisnai karakteri üzerine karş. L. Gernet, *a.g.y.*, ss. CLXXXIII-CLXXXIV.

1138 *Yasalar*, XI, 921 d 5.

1139 *A.g.e.*, 921 e 1.

1140 *Devlet*, I, 327 a - 328 b.

1141 *Tim.*, 21 a.

1142 *A.g.e.*, 21 b.

1143 *F. Gr. Hist.*, 334, fr. 2; Jacoby'nın açıklamaları, *ad. loc.*, s. 286. Metin, Hephaistos onuruna yapılan geçiş törenlerinin, Apaturiaların hangi gününe denk geldiğini belirtmez, ancak sunguya yapılan gönderme Koureotis gününü akla getirir, bu güne *Tim.*, 21 b'de de gönderme yapılmıştır.

1144 *Critias*, 109 c. *Timaios*'un giriş bölümünde, Erikhthonios mitine göndermeyle tanrıçanın Gaia ve Hephaistos'tan Atinalıların tohumunu aldığını yazar. (*Tim.*, 23 e).

1145 *Tim.*, 18 a.

1146 *A.g.e.*, 24 c.

1147 *Critias*, 109 c.

1148 Mitolojik arka planın titiz bir analizi için karş. L. Brisson, *Critias*; Atina'daki Erikhthonios, Pandora için bkz. N. Loraux, *Enfants*, *b.a.*

1149 *Critias*, 112 b. Protogaras'ın miti de iki tanrıyı birleştirir. Prometheus, Zeus'un tapınağına sızar ve Athena ile Hephaistos'un atölyesinden ateşin tekniğini ve diğer *technai*'leri çalar; bu alan hem Hephaistos'un hem de Athena'nın alanıdır (*Protagoras*, 321 d e). Bir kez daha Platon en büyük rakibine, Protogoras'a karşı, teori üretmiştir.

1150 Paus., I, 14, 6. Hephaisteion hakkında bkz. H. A. Thompson ve R. E. Wycherley, *Athenian Agora*, XIV, ss. 140-149, ve J.Travlos, *Bildlexikon*, ss. 261-262 (bibliografyasıyla birlikte).

1151 Benim çıkış noktamı, demiourgos'un rolüne odaklanmış olan L. Brisson (*Même et Autre*'daki detaylı analizler) ve P. De Fidio ("Demiurgo" ss. 244-247'deki güçlü yorumlar) oluşturdu.

1152 Örneğin bkz. *Tim.* 28 c , 37 c, 41 a-b. L. Brisson'un aksine ben bu akrabalığı çok ciddiye alıyorum.

1153 *A.g.e.*, 69 d-e, 70 b; karş. L. Brisson, *Même et Autre*, ss. 50-51.

1154 Karş. L. Brisson, *Même et Autre*, ss. 35-50.

1155 *Tim.*, 35 a vd.

1156 *A.g.e.*, 73 e.

1157 *A.g.e.*, 41 e, 73 c, 76 e, 77 c, 91 c; L. Brisson (*Même et Autre*, s. 49) şöyle yazar; "Bu tohum ekme metaforu ruhun yıldızlara ulaşması ya da bedene girmesi esnasında her yerde mevcut olan bir metafordur".

1158 L . Brisson'un (*Même et Autre*, s. 48) söylediklerinin aksine "Bu [*Timaios*'taki demiourgos'un tarımsal faaliyeti] hiçbir zorluk içermez zira Platon'un şehrinde zanaatkarlar ve çiftçiler sürekli üçüncü bir sınıf oluşturan bir bütün olarak sunulurlar."

1159 Karş. J.-P. Vernant, "Travail 1" ss.16-25.

1160 Örneğin *Euthyd.*, 291 e.

1161 *Yasalar*, VII, 806 d e

1162 Bu konudaki yayınların sayısı, yakın bir tarihten itibaren, gittikçe artmıştır. Daha önce adını saydığımız L. Brisson , G. Cambiano, M. Detienne ve J.-P. Vernant'ın kitaplarına ek olarak bkz. A . Burford , *Craftsmen* (en iyi toplu sentez), F. Frontisi-Ducroux, *Dédale*, Z. Petre, "Representation", ve ikonografi için bkz. J. Ziomecki, *Représentations*, böylesi bir kitaptan yola çıkılarak, bu eserdekine benzer bir analiz yapılabilir. Son olarak J. Svenbro, *Parole*, ss. 141-212'deki çok önemli bir bölümden de (III. bölüm) bahsedilmelidir: "Les artisans de la Parole". Bu bölümde Arkaik çağın sonundaki ve Klasik çağın başlangıcındaki şairlerin "zanaatkar" olduklarını söyler ki burada hiçbir metaforik anlam yoktur.

1163 *Od.*, XVII, 385.

1164 Bkz. Z. Petre, "Architecte".

1165 M . Detienne ve J.-P. Vernant, *Mètis*, s. 52.

1166 Ç.N: tahmin edilebileceği üzere Avrupa dillerindeki "cerrah", bu kelimeden türemiştir: "surgeon" (İng.), "chirurgien" (Fra.), "chirurg" (Alm.), "chirurgo" (İta.), "cirujano" (İsp.) vb.

1167 G. Cambiano, "Main".

1168 *Mètis*, ss. 75-87.

1169 *Od.*, IX, 387-394.

1170 Örneğin çok yakın zamanlarda G. Cambiano kitabının bir bölümünü (ss. 31-34) "L'ascesa sociale degli artigiani e dei technici"ye ayırmıştır; aynı zamanda bir ölçüde Cambiano'nun etkisinde kalmış bir çalışma için bkz. A. Carandini, *Archeologia*, ss. 153-166.

1171 Temel belgeler G. Cambiano (*Tecniche*, ss. 26-79) tarafından bir araya getirildi, yazar Platon'un bu V. yüzyıl geleneğine bağımlılığının altını çizmekte çok haklıdır, Demokritos için ise bkz. T. Cole, *Democritus*.

1172 Arstt., *Parties des an.*, 687 a 8-9 (= Diels, 59 A 102) Aristoteles'in bu tanıma "akılcı olan daha ziyade insanın daha akıllı olduğu için elleri vardır demektir" diyerek cevap vermesi IV. yüzyılın temel niteliklerindendir.

1173 Plut., *Theseus*, 25

1174 *Atinalıların Devleti*, 13, 2.

1175 L. Gernet, "Archontes", zamanında bu makaleyi eleştirmekte haksız olduğumu kabul etmem gerekir (P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, s.74, n. 3).

1176 Aristoteles, *Politika*, II, 1267 b vd.

1177 Abdereli sofistin düşüncesinin otantik bir ifadesi olan bu mit hakkında Cambiano (*Tecniche*, ss. 17-22) ile hemfikirim.

1178 Hephaistos ve Athena, Atina şehrinin temel mitlerinden birinde de birbiriyle ilişkilendirilir bu Erikhthonios'un doğuşu mitidir; ancak bu mit Atina'nın kökenlerinin *techne* kavramı altında düşünülmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmez; Attika vazolarının üzerindeki temsiller Hephaistos'u bir demirci gibi betimlemez. Karş. N . Loraux, *Enfants*, ss. 135-137.

1179 Kaynaklar L.Deubner (*Feste*, ss. 35-36) tarafından bir araya toplanmıştır. En açık epigrafik belgelerden biri 277/276 yıllarından kalan bir kararnamedir (I.G. II^2 674, 16), bu metinde sadece Athena'dan bahsedilir. Diğer taraftan tarihçi Phanodemos (alıntılayan Harpocration. *Chalkeia* maddesi) ise Hephaistos'tan bahseder. *Şölen*'in tarihinin iki ayrı çağa ayrılmış olması ise Souda'nın (*Chalkeia* maddesi) konusudur, burada önce vatandaşlara ait olan bir şölen çağından daha sonrasında ise sadece zanaatkârların katılımına açık bir şölenden bahsedilir ki ikincisi Hephaistos ve Athena'nın hâkimiyetinde gerçekleşir. Bu tanrıların varlığı, Atina mitolojisinde oynadıkları vatandaşlığa dair rol, *Souda*'nın Arrephoroi'nin varlığından bahsetmesi ve tanrıçanın *peplos* giymiş rahibeleri benim bu şölenlerin "kolektif" karakteri hakkında şüphe duymama neden olmuştur. Bu sözlüksel bölümlerin derlemesi için bkz. A. Adler, *Lexicographi Graeci*, I, 4, *Chalkeia* maddesi; aynı zamanda Pollux, VII, 105, ki burada söz konusu şölen Hepaistos'a atfedilir. Daha sonra Chalkeia şölenini daha detaylı inceleme niyetindeyim.

1180 M. I. Finley de (*Economie*, ss. 185-186) aynı şeyi söyler.

1181 Sylloge³, 57; 272.

1182 Ç.N. Çift kulplu eski bir tür testi

1183 Y. Garlan, "Timbres amphoriques", 1, ve M . Debidour, "Timbres amphoriques" 2; ilkinde özellikle sonuçlara bkz. 265 -266, ve ikincisinde de bkz. 271-275.

1184 Xen., *Hell.*, III, 3, 7.

1185 Karş. M. Detienne ve J.-P. Vernant, *Mètis*, ss. 282-285.

1186 Yvon Garlan'ın tüm kitabı da burada referans verilebilir.

1187 S. Moscovici, *Nature*, buradaki analizlerin önemli olduğunu düşünüyorum.

1188 R. H. Randall, "Workmen"; M . Austin ve P. Vidal-Naquet, *Economie*, s.119; A. Carandini (*Archeologia*) bu son çalışmaya referans verir ancak buradaki sonuçlar bizim sonuçlarımızla farklı yerlere gidiyormuş gibi görünmektedir.

1189 Karş. J. Ziomecki, *Représentations*, ss. 131-132.

1190 Diğer taraftan şunu da belirtmemiz gerekir ki Aristoteles bu yorumu Sparta hakkında yapmaktadır (Atina hakkında değil), evrensel bir değer taşıyormuş gibi görünse de bu yorumun uygulanma alanı sınırlıdır. (*Politika*, II, 9, 1269 b 12 vd).

1191 Bkz. *l'Hymne hom. à Aphr* n.72 ki burada Athena teksinyen rolüne dayanarak zanaatkarların (*tektonas andras*) ve bakirelerin çalışmalarına nezaret eder.

1192 Hesiodos, *Theogonia*, 571; *İşler ve Günler*, 61 ve bkz. N. Loraux, "Race des femmes", özellikle de ss. 47-49.

1193 *Il.*, XVIII, 395 vd.; Karş. M . Detienne ve J.-P. Vernant, *Mètis*, s. 138, burada, bazı yorumlarda, metal işçisi Thetis hakkında bazı bilgilere rastlarız.

1194 *Devlet*, X, 620 c, bu metin Euripides, *Midia*, 409 ile karşılaştırılabilir.

1195 *A.g.e.*, 596 b vd.

1196 Bu çalışma hakkındaki bir tartışma için bkz. T. J. Saunders, "Artisans"; Saunders burada benim analizimi tamamen çürütmeyi amaçlıyor; ancak bana göre Platoncu bir şehircilikle İngiliz tarzı çiçek bahçelerini birbirine karıştırıyor.

1197 *Raison présente*, 2 (1967), ss. 51-61'de yayımlanmıştır.

1198 Lévi-Strauss, *Pensée Sauvage*, ss. 100-101.

1199 "Sturcture et Herméneutique"; "insan aklı" kavramının Strasuss'taki ikircikli anlamı hakkında bkz. E. Leach'ın farklı çalışmalarının yanı sıra özellikle "Lévi-Strauss". Totemsellik hakkında bkz. Cl. Lévi- Strausse, *Totémisme*.

1200 "*Indiens*" s. 71.

1201 *Yaban Düşünce*, s. 58.

1202 *Totémisme*, s. 144.

1203 Burada J.-P. Vernant'ın yorumlarına daha yakın duruyorum bkz. "Du mythe à la raison" ve "*Origines*". Doğuya ilişkin çözümsüz sorunlar hakkında bkz. M. L.West'in iyimser kitabı *Orient*.

1204 Ç.N: *Thukydides Mythistoricus*'un yazarı Cornford'dur, *Peloponez Savaşı Tarihi* ise Thukydides'in bir metnidir.

1205 Ç.N.: Fizikçi olarak kastedilen Sokrates öncesi filozoflardır. "Fizikçilerin aklı" derken de onların ortaya koyduğu "logos" kavramı yani "akıl", "dil",

"söz", "söylem" gibi birçok anlama gelen ve bugün kullandığımız mantık (*logic*, *logique*) kelimesinin kökeni olan akıl kastedilir.

1206 Bkz. G. Posener, *Pharaon* ve bu kitapta açıkça ya da üstü kapalı olarak eleştirilen çalışmalar; A. Moret, *Royauté pharaonique*; R. Labat, *Monarchie assyro-babylonienne* ve H. Frankfort, *Royauté*.

1207 Bkz. A. L. Oppenheim, *Mesopotamie*, bölüm 2.

1208 "Politique et Religion"; ve bkz. *Mallia*, I, ss. 189-195.

1209 H. Jeanmaire, *Couroi*.

1210 Karş. M. Detienne, "Phalange."

1211 J. -P. Vernant, *Origines* , bölüm. 4

1212 Merkezilik kavramının siyasi kökenlerini güzel anlatan bir çalışma için karş. M. Detienne, "Géométrie".

1213 P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène*.

1214 G. Thomson, *Premiers Philosophes*.

1215 P. Guerin, *Justice*; G. Vlastos, "Equality"; J.-P. Vernant, "*Du Mythe à la raison*".

1216 Bkz. özellikle Ch. Kahn, *Anaximander*.

1217 J. Bollack, *Empédocle*.

1218 L. Gernet, "Origines".

1219 Bkz. F. Chatelet, *Naissance*.

1220 "Pensée technique", s. 54.

1221 Bu makalede tartışılan sorunların bütünü hakkında bir çalışma için bkz. G. E. R. Lloyd , *Magic*, ss. 226-267.

1222 *Revue des études greque*, 77 (1964), ss. 420-444'te yayımlanmış makalenin elden geçirilmiş versiyonu.

1223 "Compte rendu Gegenschatz" s. 251.

1224 Bu düşüncelerin ilk nüveleri için bkz. P.Leveque ve P.Vidal-Naquet, *Clisthène*, ss. 134-139.

1225 Bu intikal hiç kuşkusuz bazı kronolojik zorluklar içerir. Platon bu kronolojik sorunlarla etik olmayan bir şekilde oynayabiliyordu. *Kritias*'a adını veren karakter Otuz Tiranların bir parçası ya da onun büyükbabası olabilir mi? Eğer ikinci seçenek doğru ise altı kuşakta üç ayrı Kritias olduğunu söylememiz gerekir: "tiran", onun büyük babası ve bu büyük babanın büyük babası; bu tartışmanın özetlenmiş anlatımı için bkz. K. Davies, *Families*, ss. 325-326. Eğer bu tartışmada gerçekten bir saf tutmak gerekiyorsa bana doğal görünenin tiran Kritias'ın Hermokrates ile konuşması olduğunu söyleyebilirim. Ki Hermokrates V. yüzyılın sonunda Syrakusa'nın bilinen bir devlet adamıdır ve Thukydides'teSyrakusa'nın muhalefet lideri olduğu yazar. Dahası Kritias'ın çok önemli bir siyaset teorisyeni olduğunu söyleyebiliriz.

1226 *Tim.*, 22 d vd. ve 23 e.

1227 *Tim.*, 17 b - 19 b.

1228 Karş. P. M . Schuhl , *Fabulation*, ss. 75-108.

1229 Karş. daha ziyade V. Goldschmidt, *Paradigme*, özellikle de s. 81 vd.

1230 *Tim.*, 27 a-b.

1231 *A.g.e.*, 29 d.

1232 *A.g.e.*, 28 a.

1233 *A.g.e.*, 26 e.

1234 Böylesi bir çalışmaya teşebbüs edilmiş ya da bunun için bir eskiz yapılmıştır. Bu sorunlara *Timaios*'un önemli yorumlarında da değinilmiş olması şaşırtıcıdır: A. E. Taylor ve F. M. Cornford. Aynı zamanda göstermiş olduğu çaba yüzünden E. Gegenschatz'ın *Atlantis* makalesine de değinmek gerekir.

1235 Kadim Atina ile ilgili bibliyografya hep büyük oranda zayıf kalmıştır. O. Broneer'in "Early Athens" çalışması bir istisnadır ama o da daha ziyade din tarihçileri ve arkeologlarıyla ilgilenir; bkz. H. Herter, "Urathen". Bunun aksine *Kritias* hakkında yapılmış son çalışmalar ise Atlantis hakkında pek çok araştırmayı birden içerir bkz. H . Cherniss, *Platon I*, ss. 79-83; ve L. Brisson, *Platon III*, 266. Bu sonuncu çalışma ise E . S . Ramage (ed), *Atlantis*, ss. 196-200'de güzel bir şekilde sentezlenmiştir; bu coşkunlukların tarihi için bkz. L. Sprague de Camp, *Lost Continents*.

1236 Fr. 75 *in Fr.Gr.Hist.*, 115. Burada Sakızlı bir tarihçinin *Meropia* anlatısı vardır (yani insanlık haliyle ilgili bir hikaye vardır). Bu anlatıyı bize aktaran ise Aelian, *Hist. Var.*, III, 18.

1237 II, 102 ve XIII, 598. Antik çağlardan beri Atlantis hakkında yapılan yorumlar hakkında bkz. P. Couissin, "Mythe" ve özellikle de E. S. Ramage, "Perspectives".

1238 *In Tim.*, I, 4, 12 vd (Diehl).

1239 *A.g.e.*, I, 75, 30 vd.

1240 Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, 452 a 11 vd. (Winstedt). Cosmas hakkındaki Platoncu yorumlar W.Wolska'nın da (Cosmas, s. 270) söylediği gibi hatasız değildir. Bu Bizanslı keşiş en azından konu Platoncu tarih yazımına geldiğinde kendi kuşkuculuğunu şiddetle belirtir. Atlantis mitiyle ilgili, din adamlarının ve başka yazarların, daha az anlamlı anlatıları için bkz. E. S. Ramage, "Perspectives", ss. 24-27.

1241 Burada kendi denememi özetliyorum; "Herodote et l'Atlantis".

1242 *Atland*. Rudbeck, Atlantis'in Amerika'da olduğunu savunanlara şiddetle karşı çıkar. Rudbeck ve dahil olduğu entelektüel akım hakkında (H. I. Marrou'nun beni varlığından haberdar ettiği kitap) bkz. E. Simon, *Réveil national*, ss. 269-284. Ve tamamen belgesel nitelikli bir çalışma için bkz. J. Svenbro, "Ideologie gothisante".

1243 Yarı-bilginler! Pierre Benoit'nın romanını okuma fırsatına sahip olduğumda, öncelikle bu kitapta sorunsallaştırılan coğrafyacı Berlioux'un bir hayal ürünü olduğunu düşündüm. Bu tamamen benim bilgisizliğimin bir eseriydi zira *Annuaire de la faculté des lettres de Lyon* (I, 1884, ss. 1-70) içinde E. F. Berlioux'un "Les Atlantes-Histoire de l'Atlantis et de l'Atlas primitif, ou Introduction a l'histoire de l'Europe" başlıklı makalesini buluruz ki bu makale Benoit'nın kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Bu makalenin Fransa'nın Sahra'ya girmesiyle aynı zamanlarda yazılmış bir makale olduğunu da belirtmekte fayda vardır.

1244 P. Couissin, "*Atlantide*" adlı kısa eserinde bu edebiyatın eğlenceli bir tablosunu sunar. Bkz. aynı zamanda daha önce de referans verilen E. S. Ramage, "Perspectives". O zamandan beri bu sel hiç azalma eğilimi göstermiyor. Bu türden eserler veren yazarların kitaplarına, sosyolojik konulara olan ilgilerine rağmen, referans vermediğim için anlayışla karşılanacağımı umuyorum. Bu tarz yazarlar ara-

sında farklı sosyal konumlara sahip insanların da olduğunu söylememiz gerekir; örneğin Lüteryen bir rahip, bir albay, bir yarbay.

1245 *Dissertation*, s. 332.

1246 Bildiğim kadarıyla bu tezi savunan ilk yorumcu K. T. Frost ("Critias") idi. Aynı hipotez çok daha karmaşık şekillerde de ele alındı (tarihsel geleneğin yerine geçen efsane) bkz. W. Brandenstein, ve daha ziyade bkz. S. Marinatos (*Legend*), ve J. V. Luce, bazen çok romanesk bir yapıda (End) bazen ise çok hesaplı (Sources). Bu yazarlar Proclus'un şu ifadesi üzerine de düşünmüşlerdir: "Teologların anlaşılır olanı tarif ederken, Giriti daha öne almak gibi bir gelenekleri var" (*In Tim.*, I, 118, 25).

1247 R. L. Scranton, "Lost Atlantis" s. 160, makalenin başlığı ise "L'Atlantide perdue et retrouvée ?" A. Schulten'in ardından herkes Atlantis'i Tartessus'ta aramaya başladı. İspanya merkezli bir başka girişim ise Cadiz'e odaklandı bkz. Victor Bérard, *Calypso*, ss. 262-286. Bu argüman temelini, Atlantis krallarının yeminlerinde boğa kurban edimesinden söz etmeleri oluşturur: "Cadiz'in hâlâ kendi boğaları olduğunu söylemeye gerek var mı, ki bu boğaları halk komşu adadan, Geryon'un vahşi sürülerinden getirmiştir" (s. 281).

1248 Önemle belirtmem gerekir ki bu yorumu yaparken amacım Platon'un verdiği "bilgilerle" onun zamanının diğer kaynaklarını birbirine karıştırmış çalışmaları elemek değildir. L. Gernet, *Yasalar*'ın başına yazdığı yorumda bunun güzel bir örenğini verir bkz. *Lois*, C.U.F., I, XCIV, CCVI. I. A. Vincent, Atlantis krallarının yemininden yola çıkarak iyi bir karşılaştırmalı analiz yapılabileceğini söyler ("Sacrifice"; karş. aynı zamanda L. Gernet, "Droit et Predroit", ss. 207- 215). Bu "bilginin" Platoncu düşünceye ne kadar eklemlenmiş olduğunu da göstermek gerekir ki R. Weil bu sorunu gayet iyi görmüştür; ancak konuyu tam incelememiştir; *Archéologie*, ss. 31–33.

1249 M. Pallottino, "Atlantide", maalesef Atlantis ve Girit hakkındaki en sorunlu ve şüpheli gözlemleri bir araya topluyor.

1250 *Od.*,7, 34-35.

1251 *Critias*, 113 d-e; *Od.*, 7, 56 vd.

1252 *Od.*, 6, 266; *Critias*, 116 d-117 a.

1253 *Od.*, 7, 129; *Critias*, 117 a.

1254 *Tim.*, 21 c.

1255 Bu isimler hakkında bkz. L. Brisson, "Critias", ss. 422-424.

1256 P. Friedländer, *Plato*, ss. 300-304; J. Bidez, *Eos*, ek II, s. 33 vd.

1257 Hdt., I, 98, I. 178, ve *Critias*, 116 a vd.

1258 Hdt., III, 117. Doğu despotizminin "hidrolik" görünümleri hakkında bkz. benim K. Wittfogel'ın eseri *Despotisme Oriental*'in Fransızca baskısına yazdığım "ön söz" (ilk basımı).

1259 *Critias*, 117 c-d.

1260 Aynı zamanda A. Rivaud, C . U . F. basımı, s. 352.

1261 20 e.

1262 I, 1,. Benim anlatımımı J. V. Luce da ("Sources", s. 66) kabul etmiştir. Tarihçilerin metinlerinin başka karşılaştırmaları için bkz. C. Gill, "Genre", ss. 297-298.

1263 Atlantis adını Platon'un Herodot'tan ödünç aldığından neredeyse eminim. Herodot kendi anlattığı Atlantislileri Sahara tümseği olarak tanımladığı yerin en batısına yerleştirir ve bu alanın daha sonraları iyice batıya doğru, Herakles'in kolonilerinin de uzağına doğru genişlediğini söyler (IV, 184-185). Bu Atlantisliler sütun şeklinde bir dağda yaşarlar. Platon'un bu coğrafi miti, adayı "sizlerin, Herakles'in kolonileri olarak adlandırdığınız geçişin önüne" yerleştirerek, biraz daha öteye itmesi yetmiştir (*Tim.* 24 e).

1264 *Tim.*, 25 b-c. Platon'un anlatısının düzeni ve onun "Atinalıların Atina tarihi" ile olan bağlantısı için bkz. N. Loraux, *Invention*, ss. 300-308.

1265 *Yasalar*, IV, 707 b-c.

1266 *Yasalar*, III, 699 a-c. Burada aristokrat Platon'un denize ve deniz hayatına dair olan şeyleri küçümsemesine değinmenin pek gereği yok. Bu konu hakkında karş. J. Luccioni, "Platon et la Mer", ve R. Weil, *Archéolgie*, s. 163.

1267 Bu tez tamamıyla yeni değildir. Atinalıların Atlantis hakkındaki farklı tanımlamaları için bkz. (A. Rivaud, C.U.F. ss. 249-250), P. Friedländer, *Platon*, ss. 300-304, ve birçok farklı yazar tarafından yapılan tanımlamalar için bkz. H. Herter, "Atlantis". Bunların arasından en önemlisi ve aynı zamanda en eskisi ve en orjinali ise G. Bartoli (*Explication historique*) ki bu metindeki bazı detaylara "Herodote et Atlantis" adlı makalemde değindim. Atlantis ve Atina'nın emperyalizmlerinin karşılaştırması için bkz. C. Kahn, "Menexenus", s. 224. W. Welliver yakın tarihte yayımladığı bir monografisinde ise (*Timaeus-Critas*, s. 43, n. 8) şöyle yazmıştır; "Birçokları Atlantis'in, Pers ve Atina ile olan bu ve diğer benzerliklerinden bahseder, hiç kimse, bildiğim kadarıyla, Platon'un bu uygarlıkların ikisini aynı düzlemde düşünmeye çalıştığını söylemez".

1268 *Ménex.*, 237 c. Bu tartışmanın arabuluculuğu Kekrops tarzıyla yapılmıştır ki bu isim Platon'da tarih öncesi Atina'nın askeri liderlerinden biridir (*Critias*, 110 a).

1269 *Critias*, 109 b.

1270 *A.g.e.*, 109 c ve 113 c.

1271 *Tim.*, 23 e.

1272 *Critias*, 111 e – 112 a.

1273 *A.g.e.*, 112 b burada kullanılan kelimeler kapalı bir daireye gönderme yapıyor.

1274 *A.g.e.*

1275 *A.g.e.*,112 b-d.

1276 I, 14,6. bkz. O. Broneer, "Early Athens", s. 52; ve H. A .Thompson ve R. E . Wycherley, *Athenian Agora* XIV, ss. 140-149.

1277 V, 2-3.

1278 *Critias*, 109 c. Platon burada Athena'nın sadece bir filozof olduğunu söylemeye çalışmıyor; aksine Athena'yı savaşçı olarak tasvir eden heykeller, Platon için. bu kadının bir zamanlar erkek gibi savaştığının kanıtlarıdır (110 b).

1279 *A.g.e.*, 110 e, kuzeye doğru gittikçe sınırlar, Oropos'u da içine alan Cithaeron ve Parnes tepelerine kadar ulaşır.

1280 *A.g.e.*, 110 d- 111 e.

1281 Bkz. özellikle *Devlet*, II, 373 a vd.

1282 *Tim.*, 25 d.

1283 (Aristoteles, *Politika*, II, 1261 a 15): Burada Platon'un pek çok metni alıntılanabilir, özellikle de karş. *Devlet*, IV. 462 a-b. Doğal olarak hiçbir kabile düzeni klasik Atina'da *Kritias*'ın ve *Devlet*'in şehri bölen düzeniyle karşılaştırılamaz.

1284 112 d, bu ifadeyi "yazın ve kışın aynı derecede sağlıklı" olarak çeviren A. Rivaud'un aksine ben, Moreau gibi (Pléiade baskısında anladığı gibi) anlıyorum. Rivaud'un çevirisi mevsimler hakkında var olan karışıklılık fikrini tamamen yok sayan bir çeviridir.

1285 *Critias*, 112 d-e: "Onlar, kendi aralarından olan kadın ve erkeklerden silah kullanmaya uygun hale gelenlerin ya da zaten kullanabilenlerin, mümkün olduğu kadar aynı sayıda, aşağı yukarı yirmi binde kalmasına dikkat ediyorlardı". Biz bu cümle sayesinde Atinalıların "kendi istekleriye Yunanlıların kılavuzu" olduklarını öğreniyoruz. Burada, tüm diğer bölümlerde olduğu gibi kadim Atina'nın tanımlaması sunuluyor ve bir cenaze konuşmasından alıntı yapılıyor, daha önce de referans verdiğim bir çalışmaya bkz. N. Loraux, *Invention.*

1286 *A.g.e.*, 112 c, Proclus tüm bunları çok iyi anlamıştı; *In Tim.*, I, s.132 vd.

1287 *Tim.*, 56 d.

1288 *Tim.*, 35 a vd. Ben burada tıpkı Rivaud gibi, *auperi* kelimesini eski bir ekleme olarak kabul eden J. Burnet'nin metnini kullandım, aynı zamanda bkz. L. Brisson, *Même et Autre*, ss. 270-275'deki karşı görüş. Brisson'un görüşünü takip ediyor olsak da benim argümanım da dibi oyuk bir argüman değildir zira Aynı ve Öteki, Dünyanın Ruhu yapısının temel unsurlarına bağlı kalıyor.

1289 Karş. Clisthène, 118-119, ve notta alıntılanan yazarlar. E. Ruschenbusch, "Patrios Politeia", s. 400'de belirttiği gibi Spartalı hatiplerin Solon'a verdikleri referanslar (üç istisna dışında) 356 yılının sonrasına denk gelir ki bu tarih Atina'nın toplumsal savaşta yenilmesi ve ikince Atina imparatorluğunun sonudur. *Timaios* ve *Kritias*'ı da bu döneme tarihleyebiliriz.

1290 *Critias*, 110 e.

1291 *Tim.*, 23 c.

1292 269 c - 274 e, mitin yapısı ve Empedokles ile olan ilişkisi hakkında bkz. J. Bollack, *Empédocle*, ss. 133-136; aynı zamanda bkz. aşağıda "Platon'un *Devlet Adamı* miti".

1293 *A.g.e.*, 273 d. El yazmalarının metinlerini alıntıladım. Dolaylı gelenek (Proclus, Simplicius) genellikle bu bölümü *topon* kelimesinin yerine *ponton* kelimesini kullanarak alıntılar, ki metnin bu hali birçok editör tarafından kabul edilmiştir, özellikle de A. Diès bu bölümü "benzersizliğin dipsiz okaynusu" olarak çevirmiştir. Bu bölüm çok tartışmalı bir bölümdür (bkz. özellikle J. Pépin, "Mer," 257 – 259). Ben *topon*'u genelde asetizmle ilişkilendiriyorum, *ponton* ise benim çalışmalarım için çok elverişli olsa da bu konuda çok ihtiyatlı davranıyorum. Rehberin, dümenin ve fırtınanın tasvirleri her ne kadar akla bir okaynus resmi getirse de (Dies), aynı şekilde ve daha az doğal olmayan bir şekilde akla bir düzeltmeyi de getirebilir.

1294 *Devlet.*,VIII, 557 d.

1295 *A.g.e.*, 557 c, 558 c, 561 e, 568 d.

1296 *Phil.*, 24 c-d, Bu bölümde Platon'un sistematik olarak ikiliği kullandığunu söyleyebiliriz.

1297 Platon'un doktirininde *apeiron*'un yeri hakkında çok net bir sunum için karş. K. Gaiser, *Ungeschriebene*, ss. 190-192. *Parmenides*'in ikinci hipotezi Dyad'ın dünyasında Tek'in seyrelmesi hakkında karş. *Theaitetos* 155 b-c.

1298 *Tim.*, 36 c vd. Dünyanın Ruhu ile ilgili aynı nitelikler ruhlar merdiveninin tüm aşamalarında yeniden bulunabilir. Her iki daireden her biri, belirlenmiş oranlara bağlı kalarak, Aynının özü, Ötekinin özü ile şekillendirilir ve ortaya bu ikisinin bir karışımı çıkar. Dünyada Aynı döngüsünün öncelikli olmasına neden olan da bu konumlanıştır. Bu mekanizmalar hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. L. Brisson, *Même et Autre.*

1299 *A.g.e.*, 48 e - 49 a. Burada farklılaşmanın kendini geliştirmesine olanak tanıyan maddeler deposu hakkındaki tartışmaları görmezden geliyoruz.

1300 *Critias*, 112 a.

1301 *A.g.e.*, 111 a, Platon adalar üzerine yaptığı bir karşılaştırmanın hemen ardından kullanır.

1302 *Tim.*, 23 d. İmpartorluk olan Atina ve bir adanın karşılaştırılması konusunda alışılmadık olmayan hiçbir şey yoktur. Perikles Peloponez Savaşı'nın hemen başında Atinalıları, adada yaşayan insanlarmış gibi davranmaya davet eder (Thuc., I, 92, 5) ve aynı tanım "yaşlı oligark" (*Rép des Ath.*, II, 14) ve Xen (*Revenus*, 1) tarafından da kullanılır.

1303 Ötekiler, belki de hiç nedensiz, burada Platon'unSyrakusa'ya yaptığı yolculuğun hatıralarını bulurlar. Bkz. G. Rudberg, *Platonica*, ss. 51-72.

1304 *Critias*, 113 b.

1305 *Critias*, 113 c-d. Atlantis'in ilk sakinleri tıpkı Attika'da olduğu gibi asıl yerlilerdi (*Critias*, 109 d). Athena ve Poseidon-Erekhtheion'un her ikisinin de onurlandırılıdığı Erekhtheion'un çift tanrılılığı gibi bir ayrımı Poseidon ve Athena'nın zıtlaştırılmasında görmek çok şaşırtıcı değildir. Platon, Atlantis kralla-rından birine Autochthonos (113 c) adını vererek bu durumun altını çizer. İsimlerin etimolojik anlamları Atlantis ile ilgili tüm yazılarda aynıdır. Evénor iyi adam, Leucippe (Poseidon'un) beyaz atı, onların kızı Clito ise zaferdir, karş. L. Brisson, "Critias", ss. 421-424.

1306 *A.g.e.*, 113 d-e.

1307 *Critias*, 113 e ve 117 a.

1308 *A.g.e.*, 114 e.

1309 *Tim.*, 58 b vd. Taşlar, Atlantis'te çokça bulunan taşlar toprağın su yoluyla filtrelenmesinin bir sonucudur (60 b vd). Maddelerin kökeni hakkındaki bu bilimsel değerlendirmeler kesinlikle mitolojik anlatılara dayanır. *Olympia*'nın ilk satırlarında şöyle yazdığını hatırlarız: "Maddelerin en iyisi sudur, ancak altın, gece yanan ateş gibi parıldayan altın, bolluğa olan tüm sadakati yok eder", değerli maddelerin hiçbiri kadim Atina'da bulunmazdı ve bulunmaları yasalarca yasaklanmıştı (*Critias*, 112 c).

1310 *Critias*, 115 d - 116 a. Karş. *Clisthène*, s.137'deki tablo. Dünyanın Ruhunun yapısında ikili ya da üçlü mesafelerin oynadığı rol hakkında bkz. Tim., 36 d, ikili mesafe sekizli dizeye denk gelir ve 3-2 ilişkisi ise beşli dizeye.

1311 Nicole Loraux, bana bu ikiliğin, asıl halkın ikili karakterinde de görülebileceğini belirtti; Atlantis'in dişi ve erkek sakinleri: burada Atina'nın, özellikle erkekleri konu alan asıl halk mitiyle de karşılaştırılabilir durumda olan ve çok dikkat çekici bir yenilik vardır (bkz. *Enfants*, *b.a*).

1312 *A.g.e.*, 113 e-114 d.

1313 *A.g.e.*, 116 b,117 b, 118 e, 119 d. Çift ve tek, tıpkı sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi Aristoteles'in Pisagorculara atfettiği ünlü karşıtlıklar tablosunun (*systoichia*) bir parçasını oluşturur (*Metafizik*, A. 5, 986 a 15) R. S. Brumbaugh ilham verici kitabında (*Imagination*, ss. 47-59) Platon'un, Atlantis'te fazlalaştırdığı sayısal verilerin bence tatmin edici olan bir yorumunu bulabiliriz. Ben, Platon'un arkaik bir matemariğin verileriyle kötü inşa edilmiş bir dünya sunmak istediğini düşünmüyorum. Ancak yazar, Platon'un betimlemelerinde altı ve beş sayılarının oynadığı rolün altını çizmekte haklı görünüyor: beş çift ikiz ve beş tane de duvar vardır, adanın merkezi beş merhale büyüklüğündedir, su kanallarının toplam genişliğinin toprak kanallarına oranı 6'ya 5 kadardır, Poseidon'un heykeli altı atı sürerken canlandırılmıştır (116 d) toplam alan altı bin sation kare kadardır (118 a), bu alanın şekli kare değil ama yuvarlaktır ki bu da *systoichia*'nın kötü tarafına denk gelir. Altı rakamı ve onun katları askeri düzende de önemli bir rol oynar (119 a-b). Burada tüm bu durumları ayrıntısıyla incelemeyeceğim ama şunu söyleyebilirim ki Platon'un kendisi de beş ve altı arasındaki zıtlığın tek ve çift arasındaki karşıtlığın bir başka şekli olduğunu söyler yani Pisagorcu *systoichia*'da bu iyi ve kötü karşıtlığına denk gelir.

1314 *A.g.e.*, 115 a.

1315 *A.g.e.*, 115 b - 116 a; krallar aynı zamanda hem kanallar hem de köprüler inşa ettirdiler ki bu ilk olarak Klito adasının tecrit edilmişiliğini ortadan kadırdı. Bu birliğe giden yolda atılmış bir adımdı.

1316 *A.g.e.*, 117 e; karş. C. Gill, "Origin" ss. 8-9.

1317 *A.g.e.*, 118 a-e; *Yasalar*'da (III, 681 d vd.) insanların felaketten sonra ovalara yerleştikleri zaman "insanların rejimlerin ve şehirlerin tüm halleriyle ve anayasal ve vatandaşlığa dair tüm arazlarla karşılaştıkları" zamandır.

1318 *A.g.e.* 119 a-b, bu ordu aynı zamanda hem Yunan hem de barbar niteliklerine sahiptir ki hoplitlerin yanında arabalı savaşçıların da olması bunu kanıtlar. Albert Rivaud'un (*a.e.*, C. U. F. basımı) söylediğini söylemek ve sapan bir barbar silahıdır demek yanlıştır: karş. Thuc., VI, 93'te anlatılan Rodos'un kurucuları.

1319 *A.g.e.*, 116 c 117 a.

1320 *A.g.e.*, 116 d.

1321 On sayısı ilk dört rakamın toplamıdır ve *tetraktys*'e denk gelir. Bunun Pisagorculukta ve Platon'un düşüncesindeki yeri için karş. *Clisthène*, s.100 (bibliografyası ile birlikte); ve K. Gaiser, *Ungeschriebene Lehre*, ss.118-123 ve ss. 542'de referans verilen Artistotelesçi metinler. Tetrakys Platon'a göre *yaradılış*'in ifade biçimidir karş. özellikle *Tim.*, 53 e, ancak Dünyanın Ruhunun oluşumundan bahsedilmiyor (*A.g.e.*, 32 b, 35 b-c) ki Dünyanın Ruhu ikili bir *tetrakys* biçimindedir. Kritias'ın durumunda ise rakamların yaradılışının *physis*'in yayılması ile çok yakın bağı olduğu kanaatindeyim. Bu yorumların L.Brisson'u ("Critias" s. 430) ikna etmediğini düşünüyorum, Brisson, sayılarla ilgil spekülasyona girişebilmek için Platonculuğun çok rasyonalist bir kavramsallaştırmasını yapar.

1322 *Critias*, 119 b -120 d.

1323 Karş. *Devlet Adamı*,292 d- 297 b.

1324 Solon'un kanunlarının üzerine kazındığı *kyrbeis*'i akla getirir.

1325 Yeminin Atlantis Anayasasında oynadığı rol sihirlerin ve mitlerin *Yasalar*'daki rolüyle benzerdir. Burada söz konusu olan E. R. Dodds'un sözleriyle ifade edilebilir "geçmişten miras kalmış yığışımı sabitlemek" *Irrationel*, s. 205.

1326 *Critias*, 120 e -121 a. Hiçbir şey, *Devlet*'in VIII. ve IX. kitaplarında toplumsal uyumsuzluğun tipolojisindeki altının rolü hakkındaki bir inceleme kadar etkileyici olamaz. Altın, Sparta tipi timokraside mevcut değilken (VIII, 547 b), demokrasi de ise sınıfsızlaştırılmışların kıskançlık nesnesi haline gelir (*A.g.e.* 555 b vd.). Ancak aynı düzlemde varlıklıların ve fakirlerin olması yetmez ve varlıklıların kini fakirleri tiranın kollarına atar (*A.g.e.*, 556 a vd.).

1327 *Critias*, 121 a-b. Bunun imparatorluğu betimlemek üzere kullanılan ortak dil olduğu notunu düşelim.

1328 *A.g.e.*, 121 b-c. Aynı şekilde *Odysseus*'ta da (XII, 154-184) Odyseus'un insanların dünyasına yeniden girmesini engelledikleri için suçlu olan Phaika'ların kaderi anlatılmaz, anlatı boğa kurbanıyla biter.

1329 *A.g.e.*, 113 e, bu bölünmenin anlamı üzerine bkz. *Clisthène* ss. 96-98, 110-111 , 135-136, 141-142 (yeniden bu kitaba referans verdiğim için üzgünüm). Bu sayfalarda *Yasalar*'ın metinleriyle ilgili analizler vardır ve Platon'un Kleistenes'in kurumları karşısında verdiği tepkileri tanımlamaya olanak tanır.

1330 *Critias*, 114 e. Burada gümüş Laurion'a açık bir gönderme vardır.

1331 *A.g.e.*, 117 e. *Thorybos*, bu kelime Platon tarafından demokratik meclislerdeki hayatı anlatmak için kullanılmıştır. (karş. Devlet, VI, 492 b-c). *Timaios*'ta ise ruhun bedenle birliği bir *thorybos* oluşturur (42 c). Bunun aksine gerçek ve ebedi akıl ne gürültü ne de yankı yapar (37 b). Piraeus'ta geçen *Devlet*'teki diyalogda yabancı bir tanrının onuruna yapılan bir geçiş töreninin ardından, silah üreticisi Cephalus'un evinde, gürültücü genç insanların olduğu yerde felsefe insanların umrunda olan son şeydir. Bu şartlar altında diyaloğun giriş cümlesini (*Yarın Piraeus'a ineceğim*) filozofun mağaraya geri inmesi olarka mı anlamamız gerekir? Ki bu Henri Margueritte'in önerisidir (Ecole pratique des hautes etudes'deki dersleri sırasında 1952-1953).

1332 *Critias*, 116 d. karş. C. Picard, *Manuel Sculpture*, II. I, s.174 n. 2.

1333 II, 13, 5.

1334 *Critias*, 116 e - 117 a, karş. Paus., I. 28, 2. Bu arkeolojik yorumların çoğunu Pierre Lévêque'e borçluyum; aynı zamanda bkz. Clisthène, s.138.

1335 *Tim.* 25 a; karş. aynı zamanda *Critias*, 114 c. *Timaios*, Platon'un son diyaloglarından biridir; bu bakış açısı yeni değildir ama yakın zamada G. E. L. Owen, "Place" tarafından tartışmaya açılmıştır ve H. Cherniss, ("Relation") tarafından da bence net bir şekilde cevabını almıştır, aynı zamanda C. Gill de ("Critias and Politicus") bu konuya *Devlet Adamı* mitiyle karşılaştırma yapmak üzere eğilmiştir ve aynı sonuca ulaşmıştır.

1336 III, 693 d.

1337 *Yasalar*, III, 694 a - 701 b.

1338 Bu, R. Schaerer (*Question*) tarafından açıkça ortaya konmuştur.

1339 278 e - 279 a-b. Bu bölüm birçok tartışmanın konusunu oluşturur, bu tartışmaların tamamına burada değinmeyi gereksiz buluyorum. Karş. J. Bollack, *Phaidros*, ss. 152-153'deki yorumlar.

1340 *Yasalar*, I, 632 d; karş. aynı zamanda Spartalı filozof *Protogoras*, 342 b-e.

1341 *Yasalar*'ın eskatolojik miti (X, 903 e - 904 e) benzer bir tahteravalli oyununa dayanır.

1342 *Yasalar*, VII, 803 c.

1343 *A.g.e.*, 803 b.

1344 *A.g.e.*, I, 644 d vd.; VII 803 c.

1345 *A.g.e.*

1346 *Tim.*, 59 c d.

1347 *Critias*, 106 c.

1348 *A.g.e.*, 107 d.

1349 J. Kristeva (ed.), *Langue, discours, societe. Pour Emile Benveniste*, Seuil, Paris, 1975 , ss. 374-391'de yayımlanan makalenin elden geçirilmiş hali, Maria Jolas'ın katkılarıyla İngilizceye çevrildi: M. Jolas, *Journal of Hellenistic Studies*, 98 (1978), ss. 132-141.

1350 Porphyre, *De l'abst.*, IV. 2, ss. 228-231 Nauck; Dicaearchus'un metni, F. Wehrli'nin derlemesinde 49 numaralı metindir (aynı zamanda bkz. 47, 48, 50 ve 51 numaralı metinler ki bu metinler aynı kaynaktan olmakla birlikte doğrudan alıntılar değildir). Bizim inceleyeceğimiz metnin, İngilizce çevirisiyle birlikte yeniden üretildiği bir çalışma için bkz. A. O. Lovejoy ve G. Boas, *Primitivism*, ss. 94-96. Prophyre'nin kaynakları sorunu hakkında bkz. J. Bouffartique ve M. Patillon, ed. C.U. F de Porphyre, *De l'abstinence* (1977).

1351 T. Cole, *Demcoritus*; bu temel esere referans vermek bence yeterlidir.

1352 Burada özel olarak *Mnésithée*'deki (J. Bertier) bilgileri düşündüm.

1353 Diod. II, 55-60.

1354 *De l'Abst.*, II, 27, s. 156, Nauck= fragment 13, s. 174, W. Poetscher basımı, Leyde, 1964.

1355 *A.g.e.*

1356 F.Gr.Hist., 70, 42 *in* Strab., VII, 3, 9.

1357 Karş. J.–P. Vernant, "Mythe des races", 1 ve 2.

1358 *İşler ve Günler*, 276-278.

1359 Bkz. J.-P. Vernant, "Table".

1360 "Ronger", s.142.

1361 "Remarques", s. 82.

1362 "Remarques", s. 83.

1363 Karş. örn. Ed. Will, *Monde grec*, s. 482'de bu konuda söylenenler. Detaylı bir anlatım ise R. Winton'un (Cambridge) basılmamış tezinde yapılmıştır.

1364 *Protagoras*, 322 a.

1365 *Odyseia*'da Kykloplar arasında iradi kurumların yokluğundan bahseden ünlü dizelere gönderme yaptım. *Odyseia* (IX, 112-115).

1366 Aristoteles, Psistrate'nin tiranlığının Atinalı çiftçilerin geleneklerinde tıpkı Kronos'un çağı gibi ifade edildiğini söylerken muhtemelen sadece kendi çağı için geçerli olacak bir bilgi vermektedir (*Atinalıların Devleti*, 16, 7).

1367 Yukarıda adı geçen "Ronger" adlı eserinde, ki bu eser tamamen Aristoteles'in kavramsallaştırmasının bir yorumu olarak değerlendirilebilir, şöyle der: " O, kazara değil doğası gereği, şehir olmaksızın ya bir hiçtir (*phaulos*) ya da insanın olabileceğinden çok daha güçlü bir varlıktır" (*Politika*, I, 1253 a 4).

1368 Karş. N. Loraux, "*Interférence*".

1369 *Bakkhalar*, 702-711.

1370 *A.g.e.*, 701-702.

1371 "Eine Schule, welche recht fur die Proletarier Athens gerechnet war" ("Kynosarges", s. 169).

1372 Diog. Laërce, VI, I, 13; *Lexic. Rhet.*, Bekker, s. 274. Bkz. S. Humphreys, "Nothoi" ve J. Bremmer "Kynosarges"teki tartışmalar.

1373 *A.g.e.*, VI, 17, 18, 73, 80.

1374 Plut.; *Su ateşten daha gerekli midir?*, 956 b; Dion Chrys., VI, 25, 29-30; Prometheus karşıtı olan Herakles'tir

1375 *De la manducation des viandes*, 995 c-d.

1376 [Diogènes], *Epistulae* (Hercher), Aristippe'ye mektup XXXII ; Lucian, *Drapetai*, 17, ve T. Cole, *Democritus, a.g.y.*, s. 151, n. 12.

1377 V. Goldschmidt, *Dialogues*, s. 259. Mitin insan *eidos*'unun tanımlanmasındaki rolü hakkında bkz. S. Benardete, "*Eidos*", s. 198.

1378 V. Goldschmidt, *Dialogues*, s. 260.

1379 Bunlar J.-G. Farazer tarafından Pseudo-Apollodore kütüphanesi, II, ss. 164-166 basımlı kitapta bir araya toplandılar; Platon öncesine ait en önemli metinler için bkz. Euripides, *El.*, 699-730; *Or.*, 996-1012.

1380 Karş. A . C. Pearson, *Fragments*, I, s. 93.

1381 II, 142; Ch. Froidefrond, *Mirage égyptien*, s.143.

1382 Karş. Ch. Froidefrond, *Mirage égyptien*, ss. 267-342.

1383 Bkz örneğin F. Vian, *Cadmos* ve "Fonction guerrière", ben bu eserlerdeki tarihsel yorumları kabul etmem, kaba kuvvet sadece *gegeneis*'lere aittir, tüm yerlileri kapsamaz (bkz. Bérard, *Anodoi*, s. 35 ve N. Loraux, "Autochtonie", s. 9).

1384 III, 414 c ve V, 468 e.

1385 *Sofist*, 248 c.

1386 Bkz. aynı yerde s. 377.

1387 *Gorgias*, 523 b-e; aynı zamanda Kronos'un negatif anlamları için bkz. *Devlet*, II, 378 a.

1388 P. M. Schuhl, "Politique".

1389 J. Bollack, *Empédocle*, s. 133; aynı zamanda s.135'deki 1. dipnotu da içeren mükemmel analizi de tavsiye ediyorum; karş.Goldschmidt, *Religion*, s. 104. Zaman zaman kosmosun *iki* döngüsü değil üç tane aşaması olduğu da savunulur: Kronos'un çağı, tersine dönmüş dünyanın çağı ve bir karışım olan dünyamızın çağı. Bu yorumun savunulduğu bir çalışma için bkz. A. Lovejoy ve G. Boas, *Primitivism*, s. 158 ve ayrıca bkz. L. Brisson, *Même et Autre*, ss. 478-496. Bu hipotez, *Timaios*'un kullanmadığı terimlerin kullanılmasıyla"dünyamızı" karma olarak tanımlamıştır, örneğin *Devlet Adamı*, 269 d gibi metinlerle de desteklenebilir. Ancak mitin detaylı okuması yapıldığında bu çok çelişkili bir hipotezdir.

1390 Özellikle G. Rodier ("Politique") tarafından savunulur.

1391 *Devlet Adamı*, 273 e'deki ifadeyi böyle anlamamız gerekir. L. Campbell'in Oxford'da 1867 yılında yayımlanan tercümesiyle ters anlamdadır.

1392 *İşler ve Günler*, 181.

1393 *Plato*, I, s. 206.

1394 Karş. 271 d- 272 a, 274 b bölümlerinde *nome* kelimesinin ve *nemein* ile *nomeuein* fillilerinin kullanılması; bkz. E. Laroche, *Racine nem*, ss. 115-129 ve özetle E. Benveniste, *Vocabulaire*, I, ss. 84-86. "Pastoral" olanın değeri öncelikli değildir ancak Platon'un çağında çok açıkça hissedilir.

1395 "Tanrı tarafından terk edilmiş", "Zeus'un döngüsü" ifadelerinin yaklaşımı Platoncu metnin parlak belirsizliğinin altını bir kez daha çizer. Her iki ifade de doğal olarak belirlenmiş bölümlere dayanır (272 b-e vb.). Bununla birlikte Platon'un Zeus'un hükümdarlığının *logos*'tan ibaret olduğunun altını çizmiştir, burada "söylenti" (272 b) tanrının dünyanın doğrudan yönetimini terk etmiş olduğu ama dünyayı gözlemeye devam ettiğidir (272 e).

1396 *Kratos* kelimesinin, Homeros'un zamanındaki tarihöncesi anlamları E. Benveniste (*Vocabulaire*, II, ss. 57-83) tarafından çalışılmıştır. Yazarın bir ifadesi bizim amacımız açısından temel oluşturur: "Kratos aynı anda hem tanrıları hem de insanları ifade eder" (s. 78).

1397 Bu noktada A. Diès'in "geri devinim hareketi" tercümesini düzeltiyorum; *anakyklôsis* kelimesinin anlamı hakkında karş. L. Robin, *Platon*, Pleiade, II, s. 1456, no. 46. Diès'in tercümesi, dünyanın kah bir yöne kah diğerine döndüğünü öngören metnin geri kalanıyla uyumsuzdur.

1398 Temel metin için bkz. *Tim.*, 36 b-d; detaylar için ise L.Brisson, *Même et Autre*, kitabına referans verebilirim.

1399 274 c'deki ifade ile Platon'un tam olarak ne demek istediği konusunda tereddütlü olunabileceği doğrudur; bunlar "geleneğin bahsettiği tanrıların armağanlarıdır" ki bu gelenek Platon'un her zaman hesaba kattığı bir gelenek değildir; ancak her ikisi de "geleneksel" olan, sanatların ve tekniklerin insanlar tarafından icat edilmesi ile bunların tanrıların armağanları olması arasında Platon, hümanizme en zıt olan versiyonu seçer (karş. *Ménex.*, 238 b, yahut cenaze söylevinin "laik" geleneği karşısında bu versiyon zaten seçilmiştir).

1400 E. A. Havelock, *Liberal Temper*, ss. 40-51; K. R. Popper, *Open City*, I, ayrıca bkz. V. Goldschmidt, *Platonisme*, ss. 189-141.

1401 Epikür'in felsefesinde de benzer bir karşıtlık mevcuttur, karş. L. Robin'ın klasik çalışması, "Progrès".

1402 V. Goldschmidt "Materyel nedenleri ihtiyaçlarda, bireylerin kendi kendilerine yetemiyor oluşlarında ve kör gereklilikte yatan şehir, gelecek dönemlerde kullanımda olmayacakmış gibi görünmektedir. Platon'da Tanrının şehrinin denginden bahsedilmemektedir" (*Religion*, s. 120) derken haklıdır ancak Platon'un anlatılarında bilim, vatandaşlıkla ilgili kurumlardan usulen ayrılabilir nitelikte ise bu durumda, farkedilebileceği gibi, Altın Çağın insanları bilim ile ilgilenebilecek gibi görünmemektedirler.

1403 *Philosophie*, II, 1, s. 324, no. 5.

1404 "Politique".

1405 [*Resignation*] Wilamowitz'in *Platon*, II, s. 654-704 künyeli kitabında *Yasalar*'a ayırdığı bölümün başlığını böyle attığını biliyoruz. *Devlet Adamı* genellikle Platon'un Sicilya'ya üçüncü kez seyahat ettiği döneme (361), yani Atina devletinin son buhranının yaşandığı dönemin öncesine tarihlenir.

1406 Bir tanrı çift krallık yaratır "bir insan doğası bir tanrı doğası ile birleşir" ve böylece yaşlılar meclisini çıkartır ve "üçüncü kurtarıcı" de ephorosu yaratır "Ve böylece bu ölçü sayesinde sizin ülkenizin krallığı, kendini korumak için ge-

rekli olan ve diğerlerini de kurtarmaya yarayan öğeleri oranlı biçimde harmanlar" (*Yasalar*, III, 691 d, 692 a).

1407 *A.g.e.*, 690 d - 691 b.

1408 *A.g.e.*, V, 739 e. Burada eskiden H. Margueritte'ten öğrendiğimi yapıyorum ve A ve O el yazmalarının metinlerini koruyup ve Alpelt'in, Des Places basımında yer alan, sönük "saygıda ikinci" tasvirini görmezden geliyorum. Platon'un *Devlet*'inin temelde bütünlüklü olması ilkesi için bkz. Aristoteles, *Politika*, II, 1263 b, 30-35.

1409 V. Goldschmidt, *Religion*, s.113.

1410 E. des Places, C.U. F., II, s. 61, n.2.

1411 Ç. N. Polis'in çoğulu.

1412 Bu ifade doğru değildir çünkü Platon'un anlatısında insanlık başlamaz, yeniden başlar.

1413 *Open city*, s. 29.

1414 *Zoa*: bu ifade sadece hayvanları ifade eder ki hayvanlar tarımın icadından kaygılı olan tek grup değildir.

1415 Alıntı için bkz. *Od.*, IX., 112- 115; *Yasalar*, III, 680 b-c; Karş. J. Labarbe, *Homère*, ss. 236- 238.

1416 *Devlet*, IV, 428 e - 429 a.

1417 İlk yasaların basitliği ve saflığı da Aristoteles'e ait bir konudur (karş. *Politika*, II, 1268 b 42), R. Weil'e bana bu metni hatırlattığı için teşekkür ediyorum.

1418 *Yasalar*, III, 678 a.

1419 *Devlet*, II, 372 d.

1420 Bu çalışmanın başı, kopuşun Platon'dan sonra gerçekleştiğini anlatmaya çalıştı.

1421 *Yasalar*, VII, 817 b.

1422 V. Goldschmidt, *Religion*, s. 98.

1423 *Revue historique*, 91 (1967), ss. 281-302'de yayımlandı. Okuduğunuz hali özellikle Alain Schnapp'ın yardımlarıyla tamamlandı.

1424 J. Pouilloux ve G. Roux, *Enigmes*.

1425 bkz. G. Daux, *Pausanias à Delphes*, s. 29, ve G. Roux, *Enigmes*, s. 7.

1426 Son olarak Fransız bilginlerle Alman bilginleri karşılaştıran bir çalışma için karş. P. De la Coste Messelière, *Trésor des Athéniens*, s. 260 vd., bu konuda daha kapsamlı bir çalışma için bkz. J. Audiat, *Trésor des Athéniens*.

1427 Hdt., VI, 136.

1428 *A.g.e.*, ve Plut., *Cimon*, 4.

1429 Karş. Ch. Picard, *Manuel, Sculpture*, II, 1, s. 310 vd.

1430 Bu, H. Brunn'un (*Künstler*, s. 164) daha önce açıkladığı durumdur. Ben burada kesin konuşmamıza olanak tanıyacak hiçbir unsur göremiyorum. Bununla birlikte P. De La Coste Messelière, *Musée de Delphes*, s. 447, n.2'de Delphoi kaidesinin Atina'daki Promakhos ile aynı zamanda yapıldığını söyleyebileceğimiz iddia edilir (451- 448); Promakhos da Marathon onuruna yapılmış bir heykeldir. Raubitschek'in Cimon'un 456 yılında öldüğünü söyleyen korkunç hipotezine dayanarak E. Kluwe ("Konggressdekret") kaideyi hayali bir kesinlikle 460-457 yılları

arasına tarihlemiştir. En son olarak savunulamaz nitelikteki bazı fikirleri de dile getirebiliriz: H. Pomtow ("Studien II", ss. 95-96) Pausanias'ın sanatçının adını yanlış okuduğunu savunur ve bu eseri Phidias'ın az çok bilinen ustası Hegias'a atfetmek gerektiğini söyler. Bu iddia "Delphoi" c. 1217'de dile getirilir. Bunun aksine A. Furtwängler, "Zu den Weihgeschenken" adlı eserinde sınırları çok iyi çizilmiş bir arkeolojik akıl yürütme ekseninde düşünerek eserin ancak IV. yüzyıla tarihlenebileceğini söyler. Aynı mantıkta düşünerek F. Poulsen ("Niche aux offrandes", ss. 422-425) bizim eserimiz ve "tahtadan atın" Atina ile Argos arasındaki 414 tarihli anlaşmanın kanıtı olduğunu söyler.

1431 Pausanias'ın bizim incelediğimiz metnine odaklanmış bir makalesinde F. Brommer ("Attische Könige"), Atinalı ad veren kahramanların söz konusu olduğunu söylemeyi unutur. Bu durumda Brommer'ın makalesi, mecazlı çok sayıda belgeyi kanıt olarak kullanması açısından ilgi çekici bir makale haline dönüşür ancak tüm açıklayıcı değerini kaybeder. Ad koyucu kahramanlar ve onların mitsel ve dini karakterleri, ikonografileri hakkında temel bir çalışma için bkz. U. Kron, *Phylenheroen*. Bu çalışmanın her sayfasına referans vermek gerekir ancak Marathon kaidesi ile ilgili olarak bkz. ss. 205-227.

1432 Karş. P. Lévêque ve P. Vidal- Naquet, *Clisthène*, ss. 50-51, 70-72.

1433 Karş. T. L. Shear Jr., "Eponymous Heros". Bu arkeolog, "orta revakın" (*middle stoa*) altında bulunan ve 350 yılı civarında yıkılmış olan bir yapının V. yüzyılın son çeyreğinde yapılmış olan bir anıtın izlerini taşıdığına inanır; bu anıttan bahseden başka metinler de vardır (Aristophanes, *Barış*, 1183, *Cavaliers*, 979; toplu bir inceleme için karş. R. E.Wycherley, *Athenian Agora*, III, ss. 85-90); H. A. Thompson ve R. E. Wycherley de T. L. Shear'ı takip etmişlerdir, aynı zamanda bkz. *Athenian Agora*, XIV, ss. 38-41; Pausanias'ın kendisi de bu anıtı tarif eder bkz. I, 5; aynı zamanda bkz. U. Kron, *Phylenheroen*, ss. 226-236.

1434 Karş. G. Busolt ve H.Swoboda, *Staatskunde*, I, ss. 973-974, ve Ed. Will, *Histoire politique*, ss. 73 ve 363-364. Bu eserlerde Ptolemais kabilesinin kuruluş tarihine ilişkin tartışmalara değinilir. Atinalıların 224/223 yıllarında Delphoi anıtı ile ilgilenmekten vazgeçtikleri belirtilir. Ancak ne 201 yılında iki Makedon kabilesinin örtbas edilmesi ne de 200 yılında Attlis kabilesinin ve İmparatorluğun altında Hadrianis kabilesinin kurulması kayıt altına alınmıştır.

1435 23 Şubat 1967'de aldığım bir mektupta G. Roux, bu gizemi çok güzel tarif etmekteydi: "Burada Atina'nın ad koyucu kahramanlarının onunun birden bir arada bulunuyor olmaması beni hep şaşırtmıştır: dışlanmış üç kahramanın kabilesinden olan Atinalılar Delphoi'yi ziyaret ettiklerinde ne düşünmüş olabilirler? Ve faydalı olabilmek için çok çabalayan bu kahramanların kendileri acaba ne düşünmüşlerdir?"

1436 Benim "notlarım" esas olarak faydacı bir anlam taşımaktadır ve sadece benim argümanıma yardım etmek görevini üstlenir. Ben, çok doğal olarak, iota harfinin alt simgelerindeki "yazım yanlışlarını" görmezden geldim.

1437 Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki J. G. Frazer kendi tercümesinde *Phyleus* okumasını kullanırken kendi notlarında ve yorumunda *Philaios* düzeltmesini de doğrular. Bkz. *Pausanias*, I, s. 608; V, ss. 265-266.

1438 Aynı şekilde F. Brommer, "Attische Könige", s.152; W. Gauer, *Weihgeschenke*, s.66.

1439 H.Sauppe, *De Demis*, s. 8: *Hunc heroem Atticum, eponymum Phylasiorum, fuisse docent ea quae de statuis ex praeda marathonica Apolloni Delphico consecratis Pausanias narrat.*

1440 Kynosarges", ss.17-18. C. W. Goettling, Ernst Curtis'in itirazlarına karşı bu konuyu yeniden ele alıyor ve geliştiriyor, Goettling'in kavramlaştırması için bkz. C. W. Goettling, *Gesammelte Abhandlungen* II, ss. 163-164.

1441 Bu efsaneler hakkında karş. M. Sakellarious, *Migration grecque* (bkz. indeks *Neleus* maddesi) ve V. yüzyılda siyasi kullanımları hakkında bkz. J. Barron, "Athenian Propaganda" ve "Religious Propaganda".

1442 Bu teori, E. Loewy ("Donario") tarafından yeniden ele alınmıştır; Loewy, Goettling'i dolaylı olarak, Curtis'in aşağıda zikredilen çalışması aracılığıyla tanır. Bunun ardından aynı teori, kendi sözlüğünde sadece Loewy'den alıntı yapan F. Spiro'nun (Teubner) eserinde ve bu konuda bir düzeltme yapıldığı konusunda okuyucusunu uyarmayan W. H. S. Jones'ın (Loeb) 1918 basımında geçer. Bu teorinin kabul edildiği diğer eserler için bkz. A. Furtwangler, "Zu den Weihgeschenken", s. 396 n. 2, ve A. von Domaszewski, *Attische Politik*, s. 20. Bir başka düzeltme önerisi ise E. Berger'e aittir ve bu öneri tamamen absürttür, burada Phileus'tan Oineus'a kadar geriye gidilir; bkz. E. Berger, "Marathonische Gruppe". Bu durumda sadece iki tane ad veren kahraman eksiktir; ancak şunu söylemek gerekir ki Pausanias'ın kendisi de "en tepedeki" bu üç kahramanın ad veren kahramanlar olmadıklarını söyler.

1443 "Weihgeschenke", s. 366.

1444 HDT., VI, 35; Plut., *Solon*, 10.

1445 Daha önce J. G. Ftazer'dan yapılan alıntıya ek olarak... Biz J. Overbeck'ten (*Antiken Schriftquellen*, s.117) ve özellikle de daha iyi kavramsallaştırılmış olan H. Hitzig ve H. Bluemner'den (*Pausanias*, III, ss. 547 ve 678) alıntı yaptık. Hitzig ve Bluemner'in metni G. Daux'u (*Pausanias à Delphes*) ve G. Roux'u (*Enigmes*) takip eder ama maalesef orijinal metne yeni bir not eklemez.

1446 "Pausanias in the Middle Ages" ve "Manuscrits". Diller'in sınıflandırmasını sınadığımda onun ciddiyetini onaylamak gerektiğini düşünüyorum. Bu çalışmanın sonuçlarının M. H. Rocha Pereira tarafından, Teubner'in yeni basımında (1973) değiştirilmediğini ama detaylandırıldığını düşünüyorum.

1447 Bununla birlikte, diğer el yazmanlarının güzel hümanist düzeltmelerden faydalanabileceklerini gözlemleyebiliriz. Aynı şekilde elimizdeki üç elyazmasında *Dion*'un *Pandion* olarak düzeltilmesi bu el yazmalarının 1516 yılındaki orijinal Aldine basımından itibaren tüm editörler tarafından kullanıldığını gösterir. Gene bu düzeltmeler *Riccardianus graecus*, 29'un kenarlarına, mikrofilm üzerinde saptayabileceğim bir şekilde yerleştirilmiştir ve Diller'in sistematiğine göre bu düzeltmeler elyazmalarının içinde bulunmaktadır.

1448 Bu sadece bazı bozulmalar üzerinde görülür, tıpkı benim bunu *Parisinus* gr., 1399 üzerinde doğrulayabiliyor olmam gibi.

1449 Meslektaşım, Pardoue Üniversitesinden E. Mionni, Venedik elyazmasını benim için incelemek istedi ve arkadaşım M. Papathomopoulos, Metinler Tarihi Enstitü'nde bu son elyazmasının ve Floransa el yazmasının mikrofilmlerini değerlendirdi. Her ikisine de teşekkür ederim. Ben de *Parisinus gr.*, 1410'u bizzat inceledim.

1450 Benim geliştirdiğim akıl yürütme ile karşılaştırılabilir bir diğer çalışmayı H. Hitzing, H. Pomtow "Studien II", s. 86'da alıntılanan bir mektupta yapmaya niyetlenmişti; niyetlenmişti diyorum zira yapılan çalışmada el yazmalarının akılcı bir sınıflandırması yapılmamıştı.

1451 Sonunda *kai* (ve) bağlacı kaybolur ve bu *outoi men de*'nin ortaya çıkmasını tetikleyebilir ki Schubart'ın 1839'da basılmış olan eserinde şikayet ettiği de budur. Bazı *bozulmalar* yeni bir *kai* eklerler ve dolayısıyla da *kai Keleos te*'yi verirler ki *Riccardianus gr.*, 29'ın müstensihi - ya da düzeltmeni- aynı başlıkta bu durumdan da şüphelenmiştir, bu müstensih *Pandion*'un kusursuz okunmasından da sorumludur. *Keleos kai Leôs* düzeltmesi ilk defa 1768 yılında bir kalem sürçmesi ile birlikte *Leos* yerine *Leon* olaran önerilmiştir; önerinin sahibi Jacques le Paulmier de Grentemesnil'sir (Palmerius), *Exercitationes*, s. 435: *Suspicor legendum* Pandion kai Leôn. *Non enim censetur Celeus inter Heroes Eponymos, nihil ceritus est, omnia enim alia nomina sunt eponymorumqui nomina tribus Atheniensium dederunt.* Bu düzeltme Th. Gaisford'un *Lectiones Platonicae*'sına, s. 184'te konulan ekte R. Porson tarafından da onaylanmıştır. Bu düzeltme Clavier (1821) basımından beri kullanılır ancak bundan daha önce J. F. Facius, Leipzing'in 1974 basımında J. Le Paulmier'nin düzeltmesinin ipuçlarını vermiştir.

1452 Tıpkı Pausanias'ın kendisinin de yaptığı gibi (I, 35, 2) Phileas değil ama Philaios yazmak gerekir.

1453 *Enigmes* (fig. 34) bu planın kendisi de P. De La Coste- Messelière, *Musée de delphes*, fig. L. tarafından yayımlanan planın gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş halidir. Arkadaşım P. Lévêque'e bu figürü benim için yeniden çizmeye gönüllü olduğu için teşekkür ediyorum.

1454 G.Roux (23 Şubat 1967 tarihli mektubunda) bana şunları yazmıştır: *Enigmes*'in planlarında 5 numaralı kaideyi Aigospotami kaidesinin (3 numaralı) devamına yerleştirdik; ancak alternatif bir yerleştirme de mümkündür: 3 numaralı kaide daha güneye yerleştirilir ve 5 numaralı kaide ise 3 numaralı kaidenin ön tarafına doğru uzatılır [...], her ne kadar kaidelerin ölçülerini yaklaşık olarak bile hesaplamak imkansız olsa da".

1455 H . Bulle ve T. Wiegand , "Topographie". s. 333 vd.; karş.T. Homolle, "Topographie 2" çalışmasındaki onay, bu hipotezin yeniden ele alınması için bkz. A. Furtwangler, "Zu den Weihgeschenken" ve daha karmaşık bir yolla değerlendirilmesi için bkz. F. Poulsen , "Niche aux offrandes". Bu oyuk hakkında karş. *Enigmes*, ss. 19- 36.

1456 J. Bousquet, "Inscriptions", s. 132.

1457 "Topographie 1", ss. 297-299 (yanlışlıkla 397-399 olarak numaralandırılmıştır).

1458 Karş. "Studien II," s. 75 ve 5. figür; açıkça bu çalışmanın izinden giden bir başka eser için bkz. E. Bourguet, *Ruines de Delphes*, s. 40., ve bkz. G. Daux, *Pausanias à Delphes*, s. 88.

1459 Bkz. "Delphoi" içine yerleştirilen harita, c. 1199 - 1200, ve *Engimes*, s. 53, fig. 17 ve pl . XI, 1-2.

1460 "Delphoi", c. 1215.

1461 Karş. G. Daux, "Chronique 1965" s. 899 kazı yapanlar Cl. Vatin ve V. Regnot idi.

1462 Bu sadece tek bir hipotezdir ve G. Roux'un bana söylediğine göre (9 Mart 1967 tarihli mektup) bu kaidenin Aigospotami'ye ait olması olasılığını dışlayamayız (planda 3 numaralı alan).

1463 Gerçekten de eğer Marathon adağı söz konusu ise J. Bousquet'in ("Inscriptions" ss. 126-129) betimlediği bu siyah kireçtaşından beyaz damarlı kaideyi

duvar tepeliğine atfedemeyiz ki bu taşın üzerinde bir Attika yazıtı ve bronzdan bir heykelin ayaklarının yerleşebileceği iki yuva bulunur. J. Bousquet analizini, heykellerinin boylarının kısa olabileceğini söyleyerek bitirir. Bir başka taş, gri kireçtaşından yapılmış olan başka bir taş üzerinde, bir Atinalı için yazılmış bir *proxenia* yazıtı taşır (324-3) ve Bourget bu ikinci taşın Marathon anıtı üzerinde bulunması gerektiğini söyler (karş. *Fottilles de Delphes* III , I, no . 408).

1464 *Enigmes*, s. 54, ve pl. XI. 4.

1465 9 Mart 1967 tarihli mektup. Arkeolojik kazılarla ilgili başka referanslar için bkz. Hitzig-Bluemner, *Pausanias*, III, 677-679.

1466 E. Curtius, "Weihgeschenke".

1467 Curtius'un bu hipotezi, benim bildiğime göre sadece B. W. Sauer (*Gruppe*, ss.18-19) ve Frazer (*Pausanias*, V, ss. 265-266) tarafından kullanılmıştır. Bununla birlikte Sauer, heykellerin dengesi konusunda hassastır ve Curtius'un teorisini daha karmaşık hale getirir. Heykel grubu ancak bu tamamlayıcı üç kahramanın (Theseus, Kodros ve Philaios) diğer üç kahraman ile dengelenmesi durumunda simetrik hale gelir. V. yüzyıla ait olan anıt on dokuz tane heykel ihtiva ediyordu ve bizim tanımadığımız üç kahraman daha sonra Helen çağda üç ad koyucunun heykeli tarafından ikame edildi. Bu öneri, yukarıda kaidenin Helen çağda yeniden ele alındığı hipoteziyle uyumsuz görünmektedir. Çok kısa bir süre önce eksiklik konusu yeniden ele alınır; T. L. Shear Jr., "Eponymous Heroes", s. 221, n. 112. Aynı zamanda U. Kron'un (*Phylenheroen*, s. 225) belirttiği gibi Pausanias'ın kendisi de tüm ad veren kahramanların mevcut olmadığını söylemiştir.

1468 *Questions de table*, 10, 628 a – 629 a. Bu durumlar arasında kurulabilecek bir çeşit bağ için karş. G. Busolt, *Griechische Geschishte*, s. 589, n. 4.

1469 Curtius şöyle der ("Weihgeschenke", s. 365) ve bu düşünceler alıntılanmayı hak eder: "Böylesi bir öneme sahip olan ve Delphoi'de, on kabilenin de kendi adlarına ait tapınaklarının olduğu bir şehirde bulunan anıtta böylesi keyfi değişikliklerin onaylanmış olması düşünülemez. Kendi kahramanlarının heykelleri eksik olan kabileler bu aşağılanmayı nasıl tolere edebilirler? Özelde, tanınmışlığın zirvesine ulaşmış bir kabile olan ve kamusal festivallerde kendisini temsil eden koro hiçbir zaman son sırayı almama ayrıcalığına sahip olmuş Aiantis'in dışlanması nasıl kabul edilebilir?" Bu alıntıladığımız metin Plutharkos'un metnin içinde alıntılanmış olan bilgilere referans verir.

1470 "Donario".

1471 Karş. E. Petersen , "Marathonische Bronzegruppe", s. 144, n. I. Loewy'nin cevabı ("Zu Mitteilungen") tartışmayı derinleştirmemiştir. U. Kron, tüm ad veren kahramanların sakallı olduklarının kesin olmadığını söyleyerek cevap verir (*Phylenheroen* s. 225): Ajax, Hippothoon ve Oineus genellikle genç insan nitelikleriyle temsil edilmişlerdir.

1472 "Vortrag", ss. 82-84; "Studien II", s. 87: "Atinalılar, Delphoi'ye yeni kraliyet heykellerini gönderdiklerinde, üç tane eski ad koyucu kahraman kendi yerlerini bırakmak durumunda kaldılar". Pomtow alışıldık şekilde fikrini değiştirip kendi hipotezinden vazgeçer (karş. "Delphoi", c. 1215-1216). Bu hipotezi aynı zamanda, Alman araştırmacıya referans vermeden kullanan bir araştırmacı için bkz. J. Barron, "Religious Propaganda", s. 46, bkz. bu hipotez aynı zamanda U. Kron (*Phylenheroen*, s. 225) tarafından da benimsenmiştir.

1473 Karş. N. Loraux, "Autochtonie", s. 12.

1474 Bu ifade G. Kato'ya ("En marge", s.198) aittir.

1475 Miltiades'in iki tanrının arasında bulunduğu doğrudur. Maalesef komutanın ve tanrıların, grubun ilk sırasında ya da sıranın ortasında olduğunu söylemek mümkün değildir.

1476 E. Petersen anıtın yapısının iyi bir yorumunu yapar (karş. "Griechische Bronze", ss. 277-278, ve "Marathonische Bronzegruppe"), E. Petersen bizim kaidemizi Apollon yapınca yani Apollon'u Tiber'in prototipi olarak değerlendirince çok hızlı ilerler. Petersen'in hipotezini takip ederken Hitzig- Bluemner (*Pausanias*, III, s. 678) adak taşının yapısıyla bu bina alınlığını karşılaştırır.

1477 "Kynosarges".

1478 Karş. E. Will, *Doriens et Ioniens*.

1479 Bu yazıtlar hakkında en ihtiyatlı sonuçlar için bkz. M. Sakellariou, *Migration grecque*. Theseus'un "İyonya" yazıtları hakkında, bazı şüpheler barındırsa da, bkz. H.Herter, "Theseus der Ionier". C. W. Goettling'in yorumlarına çok yakın bir çalışma (Neleus düzeltmesi de dahildir) bkz. J. Barron ("*Religious Propaganda*", s. 46) tarafından tavsiye edilmiştir.

1480 Karş. L. Robert , "Compte Rendu *Didyma*", s. 673; burada epigrafik metinlere referanslar vardır; ayrıca bkz. P. Leveque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, s. 111 n. 6. Atina'nın kurumlarının ve kabile sisteminin Milet'te kurulması 442 yılında gerçekleşmiş gibi görünüyor (J. Barron, "Religious Propaganda", ss. 5-6); ancak acaba Milet bu tarihten önce bir Theseus kabilesine sahip miydi?

1481 "Kynosarges", 159.

1482 V, 66; bu metnin C. W. Goettling'in açıklamasından çok daha farklı bir açıklaması için bkz. *Clisthène*, ss. 50-51.

1483 "Zehn Eponymen", ss. 451-460. Benim takip ettiğim kronolojik sıra, kesintisiz bir tartışma varmış gibi algılanmamalıdır. Goettling'in hipotezi, pratikte, sadece Curtius tarafından bilinir ve takip edilir; Mommsen'in makalesi ise genel tartışmaya sadece H. Pomtow (1924, "Delphoi", c.1215, 1216) aracılığıyla dahil olur ki bu ikincisinin analizi tamamen belirsizdir.

1484 Bu düzen hakkında Herodot (VI, III) sadece, kabilelerin birbirlerini "numaralanış şekilleriyle" takip ettiklerini söylemekle yetinir, Plaitaililer sol kanatta bulunurlar- bu metin çok fazla sayıda yoruma açıktır.

1485 Karş. Hdt., VI, 110.

1486 Plut., *Aristide*, 5.

1487 Hdt., V, 66 tarafından altı çizilmiştir.

1488 Hippothoön hakkında bkz. U. Kron, *Phylenheroen*, ss.177-187. Hippothoön, Poseidon'un oğlu, hırsız Kerkyon'un torunu ve Theseus'un da kurbanıdır. Eumolpos ile ilişkisi için karş. Herodien, II, 615 (LENZ)'de alıntılanan epik şiir. Pausanias (I, 38, 4) onun *heroon*'unu Atina ve Eleusis'in eski sınırına yerleştirir. Bu eski sınırın mitsel anlamları hakkında zaman zaman biraz kurgusal olabilen bir makale için bkz. Ch. Picard, "Luttes primitives", s. 7. Hippothontis kabilesinin merkezi, istisnai bir durum olarak, Atina'da değil Eleusis'te bulunurdu (karş. *I. G.* II², 1149, 153).

1489 Yukarıda sözü edilen makalelerden özellikle "Marathonische Bronzegruppe", s. 144. Bu hipotezin daha kural dışı hali E. Berger'e aittir ("Marathonische gruppe", s. 25, n. 92) ki Berger -*Oineus*'un *Phileus* yerine kullanımı-

nın bir hata olduğunu kabul ederek- Atina'yı bir bütün olarak temsil edenin somutlaşmış Theseus olduğunu, Aiantis'i temsil edenin ise Miltiades olduğunu (Miltiades Oineis'e ait olsa bile) ve Kodros'un ise Hippothontis'i temsil ettiğini yazar, açıkça belirtilmemiş mitsel bağlar ile son Atina kralıyla Hippothoön ilişkilendirilmiştir.

1490 "Delphoi", c. 1216. Pomtow, Mommsen'in tezinin özetini şu denklemleri kurarak yapar: Philaios (Phyleus) Aiantis'i temsil ediyor, Theseus Hippothontis'i ve Kodros de Oineis'i; ancak Mommsen'in tek kategorik iddiası; "Phyleus"un, Phyle'nin kahramanı olarak Oineis'e hayat vermiş olmasıdır (s. 459).

1491 A. E. Raubitschek, *Dedications*, ss. 18-20 ki burada pek de kesin olmayan bir onarım söz konusudur. Merkezine bu yazıtı ve bir komutan olarak Kallimakhos'u alan birçok tartışma bizi burada ilgilendirmemektedir.

1492 Bkz. aynı zamanda N. Loraux, "Marathon".

1493 *Yasalar*, IV, 707 a-d.

1494 "Epigrammes de Marathon". Aynı doğrultuda W. K. Pritchett, *Marathon*, ss. 160-168 ve G. Nenci, *Introduzione*, s. 41, n. 46. Aynı zamanda daha genel bir çalışma için bkz. P. Amandry, "Lendemain". Bu tartışma çok uzun süredir devam etmektedir bkz. özellikle Ch. Delvoye, "Art et Politique", ve Z. Petre, "Epigrammes de Marathon".

1495 Plut., *Cimon*, 4. Bununla birlikte Kimon'un, çok fazla sayıda hoplitin savaşa katılabilmesini sağlamak amacıyla, Atina'nın üç sıra kürekli kadırgasına teknik yenilikleri taşıdığını da belirtmek gerekir (*Ag.e.*, 12).

1496 I, 28, 2. eserin olası tarihi hakkında (460- 450) bkz. B . D. Meritt, "Grek Inscriptions 1936", ss. 362-380, yazıt hakkında I .G. I^2. 388 (Promakhus'un anlatıları). G. P. Stevens ve A. E. Raubitschek ("Pedestal") heykelin altlığını ve onun ithafını kurmaya teşebbüs ettiklerinden beri bu eser 480-460 yılları arasında tarihlenir. Onlar heykelin Pers Savaşlarının bütününün anısına yapıldığını düşünürler. Bununla birlikte P. Amandry daha şüphecidir: "İthafın yeniden inşası ve taş blokların kendisinin kimliklendirilmesi çok şüphelidir" ("Epigrammes de Marathon", s. 7 n. 16).

1497 Paus., I, 15.

1498 I, 14, 5

1499 "Anıt". Delphoi'deki Atina hazinesine ait heykellerin Kimon zamanına tarihlenmesi gerektiği de savunulur (karş. G. Perrot, *Journal des débats*, 13 Haziran 1907, s. 2, col. 2) Bu referansı P. de La Coste-Messelière (*Trésor des Athéniens*, s. 267, n. 3) çiftinden ödünç aldım, yazar tüm heykellerin 489 yılında yapıldığı tahminini yürütür ama daha geç bir tarihi de tam olarak dışlamaz.

1500 J. Defradas, *Propagande delphique*'te anlatıldığı gibi.

1501 P. Lévêque ve P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, s. 40.

1502 Thuc., I, 132.

1503Paus., X, 9, 9-10 ve Meiggs-Lewis, no.109 yazıtı. Bu kaidenin yerleştirilmesiyle ilgili bir tartışma için karş. *Enigmes*, ss. 16-36.

1504 Karş.*Clisthène*, ss. 23-24.

1505 Karş. *Atinalıların Devleti*, 21, 6 ve *Clisthène*, s. 50, n. 7'de ifade edilen çekinceler.

1506 Atina ve Delphoi arasındaki ilişkiler için bkz. G. Daux, "Athènes et Delphes"in özeti, burada iki şehrin karşılıklı olarak geç kalmış konumlarına odaklanılıyor ve kullanışlı bir kronoloji veriliyor ss. 61-67. Marathon'un adağı için bkz. s. 44.

1507 Karş. P. de la Coste-Messelière, *Trésor des Athéniens*, ss. 58-63.

1508 K. Schefold, "Kleisthenes", s. 66.

1509 P. de la Coste-Messelière, *Trésor des Athéniens*, s. 261. Bu son yıllarda Schefold'un hipotezinin lehine işleyen ateşe rağmen, yukarıdaki formülden yana olan tavrımı koruyorum: bkz. C. Sourvinou-Inwood, "Theseus", ss. 99-100; J. Boardman, "Herakles I " ve "Herakles 2"; ve C. Berard, "Recupérer". Bu yazarlar Theseus'un Attika vazoları üzerindeki tasvirlerinin çoğunlukla tiranların çöküşünden sonraki döneme ait olduğunu kanıtlamışlardır. Nilsson, Theseus'u Pisistrate propagandası ("Propaganda") için bir araç olarak kullanmakta çok hatalıydı. Bunun anlamı, vazolardan yola çıkarak, sanki burada şehrin baskın yönetimsel durumunun doğrudan bir ifadesi varmış gibi davranamayacağımızdır. J. Boardman da ("Herakles 1", ss. 61-62) Herakles'in grubunu Pisistrate gardiyanlarının bir sembolü yaptığında çok haksızdı: aynı zamanda Theseus'un Kleisthenes'in *değil* Miltiades'in ve Kimon'un kahramanı olduğunu unutmak da mümkün değildir.

1510 Plut., *Cimon*, 8; *Theseus*, 36, 1; Paus., I, 17, 2; *Scholies d'Eschine, Contre Ctés.*, 13.

1511 Karş. F. Jacoby, "First Athenian Prose Writers", Pherecydes'in metinleri Jacoby'nin basımına uygun olarak (*F.Gr.Hist.*, no.3) aşağıda alıntılandı.

1512 Karş. fragmanlar 147-150 (*Theseus*) ve 154-155 (Codros).

1513 36. bölüm.

1514 2. bölüm.

1515 H. T. Wade-Grey'in soy bilimsel tablosu için bkz. H. T. Wade-Gery, *Essays*, s. 164 n. 3. Bu Kimon Koalemos'un (avanak) kendi alt soylarını "Philaides" ile ilişkilendiren Yaşlı Miltiades'in kabulüdür.

1516 "First Athenian Prose Writers", s. 31. Bununla birlikte Jacoby'nin, Pherekydes'in eserini Kimon'un birinci stratejisinin (467-475) öncesine yerleştirilmesiyle (s. 32-33) açıklayan argümanının doğru olduğunu kabul etmiyorum. Aynı argüman Genç Miltiades'e uyarlanabilir ve Pherekydes'i tarihin içinde çok daha gerilere taşımamıza neden olabilir. Pherekydes'in, kendisinden talep edilmeden yaşayan bir insana kadar indirecek şekilde tarihsel bir karakterin soyağacını vermesi bile yeteri kadar istisnaidir. Atina'da herkes Kimon ile Yaşlı Miltiades'i birleştiren bağları bilir.

1517 Plut., *Theseus*, 5,'deki kanıta göre, Atinalı kahramanlar tarafından gerçekleştirilen ephebos ritüelini anlatan hatıralarda Delphoi'de "Theseia" olarak adlandırılan bir yerin olduğu söylenir.

1518 Plut., *Cimon*, 4. Theseus'taki bu iki anıtın benzerliği için bkz. H. Herter, "*Theseus der Athener*", ss. 291-292. Aynı makalede (s. 290) H. Herter, zaman zaman geç tarihli de olabilen ve Theseus'u Marathon ile ilişkilendiren birçok metinden alıntı yapar, bu metinlerin arasından biri için bkz. (*Scholies de Stace, Théb.*, V. 43, XII, 196, ss. 284 ve 474 Jahnke) bu metinde Theseus'un Marathon'da büyüdüğü de söylenir. Bkz. aynı zamanda E. Simon, "Polygnotan Painting", ve Marathon'daki Theseus için bkz. A. J. Podlecki , *Background*, s.13.

1519 I, 15. Bu metnin daha derin bir yorumu ve bu eser hakkındaki sınırlı bilgiler için bkz. C. Robert, *Marathonschlacht*, s. 145. Aelius Aristides, III, s. 566 (Dindorf) üzerindeki bir yoruma göre Miltiades silahını uzatır ve Barbarlara Helenleri işaret eder. Bu eserin en azından bir kısmının Panaios'a ait olduğunu söyleyen bir metin için bkz. Pline, *H. N.*, 35, 57. Theseus'un Marathon'da "ortaya çıkması" hakkında bkz. Plut., *Thesée*, 35, 8.

1520 Paus., I, 15, 2.

1521 Plut., *Solon*, 10.

1522 Karakter ve onun mitolojisi hakkında bkz. U. Kron, *Phylenheroen*, ss. 188-189.

1523 D. M. Lewis, "Cleisthènes", ss. 24-25'te iyi argümanlara dayanılarak önerilen budur.

1524 Kimon burada bir müşteri ilişkisi kurar (karş. Aristoteles, fr.363 [Rose]). Miltiades'in neslinin aile mezarı üzerine karş. Hdt. VI, 103; Marcellinus, *Vie de Thucydide*, 55; bu mezar Hippothontis'in toprakları olan Koile'de dir.

1525 Paus., I, 37, 2; Plut., *Theseus*, 12, 1; F. Jacoby, *F. Gr. Hist.*, III b, I, ss. 207-208.

1526 H. Riemann ("Hippothontis", c. 182) iki karakteri birbirine yaklaştırır çünkü her ikisi de Poseidon'un soyundan gelir.

1527 Karş. F. Jacoby, *F.Gr.Hist.*, III b, II, s. 50.

1528 Bu sorunlardan kaynaklanan tartışmalar için bkz. M. Crosbu, "Poletai", 1 numaralı yazıt, ss. 21-22, burada eski kaynakça da bulunur.

1529 *I.G.*; II^2, 4258.

1530 Paus., I, 19, 5; karş. J. Travlos, *Bildlexikon*, ss. 332-334.

1531 Dittenberger, Sylloge^3, 93. Kodros ile ilgili Atina gelenekleri hakkında en detaylı çalışmalardan biri için bkz. A. Ledl, *Verfassungsgeschichte*. Kodros sadece Perikles çağına ait ve kendi adıyla bilinen vazolardan birinin üzerinde temsil edilir, Beazley, A.R.V.^{2}, 1268. 1: Kodros Ainetos iblisiyle karşılaşır, bu ikilinin dışında ise Ajax, Aegeus ve Theseus resmedilmiştir. Burada Delphoi'de temsil edilmiş veya dışlanmış kahramanlarla ilgili ilginç bir yaklaşım vardır ancak buradan hareketle daha detaylı sonuçlara varamayız!

1532 83-88.

1533 Lykougos ve onun zamanıyla ilgili durumlar için bkz. L. Robert, *Etudes*, s. 316.

1534 "Aglaurides".

1535 *Contre Léocrate*, 99-100. U. Kron bu metnin, kabilelerin ad verici kahramanlarıyla değil "ülkenin ad verici kahramanlarıyla" ilgili olduğunu söyleyerek bana karşı çıkar (*Phylenheroen*, s. 224, 1087. not). Bu son argüman garip bir argümandır zira Kodros, Erekhtheus ile yani Erekhtheis'in ad verici kahramanı ile karşılaştırılır. IV. yüzyılda ad verici kahramanların ideolojisiyle ilgili en özellikli metin için bkz. Demosthenes, *Epitaphios*, 34-43, ve bu çalışmanın yorumlanması için bkz. N. Loraux, *Invention*, ss. 127, 138-142.

1536 Kimon'un Atina'da Theseus, Philais ya da Kodris kabilesi kurmak istediğini kanıtlamaya çalışmadığımı söylemeye gerek var mı? Delphoi anıtı, olsa olsa bir "deneme balonu"dur, başka hiçbir şey değilse bile bu anıt, Delphoi'de olanaklı olan en büyük cesaretin ve kahramanlar dünyasının büyük değişkenliğinin bir

kanıtıdır. Burada bizim incelediğimize yakın olan başka işaretler de vardır. Aynı şekilde J. Barron sık sık ve değişik vesilelerle ifade edilen bir çalışmasında ("Religious Propaganda", ss. 35-48), güçlü ve ilginç belgelere, V. yüzyılın üzerinde *temene* yazan ve Athena'ya, ad veren kahramanlara, İon'a atfedilen Samos'un sınır taşlarına odaklanmıştır. Kullanılan yazıtlar, İyonya'ya ya da Attika'ya aittirler ve aşağı yukarı 450-446 yılları arasına tarihlenebilirler. J. Baron bu yazıtları Samos'a atfetmiştir ancak ben bu belgelerin bazılarında Attika dilinin kullanıldığını bildiğim andan itibaren bu argümana inanmak konusunda çekimserim. Bu argümanların tamamını kabul etmemekle birlikte, "Atinalı İon" kültünün ve "Atina'nın ad veren kahramanları" kültünün örgütlenmesinin, Atinalılarla ittifak çerçevesinde, bu "ad veren kahramanların", Kleistehenes zamanının ad veren kahramanlarından ziyade İon'un dört oğlu ("İyonya" kabilelerinin ataları) olduğu iddiasına direnmek benim için oldukça zor oluyor. Kleisthenes tarafından yerleri değiştirilen ad veren kahramanlar, Samos'taki Atina hükümdarlığı sırasında resmi varlıklarını korudular. Ya da tüm bunlar yerine bu muğlâklığın kasıtlı olduğunu mu kabul etmek gerekir?

KAYNAKÇA

Acosta J. De, *Indias: Historia natural y moral de las Indias, Séville, 1590; fr. çev: Histoire naturelle et morale des Indes tant orientalles qu'occidentalles*, Robert Regnault Cauxois, Paris, 1598; ben en son basımı olan ve P. Fransizco Mateos, Madrid, 1954 tarafından sağlanan Obras del P. José de Acosta'dan alıntı yaptım.

Amandry, P., "Lendemain": "Athènes au lendemain des guerres médiques", *Revue de l'Université de Bruxelles* (Nisan-Mayıs 1961), ss.1 -26.

____ "Épigrammes de Marathon": "Sur les *Épigrammes de Marathon*", *Mélanges W. H. Schttchhardt*, Baden-Baden, 1960 , ss.1-8 .

___ "Thémistocle": "Thémistocle: un decret et un portrait", *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg* (1961), ss.413 -435.

Amelung, W., "Rito": "Di alcune sculture antiche e di un rito del culto delle divinità sotterranee", *Dissertazioni della Pontifica Accademia romana di archeologia* 9 (1907), ss. 115-135.

Anderson, J. K., *Horsemanship: Ancient Greek Horsemanship*. Berkeley ve Los Angeles, 1961.

____ *Theory: Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, Berkeley ve Los Angeles, 1970.

Anderson, P., *État absoulutiste: L'État absoulitiste. Ses origines et ses voies*, II, *L'europe de l'Est*, fr. çev. D. Niemetz, Paris, 1978.

Andrewes, A., "Philochoros": "Philochoros on Phratries", *Journal of Hellenic Studies*, 81 (1961), ss.1- 15.

_____"Phratries": "Phratries in Homer", *Hermes*, 89 (1961), ss. 129-140

Apel, H., *Tyrannis: Die Tyrannis von Heraklea*, Halle, 1910.

Arrigoni, G., "Atalanta': "Atalanta e il Cinghiale Bianco", *Scripta philologica*, 1 (1977), ss. 9-42.

Asheri, D., "Distribuzioni": "Distribuzioni di terre nell' antica Grecia', *Memorie dell' Accademia delle scienze di Torino*, Torino, 1966.

____ "Herakleia Pontike": "Über die Frlihgeschichte von Herakleia Pontike," *Ergängungsbände zu der Tituli Asiae Minoris no.5. Forschtmgen an der Nordküste Kleinasiens* 1, Viyana, 1972, ss.11 -34 .

____ "Mariage forcé": "Tyrannie et Mariage forcé, essai d'histoire sociale" *Annales E. S. C.* 32 (1977), ss. 21 -48.

Audiat, J. *Trésor des Athéniens: Fouilles de Delphes*, II, 4, *Le Trésor des Athéniens*, Paris, 1933.

Austin, M. ve Vidal-Naquet P., *Économies: Économies et Sociétés en Grèce*

ancienne[2], Paris, 1973.
Aymard, A., "Hiérarchie du travail: "Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque" *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 11 (1943); yeniden basımı için bkz. *Études d'histoire ancienne*. Paris, 1967 , ss. 316-333.
___ "Mercenariat": "Mercenariat et Histoire grecque", *Études d'archéologie classique*, II, *Annales de l'Est* 1959; yeniden basımı için bkz. *Etudes d'histoire ancienne*, ss.487-498.
___ "Philippe": "Philippe de Macedoine otage à Thèbes", *Revue des études anciennes* 56 (1954); yeniden basımı için bkz. *Etudes d'histoire ancienne*, ss. 418-436.
Aymard, J., *Chasses romaines: Les Chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins*, Paris , 1951.
Bachofen, J. J., Das *Mutterrecht: Das Mutterrecht*. Stuttgart, 1861 (yeni basımı için bkz. K. Meuli , 2 vol . Bâle, 1948).
Bader, F., *Démourgos: Les Composés du type de Démiourgos*. Paris, 1965.
Bambtough, R., *Plato, Popper, and Politics. Some contributions to a modern controversy*, ed. R. B. Cambridge, 1967.
Barbagallo, C., *Déclin: Le Déclin d'une Civilisation ou la fin de la Grèce antique*, fr çev. G. Bourgin, Paris, 1927.
Barron, J., "Athenian Propaganda": "Milesian Politics and Athenian Propaganda", *Journal of Hellenic Studies*, 82 (1962), ss.1-6.
____ "Religious Propaganda": "Religious Propaganda o f the Delian League", *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964), ss. 35-48.
Bartoli, G., *Explication historique: Essai sur l'explication historique que Platon a donnée de sa République et de son Atlantide et qu'on n'a pas considerée jusqu'à maintenant*. Stockholm ve Paris, 1779.
Bellour, R., "Entretien": "Cl. Lévi-Strauss ile söyleşi", R. Bellour ve C. Clement (ed.) içinde, *Claude Lévi-Strauss*. Paris , 1979 , ss. 157-209.
Belmont, N., Van Gennep: *Arnold Van Gennep*. Paris, 1974.
Beloch, K. J., *Geschichte: Griechische Geschichte*[2]. Strasbourg , 1914- 1916.
Benardete, S., "Eidos": "Eidos and Diairesis in Plato's *Statesman*" *Philologus*, 107 (1963), ss. 196-226 .
Benedetto V. Di, "Il Filottete: Il Filottete e l'Efebia secondo P.Vidal-Naquet" *Belfagor*, 33 (1978), ss.191-207.
Bengtson, H. *Griechische Geschichte: Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*[4] , Münih, 1969.
___ *Staatsverträge: Die Staatsverträge des Alterums , II, Die Verträge des Griechischröinischen Welt von 700 bis 338 V Chr.*, Münih , 1962 (2. basım, 1975).
Benveniste, E., "Remarques": "Remaruqes sur la fonction du language dans la découverte freudienne", *La Psychanalyse*, (1956); yeniden basım

Problèmes de linguistique générale, I, Paris, 1966, ss. 75-87.
____ "Rthyme": "La Notion de rythme dans son expression linguistique", *Journal de psychologie*, 1951; yeniden basım *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, 1966, ss. 327-335.
____ "Tempus": "Latin Tempus", *Mélanges* A. Ernout. Paris , 1940, ss. 11 - 16.
____ *Vocabulaire*: *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris , 1969 (2 cilt)
Bérard , Cl., *Anodoi: Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel, 1974.
____ *Eretria, III*: *L'Hérôon à la porte de l'Ouest* (*Eretria, Fotlilles et Recherches*, III). Berne, 1970.
____ "Hérôon": "Topographie et Urbanisme de l'Érérie archaïque: l'Hérôon," Eretria içinde, VI (ortak eser) Berne, 1978, ss. 89-95.
____ "Récuperer": "Récupérer la mort du prince," G. Gnoli ve J. P. Vernant (ed.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge-Paris, 1982, ss. 89- 105.
Berard, J., Colonisation: *La Colonisation grecque de la Sicile et de l'Italie méridionale*², Paris, 1957.
Berard, V., *Calypso: Calypso et la Mer de l'Atlantide. Les Navigations d'Ulysse*, III, Paris, 1929 .
Berger, W., "Marathonische Gruppe": "Das Urbild des Kriegers aus der Villa Hadriana und die marathonische Gruppe des Phidias in Delphi." *Römische Mitteilungen*, 65 (1958), ss. 6-41.
Bersanetti, G. "Pelopida": "Pelopida", *Athenaeum*, 27 (1949), ss. 43-101.
Bertier, J . *Mnésithée: Mnésithée et Dieuchès*, basım ve çeviri. Leyden, 1972.
Bettelheim, B., *Bleussures: Les Bleussures symboliques*, fr. çev. Cl. Monod, Paris, 1972.
Beverley, R., *Virginie: Histoire de la Virginie* "yerli ve Païs'de oturan bir yazar" (İngilizceden çeviri), Amsterdam, 1707.
Bidez , J., *Éos: Éos ou Platon et l'Orient*. Brüksel, 1945.
Bisinger, J., *Argrarstaat*: *Der Agrarstaat in Platons Gesetzen*. Leipzig, 1925.
Bleeker, C. J. (ed.) *Initiation: Initiation. Contributions to the Theme of the Study*, (Strazburg Konferansı, 17-22 Eylül 1964), Leyden, 1965.
Boardman, J., "Herakles 1": "Herakles, Peisistratos and Sons", *Revue archéologique*, 1972, ss. 57 -72.
____"Herakles 2": "Herakles, Peisistratos and Eleusis." *Journal of Hellenic Studies*, 95 (1975), ss. 1-12 ve pl. 1-4.
Boeckh, A . *Philolaos: Philolaos*. Berlin, 1819.
Bollack, J. *Empéocle: Empéocle, 1 , Introduction à l'ancienne physique*. Paris, 1965.
Bollack, J. ve E. Von Salin. *Phaidros: Platon, Phaidros*. Frankfurt, 1963.

Bonnefoy Y., Ed. *Dictionnaire des mythologies*, 2 cilt, Paris, 1981.
Bourdieu, P. *Esquisse: Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, 1972.
Bourgey, L., *Observation: Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953.
Bourguet, E., *Fouilles de Delphes*, III, I : *Fouilles de Delphes*, III, Épigraphie, I, Paris, 1909.
____*Ruines de Delphes: Les Ruines de Delphes*, Paris, 1914.
Bousquet, J., "Aglaurides": "Delphes et les Aglaurides d'Athènes", *Bulletin de correspondance hellénique* 88 (1964), ss. 655 -675.
____ "Inscriptions": "Inscriptions de Delphes", *Bulletin de correspondance hellénique* 66-67 (1942-1943), ss. 124-136.
Bowra, C. M. "Atalanta": "Atalanta in Calydon." *Essays by Diverse Hands 25 = Transactiom of the Royal Society of Literature of the U. K., Oxford*, 1950, ss. 51-69.
Boyance, P., "Euthyphron": "La Doctrine d'Euthyphron dans le *Cratyle*", *Revue des études grecques*, 54 (1941), ss. 141 -175.
____ "Religion": "La Religion de Platon", *Revue des études anciennes*, 49 (1947), ss. 178-192.
____ "Religion astrale": "La Religion astrale de Platon à Cicéron" *Revue des études grecques*, 65 (1952), ss. 312 - 350.
Bradeen, D. W. *Agora XVII: The Athenian Agora*, XVII. *Inscriptions: The Funerary Monuments*, Princeton, 1974.
____"Casualty Lists", 1: "Athenian Casualty Lists", *Hesperia*, 33 (1964), ss. 16- 62.
____"Casualty Lists", 2: "The Athenian Casualty List of 464 B.C" *Hesperia* 36 (1967), ss. 321 - 328.
____"Casualty Lists",3: "The Athenian Casualty Lists" *Classical Quarterly*, 13 (1969), ss. 145 - 159.
Brandenstein, W., *Atlantis: Atlantis. Grösse und Untergang eines geheimnissvollen Inselreiches*, Viyana, 1951.
Bravo, B., "Sulân": "Sulân. Représailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Série III, 10 (1980), ss. 675 -987.
Brelich, A. *Eroi: Gli eroi greci*. Roma, 1958.
___ *Guerre, Agoni: Guerre, Agoni e Culti nella Grecia arcaica*. Bonn, 1961.
___ "Initiation": "Initiation et Histoire", C. J. Bleeker (ed.), *Initiation*, ss. 222-231.
___"Monosandales": "Les Monosandales", *La Nouvelle Clio* 7-9 (1955 -1957), ss. 469-489.
___ *Paides: Paides e Parthenoi*. Roma, 1969.
Bremmer, J. *"Kynosarges": "Es Kynosarges." Mnemosyne*, 30 (1977), ss. 369-374.

Bremond, Cl., "Message": "Le Message narratif", *Communications*, 4, 1964, ss. 4 -32.
____ "Postérité": "Postérité américaine de Propp", *Communications* 11, 1968, ss. 147-164; yeniden basımı için bkz. *Logique du récit*, Paris, 1973, 11-47 ve 59-80.
Breslin, J., *Prayer: A Greek Prayer*. Pasadena, s.d. 1978.
Briant, P. *Antigone: Antigone le Borgne. Les débuts de sa carriere et les problèmes de l'assemble macédonienne*, Besançon, Paris, 1973.
___ "Laoi": "Remarques sur *laoi* et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique. " *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris , 1973 , ss. 93-133.
Brisson, L . "Critias": "De l a philosophie politique à l'épopée, le Critias de Platon", *Revue de métaphysique et de morale* (1970), ss. 402-438.
____ "Instant": "L'Instant, le Temps et l'Éternite dans Ie Parménide (155e-157b) de Platon" *Dialogue* 9 (1970 - 1971), ss. 389-396.
____*Même et Autre: Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris , 1 974.
____*Platon III: Platon 1958- 1975 . Lustrum 20*, 1977 (1979).
Brommer, F. "Attische Könige": "Attische Konige" *Mélanges E. Langlotz*, Bonn, 1957, ss.152-164.
Broneer, O. "Early Athens": "Plato's Description of Early Athens and the Origin of Metageitnia." *Hesperia*, 8, 1949 (= *Mélanges T. L. Shear*), ss. 47- 59.
Brumbaugh, R. S. *Imagination: Plato's Mathematical Imagination*. Bloomington, 1957.
Bruneau, Ph., *Recherches: Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris, 1970.
Brunn, H., *Künstler: Geschichte der griechischen Künstler*. Brunswick, 1853.
Buffière, F . *Mythes d'Homère: Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris, 1956.
Bulle, H., ve Wiegand. Th., "Topographie": "Zur Topographie der delphischen
Weihgeschenke. " *Bulletin de correspondance hellénique*, 22 (1898), ss. 328- 334.
Burford, A., *Craftsmen: Craftsmen in Greek and Roman Society*. Londra, 1972.
Burkert, W. "Kekropidensage": "Kekropidensage und Arrhephoria" *Hermes*, 94
1966, s. 125.
___Lore: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nuremberg, 1962; İngilizceden çeviren E. L. Minar, Jr., *Lore and*

Science in Ancient Pythagorism, Cambridge (Mass), 1972.
Burnet, J., *Aurore: L'Aurore de la philosophie grecque* (çev. A. Reymond), Paris, 1952.
Burrow, J. W., *Evolution: Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*. Cambridge, 1966.
Busolt, G . *Griechische Geschichte: Griechische Geschichte*^{2}, Gotha, 1892.
Busolt, G., ve H . Swoboda, *Staatskunde, I: Griechische Staatskunde*, 1^{3} . Münih, 1920.
Bywater, I., "Fragments": "On the Fragments Attributed to Philolaos the Pythagorean", *Journal of Philology*, 1 (1868) ss. 21 - 53.
Caillois, R. "Temps circulaire": "Temps circulaire, Temps rectiligne", *Diogène* 42 (1963), yeniden basımı bkz. Obliques. Paris, 1975, ss. 130-149.
Calame, Cl. *Choeurs: Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque. I. Morphologie, fonction religieuse et sociale*; II. Alcman. Roma, 1977.
___ "Cyclopes": "Mythe grec et Structures narratives, le mythe des Cyclopes dans l'*Odyssée*", *Ziva Antika* 26 (1976), ss. 311 -328 .
___"Philologie et Anthropologie": "Philologie et Anthropologie structurale; à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich", *Quaderni Urbinati di cultura classica* 11 (1971) ss. 7-47.
Cambiano, G. "Main": "Le Medecin, la main et l'artisan", *Corpus hippocraticum. Colloque de Mons, Eylül 1975*, Mons, 1977, ss. 220-232.
____ *Tecniche: Platone e le tecniche*. Torino, 197I.
Carandini, A., *Archeologia: Archeologia e cultura materiale*. Bari , 1975.
Carriere, J.C., *Le Carnaval et la Politique*, Besançon ve Paris, 1979.
Casabona, J., Sacrifices: *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-Gap, 1966.
Castoriadis , C., *Imaginaire: L'Institution imaginaire de la société*. Paris, 1975.
Cawkwell, G., "Epaminondas": "Epaminondas and Thebes" *Classical Quarterly* 22 (1972), ss. 254-278.
Chadwick, J., "Dorians": "Who were the Dorians?" Parola del passato 3 I (1976), s. 103 - 117.
Chaignet, A. E., *Pythagore: Pythagore et la philosophie pythagoricienne*. Paris, 1873.
Chantraine, P., "Artisan": "Trois noms grecs de l'artisan", Mélanges A . Diès. Paris, 1956, ss. 41 - 47.
___ *Études: Études sur le vocabulaire grec*. Paris, 1956 .
___ *Formation: La Formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933.
___ "Gauche": "Les Noms de la gauche en grec" *Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 1955, ss. 344-347.
Chatelet, F. *Naissance: La Naissance de l'histoire*. Paris , 1962.

___ "Temps de l'histoire: "Le Temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historienne" *Journal de psychologie*, 1956, ss. 355-378.
Cherniss, H., "Compte rendu Gegenschatz" : "Compte Rendu de E. Gegenschatz, *Platons Atlantis*, Zürih , 1943", *American Journal of Philology* 68 (1947) ss. 251 - 257.
___ *Platon I: Plato 1950- 1957 , Lustrum*, 4 (1959).
___ *Platon II: Plato 1950- 1957 , Lustrum*, 5 (1960).
___"Relation": "The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues", *American Journal of Philology* 78 (1957); yeniden basımı R . E . Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics.* Londra, 1965, ss. 339-378.
Clarke, H . W., *Art: The Art of the Odyssey,* Englewood Cliffs, N.J., 1967.
Clerc, M. *Métèques: Les Métèques atheniens*, Paris, 1891.
Cochrane, C. N., *Thucydides: Thucydides and the Science of History*, Oxford, 1929.
Cole, T., *Democritus: Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Ann Arbor,1967.
Collingwood, R. G., *Idea: The Idea of History*, Oxford, 1946.
Compernolle, R. Van. "Doulocratie": "Le Mythe de la gynécocratie-doulocratie argienne", *Mélanges Claire Préaux*, Brüksel, 1975, ss. 355-364.
___"Tradizioni": "Le Tradizioni sulla fondazione e sulla storia arcaica di Locri Epizefiri e la propaganda politica alla fine delle V e nel IV secolo av. Cr.", *Annali della scuola normale uperiore di Pisa,* 3. seri, 6 , 2 (1 976) ss. 329-400.
Connor, W. R. *Theopompus: Theopompus and Fifth Century Athens.* Washington, 1968.
Cook, A. B . *Zeus: Zeus. A Study in Greek Religion. Cambridge*, 1914 - 1940.
Cornford, F. M. *Attic Comedy: The Origin of Attic Comedy*. Londra, 1914.
____ *Cosmology: Plato's Cosmology.* Londra, 1937.
____ *Parmenides: Plato and Parmenides.* Londra, 1939.
____ *Principium: Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought.* Cambridge, 1952.
Corsano, M., "Sparte et Tarente": "Sparte et Tarente: le mythe de fondation d'une colonie", *Revue de l'histoire des religions* 196, 2 (1979), ss. 115 - 140.
Corssen, P. "Sendung": "Die Sendung der Lokrerinnen und die Gründung von Neue Ilion", *Sokrates,* 1 (1913), ss. 188-202 ve 235-252.
Coste-Messelière, P. De LA, *Musée de Delphes: Au musée de Delphes*, Paris, 1936.
____ *Trésor des Athéniens: Fouilles de Delphes,* IV, 4 , *Sculptures du trésor des Athéniens.* Paris, 1957.
Couissin, P., *Atlantide: L'Atlantide de Platon et les origines de la civilisation*, Aix-en Provence, 1928.

____ "Mythe": "Le Mythe de l'Atlantide", *Mercure de France*, 15 Şubat 1927 , ss. 29-71.
Crahay, R., *Littérature: La Littérature oraculaire chez Hérodote*, Liège ve Paris 1956.
Crosby, M., "Poletai": "A , Poletai Record o f the Year 367/6 B.C.", *Hesperia* 10 (1941), ss. 14-27.
Cuffel, V. "Concept of Slavery": "The Classical Greek Concept of Slavery" *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), ss. 323-342.
Cuillandre, J., *Droite et Gauche: La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique.* Paris, 1944.
Cullmann, O., *Christ and Timps: Christ and Timps*[2], Neuchâtel ve Paris, 1966.
Cumont, F. *Lux perpetua: Lux perpetua.* Paris, 1949.
___ *Symbolisme funéraire: Recherches sur le symbolisme funéraire*, Paris, 1942.
Curtius, E., "Weihgeschenke": "Die Weihgeschenke der Griechen nach der Perserkriegen" *Gesammelte Abhandillngen*, Berlin, 1899, c. II, ss. 359-374; (1861 yılından itibaren tarihlenen metin).
Daux, G., "Chronique 1965": "Chronique des fouilles" *Bulletin de correspondance Hellénique* (1965), ss. 683 - 1008.
___ *Pausanias à Delphes: Pausanias à Delphes*, Paris, 1936.
Davies, J. K., *Families: Athenian Propertied Families* 600-300 B. C., Oxford, 1971.
Deribour, M., "Timbres amphoriques", 2 : "Réflexions sur les timbres amphoriques thasiens", Thasiaca, Bulletin de correspondance hellénique, Suppl. V. Atina, 1979, ss. 269- 314.
Defradas, J., *Propagande delphique: Les Thèmes de la propagande delphique.* Paris, 1954.
Delatte, A., *Études: Études sur la littérature pythagoricienne.* Paris, 1915.
Delcourt, M ., *Pyrrhos: Pyrrhos et Pyrrha . Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques.* Paris, 1965.
___ *Hermaphrodite: Hermaphrodite: Mythes et Rites de la bissexualité dans l'Antiquité classique.* Paris, 1958.
Delvoye, Ch., "Art et Politique": "Art et Politique à Athènes à l'époque deCimon", Mélanges Cl. Préaux; Brüksel, 1975, ss. 801 - 807.
Deonna, W., "Cornes gauches": "Les Cornes gauches." *Revue des études anciennes* 1940, ss.111-126.
___ "Monokrêpides": "Monokrêpides. " *Revue de l'histoire des religions*, 89 (1935), ss. 50-72.
Despotopoulos, C., "Esclavage": "La Cité parfaite de Platon et l'Esclavage. Sur République 433 d" *Revue des etudes grecques*, 83 (1970), ss. 26-37.

Detienne, M., *Dionysos: Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.
_____ "Géométrie": "En Grèce archaïque: géométrie, politique et société." *Annales E.S.C.* 20 (1965), ss. 425 - 441.
_____ Jardins: *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972.
_____ *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri* , İstanbul, 2012.
_____ "Panthère": "La Panthère Parfumée" *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, ss. 51-131.
_____ "Phalange": *La Phalange: problèmes et controverses* içinde J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre*, ss. 119-142.
_____ "Repenser": "Repenser la mythologie," içinde M. Izard ve P. Smith (ed.), *La Fonction symbolique.* Essais d'anthropologie. Paris, 1979 , ss. 71-82.
_____ "Violentes Eugénies": "Violentes Eugénies. En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang", M. Detienne ve J. -P. Vernant (ed), Cuisine, ss. 183-214.
Detienne, M. ve J. -P., Vernant (ed.). *Cuisine: La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris , 1979.
Detienne, M. ve J. -P. Vernant., *Mètis: Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*[2]. Paris, 1978.
Deubner, L., *Feste: Attische Feste.* Berlin, 1932 .
Diels, H ., *Die Fragmente der Vorsokratiker*[7], Ed. W. Kranz, cilt 3, Berlin, 1954.
Diller, A., "Manuscripts": "The Manuscripts of Pausanias", *Transactions of the American Philological Association,* 88 (1957), ss.169-188.
_____ "Pausanias in the Middle Ages": "Pausanias in the Middle Ages", *Transactions of the American Philological Association,* 87 (1956), ss. 84-97.
Dodds, E. R., *Irrational: The Greeks and the Irrational*[P], fr. çev.M. Gibson, Paris, 1977.
Domaszewski, A. Von, *Attische Politik: Die attische Politik der Zeit der Pentekontaetie.* Heidelberg, 1925.
Dow, S. ve R. F. Healey., *Calendar: A Sacred Calendar of Eleusis*, Cambridge (Mass.), 1965 (= Harvard Theological Studies 21).
Ducat, J., "Hilotisme": "Aspects de l'hilotisme" *Ancient Society*, 9 (1978), ss. 5-46.
____"Mépris des hilotes": "Le Mépris des hilotes" *Annales E.S. C.*, 29 (1974), 1452-1464.
____ "Récits": "Les Thèmes des récits de la fondation de Rhégion" *Mélanges G. Daux.* Paris, 1974, ss. 93-114.
Duchet, M., *Anthropologie et Histoire: Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières.* Paris, 1971.
____ "Discours ethnologique": "Discours ethnologique et Discours historique: le texte de Lafitau", *Studies on Voltaire and the Eighteenth*

Century, ss. 151 - 155, Oxford, 1976, ss. 607-623.
Ducrey, P., Prisonniers: *Le Traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique, des origines à la conquête romaine*, Paris, 1968.
Dumezil, G., *Aspects: Aspects de la fonction guerriere chez les Indo-Européens*, Paris, 1956.
_____ *Lemniennes: Le Crime des Lemniennes*, Paris, 1924.
_____ *Héritage indo-européen: L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949.
_____ *Horace: Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.
_____ *Idéologie: L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Brüksel 1958.
_____ *Mythe et épopée, I: Mythe et épopée*, I. Paris , 1968.
_____ *Religion romaine: La Religion romaine archaïque*, Paris, 1967. 1970.
_____ "Temps et mythe": "Temps et mythe" *Recherches philosophiques*, 5 (1935 -1936), ss. 235 - 251.
Dumont J.-C., "Aristonicos": "A propos d'Aristonicos" *Eirene* 5 (1 966), ss. 189-196.
Durand J.-L., "Délit": "Le Corps du délit" *Communications*, 26 (1977), ss. 46-61.
Effenterre H. Van., "Clisthène": "Clisthène et les mesures de mobilisation", *Revue des études greques*, 89 (1976), ss. 1-17.
_____ *Crète: La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris, 1948.
_____ "Fortins crétois": "Fortins crétois" *Mélanges Ch. Picard*, Paris, 1948, ss. 1038-1046.
_____ *Mallia: le Palais de Mallia et la cité minoenne*, cilt 2, Roma, 1980.
_____ "Politique et Religion": "Politique et religion dans la Crète minoenne", *Revue historique*, Ocak-Mart 1963, ss. 1-18.
_____ "Serment": "A propos du serment des Drériens", *Bulletin de correspondance hellénique*, 61 (1937), ss. 327-332.
Eitrem, S., *Opferritus: Opferritus und Voropfer der Griecher und Römer.* Kristiania, 1915.
____ "Phaiakenepisode": "Die Phaiakenepisode in der *Odyssee. "Videnskabs-Selskabet Skrifter. Hist. Filos. Kl.,* 1904 (2), s. 35.
____ "Phaiaker" : "Phaiaker" maddesi, R . E ., 19 (1938), c. 1518-1534.
Eliade, M., Éternel Retour: Le Mythe de l'éternel retour, Paris, 1949.
____ *Nostalgie des origines*. Paris, 1971; (Kısmen yeniden basıldığı derleme için bkz. C. J. Bleeker, *Initiation*); "L'Initiation et le Monde moderne," ss. 1-14.
Ellinger, P., "Gypse": "Le Gypse et la Boue, 1. Sur les mythes de la guerre d'anéantissement" *Quaderni Urbinati di cultura classica* 29 (1978), ss. 7-35.
Farnell L. R . *Cults: Cults of the Greek States*, V. Oxford , 1909.
_____ "Dionysia": "The Megala Dionysia and the Origin of Tragedy" *Journal of Hellenic Studies* 29 (1909) s. XLVII.

Faure, P . *Cavernes: Fonction des cavernes crétoises.* Paris, 1965.
Ferguson, W. S., "Salaminioi": "The Salaminioi of Heptaphylon and Sounion", *Hesperia* 7 (1938), ss. 1 -74.
Fernandez Nieto, F. J. *Acuerdos belicos: Los Acuerdos belicos en la Antigua Grecia (época arcaica y clásica), I, Texto, II, Los Instrumentos materiales de los conventos.* Saint-Jaques de Compostelle, 1975.
Festugiere, A . J., "Arétalogies": "A propos des arétalogies d'Isis" *Harvard Theological Review* (1949), ss. 209-234; yeniden basımı için bkz. *Etudes de religion grecque et hellénistique.* Paris, 1972 , ss. 145 -149.
_____ Dieu cosmique: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 113, *Le dieu cosmique*, Paris, 1949.
Fidio, P. De., "Demiurgo": II Demiurgo e il ruolo delle technai in Platone. "*Parola del passato* 26 (1971), ss. 233-263.
Finley, M. I., *Ancestral Constitution: The Ancestral Constitution,* Cambridge, 1971, yeniden basımı *Use and Abuse*, ss. 34-59.
_____ *Ancient Slavery: Ancient Slavery and Modern Ideology.* Londra, 1980. (fr. çev. D. Fourgos, Paris, 1981).
____ Sicily: Ancient Sicily[2]. Londra, 1979.
____ "Sparta": "Ancient Sparta", J.–P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerreen Grèce ancienne*, Paris-la Haye, 1968; yeniden basım *Use and Abuse* içinde, ss. 161-177.
_____ "Aristotle": "Aristotle and Economic Analysis", *Past and Present*, 47 (1970); yeniden basımı M. L. Finley (ed .), *Sutdies in Ancient Society.* Londra, 1974, ss. 26-52.
____ "Between Slavery and Freedom": "Between Slavery and Freedom", *Comparative Studies in Society and History*, 6 (1964), ss. 233-249.
____ *Economie: L'Economie antique*, çev. M. P. Higgs, Paris, 1975.
____ *Monde d'Ulysse: Le Monde d'Ulysse,* yeni genişletilmiş basım, çev. M. Alexandre ve Cl. Vernant- Blanc, Paris, 1978.
____ "Myth": "Myth, Memory and History", *History and Theory*, 4 (1965), Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım bkz. *Use and Abuse*, 11-33.
____ "Servile Statuses": "The Servile Statuses of Ancient Greece" *Revue international des droits de l'Antiquité*, 7 (1960), ss. 165-189.
Finley M. I. (ed .) *Slavery: Slavery in Classical Antiquity*[2], Cambridge, 1968.
Finley M. I. *Use and Abuse: The Use and Abuse of History.* New York, 1975.
_____"Utopianism": "Utopianism Ancient and Modern." *Mélanges H. Marcuse.* Boston, 1967; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hali için bkz. *Use and Abuse*, ss. 178- 192.
_____ "Slave Labour": "Was Greek Civilisation Based on Slave Labour?" *Historia* 8 (1959), ss.145 - 164; yeniden basımı için bkz. M. I. Finley (ed.) *Slavery*, ss. 53-72.

Foley, H., "Similes": "Reverse Similes and Sex Roles in the Odyssey" *Arethusa* 11 (1978), ss. 7-26.
Fortina, M., *Epaminonda: Epaminonda*, Torino, 1958.
Fourgous, D., "Invention des armes": "L'Invention des armes en Grèce ancienne", *Annali della Smola normale superiore di Pisa*, seri III, 6, 4 (1976), ss. 1123-1164.
Frank, E., *Sogenannten Pythagoreer: Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.
Frankel, H., "Ephemeros": "Man's Ephemeros Nature according to Pindar" *Transactions of the American Philological Association* 77, (1946), ss. 131-145.
____ "Stileigenheit": "Eine Stileigenheit der friihgriechischen Literatur", *Göttingen Nachrichten* (1924); yeniden basımı için bkz. *Wegen Und Formen der Frühgriechischen Denkens*, Münih , I 955, ss.40-96 .
_____ "Zeitauffassung": "Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur", *Zeitschrift für Aesthetik* (1931) Beilagenheft; yeniden basımı *Wegen und Formen der frühgriechischen* Denkens. Münih, 1955, ss. 1 -22.
Frankfort, H., *Royauté: La Royauté et les Dieux. Intégration de la société et de la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, fr. çev. J. Marty ve P. Krieger, Paris, 1951.
Frazer, J. G., *Pausanias: Pausanias' Description of Greece*, 6 cilt. Londra, 1898.
_____ *Rameau d'or II: Le Cycle du rameau d'or II. Tabou et les Périls de l'ame*, fr. çev. H. Peyre, Paris, 1927.
Friedländer, P., *Platon: Platon I²*, Berlin, 1954; İngilizceden çeviren A. J. Meyerhoff. New York, 1958 - 1964.
Ftoidefond, Ch., *Mirage égyptien: Le Mirage égyptien.*, Paris, 1971.
Frontisi-Ducroux, F., *Dédale: Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*. Paris, 1975.
_____ *"Temps retrouvé": "Homere et le temps retrouvé"*, Critique 348 (1976), ss. 538-548.
Frost, K. T., "Critias": "The Critias and Minoan Crete", *Journal of Hellenic Studies* 33 (1913), ss. 189-206.
Fuks, A., "Slave War": "Slave War and Slave Troubles in Chios in the Third Century B. C.", *Athenaeum* 46 (1968) ss.102- 111.
Furtwangler, A., "Zu den Weihgeschenken": "Zu früheren Abhandlungen. 1. Zu den marathonischen Weihgeschenken der Athener in Delphi" *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der K. B . Akademie der Wissenschaten zu Miinchen*, 1904, ss. 365-370.
Gaidoz, H., *"Mythologie comparée": "La Mythologie comparée*, un mot d'explication." Mélusine II (1884- 1885), c. 97-99.
Gaiser, K. *Ungeschriebene Lehre: Platons ungeschriebene Lehre*. Ştutgart, 1963.

Gaisford, Th., *Lectiones Platonicae: Lectiones Platonicae*, Oxford , 1820.
Garaudy, R. (ed.), *Mode de production asiatique: Sur Ie "mode de production asiatique"*, Paris, 1969.
Garlan, Y., "Esclaves grecs" 1: "Les Esclaves grecs en temps de guerre", *Actes du Colloque d'histoire sociale* (1970). Besançon ve Paris, 1972 , ss. 29-62.
_____ "Esclaves grecs", 2: "Quelques travaux récents sur les esclaves grecs en temps de guerre", *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, Besançon ve Paris, 1974, ss. 15 -28.
_____"Fortifications": "Fortifications et Histoire grecque", J.-P. Vernant (ed .), *Problèmes de la guerre*, ss. 245 - 260.
_____ *Guerre: La Guerre dans l'Antiquité*. Paris, 1972.
_____ *Poliorcétique: Rechercher de poliorcétique grecque*, Atina ve Paris, 1974.
_____ "Timbres amphoriques 1": "Koukos. Données nouvelles pour une nouvelle interprétation des timbres amphoriques thasiens." *Thasiaca, Bulletin de correspondance hellénique*, suppl. V, Atina, 1979 , ss. 213-268.
Gauet, W., *Weihgerchenke: Weihgerchenke aus den Perserkriegen*, Tübingen, 1968.
Gauthier, P., *Poroi: Un commentaire historique des Poroi de Xénophon.* Paris, 1976.
_____ "Xénoi": "Les *Xénoi* dans les textes athéniens de la seconde moitie du V siècle av. J. C", *Revue des études grecques* 84 (1971), ss. 44-79.
Gegenschatz, E . *Atlantis: Platons Atlantis,* Zürih, 1943 .
Gennep A. Van., "Contributions": "Contributions à l'histoire en France de la méthode ethnogrphique", *Revue de l'histoire des religions*, 67 (1913), ss. 321-338.
_____ *Rites de passage: Rites de Passage*, Paris 1909.
Germain, G., *Genèse: Genèse de l'Odyssée.* Paris, 1954.
_____ *Mystique: Homère et la mystique des nombres.* Paris, 1954.
Gernet, L., *Anthropologie: Anthropologie de la Grèce antique*[2], Paris, 1976.
_____ "Archontes": "Les Dix Archontes de 581. " *Revue de philologie* 64 (1938), ss. 216-227.
_____ "Cité future": " La Cité future et le pays des morts", *Revue des études grecques*, 46 (1933); yeniden basım *Anthropologie*, ss. 139-153.
____ "Dolon": "Dolon le loup," *Mélanges F. Cumon*, Brüksel, 1936; yeniden basım *Anthropologie*, ss. 154-178.
____ "Fraires": "Fraires Antique", *Revue des études grecques*, 41 (1928), yeniden basım *Anthropologie*, ss. 21-61.
____ "Droit et Prédroit": "Droit et Prédroit en Grèce ancienne" *Année sociologique*, 1948-1949; yeniden basım *Anthropologie*, ss. 175-260.
____ "Origines": "Les Origines de la philosophie", *Bulletin de*

l'enseignement public du Maroc, 183 (Ekim- Kasım 1945), yeniden basım *Anthropologie*, ss. 415-430.
_____ "Tempes": " Le Temps dans les formes archaïque du droit", *Journal de psychologie*, 1956; yeniden basım *Anthropologie*, ss. 261-287.
Gernet , L, ve A. Boulanger., *Génie grec: Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932, (yeni basım Paris, 1970).
Gill, C., "Critias and Politicus": "Plato and Politics: the Critias and the Politicus", *Phronesis* 24 (1979) ss. 148-167.
_____ "Genre": "The Genre of the Atlantis Story", *Classical Philology* 72 (1977) ss. 287-304.
_____ "Origin": "The Origin of the Atlantis Myth", Trivium 11 (1976), ss. 1-11.
Glotz, G, ve R. Cohen., *Histoire grecque*, II: Histoire grecque, II, *La Grèce au V siecle*, Paris, 1928.
_____ *Histoire grecque*, III: *Histoire grecque*, III. *La Grèce au IV siecle. La lutte pour l'hégémonie (404-336)*, Paris, 1936.
Godelier, M., "Préface": Préface de M . Godelier (ed.), *Sur les sociétés précapitalistes*, Marx, Engels, Lénin'den seçme metinler, Paris, 1969.
Gottling, G. W., "Kynosarges": "*Das Kynosarges*", *Berichte über die Verhandlungen der Kijniglich Sachsischen Gesellschaft* 6 (1854); yeniden basım Gesammelte Abhandlungen II, Münih, 1863, ss.156-174.
Goldschmidt, V., *Cratyle. Essai sur Ie Cratyle*, Paris, 1940.
_____ *Dialogues: Les Dialogues de Platon. Strttcture et méthode dialectique*[2], Paris, 1963.
_____ *Paradigme: Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947.
_____ *Platonisme: Platonisme et Pensée contemporaine*, Paris, 1970.
_____ *Religion: La Religion de Platon. Paris, 1959; yeniden basım Platonisme et Pensée contemporaine*, Paris, 1970.
_____ *Système stoïcien: Le Système stoïcien et l'Idée de temps*[4], Paris , 1.
_____ "Temps logique": "Temps historique et temps logique dans l'interpretation des systèmes philosophiques", *Actes du XI Congres international de philosophie, t. XII* (1953); yeniden basım *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, ss. 13-21.
_____ "Theologia": "Theologia," *Revue des études grecques* 61 (1950); gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım *Questions platoniciennes*, Paris 1970 ss.141 - 172.
_____ "Théorie aristotélicienne": "La Théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa methode", *Melanges E. de Strÿker*, Anvers, 1973, ss.147-163.
_____ "Tragédie": "Le Problème de la tragédie d'après Platon. "*Revue des études grecques* 59 (1948); yeniden basım *Questions platoniciennes*, 103-140.

Gomme, A. W., Commentary, I: *A Historical Commentary on Thucydides*, I. Oxford, 1945,
_____ *Essays: Essays in Greek History and Literature*, Oxford, 1937.
_____ *Greek Attitude: The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley, 1954.
Gomperz, Th., *Penseurs: Les Penseurs de la Grèce. Histoire de la Philosophie antique*, fr. çev. A. Reymond, c. 1-3, Paris, 1904-1910.
Goossens, R. *Euripide: Euripide et Athènes*, Brüksel, 1962.
Gornatowski, A., *Rechts: Rechts und Links im antiken Aberglauben*, Breslau, 1936.
Graf, F., "Mädchen" : "Die lokrische Mädchen", *Studi storico-religiosi* 2 (1978), ss. 61 - 79.
Griffith, J. G., "Three Notes": "Three Notes on Herodotus Book II", *Annales du Service des antiquités d'Egypte*, 53 (1955), ss. 139-152.
Groningen B. A. Van, *Grip: In the Grip of the Past. Essay on an Aspect os Grek Thought*, Leyden, 1953.
_____ Herodotos Historien: Herodotos Historien. *Comentaar*, Leyden, 1946.
Grundy, G., *Thucydides: Thllcydides and the History of His Age*, Oxford, 1948 .
Gschnitzer, F., *Abhängige Orte: Abhängige Orte im griechischen Altertum*, Münih, 1958.
Guarducci, M., Fratria, I and II: *L'Istituzione della Jratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d' Italia*, I and II. Roma, 1937 ve 1938 (= *Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*, VI, 6 ve VI, 8, 2).
Guerin, P., *Justice: L'Idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs de Thalès à Héraclite*, Paris, 1932.
Habicht, Ch., "Falsche Urkunden": "Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege", *Hermes* 59 (1961), ss. 1 - 35.
_____ "Neue Inschriften": "Neue Inschriften aus dem Kerameikos", *Athenische Mitteilungen* 76 (1961), 127-148.
Halliday, W. R., "Xanthos-Melanthos": "Xanthos-Melanthos and the Origin of Tragedy", *Classical Review* 40 (1926), ss. 179-181.
Hansen, W. F., "Journey": "Odysseus' Last Journey", *Quaderni Urbinati di cultura classica* 24 (1977), ss. 27-48.
Harrison, A. R. W., *Law*, I: *The Law of Athens*, I, *The Family and Property*, Oxford, 1968.
Harrisson, J. E., *Themis: Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, yeni basım New York, 1962.
Hartog, F., *Miroir: Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980.

Haussleiter, J., *Vegetarismus: Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935.
Havelock, E., *Liberal Temper: The Liberal Temper in Greek Politics*. Londra, 1957.
Heidel, W. A., *Greek Maps: The Frame of the Ancient Greek Maps*. New York, 1937.
Herter, H ., "Atlantis": "Platens Atlantis " *Bonner Jahrbücher* (1928), ss. 28-47.
_____ "Theseus der Athener": "Theseus der Athener" *Rheinisches Museum* 88
(1939), ss. 244-286, 289-326.
_____ "Theseus der Ionier": "Theseus der Ionier." *Rheinisches Museum* 85 (1936), ss. 177-191 ve 193-239.
_____ "Urathen": "Urathen der Ideal Staat", *Mélanges R. Stark*, Wiesbaden, 1969; yeniden basım H. Herter, *Kleine Schriften*. Münih, 1975, ss. 279-304.
Hertz, R., "Main droite": "La Prééminence de la main droite, étude sur la polarité", *Revue philosophique*, 1909; yeniden basım *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, 1970, ss. 84-109.
Hill, G . F., *Middle Class: The Roman Middle Class*, Oxford, 1952.
Hiller Von Gaertringen, F., "Voreuklidische Steine": "Voreuklidische Steine", *Sitzungsberichte Berlin* (1919), ss. 660-672.
Hirvonen, K., *Matriarchal Survivals: Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters*, Helsinki, 1968.
Hitzig, H, ve H. Bluemner., *Pausanias: Das Pausanias Beschreibung von Griechenland*, III. Leipzig, 1907 - 1910.
Hobsbawm, E. J., *Primitifs: Primitifs de la révolte dans l'Europe modern*, fr. çev. R. Laars, Paris, 1966.
Hodgen, M. T., *Survivals: The Doctrine of Survivals. A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*, Londra, 1936.
Höpfner, W., *Herakleia Pontike: Herakleia Pontike-Eregli, Eine Baugeschichtliche Untersuchungen*, Viyana, s.1966.
Homolle, T., "Topographie I ": "Topographie de Delphes", *Bulletin de correspondance Hellénique*, 2 1 (1897), ss. 256-320.
_____ "Topographie 2": "Topographie du sanctuaire de Delphes" *Bulletin de correspondance hellénique*, 22 (1898), ss. 572-579.
Humphreys, S., "Nothoi": "The Nothoi of Kynosarges", *Journal of Hellenic Studies* 94 (1974), ss. 88-95 .
Huxley, G., "Troy VIII": "Troy VIII and the Locrian Maidens", *Mélanges, V. Ehrenberg*, Oxford, 1966, ss. 147-164.
Immerwahr, W., *Atalanta: De Atalanta*. diss. Berlin, 1885.
Jacoby, F., "Epigrams": "Some Athenian Epigrams from the Persian Wars", *Hesperia*, 14 (1945); yeniden basım *Kleine Schriften I*, Berlin, 1961, ss. 456- 520.

_____ "First Athenian Prose Writer": "The First Athenian Prose Writer. "*Mnemosyne* (1947), ss. 13-64.
_____ F. Gr. Hist.: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, cilt 15, Berlin sonra Leyden, 1923 - 1969.
_____ "Geschichtschreibung": "Griechische Geschichtschreibung" *Die Antike*
(1926); yeniden basım *Abhandlungen zur griechischen Geschichtschreibung*, Leyden, 1956, ss.1-29.
Jaeger, W., *Paideia*, III: *Paideia*, c. III, çev. G . Highet, New York, 1945.
_____ *Théologie: A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques* çev. Fr., Paris, 1966.
Jameson, M. H., "Provision": "The Provision for Mobilization in the Decree of Themistocles", *Historia* 12 (1963), ss. 385-409.
Jaulin, R. *Mort sara: La Mort sara*. Paris, 1967.
Jeanmaire, H., *Couroi: Couroi et Courètes. Essai sur l'education spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquite hellénique*, Lille-Paris, 1939.
_____ "Cryptie": "La Cryptie lacédémonienne" *Revue des études grecques* 26 (1913), ss. 121 -150.
Joly, H., *Renversement: Le Renversement platonicien. Logos, Epistéme, Polis*. Paris, 1974.
Joly, R., *Genres de vie: Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*. Brüksel, ss. 1956.
Kahil, L. G., "Artémis attique," 1: "Autour de l'Artémis attique", *Antike Kunst* 8 (1965), ss. 20-33.
_____ "Artémis attique," II: "Artémis attique", *Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (1976), ss. 126-130.
_____ "Artémis de Brauron": "L'Artémis de Brauron: rites et mystères", *Antike Kunst* 20 (1977), ss. 86-98.
Kahn, Ch., *Anaximander.: Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960.
_____ "Menexenus": "Plato's Funeral Oration: The Motive of the *Menexenus*", *Classical Philology*, 58, (1963), ss. 220-234.
Kahn, L., *Hermès passe, ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1978.
____ "Ruse": "Ulysse, la Ruse et la Mort", *Critique* 393, (1980), ss. 116-134.
____ "Ulysse": "Ulysse, içinde *Dictionnaire des mythologies*, II. Paris, 1981, ss. 117-120.
Kahn, L, ve N. Loraux., "Mort": "Mort", içinde *Dictionnaire des mythologies*, II. Paris, 1981, ss. 117-124.
Kato, G., "En marge": "En marge de quelques textes delphiques", *Bulletin de correspondance hellénique* 33 (1909), ss. 201 – 237.

Kaspar, K., *Indianer: Indianer und Urvölker nach Jos. Fr. Lafitau (1681 - 1746)*, Fribourg, İsviçre, 1943.
Kember, O., "Right and Left": "Right and Left in the Sexual Theories o f Parmenides", *Journal of Hellenic Studies*, 91 (1971), ss. 70-79.
Kenner, H. *Verkehrten Welt: Das Phänomen der Verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike*, Klagenfurt, 1970.
Kerenyi, K., "Dio Cacciatore" : "Il Dio Cacciatore" *Dioniso* 15 (1952), ss. 131 - 142.
Kiechle, F., *Lakonien: Lakonien und Sparta*, Münih ve Berlin, 1963.
Kirchhoff, A., *Composition: Die Composition der Odyssee*, Berlin, 1869.
Kirk, G. S., *Heraclitus: Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.
____ *Myth: Myth, Its Meaning and Functions i n Ancient and Other Culture*, Cambridge, Berkeley ve Los Angeles, 1970.
____ *Songs: The Songs of Homer*, Cambridge, 1962.
Kirk, G. S, ve J. E. Raven., *Presocratic Philosophers: The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957 (çok defa yeniden basıldı).
Kleingünther, A., *Prôtos Heurétês: Prôtos Heurétês. Untersuchungen zur Geschichteeiner Fragestellung Philologus*, suppl. 26, Leipzig, 1933.
Kluwe, E., "Kongressdekret": "Das perikleische Kongressdekret, das Todesjahr des Kimon und seine Bedeutung flir die Einordnung der Miltiadesgruppe in Delphi", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, Gesellsch und Sprachwiss*, 7-8 (1958), sf. 677-683.
Kobler, R., *Weg: Der Weg des Menschen vom Links zum Rechtshänder*. Viyana, 1932.
Koch, E., "Lexiarchicon grammateion": "Lexiarchicon grammateion" *Mélanges H. Lipsius*, Leipzing, 1894, ss. 11-17.
Koechly, H., *Cryptia: De Lacedaemoniorum Cryptia commentatio*, Leipzig, 1835 = *Opuscula philologica* 1, Leipzig, 1881, ss. 580-591.
Kromayer, J. ve G .Veith., *Heerwesen: Heerwesen und Kriegführung der Griechen umd Römer*, Münih, 1928.
____ *Schlachten-Atlas: Schlachten-Atlas zur antiken Kriegsgeschichte*, I, Leipzig, 1922, IV. Leipzig, 1926.
____ *Schlachtfelder*, IV: J.Kromayer *Antiken Schlachtfelder in Griechenland* IV, (G. Veith ile birlikte) Berlin, 1931.
Kron, U., *Phylenheroen: Die Zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellung*, Berlin, 1976.
Kurtz, D. ve J. Boardman., *Burial Customs: Greek Burial Customs*, Ithaca, 1971.
Labarbe, J., *Homere: L'Homère de Platon*, Liège, 1949.
____ "Koureion": "L'Age correspondant au sacrifice du koureion et les donnees historiques du sixieme discours d'Isée", *Bulletin de l'Académie*

royale de Belgique, classe des lettres, 39 (1953), ss. 358-394.
_____ Loi navale: La Loi navale de Thémistocle, Paris, 1957, ss. 67-75.
Labat, R., *Monarchie assyro-babylonienne*: *Le Caractère religieux de la monarchie assyro babylonienne*, Paris, 1939.
Lafitau, J. F., *Moeurs: Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps,*cilt 2, 4°, 4, 2°, Paris , 1724.
Lammert, F., "Katalogos": "Katalogos" maddesi, *R .E.,* 10 (1919), c. 2470-1471.
Lang , A., *Mythes, Cultes: Mythes, Cultes et Religion*, fr. çev. L.Marillier, Paris, 1896.
Lang , M., "Oral Technique": "Homer and Oral Technique" *Hesperia* 38 (1969), ss. 159-168.
Laroche, E., *Racine nem: Histoire de la racine nem en grec ancien*, Paris, 1949.
Lauffer, S., *Bergwerkssklaven: Die Bergwerkssklaven von Laureion*, 2, Wiesbaden, 1979.
Launey, M., *Armées hellénistiques: Recherches sur les armées hellénistiques,* cilt 2. Paris,1950.
Leach , E., *Critique: Critique de l'anthropologie*, çev. D. Sperber ve S. Thion, Paris, 1968.
_____ "Frazer and Malinowski": "Frazer and Malinowski", çev. A. Lyotard- May, *L'Unité de l'homme et autres essais* içinde, Paris, 1980, ss. 109-142.
_____ "Levi-Strauss": "Cl. Levi-Strauss-Anthropologue et Philosophe", fr. çev. A. Lyotard-May, *Raison présente*, 3 (1967), ss. 91-106.
Leaf, W., *Troy: Troy. A Study in Homeric Geography*, Londra, 1912.
Ledl, A., *Verfassungsgeschichte: Studien zur Älterm athenischen Verfasstmgsgeschichte*, Heidelberg, 1914.
Le Goff, J, ve E. Le Roy-Ladurie., "Mélusine": "Mélusine maternelle et défricheuse", *Annales E.S.C.* 26 (1971), ss. 601 - 622.
Le Goff, J ve P. Vidal-Naquet., "Brocéliande": "Levi-Strauss en Brocéliande" içinde R.Bellour ve C. Clément (ed.), *Lévi-Strauss*, Paris, 1979 , ss. 265-319.
Legrand, Ph. E., *Introduction: Introduction à Herodote*[2], Paris, 1955.
Lemay, E., "Nouveau Monde": "Histoire de l'antiquité et découverte du nouveau monde chez deux auteurs du XVIII siècle", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* 151 – 155, Oxford, 1976, ss. 1313-1328.
Lencman, J. A., *Esclavage: L'Esclavage dans la Grèce mycéninne et homérique* (Rusça), Moskova,1963; Almanca çevirisi: *Die Sklaverei im mykenischen und homerischen Griechenland*, Wiesbaden, 1966.
Lenschau, Th., "Phyleus": "Phyleus" maddesi *R.E. 20* (1941), c. 1014-1016.

Lerat , L., *Locriens: Les Locriens de l'Ouest*,vol.2, Paris , 1952.
Leveque, P, ve P. Vidal-Naquet., *Clisthène: Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l' espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*[3], Paris, 1983.
Levi-Strauss, Cl., *Cru: Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964.
___*L'Homme nu: L'Homme nu*, Paris, 1971.
___ *Pensée sauvage: La Pensée sauvage*, Paris, 1962.
___ *Totémisme: Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.
___"Triangle" : "Le Triangle culinaire" *L'Arc* 26 (1966), ss. 19-29.
Lewis, D. M., "Cleisthenes": "Cleisthenes and Attica", *Historia* 12 (1963), ss. 22-40.
Levinson, R. C., *Defense: In Defense of Plato*, Cambridge (Mass), 1953.
Lissarrague, F., "Dolon" : "Iconographie d e Dolon le loup" *Revue archéologique*, 1 (1980), ss. 3-30.
Lloyd, G.E.R., *Magic: Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge, 1979.
____*Polarity: Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, 1966.
____ "Right and Left": "Right and Left in Greek Philosophy," içinde R. Needham (ed.), *Right and Left*, ss.167-186; gözden geçirilmiş versiyonu için bkz. *Journal of Hellenic Studies* 82 (1962).
____ "Who is attacked?": "Who is attacked in On Ancient Medicine?" *Phronesis* 8 (1963), ss.108-120.
Loeff, A. R. Van., Der, "De Oschophoriis": "De Oschophoriis", *Mnemosyne*, 1915, ss. 404-415.
Loewy, E., "Donario": "Sopra il Donario degli Ateniesi a Delphi", *Studi italiani di filologia classica*, 5 (1897), 33-38.
___ "Zu Mitteilungen": "Zu Mitteilungen oben s. 144", *Römische Mitteilungen* 14 (1900), ss. 235 - 236.
Loraux, N., "Acropole comique": "L'Acropole comique", *Ancient Society* 11 – 12 (1980 - 1981), ss. 119- 150; yeniden basımı *Enfants* içinde.
____ "Autochtonie": "L'Autochtonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique", *Annales E.S.C.* 34 (1979) ss. 3-26; yeniden basımı *Enfants* içinde.
____ "Belle mort": "La Belle Mort spartiate", Ktèma 2 (1977), ss. 105-120.
____ *Enfants: Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981.
_____ *"Hébè et Andreia": "Hébè et Andreia. Deux versions de la mort du combattant athénien"*, Ancient Society 6 (1975), ss. 1 - 31.
____ "Interférence": 'L'interférence tragique", *Critique* 317 (1973), ss. 908- 925,

____ *Invention: L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Lahey, Berlin ve Paris, 1981.
____ "Marathon": "Marathon ou l'histoire idléologique", Revue des études anciennes 75 (1973), ss.13 - 42.
____ "Mourir": "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes. De la gloire du héros à l'idée de la cité", *Information sur les sciences sociales,* 17 (1978), ss. 801 - 817.
____ "Race des femmes": "Sur l a race des femmes e t quelques-unes de ses tribus." Arethusa 11 , 1-2 (1978), ss. 43-87; yeniden basım *Enfants* içinde.
____ "Thucydide": "Thucydide n'est pas un collègue", *Quaderni di storia* 12, (Temmuz- Aralık 1980), ss. 55 -81.
Lord, A. B., *Singer: The Singer of Tales*, Cambridge (Mass), 1960.
Lotze, D., "Woikees": "Zu den Woikees von Gortyn", Klio 40 (1962), ss. 32 - 43.
____ *Métaxy: Métaxy éleuthéron kai doulôn,* Berlin, 1959.
Louis, P., *Métaphores: Les Métaphores de Platon*, Paris, 1945.
Lovejoy, A. O. ve G. Boas., *Primitivism: Primitivism and Related Ideas in Antiquity, Baltimore,* 1936; (yeni basım New York, 1965).
Luccioni, J., "Platon et la Mer": "Platon et la Mer", *Revue des études anciennes* 61, (1959), ss. 15 - 47.
Luce, J. V., *End: The End of Atlantis* (Amerika'da *Lost Atlantis* adıyla) Londra ve New York, 1969.
____ "Sources": "The Sources and Literary Form of Plato's Atlantis Narrative", içinde S. Ramage (ed.), *Atlantis*, ss.49-78 .
Lugebil, K., "Staatsverfassung": "Zur Geschichte der Staatsverfassung von Athen. Untersuchungen", *Jahrbücher für classische Philologie*, suppl. 5 (1864-1872), ss. 537-699.
Luria, S., "Frauenpatriotismus": "Frauenpatriotimus und Sklavenemanzipati in Argos", *Klio* 8 (1932), ss. 21 1 - 228.
Lyons, J., *Structural Semantics: Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabularyof Plato,* Oxford, 1963.
Lyotard, J.-F., "Indiens": "Les Indiens ne cueillent pas les fleurs" *Annales E.S.C.* 20 (1965); gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım R. Bellour ve C. Clement (ed.), *Claude Levi-Strauss*, Paris , 1979 , ss. 49-92.
Maas, E., "Compte rendu Toepffer": "Compte rendu J. Toepffer, Attische Genealogie", *Göttingische Gelehrte Anzeiger* (1889), ss. 801- 832.
Manni, E., "Locridi": "Le Locridi nella letteratura del III sec. A.C.", *Mélanges A. Rostagni*, Turin, 1963 , ss. 166-179.
Manns, O ., Jadg: Über die Jagd bei den Griechen. Progr. Cassel (1888), 7-38;(1889), ss. 3-20; (1890), ss. 3-21.

Mansfeld, J., Péri *Hebdomadôn: The Pseudo-Hippocratic Tract Péri Hebdomadôn, chap. I, 2 ve Greek Philosophy*. Assen, 1971.
Marett, R. (ed.), *Anthropology and the Classics: Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908.
Margarido, A., "Textos iniciaticos": "Proposiçôes teoricas para a leitura de textos iniciaticos", *Correio do povo* (Porto Alegre), Ağustos 21, 1971.
Marienstras, R., "Prospero": "Prospero ou Ie Machiavélisme du bien" *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbottrg*, 42 (1965), ss. 899-917.
Marinatos, S., Legend: *Some Words about the Legend of Atlantis*, Atina, 1971(*Kretika Chronika*, 1 95 0'da yayımlanan Yunanca bir makalenin tam çevirisi).
Marrou, H.I., "Civilisation": "Rapport sur l'histoire de la civilisation, Antiquité", *IX Congres international des sciences historiques*, I, Paris , 1950, ss. 325 - 340.
____ *Education: Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*[6], fr. çev. G. Lamb, New York, 1956.
Martin, A., *Cavaliers: Les Cavaliers athéniens*, Paris, 1886.
Martin, T. H., "Dissertation": "Dissertation sur l'Atlantide" *Études Sur le Timée de Platon* 1 içinde, Paris , 1841 , ss. 257-333.
Marx, K., *18 Brumaire: Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, fr. çev., Paris (Edition sociales), 1969.
Masson, O., "Noms des esclaves": "Les Noms des esclaves dans la Grece antique", *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris, 1973, ss. 9-23.
Matarasso, M., "Robert Hertz": "Robert Hertz, notre prochain: sociologie de la gauche et de la mort", *L'Année sociologique* 24 (1973), ss. 119-147.
Mathieu, G., "Ephébie": "Remarques sur l'éphébie attique", *Mélanges Desrousseaux*, Paris , 1 937, ss. 311 - 119.
Maurin , J., "Puer": "Remarques sur la notion de puer a l'époque classique", *Bulletin de l'Association,* G . Budé (1975), ss. 221 - 230.
Maxwell-Stuart, P. G., "Black Coats": "Remarks on the Black Coats of the Ephebi", *Proceedings of the Cambridge Philological Society,* 196, (1970), ss. 113- 116.
Mazon, P., *Travaux: Hésiode. Les Travaux et les Jours*, yeni basım Paris, 1914 .
Mazzarino, S., *Pensiero storico: II Pensiero storico classico*,vol.3, Bari, 1966.
Meiggs, R. ve D. Lewis., *Selection: A Selection of Greek Historical Inscriptions to theEnd of the Fifth Century,* B . C. Oxford, 1969.
Meillet, A., *Langue grecque: Aperçu d'une histoire de la langue grecque*[7] , Paris, 1955.
Mele, A., *Società e Lavoro nei poemi omerici*, Naples, 1968.
Mercier, P., *Histoire de l'anthropologie: Histoire de l'anthropologie*, Paris, 1971.

Meritt, B. D., *Studies: Greek Historical Studies*, Cincinnati, 1962.
___ "Greek Inscriptions 1936": "Greek Inscriptions" *Hesperia,* 5, (1936), ss. 355 - 430.
Merkelbach, R., "Aglauros": "Aglauros. Die Religion der Epheben", *Zeitschrift für Papyrologie lind Epigraphik,* 9, (1972), ss. 277-283.
Meuli, K., *Odyssee: Odyssee und Argonautika.* Berlin, 1921.
Meyerson, I., "Temps": "Le Temps, la memoire et l'histoire", *Journal de psychologie* (1956), ss. 333-357.
Michel, P. H., *Pythagore: De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, Paris, 1950.
Mitchel, F. W., "Ephebic Inscription": "The So-Called Earliest Ephebic Inscription" *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1975), ss. 233-243.
Momigliano, A., "Locrian Maidens": "The Locrian Maidens and the Date of Lycophron's *Alexandra*", Classical Quarterly, 39, (1945), ss. 49- 53; bir ekleme ile birlikte yeniden basımı için bkz. *Secondo contributo alia storia degli studi classici*, Roma, 1960, ss. 446- 453.
____ *Sagesses barbares: Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, fr çev. M.C. Roussel, Paris, 1979.
____ *Studies: Studies in Historiography*, Londra, 1966.
____ "Teopompo": "Teopompo. " *Revista di filologia e di istruzione classica* 9,(1931), ss. 230-253; yeniden basımı *Terzo Contributo alia storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, 1966, ss. 367-392.
____ "Time": "Time in Ancient Historiography", *History and Theory*, 6, (1966); yeniden basım *Quarto Contributo alia storia degli studi classici nel mondo antico*, Roma, 1969, ss. 13- 41.
Mommsen, A., *Feste: Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898.
____ "Zehn Eponymen": "Die zehn Eponymen und die Reihenfolge der nach ihnen genannten Phylen Athens", *Philologus*, 47 (1889), ss. 449-489.
Moreau, J., *Ame du monde: L'Ame du monde de Platon aux stoïciens.* Paris, 1939.
____ "Compte rendu Mugler": "Compte rendu Ch. Mugler, Deux Thèmes", *Revue des études grecques,* 68, (1955), ss. 363-368.
Morel, J.-P., "Jeunesse": "Sur quelques aspects de la jeunesse à Rome" *Mélanges J.Heurgon.* Paris, 1976, ss. 663-683.
____ "Juventus": "La Juventus et les origines du théâtre romain", *Revue des études latines,* 47, (1969), ss. 208- 252.
____"Pantomimus": "Pantomimus allectus inter juvenes", *Mélanges M.Renard*, II, Brüksel, 1969, ss. 526-535.
____ "Pube praesenti": "Pube praesenti in contione omni poplo", *Revue des études latines* 42, (1964), ss. 375 -388.

Morenz, S., "Rechts": "Rechts und Links im Totengericht", *Zeitschrift für Aegyptische Sprache Altertumskunde* (1957), ss. 62-71.
Moret, A., *Royauté pharaonique: Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902.
Morgan, L. H., "Descent": "Laws of Descent of the Iroquois" *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science*, 11, II (1857), ss. 132-148.
____ *Société archaïque: Ancient Society*, 1877 (Fransızca çevirisi *Société archaïque*, Paris, 1970).
Morin, E., *Politique de l'homme: Introduction à une politique de l'homme*, *Arguments politiques* devamında, Paris, 1965.
Morrow, G.E.R., *Cretan City: Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1960.
____ "Demiurge": "The Demiurge in Politics: the Timaeus and the Laws" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 27 (1954), ss. 5-23.
____ *Plato's Law of Slavery: Plato's Law of Slavery in Its Relation to Greek Law*, Urbana, 1939.
Moscovici, S., *Nature: Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, 1968.
Mosse, Cl., "Archidamos": "Sur un passage de l'Archidamos d'Isocrate" *Revue desétudes anciennes,* 55, (1953), ss. 25-35.
_____ "Armée et Cité": "Armée et Cité grecque (A propos de Thucydide, VII, 77, 4-5)", *Revue des études anciennes,* 65, (1963), ss. 290-297.
____ "Classes": "Les Classes sociales a Athenes au IV s.", D. Roche (ed.), *Ordres et Classes*, Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, Mayıs 24-25, 1967, Paris ve Lahey, 1973, ss. 23-28.
____ *Fin: La Fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962.
____ "Nabis": "Un tyran grec à l'époque hellénistique: Nabis, *roi* de Sparte", *Cahiers d'histoire,* 9, (1964), ss. 312-323.
____ "Périèques": "Les Périèques lacédémoniens. A propos d'Isocrate", *Panathénaïque*, 177 vd. Ktèma, 2, (1977), ss.121-124.
____"Rôle de l'armée": "Le Rôle de l'armée dans la révolution de 411 à Athènes" *Revue historique*, 231, (1964), ss. 1-10.
____ "Rôle des esclaves": "Le Rôle des esclaves dans les troubles politiques du monde grec à la fin de l'epoque classique", *Cahiers d'histoire,* 6, (1961), ss. 353-360.
____ "Rôle politique": "Le Rôle politique des armées dans le monde grec à l'epoque classique", içinde J.-P. Vernant (ed .), *Problèmes de la guerre*, ss. 221 -230.
Motte, A. *Prairies: Prairies et Jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie.* Brüksel, 1973.

Mugler, C., *Deux Thèmes: Deux Thèmes de la cosmogonie grecque. Devenir cyclique et pluralite des mondes*, Paris, 1953.
Muehll, P. Von Der., "Odyssee" : "Odyssee" maddesi, *R.E.*, Suppl. VII (1940), c. 696-768.
Mumford, I. "Utopia": "Utopia, the City and the Machine", *Daedalus*, 94, (1965), ss. 271 -292.
Murakawa, K., "Demiourgos": "Demiourgos", *Historia*, 6, (1957), ss. 385-415.
Musti, D., "Locri": "Sviluppo e Crisi di un oligarchia greca. Locri travail VII e il IV sec", *Studi storici*, 2, (1977), ss. 59-85.
___ "Syngeneia": "Sull'idea d e syngeneia i n iscrizioni greche", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, 32, (1963), ss. 225-239.
___ "Valore di scambio": "Per una richerca suI valore di scambio nel modo di produzione schiavistico", Istituto Gramsci içinde, *Analisi marxista e societa antiche*, Roma, 1978, ss. 147-174.
Myres, J. L., *Herodotus: Herodotus, Father of History*, Oxford, 1953.
Needham, R., (ed.) *"Right and Left: Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification"*, Chicago ve Londra, 1973.
Nenci, G., *Introduzione: Introduzione alle guerre persiane et altri saggi di storica antica*, Pisa, 1958.
Neugebauer, *O., Exact Sciences: The Exact Sciences in Antiquity*, Paperback, New York, 1962.
Nicolet, C., *Ordre équestre: L'Ordre équestre à l'époque republicaine (312 - 343 av. J. -C.)*, cilt 2, Paris, 1966 ve 1974.
Nikitskij, A., "Aianteia': "Aianteia', *Žiurnal Ministerstva Narodnógo Prosveščenija* (Otdel po Klass. Fil.), 43, (Ocak-Şubat 1913), ss. 1-48 ve 49-100.
Nilsson, M. P., "Grundlagen": "Die Grundlagen des Spartanischen Lebens", *Klio*, 12, (1912), ss. 308-340; yeniden basımı *Opuscula Selecta*, 2, Lund, 1952, ss. 826-869.
____ *Primitive Time: Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920.
____"Propaganda": "Political Propaganda in Sixth Century Athens", *Mélanges*, D. M. Robinson, II, St. Louis (Miss), 1953, ss. 743-748.
_____ "Salaminioi": "The New Inscription of the Salaminioi", *American Journal of Philology*,59, (1938), ss. 385 -393.
____ Ursprung": "Der Ursprung der Tragödie." *Neue Jahrbuch für das klassische Altertum* (1911), ss. 609-642 ve 673-696.
Oliva, P., "Helots": "On the Problem of the Helots", *Historica.* Les Sciences historiques
en Tchécoslovaquie, 3, (1961), ss. 5-39.
Onians, R. B., *Origins: The Origins of the European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*[2], Cambridge, 1953.

Oppenheim, A. L., *Mésopotamie: La Mésopotamie. Portrait d'une Civilization*, trad. P. Martory, Paris, 1970.
Orth, F., "Jagd" : "Jagd" maddesi *R .E.,* 9, (1914), c. 558-604.
Overbeck, J., *Antiken Schriftquellen: Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Kiinste bei den Griechen*, Leipzig, 1868.
Owen, G.E.L., "Place": "The Place of Timaeus in Plato's Dialogues", *Classical Quarterly*, 47, (1953); yeniden basımı R. E. Allen (ed .), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londra, 1965 ss. 313- 338.
Page, D. *Odyssey: The Homeric Odyssey*, Oxford, 1955.
Pallotino, M., "Atlantide": "Atlantide", *Archeologia Classica*, 4, (1952), 229-240.
Panoff, M., *Malinowski: Bronislaw Malinowski*, Paris, 1972.
Panofsky, E., *Iconologie: Essais Iconologie*, çev. Cl. Herbette ve B. Teyssèdre, Paris, 1967.
Paretii, *Sparta arcaica: Storia di Sparta arcaica* I, Floransa, 1920.
Parke, H. W., *Mercenary Soldiers: Greek Mercenary Soldiers*, Oxford, 1934.
Parry, A., "Iliad": "Have we Homer's I1iad?", *Yale Classical Studies,* 20, (1966), ss. 175-216.
Patzig, E., *De Nonnianis Commentariis: De Nonnianis Commentariis,* Prog Leipzig, 1890.
Paulhan, J., *Preuve: La Preuve par l'étymologie*, Paris, 1953.
Paulmier de Grentemesnil, J. Le (Palmerius), *Exercitationes: Exercitationes in optimos Jere auctores Graecos*, Leyden, 1768.
Pearson, A. C., *Fragments: The Fragments of Sophocles*, cilt 3 Cambridge, 1917.
Pease, A. S., "Ölbaum" : "Ölbaum" maddesi *R.E.* içinde 17 (1937), ss. 1998-2022.
Pelekidis, C., *Ephébie: Histoire de l'éphébie attique, des origines à 31 avant Jésus –Christ*, Paris, 1962.
Pembroke,S. G., "Family": "The Early Human Family: Some Views 1770-1870", içinde R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought*, A. D. 1650-1870, Cambridge, 1979, ss 275-291.
_____ "Last": "Last of the Matriarchs: A Study in the Inscriptions of Lycia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 8, (1965), ss. 217-247.
____ "Locres": "Locres et Tarente. Le Rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques", *Annales E .S .C.* 25 (1970), ss. 1240-1270.
_____ "Women": "Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 30 (1967), ss. 1-35.
Pepin, J., "Mer": "A propos d u symbolisme de la mer chez Platon et dans

le néo-platonisme", *Congrès de l'Association Guillatme-Budé*, Tours and Poitiers, 1953, ss. 257 - 259.
Petersen, E., "Griechische Bronze": "Griechische", Römische Mitteilungen, 6, (1981), ss. 270-278.
___"Marathonische Bronzegruppe": "Die marathonische Bronzegruppe des Pheidias", *Römische Mitteilungen*, 14, (1901), ss. 142-151.
Petre, Z., "Représentation": "Un âge de la représentation; artifice et image dans la pensée grecque du VI s. av. notre ere", *Revue roumaine d'histoire,* 18, (1979), ss. 247-257.
____ "Épigrammes de Marathon": "Eschyle, Salamine et les Épigrammes de Marathon", *Revue roumaine d'histoire,* 17, (1978), ss. 327-336.
____ "Architecte": "Trophonios ou l'Architecte. A propos du statut des techniciens dans la cité grecque" *Studii Classice,* 18, (1979), ss. 23-37.
Philippson, P., *Genealogie: Genealogie als Mythischeform, Studien zur Theogonie des Hesiod. Symbolae osloenses, fase. suppl.* VII , 1936; yeniden basımı *Untersuchungen tiber den griechischen Mythos.* Bâle, 1944, ss. 4-42.
Picard, C., "Luttes primitives": "Les Luttes primitives d'Athènes et d'Eleusis", *Revue historique*, 166, (1931), 1 , ss. 1-76.
____ Manuel, Sculpture II, 1: *Manuel d'archéologie grecque, Sculpture*, II, I, Paris, 1939.
____ "Marchand d'huile": "Chez Ie marchand d'huile, le maitre charpentier ou le philosophe", *Revue archéologique,* 23, (1945), 154-155.
____"Représentation": "Représentation d'une école de philosophie à Athènes" *Revue archéologique,* 16, (1940), ss. 159-160.
Piérart, M., *Platon: Platon et la Cité grecque. Thiorie et réalité dans la constitution des Lois,* Brüksel, 1974.
Pippidi D. M., "Luttes politiques et troubles sociaux a Héraclée du Pont à l'époque classique", *Studii Classice,* 11, (1969), ss. 235-238.
Plassart, A., "Archers": "Les Archers d'Athènes", *Revue des études grecques*, 26, (1913), ss. 151-213.
Pleket, H., W. "Collegium": "Collegium Juvenum Nemesiorum. A Note on Ancient Youth Organisation", *Mnemosyne,* 22, (1969), ss. 281 - 298.
Podlecki, A. J., *Background: The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor, 1966.
Poliakov, L., *Mythe aryen: Le Mythe aryen*, Paris, 1971.
Pomtow, H., "Delphoi" : "Delphoi" maddesi, R. E., suppl. IV (1924), c. 1189- 1431(ve özellikle Marathon kaidesi hakkında bkz. c . 1214- 1218).
_____"Studien II": "Studien zu den Weihgeschenken und der Topographievon Delphi", II. *Klio,* 8, (1 908), ss. 73 - 120.
____ "Vortrag": "Vortrag über die athenischen Weihgeschenke in Delphi", *Archäologischer Anzeiger,* (1902), ss.80-86.

Popper, K. R., *Cité ouverte: La Cité ouverte et ses ennemis*, fr. çev. J. Bernard ve Ph. Monod, I. *L'Ascendant de Platon*, Paris, 1979.
Posner, G., *Pharaon: De la divinité du Pharaon*, Paris, 1960.
Pouilloux, J., ve G. Roux., *Enigmes: Enigmes à Delphes*, Paris, 1963.
Poulsen, F., "Niche aux offrandes": "La Niche aux offrandes de Marathon", *Bulletin de l'Académie royale des sciences et des lettres de Danemark* (1908), ss. 389-425.
Préaux, C., "Troupeaux": "De la Grèce classique à l'Egypte hellénistique. Les troupeaux immortels et les esclaves de Nicias", *Chronique d'Egypte*, 41, (1966), ss. 161 -164.
Pritchett, W. K., *Marathon: Marathon*. Berkeley, 1960.
_____ "Marathon Revisited": "Marathon Revisited", *Studies in Ancient Greek Topography* içinde , Berkeley ve Los Angeles, 1965, ss. 83-93.
_____ *Topography: Studies in Ancient Greek Topography*, I. Berkeley ve Los Angeles, 1965.
____ *War: The Greek State at War*, I², Berkeley ve Los Angeles, 1974; II ve III, Berkeley ve Los Angeles, 1974 ve 1979.
Propp, V. *Morphologie: Morphologie du conte, Les transformations du conte merveilleux*'un devamında, fr. çev. M. Derrida, T. Todorov, C. Kalın, Paris 1970.
Pucci, P. Hesiod, *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore-Londra, 1977.
____ "Sirens": "The Song of the Sirens", *Arethusa*, 12 , 2 (1979), ss. 121-132.
Puech, H. C. "Gnose": "La Gnose et Ie Temps", *Eranos Jahrbuch*, 20 (1951); yeniden basımı, *En quête de la gnose*, 1, ss. 215 - 270.
____ "Temps": "Temps, Histoire et Mythe dans Ie christianisme des premiers siècles", *Proceedings of the Seventh Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951; yeniden basımı *En quête de la gnose*, 1, Paris 1978, ss. 1-23.
Radke, G., Farbe: *Die Bedeutung der weissen und der schwarzen Farbe im Kult und Brauch der Griechen und Römern*, diss. Berlin, 1936.
Ramage, E.S. (ed.), *Atlantis: Atlantis. Fact or Fiction?* Bloomington ve Londra, 1978.
____ "Perspectives": "Perspectives Ancient and Modern", E . S. Ramage (ed .), *Atlantis*, ss. 3-45.
Randall, R. H. Jr., "Workmen": "The Erechtheum Workmen", *American Journal of Archaeology*, 57 (1953), ss. 199-210.
Raubitschek, A. E., *Dedications: Dedications from the A thenian Akropolis*, Cambridge (Mass), 1949.
Raven, J. E., *Pythagoreans: Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.
Rawson, E., *Tradition: The Spartan Tradition*, Oxford, 1969.

R. E., A. F. Pauly, G. Wissova, W. Kroll. *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Ştutgart, 1894 ve takip eden yıllar.
Reinach, A. J., "Origine": "L'origine de deux légendes homeriques, I. Le viol de Cassandre", *Revue de l'histoire des religions,* 69, (1914), ss. 12-53.
Reinmuth, O. W., "Ephebic Inscription": "The Ephebic Inscription Athenian Agora, I, 286", *Hesperia,* 24, (1955), 220-239.
____ *Ephebic Inscriptions: The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century* B. C. Leyden, 1971.
Remondon, R., "Bilinguisme": "Problemes de bilinguisme dans l'Egypte lagide (U.P.Z., I, 148)", *Chronique d'Egypte,* 39, (1964), ss. 126-146.
Reverdin, O., *Religion: La Religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945.
Rey, A., *Jeunesse: La Jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933.
Richter, W., *Landwirtschaft: Die Landwirtschaft im Homerischen Zeitalter*, Göttingen, 1968, coll. "Archaeologia Homerica".
Ricoeur, P., "Structure et Herméneutique": "Structure et Herméneutique", *Esprit* (Kasım 1963), ss. 596-627.
Riemann, E., "Hippothontis": "Hippothontis" maddesi *R. E.*, suppl. VIII (1956), c. 182-186.
Ritter, C. *Untersuchungen: Neue Untersuchungen über Plato,* Tübingen, 1910.
Robert, C., Heldensage: Griechische Heldensage, II. Berlin, 1923.
____ *Marathonschlacht: Die Marathonschlacht in der Poikile*, Halle, 1895.
Robert, F., "Compte rendu Cuillandre": " Compte rendu de J. Cuillandre, *Droite et Gauche*", *Revue archéologique*, 22 (1944) 2 , ss. 127-134.
____ *Homère: Homère*, Paris, 1950.
Robert, J. ve L., "Bulletin": "Bulletin épigraphique"; notlar *Revues des études greque* dergisinin yılına ve okuyucular tarafından kullanılan sınıflandırma numaralarına referans veriyor.
Robert, L., "Amphithalès": "Amphithalès", Mélanges W. S. Ferguson, Cambridge, (Mass.), 1940, yeniden basımı *Opera minora selecta*, I, Amsterdam, 1969, ss. 633-643.
____ *Asie mineure: A travers l'Asie mineure, poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Atina ve Paris, 1980.
____ "Compte rendu Didyma": "Compte rendu de A. Rehm et R. Harder, *Didyma, 2 Teil. Die Inschriften*, Berlin, 1958", Gnomon 1959; yeniden basımı *Opera minora selecta*, III, ss. 1622- 1639.
____ *Etudes: Etudes épigraphiques et philologiques*, Paris, 1939.
____ *Hellenica: Hellenica*, Paris, 1940 - 1965; X.cilt 1955 yılında yayımlandı.
____ "Lesbos": "Inscriptions de Lesbos", *Revue des études anciennes*, 62, (1960), ss. 285 -315; yeniden basımı *Opuscula minora selecta*, II. Amsterdam, 1969, ss. 801-831.

____ *Monnaies en Troade: Monnaies antiques en Troade*, Paris, 1966.
____ *Villes: Villes d'Asie Mineure*[2], Paris, 1962.
Robin, L., *Platon: Platon*, Paris, 1935.
____"Progres": "Sur la conception épicurienne du progrès", *Revue de métaphysique et de morale* (1916); yeniden basımı *La Pensée hellénique des origines à Epicure,* Paris, 1942 , ss. 525 - 552.
Robinson, D. M., "Bouzyges": "Bouzyges and the First Plough on the Krater of the Painter of the Naples Hephaistos." *American Journal of Archaeology*, 35, (1931), ss. 152-160.
Rodier, G., "Politique": "Note sur la politique d'Antisthène: le mythe du Politique", *Année philosophique* (1911); yeniden basımı *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, ss. 30-36.
Rohde, E., *Psyché: Psyché: Le culte de l'âme chezles auteurs Grecs et leur croyances en immortalité*, çev. A. Reymond, Paris, 1928.
Rolley, Cl., "Thesmorphorion": "Le Sanctuaire des dieux Patrôoi et le Thesmophorion de Thasos", *Bulletin de correspondance hellénique,* 89, (1965), ss. 441-483.
Rose, H .J., *Handbook: A Handbook of Greek Literature.* Londra, 1931.
Rosellini, M, ve S. Said., "Usages": "Usages de femmes et autres Nomoi chez les sauvages d'Hérodote", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, Série 3, 8 (1978), ss. 949-1005.
Roussel, D., *Tribu: Tribu et Cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux epoques archaïque et classique*, Paris, 1976.
Roussel, P., "Chlamydes noires": "Les Chlamydes noires des éphèbes athéniens", *Revue des études anciennes,* 43, (1941), ss. 163-165.
_____ "Compte rendu de A. Brenot": *"Compte rendu A. Brenot, Recherches sur l'éphébie attique et en particulier sur la date de l'institution* (Paris: 1920), *Revue des etudes grecque,* (1921), ss. 459-460.
____ "Principe d'ancienneté": "Essai sur le principe d'anciennete dans le monde hellénique du V siècle avant Jesus-Christ à l'époque romaine", *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 43 , 2 (1951, gerçek tarihi 1941), ss. 123-228.
_____ Sparte: Sparte[2]. Paris, 1960, (ilk basım, 1939).
Rudbeck, O., *Atland: Atland eller Manheim-Atlantica sive Manheim*, çift dilli basım, cilt 4 Uppsala, ss.1679- 1702.
Rudberg, G., *Platonica: Platonica Selecta*, Stockholm, 1956.
Rudhardt, J., *Notions fondamentales: Notions fondamentales de Ie pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grece classique*, Cenevre, 1958.
Ruschenbush, E., *"Patrios Politeia": "Patrios Politeia.* Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichts-schreibung des 5 und 4. Jahrhunderts v. Chr.", *Historia* 7 (1958), ss. 398-424.

Rüstow, W., ve H . Koechly., *Kriegswesen: Geschichte der griechischen Kriegswesen*, Aarau, 1852.
Said, S. "Crimes": "Les Crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les banquets de l'Odyssée" *Cahiers de l'Ecole normale supérieure* (1979), ss. 9-49.
Sainte-Croix, G. E. M. DE., "Karl Marx": "Karl Marx and the History of Classical Antiquity", *Arethusa*, 8, (1975), ss. 7-41.
Sakellariou, M., *Migration grecque: La Migration grecque en Ionie*, Atina, 1958.
Santillana, G. ve W. Pitts. "Philolaos": "Philolaos in Limbo or what happened to the Pythagoreans", *Isis* 42 (1951), ss. 112-120.
Sauer, B.W., *Gruppe., Die Anfange der statuarischen Gruppe*, diss. Leipzig, 1889.
Saunders, T. J., "Artisans": "Artisans in the city-planning of Plato's Magnesia", B.I.C.S. XXIX (1982), ss. 43 - 48 .
Sauppe,H., *De demis*: *De demis urbanis Athenarum*, Leipzig, 1846.
Schaerer, R., *Homme antique: L'Homme antiqtte et la Structure du monde intérieur*, Paris, 1958.
____ "Itinéraire dialectique": "L'Itinéraire dialectique des Lois et sa signification philosophique", *Revue philosophique*, 143 (1953), ss. 379-412.
____ *Question: La question platonicienne*, Neuchâtel, 1948.
Schefold , K., "Kleisthenes": "Kleisthenes. Der Anteil der Kunst an der Gestaltung des jungen attischen Freistaates", *Museum Helveticum* (1946), ss. 59-93.
Schmitt, H, ve H . Bengtson. (ed.), Staatsverträge, III: Die Staatsverträge des Altertums, cilt III, H . Schmitt: *Die Verträge der griechischröschen Welt von 338 bis 2 00 v.* Chr. Münih, 1969.
Schmitt P. "Athéna Apatouria": "Athéna Apatouria et la Ceinture. Les aspects féminins des Apatouries à Athènes", *Annales E.S.C.*, 32, (1977), ss. 1059- 1073.
_____ "Histoire de tyran": "Histoire de tyran ou Comment la cité grecque construit ses marges", B . Vincent (ed.) içinde, *Les Marginaux et les Exclus dans l'histoire.* Paris, 1979, 217-231.
Schmitz-Kahlmann, G., *Beispiel: Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates, Philologus*, suppl. 31, Leipzig, 1939.
Schnapp, A, "Immagini di caccia": "Pratiche e Immagini di caccia nella Grecia antica", *Dialoghi di Archeologia.* N . S . I (1979), ss. 36- 59.
____ *Représentations: Les Représentations de la chasse dans les textes littéraires et la Céramique,* Paris I , 1973.
_____ "Territoire de chasse": "Représentation du territoire de guerre et du territoire de chasse dans l'oeuvre de Xénophon", M. I. Finley (ed.)

içinde, *Problèmes de la terre en Grèce ancienne.* Lahey ve Paris , 1973, ss. 307-321.
Schnapp-Gourbeillon, Annie, *Lions: Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, 1981.
Schuhl, P.-M. "Epaminondas": "Epaminondas et la Manoeuvre par la gauche", *Revue philosophique* 150 (1960), ss. 529-530.
_____ *Formation: Essai sur la formation de la pensee grecque*[2]. Paris, 1949.
_____ "Main droite", 1: " Platon et la prééminence de la main droite", *Cahiers internationaux de sociologie* (1946); yeniden basım *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action,* Paris, 1952, ss. 176-181.
_____ "Main droite", 2: "Platon et la prééminence de la main droite", *Cahiers internationaux de sociologie* (1949); yeniden basım *Le Merveilleux*, ss. 182-187.
_____ "Politique": "Sur Ie my the du Politique." *Revue de métaphysique et de morale* (1932); yeniden basım *La Fabulation platonicienne*, Paris, 1947, ss. 89-104.
Schwyzer, E., "Eid": "Zum Eid der Drerier", *Rheinisches Museum* 77 (I 928), ss. 237-248.
Scranton, R. L., "Lost Atlantis": "Lost Atlantis found again?" *Archaeology*, 2, (1949), ss. 159-162.
Segal, C. P., "Antigone": "Sophocles' Praise of Man and the Conflict of the *Antigone*", *Arion*, 3, 2 (1964), ss. 46-68.
_____ "Phaeacians": "The Phaeacians and the Symbolism of *Odysseus'* Return", *Arion* 1, 4 (1962), ss.17-63.
____ "Temptations": "Circean Temptations: Homer, Vergil , Ovid", *Transactions*
and Proceedings of the American Philological Association, 99, (1968), ss. 419-442.
_____ "Transition": "Transition and Ritual in *Odysseus'* Return", *La Parola del passato,* 116, (1967), ss. 321 -342.
Severyns, A., *Recherches: Recherches sur la Chrestomathie de Proclus,* II, Paris, 1938.
Shear, T. L. Jr., "Eponymous Heroes": "The Monuments of the Eponymous Heroes in the Athenian Agora", *Hesperia*, 39 (1976), ss.145-222.
Shimron, B., "Nabis": "Nabis of Sparta and the Helots", *Classical Philology*, 61 (1966), ss. 1-7.
Siegel, R. E., "Hestia": "On the Relation between Early Greek Scientific Thought and Mysticism: Is Hestia, the Central Fire, an Abstract Astronomical Concept?" *Janus*, 49 (1960), ss.1 -20.
Siewert, P., "Ephebic Oath": "Ephebic Oath in Fifth Century Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 97 (1977), ss. 102-111.
Simon, Erica, *Réveil national: Réveil national et culture popularie en*

Scandinavie. La genèse de la højskole nordique 1844- 1878, Paris, 1960.
Simon, Erica, "Polygnotan Painting": "Polygnotan Painting and the Niobid Painter" *American Journal of Archaeology*, 67, (1963), ss. 43-62.
Snodgrass, A. M., *Rise of the Greek State: Archaeology and the Rise of the Greek State,* Cambridge, 1977.
Société et Colonisation eubéennes: Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes, Cahiers du Centre Jean-Bérard, II, Naples, 1975.
Sofri, G., *Modo di produzione asiatico: Modo di produzione asiatico, Storia di una controversia marxista,* Torino, 1969.
Sokolowski, F., *Lois sacrées: Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.
_____ *Lois sacrées. Suppl. : Lois sacrées des cités grecques* . Supplément, Paris, 1962.
Sordi, M., "Epaminonda": "Propaganda politica e senso religioso nell' azione di Epaminonda", M. Sordi (ed.) içinde, *Propaganda e Persuasione occulta nell' antichità*, Milan, 1972, ss. 45 - 53.
Sourvinou-Inwood Chr. "Lysistrata, 641-647": "Aristophanes, Lysistrata 641 - 647", Classical Quarterly, 21 (1971), ss. 339-342.
_____ "Compte rendu de Paides": "Compte rendu de A. Brelich, *Paides e Parthenoi*", *Journal of Hellenic Studies*, 91, (1971), ss.172-177.
_____ "Theseus": "Theseus Lifting the Rock and a Cup near the Pithos Painter", *Journal of Hellenic Studies,* 91, (1971), ss. 94- 109 ve pl. 12.
_____ "Votum": "The Votum of 477/6 B.C. and the Foundation Legend of Locri Epizephyrii", *Classical Quarterly,* 24, 2 (1974), ss. 186-198.
Spahn, D., *Mittelschicht: Mittelschicht und Polisbildung*, Frankfurt, 1977.
Sprague de Camp, P., *Lost Continents: Lost Continents: The Atlantis Theme in History and Literature*, New York, 1954 .
Stanford, W. B., *Ulysses: The Ulysses Theme. A Stlldy i n the Adaptability of a Traditional Hero,* Oxford, 1954.
Stevens, G . P., ve A . E . Raubitschek., "Pedestal": "The Pedestal of the Athena Promachos", *Hesperia*, 15 (1946), ss.107- 114.
Strauss-Clay, J., *Wrath: The Wrath of Athena: Gods and Men in the Odyssey*, Princeton, 1983.
Stroud, R. S., "Theozotides": "Theozotides and the Athenian Orphans", *Hesperia*, 40, (1971), ss. 280-301.
Svenbro, J., *Parole: La Parole et le Marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976.
_____ "Idéologie gothisante": 'L'idéologie gothisante et l'Atlantica d'Olof Rudbeck", *Quaderni di Storia* 11 (Ocak- Haziran 1980), ss.121 -156.
Swoboda, H., "Epameinondas": s .v. "Epameinondas", *R . E.* 5 (1905), c . 2674- 2707.
Taillardat, J., *Images: Les Images d'Aristophane*[2], Paris , 1965.
Tannery, P., "Fragments philolaïques": "A propos des fragments

philolaïques sur la musique", *Revue de philologie* (1904); yeniden basım *Ménoires scientifiques* III, Paris, 1915, ss. 220-243.
Taylor, A. E., *Timaeus: A Commentary on the Timaeus*, Oxford, 1928 .
Terres et Paysans: Terres et Paysans dépendants dans les sociétés antiques. (Centre de recherches d'histoire ancienne de Besançon), Paris, 1979.
Thompson, H . A., ve R. E . Wycherley., *Athenian Agora*, XIV: *The Athenian Agora, XIV. The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, 1972.
Thomson, G., *Aeschyus: Aeschylus and Athens*[2]. Londra, 1941.
_____ *Premiers Philosophes: Les Premiers Philosophes*, çev. M. Charlot, Paris, 1973.
Tigerstedt, E. N., *Legend: The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Stockholm, Göteborg ve Uppsala, 1965 .
Timpanaro Cardini, M., "Cosmo": "Il Cosmo di Filolao", *Revista di storia della Filosofia*, 1 (1946), ss. 322 - 333.
_____ *Pitagorici: Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, II, Florence, 1958.
Tod, M. N., *Selection II: A Selection of Greek Historial Inscriptions*, II, Oxford, 1948.
Todorov, T., "Récit": "Le Récit primitif", *Tel quel* 30 (yaz 1967), ss. 47-55.
Toepffer, J., *Attische Genealogie: Attische Genealogie*, Berlin, 1889.
_____ "Gemeindebuch": "Das attische Gemeindebuch", *Hermes*, 30 (1895), ss. 391-400.
Toynbee, A. J., *Problems: Some Problems of Greek History*, Oxford, 1969.
Travlos, J., *Bildlexikon: Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen, 1971.
Treves, P., "Consenesco": "The Meaning of consenesco and King Arybbas of Epirus", *American Journal of Philology*, 63, (1942), ss.129-153.
Triantaphyllopoulos, J., "Varia graeco-romana": "Varia graeco-romana", III, *Mélanges H. J. Scheltema*, Groningue,1971 , ss.183-192.
Trumpf, J., "Äpfel": "Kydonische Äpfel", *Hermes*, 88, (1960), ss.14-22.
Tylor, E. B., *Civilisation primitive: La Civilisation primitive*, cilt 2., Fr. çev. P. Brunet ve A. Barbier, Paris, 1876 (2. basıma göre, 1873, de *Primitive Culture*, Londra, 1871).
Usener, H., "Göttliche Synonyme": "Göttliche Synonyme", Rheinisches Museum (1898), ss. 329-379.
_____"Heilige Handlung": "Heilige Handlung" *Archiv für Religionswissenschaft*, 7, (1904), ss. 281 -339.
Valenza Mele, N., "Hera": "Hera ed Apollo nella Colonizzazione euboica d'Occidente", *Mélanges de L'Ecole franfaise de Rome*, 89, (1977), ss. 493-524.

Vallet, G., *Rhégium: Rhégium et Zancle.* Paris, 1958.
Vanderpool, E, "Monument": "A Monument to the Battle of Marathon", *Hesperia*, 35, (1966), ss. 93-106 ve pl . 31-35.
Vernant , J.-P., "Espace": "Espace et organisation en Grèce ancienne", *Mythe et Pensée*, I, ss. 207-229.
_____ "Guerre des cités": "La Guerre des cités" introduction à *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris –Lahey, 1968; yeniden basım *Mythe et Société*, ss. 31-56.
_____ "Hestia": "Hestia- Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", *Mythe et Pensée*, I, ss. 124-170.
_____ "Manger": "Manger aux pays du Soleil", içinde M. Detienne ve J.-P. Vernant (ed.), *Cuisine*, ss. 239-249.
_____ "Mariage": "Le Mariage", La Parola del passato, 38 (1973); yeniden basım *Mythe et Société*, ss. 57-81.
_____ "Du mythe à la raison": "Du mythe à la raison. La formatioon de la pensée positive dans la Grèce archaïque", *Mythe et Pensée,* II, ss. 95-124.
_____ "Mythe des races", 1: "Le Mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", *Mythe et Pensée*, I, ss. 13-41.
_____"Mythe des races", 2: "Le Mythe hésiodique des races.Sur un essai de mise au point", *Mythe et Pensée*, I, ss. 42-79.
_____ *Mythe et Pensée: Mythe et Pensée chez les Grecs,* cilt 2, Paris, 1981.
_____ *Mythe et Société: Mythe et Société en Grèce ancienne,* Paris, 1974.
_____ "Mythe prométhéen": "Le Mythe prométhéen chez Hésiode", *Mythe et Société,* ss. 177-194.
_____ *Origines : Les Origines de la pensée greque*, Paris, 1981.
_____ "Pensée technique": "Remarques sur les formes et limites de la pensée technique chez les Grecs", *Mythe et Pensée,* II, ss. 44-64.
_____ "Table": "A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez les hommes", M. Detienne ve J.P. Vernant (ed.) içinde, *Cuisine*, ss. 37-132.
_____ "Travail", 1: "Travail et Nature dans la Grèce ancienne", *Mythe et Pensée,* II, ss. 16-36.
_____ "Travail", 2: "Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne", *Mythe et Pensée,* II, ss. 37-43.
Veyne, P., *Histoire: Comment on écrit l'histoire.* Paris, 1971.
Vian, F., *Cadmos: Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes.* Paris, 1963.
_____ "Fonction guerrière": "La Fonction guerrière dans la mythologie grecque", içinde J.-P. Vernant (ed .), *Problèmes de la guerre*, ss. 53 - 68.
Vidal-Naquet, P. "Avant-Propos": "Avant-propos de K. A. Wittfogel", *Le Despotisme oriental.* Fr. çev. Anne Marchand, Paris, 1964.
_____ "Economie et Société": "Economie et Société en Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley", *Archives européennes de sociologie* 6 (1965),

ss.111-148. Bu ve öncesindeki metnin yeniden basımı için bkz. *La démocratie grecque vue d'ailleurs,* Paris 1990.
_____ "Hérodote et l'Atlantide": "Hérodote et l'Atlantide: entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières", *Quaderni di Storia* 16 (Temmuz- Aralık 1982), ss. 3-76.
_____ "Philoctète": "Le Philoctète de Sophode et l'Ephébie", *Annales E.S.C.,* 26 (1971); yeniden basım J. -P. Vernant and P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie Grèce ancienne 4.* Paris 1979, ss.159-184.
Vincent, A., "Sacrifice": "Essai sur le sacrifice de communion des rois atlantes", *Mémorial Lagrange,* Paris, 1940, ss. 81-96.
Vlastos, G., "Equality": "Equality and Justice in Early Greek Cosmology", *Classical Philology* 42 (1 947), ss. 156-178.
Vürtheim, J., *De Aiacis origine: De Aiacis origine, cultu, patria.* Leyden, 1907.
Wachsmuth, W., *Alterthumskunde: Hellenische Alterthumskunde aus dem Gesichtspunkt des Staats,* 2. basım, cilt 2, Halle, 1844.
Wachtel, N., "Poma de Ayala": "Pensée sauvage et Acculturation: l'espace et le temps chez Filipe Gauman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega", *Annales E.S. C.* 26 (1971), ss. 793-840.
Wade-Gery, H. T., *Essays: Essays in Greek History.* Oxford, 1958.
Walbank, F .W. *Commentary: A Historical Commentary* to Polybius, II, Oxford, 1967.
Walbank, M. B. "Artemis": "Artemis Bear Leader", *Classical Quarterly,* 2. seri, 31 (1981), ss. 276-281.
Wallon, H., *Cryptie: Explication d'un passage de Plutarque sur une loi de Lycugue nommée a Cryptie.* Paris , 1850.
Weber M., *The City: The City,* Fr. çev. D. Martindale ve G.Neuwirth, New York ve Londra, 1966.
Weil, R., *Archéologie: L'Archéologie de Platon.* Paris, 1959.
Welliver, W., *Timaeus-Critias: Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias,* Leyden, 1977.
Welwei, K. W., *Unfreie: Unfreie im antiken Kriegdienst,* Wiesbaden, 1974.
West, M. L., *Orient: Early Greek Philosophy and the Orient,* Oxford , 1971.
Whitehead, D., *Metic: The Ideology of the Athenian Metic,* Cambridge, 1977.
Wiedemann, A., *Geschichte Aegyptens: Geschichte Aegyptens von Psammetik I bis auf Alexander den Grossen.* Leipzig, 1880.
Wilamowitz-Möllendorf, U. Von (=Wilamowitz), *Lysistrata: Aristophanes Lysistrata,* Berlin, 1927.
_____ *Aristoteles: Aristoteles und Athen,* cilt 2. Berlin, 1893.
_____ *llias: Die llias und Homer.* Berlin, 1916.
_____ "Oropos": "Oropos und die Graer", *Hermes,* 21 (1886), ss. 91-115 .

_____ *Platon: Platon,* cilt 2, Berlin, 1920.
Wilcken, U., *Alexandre: Alexandre le Grand,* Fr. çev. R. Bouvier, Paris, 1933.
Wilhelm, A., *"Mädcheninschrift": "Die lokrische Mädcheninschrift." Jahreshefte des Oesterreichischen Archaeologischen Instituts in Wien* 14 (1911), ss.163 - 256.
_____ "Poroi": "Untersuchungen zu Xenophons Poroi", *Wiener Studien* 54 (1934), ss.18-56.
Willetts, R.F., *Aristocratic Society: Aristocratic Society in Crete,* Londra, 1955.
_____ *Cretan Cults: Cretan Cults and Festivals,* Londra, 1962.
_____ "Terminology": "Early Cretan Social Terminology", *Epétèris,* 6 (1972-1973), ss. 63-74.
_____ *Gortyn: The Law Code of Gortyn,* Berlin, 1967 (*Kadmos,* suppl. I).
_____ "Interregnum": "The Servile Interregnum at Argos", *Hermes,* 87, (1959), ss. 495-506.
_____ "Servile System": "The Servile System of Ancient Crete : a Reappraisal of the Evidence", *Mélanges G. Thomson,* Prag, 1963.
Will, Ed., *Doriens et Ioniens: Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecque,* Paris, 1956 .
_____ *Histoire Politique: Histoire politique du monde helléntstique,* 1, Nancy, 1979.
_____ *Korinthiaka: Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques.* Paris, 1955.
_____ *Monde grec: Le Monde grec et l'Orient,* I, Paris, 1972.
Wolska, W. *Cosmas: La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes,* Paris, 1962 .
Woodhouse, W. J. "Mantineia": "The Campaign and Battle of Mantineia in 418 B.C." *Annual of the British School at Athens,* 22, (1916- 1918), ss. 51 - 84.
_____"Plataiai": "The Greeks at Plataiai", *Journal of Hellenic Studies,* 18 (1898), ss. 33 - 59.
Wuilleumier, P., *Tarente: Tarente, des origines à la conquête romaine,* Paris, 1939.
Yalman, N., "Raw": "The Raw: The Cooked: Nature: Culture, Observations on *Le Cru et le Cuit*", E. Leach (ed.) içinde, *The Structural Study of Myth and Totemism,* Londra, 1967, ss. 71 -90.
Zafiropulo, J., *Diogène d'Apollonie: Diogène d'Apollonie,* Paris, 1956.
Zeitlin, F.I., "Misogyny": "The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*", *Arethusa,* 11 , 1-2 (1978), ss. 149-184.
Zeller, E., "Philolaos": "Aristoteles und Philolaos", Hermes, 10 (1876),

ss. 178-192.
_____ *Philosophie*, II, I: *Die Philosophie der Griechen*, II, 1. Leipzig, 1889.
Zeller, E., ve R. Mondolfo., Filosofia: La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, I, 2 , *Ionici e Pitagorici*, Floransa, 1950.
Ziehen, L., "Opfer": "Opfer" maddesi *R. E.*, 18 (1939), c. 579-627.
Zilsel, E., *Geniebegriff: Die Entstehung des Geniebegriffes*, Tübingen, 1926.
Zimmerman, F., "Géométrie": "Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud", *Annales E.S.C.*, 29 (1974), ss. 1381 - 1401.
Ziomecki, J., *Représentations: Les Représentations d'artisans sur les vases attiques*, Wroclaw, 1975.
Zuidema, R. I., *Cuzco: Etnologia e Storia: Cuzco e le strutture dell' impero inca,* İngilizce aslından önsöz ekleyerek İtalyancaya çeviren N. Watchtel, Torino -, 1971.

DİZİN

A

A. Dies, 241
A. Diller, 323
A. Van Gennep, 152
A.Brelich, 123, 126, 155, 160
A.J.Tonybee, 164
A.Lang, 147
A.Moret, 272
Acosta, 142, 144
ad veren (kahraman), 322, 327, 328, 329, 333, 335, 336
Adalet, 22, 32, 35, 39, 65, 66, 243, 282, 305, 318
Adaletsizlik, 40, 66, 278, 311
Aeneas Tacticus, 111, 210, 213
Aeschines, 72, 115, 120
Aeschylus, 258
Agamemnon, 70, 271
Agathoergoi, 178
Agelai, 129, 160, 169
Agesilaus, 79
Agis, 82, 201, 202
Aglaures, 115
Aglaurides, 336
Aglaurion, 130
Agôge, 98, 165, 166, 168, 178
Agôn, 125, 132, 210, 253
Agora, 22, 44, 58, 249, 255, 276, 291, 322, 325, 334
agronomoi, 120
agros, 29, 133, 251
Aianteionlular, 209
Aiantis (Kabile), 107, 327, 330
aidôs, 306
Aigeis (Kabile), 335
Aiolos, 45, 48, 57, 121
Ajax, 209, 210, 211, 214, 217, 322, 323, 327, 329, 330, 335
Akamas, 320, 328, 335
Akhalar, 44, 62, 198, 200, 285
Akhilleus, 46, 62, 132, 133, 134
Akhilleus'un kalkanı, 30, 59
Akousmatikoi, 85
Alcibiades, 35
Alkmeonides, 332, 334
allelopoji, 39, 40, 304
Altın çağ- gölge, 315
Amazonlar, 26, 227, 334
ambrosia, 220
Amerika, 141, 143, 144, 145, 286
Amphinomos, 53
Amphithaleis, 131
Anabasis, 99
Anaerkil, 17, 26, 145, 227
Anaksagoras, 85, 258, 259
Anaksimandros, 35, 65, 66, 67, 271, 272, 278, 279
Anasoylu, 145, 239
Anatomi, 86
Anaxandrides, 226
Anayasa(lar), 30, 75, 76, 292, 293, 312, 318
andres, 312
Antigonos, 321, 322
Antinoos, 53
Antiochos, 328, 330
Antiokhis (kabile), 330
Antisthenes, 308, 315
Apameialı Posidonius, 195
apatê, 35, 124, 126, 128, 137
Apaturia, 117, 118, 122, 126, 154, 254
apeiron, 271, 278, 294, 296
Apelle, 245
apodromos, 132
apolis, 32
Apollodorus, 210, 211, 212, 217, 218

Apollon, 18, 156, 209, 213, 219, 237, 270, 320, 326, 338
Apollonialı Diogenes, 86
archegetai, 333
Ares, 252
arete, 33
Arete(Kraliçe), 57, 287
Arginusae, 81
Argonautlar, 206, 236
Argos, 17, 77, 188, 198, 203, 229, 315, 334
Aristide, 123, 330, 332
Aristodemos, 230, 231
Aristokrat/aristokrasi, 34, 52, 106, 112, 230, 237, 262, 274, 275, 282, 297
Aristophanes, 12, 28, 131, 132, 137, 159, 161, 162, 163, 188, 189, 192, 238, 240
Aristoteles ve ephebos, 115, 116
Artemis, 137, 168
Artemision, 108, 289, 332
asil teoloji, 273
asimetri, 84
askeri demokrasi, 275
Askeri hizmet, 17, 28, 100, 105, 116, 119, 120, 158, 159
Askeri kurumlar, 98, 168, 275
astronomi, 61
Ataerkil, 42, 145, 287, 318
Atalanta, 137, 138
Ateş, 32, 47, 279, 305
Athena, 35, 249, 254, 284, 290, 306, 320, 326
Athena Skiras, 131, 239
Athena ve filozof, 255
Athena ve Hepaistos, 143, 252, 255
Athena ve Poseidon'un kavgası, 36, 238
Athena ve Promachos, 332
Atina, 14, 17, 18, 28, 32, 91, 99, 102, 107, 108, 114, 118, 123, 124, 138, 164, 166, 169, 170, 176, 182, 183, 187, 192, 223, 231, 238, 240, 242, 254, 258, 259, 284, 289, 290, 292, 293, 294, 298, 300, 321, 330, 332, 333, 334
Atina demokrasisi, 299
Atina imparatorluğu, 70
Atina ve kölelik, 179, 182, 188, 224
Atina ve yabancı, 158
Atina ve zanaatkarlar, 260, 262
Atina/Platon, 289
Atinalı kadınlar, 161, 162, 163, 192, 228, 237, 238
Atlantis/ilk on rakam, 297
Atreus, 309, 310
Augeas, 323, 324
Aurora, 51
autarkeia, 33
avcı kadın, 137
aydınlık/karanlık, 133, 156
Ayrılma ayinleri, 152
Azat, 106, 177, 178, 180, 182, 183, 188, 206, 235

B

Baba, 62, 65, 68, 117, 118, 124, 126, 144, 154, 235, 238, 255, 291, 303, 333, 335
Babil, 271, 273, 288
Bacchylides, 64
baharatlar, 23
Bakkhalar, 23, 29, 41, 87, 93, 307
Bal, 23, 132
Balıkçı, 48, 134
banausos, 247
barbar, 16, 24, 25, 26, 102, 141, 156, 186, 191, 204, 205, 206, 276, 298
Barbar /Yunan, 24, 288, 296
Barbar/uygar, 145, 240

Barbar/Yunan/köleleik, 187
bebekler, 213, 215, 218
beden, 15, 26, 225
benzemezlik, 300
biçimcilik, 153, 155
Bilim, 32, 73, 78, 101, 141, 247, 269, 286, 315, 318
Bilinç/İçgüdü, 175, 259, 267
Bizanslı Aristophanes, 132, 189
Boeotialılar, 102, 195
Boğa - Atlantis, 286
Boğa - Marathon, 333
Boğa kurbanı, 286
Bouphonia, 23
Brauron'daki Artemis tapınağı, 162
Bronz, 232, 310
Buğday, 29, 31, 38, 39, 40, 51, 52, 54, 110, 162
büyük anlatı, 149
Büyük Kral, 25, 31, 288, 300
büyük sene, 66, 75

C-Ç

C.Nicolet, 174
C.W. Goettling, 308, 323, 328, 329
Çalılık/fundalık, 44
Calydon, 135, 137
Canavarlar, 16, 216, 228
Casaubon, 216
Çayır, 46, 49
Çember, 65, 251
Cerrah, 32
ceza, 74
Ch. Habicht, 101
Ch.H.Puech, 60
Ch.Pélékidis, 116
Chaeronea, 28, 72, 75, 108, 114, 336
Chalkeia, 260
Chiron, 121, 258
chrematistikon, 191
çift atomlu belirsiz, 294
Çiftçi, 23, 32, 47, 51, 103, 114, 147, 174, 175, 205
Çiftçi/ zanaatkar, 243, 249, 256
Çiftçi/hayvan yetiştiricileri, 184
çiftçilerin cumhuriyeti, 104, 105, 108
Çiğ, 22, 23, 41, 42, 47, 49, 50, 128, 134, 188, 307, 308
Çiğ/pişmiş, 141, 150
Cinadon, 187, 261
Cinayet, 23, 165, 307
cinsiyetlerin karşıtlığı, 169
Cl.Bérard, 154
Cl.Lévi-Strauss, 128, 129, 141, 151, 224, 267, 268, 269, 280
Cl.Mossé, 13, 19, 99, 177, 187
Cl.Préaux, 19, 219, 220, 221
Clytemnestra, 228
Cnossos, 273
Çocuk, 16, 58, 65, 131, 152, 156, 158, 236, 252
çocuk ve yabanlık, 168
çocuk/evde çalışan köle, 192, 231, 235, 248
çocuk/yaşlılar, 75
Coğrafya/homeros, 205
Çöküş, 64
Çömlekçi, 262
Cuchullain, 139

D

D.Lotze, 187
D.M.Pippidi, 205
D.Whitehead, 250, 251
Dağ, 104, 128, 153
Dayanışma - sınıf, 175
Delion, 80, 110
Delphoi, 18, 216, 234, 277, 320, 322, 324, 325, 329, 330, 332, 333, 334, 335
Demeter, 51, 184, 307, 317, 336

Demetrius Poliorcetes, 322
Demiourgos/demiourgoi/demiourgousi, 32, 74, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 253, 254, 255, 256, 258
Demir anlaşması, 219, 221
demir çağı, 38
Democritos, 24, 67, 258, 302
Demodokos, 56
Demokrasi/demokratik, 26, 76, 98, 101, 108, 112, 169, 180, 181, 223, 225, 237, 243, 254, 259, 260, 275, 281
Demostenes, 72, 90, 104, 111
Demote, 158
Demotoinides, 117, 122
Deniz savaşı,31, 81, 82, 109, 113, 261, 289, 335
Denizcı(ler), 18, 47, 57, 58, 331
Descartes, 15
Devler, 56
Devrim, 86, 92, 142, 165, 294
diaitetai, 100
dianoiai, 246
Dicaearchus, 302, 304, 303, 306
diekplous, 81, 109
dike ve hybris, 35, 304, 305
Diogenes, 86, 308
Dionysius Elder, 111
Dionysos, 23, 29, 36, 125, 131, 156, 270
Dionysos ageneios, 126
Dionysos Melantis, 126
diphyes(kekrops), 238
dışlanma ayinleri, 152
doero, 175, 176
Doğa, 23, 25, 34, 35, 49, 71, 128, 155, 156, 162, 244, 262, 269, 280, 281, 284, 297
Doğa/insan, 22, 32
Doğacı, 41
doğal alan, 88, 92
Dolon, 126
dôlos, 235
Donanma, 30, 99, 110, 277, 331
Döngü, 60, 64, 66, 75, 76, 100
Döngüsel (kozmogoni), 60, 65, 78, 279
döngüsel hareket, 293, 294, 311, 314
döngüsel zaman, 61, 67, 69, 70, 73
Dor işgali, 200, 274
Dorlardan önceki/Dor öncesi, 195
douleia, 179, 186
Doulopolis/ doulôn polis, 226
doulos, 175, 184
Doureios Hippos, 325
Drimacos, 185
dromeus, 132, 134
dünyanın doğuşu, 66
Dünyanın ruhu, 256, 297
dynamis/ Platon, 246

E

E. Curtius, 324
E. Loewy, 327
E.Havelock, 314
E.Leach, 155
E.R. Dodds, 270, 278
E.Vanderpool, 332
E.Zeller, 315
ebedi geri dönüş, 66, 69
Efesli Artemis, 143
efsanevi gelenek, 188, 240, 274
Egemenlik, 275, 299, 316
Egemenlik krizi, 274
Ekonomi ve felsefe, 278
eksik erkek, 170
Elea okulu, 67
Elealı Alcidamas, 89
Eleusis, 24, 131, 152, 155, 324
Eleutherai, 102
Elisli Hippias, 33
Elysion Ovası, 52

Empedocles, 85
emperyalizm, 70, 295, 300
ensest, 23, 41, 48, 57, 237
Enuma Elis, 271, 273
Enyalios, 168
Epaminondas, 11, 16, 31, 79, 80, 81, 82, 88, 89, 90, 93, 111, 202
Epeios, 263
Epeunaktoi, 203, 234, 235
Ephebos, 17, 28, 29, 91, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 127, 134, 136, 138, 156, 160, 164, 165, 167
Ephebos / hoplit, 157
Erectheus, 320
Erekhtheion, 32, 255, 257, 262, 290
Eretria, 153, 154
Erichthonios, 255
ermişlerin adaları, 39
Eros, 245
Eş zamanlı/ art zamanlı, 73, 171, 279, 312
Eşit/eşitlik, 26, 178, 185, 225, 276, 278, 279, 282
Eşitler, 29, 98, 165, 177, 178, 179, 180, 182, 187, 274, 279
eskatolojik, 74
etnoloji/etnologlar, 22, 93, 119, 141, 148, 150, 163, 171, 267
Eudemus, 66
Eumenidler, 23
Eumolphos, 330
eunomia, 316
Eupatridae, 259
Euripides, 23, 29, 41, 44, 93, 108, 137, 237
Eusebes, 285
eutaxia, 109
ev içi, 225
Evliliğin kökenleri, 238, 239
Evlilik, 51, 129, 132, 136, 137, 155, 163, 164, 167, 221, 233, 236, 237, 278
evrim, 72, 100, 111, 145, 146, 147, 214, 273, 304
evrimcilik, 144, 147
exaiphnes, 270

F

F.Engels, 227
F.Jacoby, 124
F.Kiechle, 202
F.M.Cornford, 271
F.Spiro, 322
F.Vian, 98
fani, 64
Feminist/platon, 262
Feodalite, 146
Floransa, 182, 323, 324
Frontin, 123, 124
furor, 139
Fustel de Coulanges, 181

G

G.Cambiano, 242, 243, 246
G.Dumezil, 139, 151, 157
G.E.R. Lloyd, 93, 129,
G.E.R.Morrow, 243
G.Rodier, 315
G.Roux, 325, 326
G.Vlastos, 278
Gabioi, 48
Gaia, 63, 290
Galaxidi, 232
Gamoroi, 204
Geçiş ritüelleri, 129, 155, 165
Genç Miltiades, 323
Geometri/geometrik, 31, 266, 282
geometrik alan, 86, 88
Geomores, 259
Geomoroi, 248, 259
gerousia, 27
Gezegenler, 74, 294, 314
Girit, 18, 27, 43, 129, 131, 176,

179, 182, 184, 194, 208, 248, 273, 274, 286
gnôme/Tychê, 34, 71, 129
göçebe, 198
Gorgias, 33, 35, 67, 247, 311, 314
gruplara katılım, 152
güneş şehri, 226
Güneşin inekleri, 50
gymnetes/Argos, 230, 232
gymnos, 128

H

hippeis, 106, 178
Hippothontis kabilesi, 323, 336
Hiyerarşi, 47, 49, 74, 75, 170, 192, 235
Homeros, 21, 22, 48, 50, 55, 58, 62, 126, 142, 176, 220, 287, 288, 305
Homeros ve kölelik, 25
Homoioi, 29, 165, 177, 178, 182, 196
hoplit-okçu/krypteia/ephebos, 17, 25, 27, 30, 91, 98, 100, 102, 121, 135, 138, 156, 167, 168, 331
hoplit cumhuriyeti, 103, 104, 105, 108
Hoplit reformu, 275
Hoplit/denizcilik, 110, 164
Hoplit/hoplit tarzı - silahlanma/ hafîf -ağır, 126, 128
Hoplit/spartalılar, 128
hoplit/uniforma, 155, 230, 275
hümanizm, 270
hybris, 35, 271, 272, 304
hybristica, 229, 231
hypomeinones, 178, 188

K

Kikonlar, 43, 44
Kimmerler, 49
Kimon, 329, 331, 332, 334, 335
Kirke, 43, 44, 45, 49, 50, 56, 309
Kleisthenes, 14, 30, 101, 103, 105, 106, 107, 116, 117, 160, 205, 275, 276, 322, 329, 332, 333, 334
Kleomantis, 336, 337
Kleon, 112
kleros/Sparta, 178
Kleroteslerin, 195
Klito, 295, 296
Kod/sistem
köle (ler)/kölelik - satın alınan köleler, 13, 16, 25, 26, 27, 29, 102, 106, 146, 156, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 184, 185, 187, 188, 189, 191, 195, 200, 206, 224, 226, 229, 230, 232, 233, 235, 240, 248, 275, 280
köle(ler)/kölelik / kadınlar, 17, 18, 188, 225
köle(ler)/kölelik / özgür erkek, 180
köle(ler)/kölelik /Platon, 180
köle(ler)/kölelik /ticari - hilot tarzı kölelik, 186
köle(ler)/kölelik/ efendi, 25, 175, 180
köle(ler)/kölelik/doğuştan, 204
köle(ler)/kölelik/tüccar - ticari
köle(ler)/kölelik/yerliler, 181, 186
kölelerin iktidarı, 229
Kölelerin şehri, 226, 227
kômai/kôme, 249
Komünist rejim, 239
Kopais, 286, 287
Köpek, 49, 55, 134, 135, 138, 168
Kore, 317
Korint/korintliler, 81, 291
Koruyucular/muhafızlar - Platon, 246, 251
Kosmos, 311, 314, 315
kötülerin şehri, 226
Koureotis, 117, 122, 154
Köylü- aristokrat, 274

Kozmik (zaman, yıl), 60, 66, 75
kozmogoni, 63, 78, 271, 272, 273
Kratos, 313
Kritias, 243, 252, 254, 255, 256, 283, 284, 288, 290, 292, 299, 300, 301
Kronos, 41, 293, 303, 316
Kronos/ Zeus, 63
Kronos›un çağı, 18, 41, 302, 305, 306, 312, 316
krypteia, 27, 29, 116, 119, 127, 128, 129, 165, 166, 170
Ksantos, 118
Ksenophanes, 34, 67
Kserkses, 69, 271, 289
Kültürel konum, 277
Kumai, 230, 231
kurt adamlar, 127
Kurumsal tarih, 10
Kutlular Adası, 311
kutsal olan ve olmayan, 84
kutsal sepet, 161
kutsal yemek, 45
kutupluluk, 92, 156
Kyklop, 29, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 53, 55, 258, 306, 308, 318
Kyllirioiler, 204

L

L. Gernet, 259, 278
L.Brisson, 256
L.H.Morgan, 145
Laërte, 54, 58
Lakhes, 112, 113
Laurion, 108, 116, 187, 191
Lautréamont, 12
Leibniz, 268
Lemnienne, 299
Leontis, 330
Leos, 320, 324, 328, 330
Leuktra, 31, 79, 80, 89, 90
lexiarchikon grammateion, 101, 103
likantrofi, 165
Likyalılar, 145, 227
Limni, 192, 228, 236
lochoi, 103
logos, 15, 22, 34, 72, 280
Lokri Epizephyriennes, 231
Lycophron, 218, 219, 221, 222
Lykourgos, 28, 105, 114, 119, 164, 166, 167, 183, 336, 337
Lysandre, 333
Lysis, 89

M

M.Debidour, 260
M.I. Finley, 13, 165, 176, 186, 223
M.Piérart, 244
Machimos, 285
Magnesia/Magnesialı, 75, 114, 122, 186, 241, 247, 248, 249, 252, 256
Makedonya, 31, 204, 327
Makedonyalı Phillip, 111
Mantinea/Mantinealılar, 79, 80, 81, 82, 90, 109
Marathon, 17, 25, 69, 72, 100, 105, 106, 107, 108, 110, 289, 320, 321, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 332
Marathon ve Theseus, 334
Marathon/Salamis, 331
Mariandynler, 190, 195, 204, 205, 206, 207
masallar, 304, 312, 313
Matronalia, 236
mechane/techne, 246
Medontidae, 336
Medontides, 125
Melainai, 123, 125, 126, 336
Melangeia, 137
Melanion, 136, 137, 138
Melanthos, 118, 320

Menadaizm, 270
Menelaos, 43, 52, 58
menos, 139
meson, 291
Messenia savaşı, 199, 200, 203, 232, 233, 234, 239
Messenia/Messennialılar, 90, 166, 182, 190, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 207, 208, 227
metabole, 311
Metafizik, 84, 94, 245
Metalurji, 256
Metek (vatandaşlık hakları olmayan, 110, 236, 248, 250, 252, 262
Metis, 245, 246, 258, 261
Midillili Hellanikos, 200
Miken, 21, 22, 175, 176, 273, 275
Milet, 65, 129, 276, 329
Miletli Hekateus, 280
Miletli Hippodamos, 259
Miltiades kararnamesi, 107
Mimesis, 34
Minos, 68, 70, 274, 311
Minotor, 113, 130, 286
Minyen, 236
Mısır/Mısırlı, 24, 25, 43, 68, 69, 76, 148, 184, 219, 226, 228, 272, 283, 286, 288, 295, 310, 321
misthos, 253
Mızrak, 85, 115, 122, 134, 135
monokrepides (teki olmayan sandalet), 83
Montaigne, 141
mothax, 178
Mousa(lar), 61
mousike, 300
muhafızların ve üreticiler, 291
muhayyel, 16, 17

N

N.Loraux, 102
Nabis, 183, 224
Naryka, 209, 217
Naupaktus, 227
Nausicaa, 56
Neleidesler237, 337
Neleus, 322, 323, 324, 328, 329, 336
neodamodes, 178
Neoi, 251
neotatoiler, 100
Nicias, 28, 220, 221
Nonnos, 89, 94
nothoi, 308
Nymphe, 53, 130, 169

O-Ö

O.Rudbeck, 286
Ocak ateşi, 305
oiketai, 186, 192, 202, 230
oikos, 22, 25, 40, 48, 58, 176, 236
Oileus'un oğlu Ajax, 209
Oineis, 327, 330, 335
Oineus, 322, 327, 329, 335
Oligarşi, 76, 176, 179, 203, 204, 223, 275, 293, 297
Olpe, 90
ölüler diyarı, 43, 85
Ölüler ülkesi, 46, 49
Ölümsüzlük, 73, 220, 222
ölümsüzlük kontratları, 220
omophagia, 23, 307
oneidos, 241
orta çağ, 94, 143, 146, 152, 159, 182
Ortak merkez, 276
Ortak yemek, 135, 168, 305
Orthia Artemis, 170
Özdeşlik ilkesi, 266, 267
Özel mülkiyet/altın çağ, 204, 224, 303

P

P.Lévêque, 90

P.Roussel, 119, 127, 195
P.Veyne, 153
Palaeokatro, 273
Panathenaea, 254
Pandion, 320, 328
Pandora, 38, 39, 40, 255, 262
Pandrosos, 337
para, 181, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 204, 231, 241, 261, 321
Paradigma, 68, 72, 244, 284, 285
Paralı asker, 30, 31, 99, 108, 111, 120
parapompe, 130
Parmenides, 72, 73, 85, 270, 279
Paros, 321
parrhesia, 105
Partheniae, 234
Partheniaeler, 233, 234
Pascal, 61
patrios politeia, 293
Pausanias, 18, 61, 106, 123, 137, 148, 202, 230, 255, 291, 320, 334
Pausanias (Sparta yöneticisi), 227
peitharchia, 109
peithô, 277
Pelasglar, 192, 198, 236, 237
Peloponez, 29, 31, 71, 81, 103, 109, 111, 183, 198, 227, 271, 274, 280
pempein, 221
Penelopeia, 43
Pentaploa, 132
Pentheus, 41, 307
Perhiz, 302
Peribolos, 28, 120, 121, 127, 159, 320, 325
Perikles, 36, 72, 105, 109, 166, 261
perioikoi, 165, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 208, 230
Phaestos, 273
Phaiaklar, 53, 54, 55, 56, 58, 59
phalanks savaş düzeni, 79
Pherekrates, 192
Phidias, 18, 245, 290, 321, 326, 332
Philaios, 321, 322, 323, 324, 326, 328, 334, 335, 337
philosophia, 255, 291
philotechnia, 255, 291
Phorkys, 53
Phormisios, 108
phronesis, 77
Phrouria, 121
Phyleus, 322, 324, 329, 330
Physis, 34, 156, 244, 297
Phytalos, 336
Pindare, 65
Piraeus, 254
Pisagor, 26
Pisagorculuk/Pisagorcu, 23, 34, 66, 67, 73, 79, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 156, 271, 282, 307
Plataiai, 61, 106, 107, 109, 113, 182
Plataiai yemini, 115
Platon, 14, 18, 26, 29, 31, 33, 34, 41, 71, 76, 77, 86, 88, 108, 112, 114, 128, 134, 156, 160, 179, 184, 189, 190, 202, 224, 242, 243, 246, 248, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 262, 266, 282, 284, 287, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 309, 310, 313, 316, 318
Platon düşüncesinde birlik, 72
Platon ve hoplit, 331
Platon ve kadınlar, 228, 240
Platon ve kölelik, 180
Platon ve Sparta, 251
Platon ve techne, 113
Platon/sofistler, 134
Platon›da ruh ve zanaatkar, 241, 244, 247, 252
Platon'da vatandaş/vatandaşlık, 248

Plutarkhos, 36, 79, 87, 89, 107, 124, 125, 128, 165, 210, 213, 214, 221, 229, 259
Poikilos, 293
Pollux, 187, 223
Polyen, 123, 124
Polykrates, 68
Pompe, 221
Poneropolis, 226
Ponos, 33
Poseidon, 36, 47, 51, 55, 238, 287, 295, 298, 330
Potidaea, 104
presbytatoi, 100, 110
Proclus, 271, 285
Prometheus, 32, 38, 40, 48, 305, 306, 308, 311
Protheus, 43
Protogoras, 279, 313
prytaneis, 277
Psikanaliz, 149
Pyanepsion, 122, 130, 260
Pylos, 42, 51, 52, 54 ,57, 58, 273
Pythia, 91, 333

R

R. Labat, 272
R.G. Collingwood, 61
R.Schaerer, 62
rahip kral, 148
Rapsodi, 42
Ressam, 247, 256, 301, 334
Retorik, 149, 220
Rhegion'un kuruluşu, 235
Ritm, 63, 64, 73, 83, 152, 153, 282, 315
Ruh, 26, 34, 74, 75, 85, 203, 225, 247, 255, 256, 311, 319
Ruh/Beden, 15, 256

S-Ş

S.Pembroke, 227
Sağ el/sol el, 85, 143
Sais, 283, 285
Sakız Adalı Hippokrates, 86
Sakız adası, 181, 185, 226
Sakız Anayasası, 186
Salamis, 81, 99, 101, 106, 108, 112, 271, 277, 331, 332, 335
Şaman/Şamanizm, 270, 278
Şarap, 23, 44, 47, 50, 53, 54, 117, 118, 121, 132, 138, 260, 307
Saturnalia, 236
Scheria, 57, 59
Şehrin çeperleri/sınırları, 120, 121, 204
şehrin insanları/Tanrının yönettiği insanlar, 318
Şehrin krizi/buhranı, 34
Seirenler, 44, 49, 56
Sekülerleşme, 28
Sembolik/işlev, 23, 92, 107, 120, 125, 138, 143, 148, 149, 153, 154, 160, 307
Sepeia, 228
Seramik, 260
Servius, 211, 214, 217, 219
Shakespeare, 42
sıcak toplumlar, 170
Sicilya, 88, 99, 179, 184
Sicilya seferi, 28, 108, 110, 160
Sicilyalı Diodorus, 234, 287
Siculi, 233
Sikyonlu Kleisthenes, 329
Simetri, 19, 250
Simmias ve Cebes, 89
Simplicus, 84
Sinikler, 23, 41, 308, 309
Skiras, 131, 239
Sofist, 33, 67, 71, 156, 186, 279, 281, 306, 310, 315
Solon, 25, 30, 35, 65, 104, 196, 275, 283, 288, 293
Solon hiyerarşisi, 107

Sömürgeleşme, 46, 237
sophia, 34, 318
sôphronistêria, 74
sôphrosyne, 109
Soylar mitosu, 35, 38, 39, 41 ,64, 304
sphaireus, 167
statis, 203
Strabon, 123, 200, 205, 211, 213, 217, 233, 285
strategoi, 99, 103
Süt, 23, 307
sütle beslenen, 48
Sybota adaları, 81
synoikoi, 200
Syrakusalı Antiokhos, 199, 233
Syrakusalı Nymphodoros, 185, 226
syssitia, 128, 168
systoichia, 16, 84

T

T.H.Martin, 286
Tahıl, 42, 51
tahtadan kale
Tanrıların Doğuşu, 66
tanrıtanımaz, 74
Tarentum, 233, 235, 239
tarihin terörü, 60
Tarihsel psikoloji, 14
Tarımsal, 22, 28, 33, 38, 42, 165, 188, 257, 303, 317
Tartarus, 85
Taxeis, 103
taxiarchos, 103
Tegea, 320
Teiresias, 45
teke, 235
Telemakhos, 42, 43, 52, 58
Telesilla, 229, 230
teokrasi, 316
Teokratik, 61
terazi, 62, 69
tersine çevirme, 153, 228, 235
Teselya, 176, 182, 184, 190, 194
Tetrapoles, 333
thaumata, 280
thesmophoria, 164
thete, 25, 101, 176, 187, 230
Tiamat, 271, 273
timokrasi, 179
Tiran/tiranlık, 35, 76, 77, 179, 180, 183, 204, 225, 230, 231, 278, 283, 293, 297, 300
tiyatrokrasiye, 300
tohum, 23, 142, 161, 192, 293
toprağa bağlı kölelik, 207
Topraktan doğan, 310
totemcilik, 267, 269
Travesti, 131, 237, 239
Triptolemus, 317
Troya, 43, 142, 209, 263
Troya savaşı, 17, 56, 211, 215
tyche, 34, 71, 77, 129, 280
Tyrtaios, 34, 128, 197
Tzetzès, 122, 210, 212, 213, 215

U-Ü

Üretim ilişkileri, 174, 175
Ütopya
Uygarlaştırıcı (kahraman), 35, 238, 308
Uygarlık, 68, 142, 147, 156, 189, 228, 276
Uygarlık/yabanlık, 28
uyku, 57
Uzmanlar, 32, 33, 95, 113, 206, 210, 253

V

V. Goldschmidt, 70
Vahiy, 121, 145
Varron, 238
Vejeteryan/Vejeteryanlık, 41

Voltaire, 266

W

W.Deonna, 83
W.K.Pritchett, 94
wanax, 274

Y

Y.Garlan, 260
Yahudi-Hristiyan, 60
Yamyam/yamyamlık, 22, 23, 24, 39, 41, 47, 48, 56, 147, 303, 304, 307, 308, 310, 318
yapısal analiz, 12, 13, 156
Yasalar, 27, 75, 77, 78, 86, 113, 114, 120, 134, 165, 169, 189, 190, 202, 203, 224, 241, 243, 244, 247, 248, 252, 254, 255, 256, 298, 300, 310, 315, 316
Yaşlı Miltiades, 323, 334, 335
yıldızlar, 65, 66, 76, 294, 310, 314
Yunan mucizesi, 271, 275
Yürüyüş, 131, 132, 155, 162

Z

zanaatkar, 16, 17, 18, 32, 114, 180, 241, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 252, 256, 258, 260, 262, 284, 291
zanaatkar ve kadın, 17, 262, 263
zanaatkar ve patron, 156
zanaatkar ve savaşçı, 156, 252
Zanaatkarın maaşı, 253
zanaatkârlar ve çiftçiler, 243, 250, 251, 256
zeidôros aroura, 38, 302
Zeus, 39, 40, 46, 55, 63, 70, 220, 239, 245, 248, 249, 253, 298, 306, 310
Zeus Apatenor, 124
Zeus Polieus, 23
Zeus Xenios, 47
Zeus'un oğlu, 22, 64
Zeuxis, 245
Zeytin ağacı, 45, 53, 54, 290

PIERRE VIDAL NAQUET

Kara Avcı

Yabanlık Akıl'a Karşı

Kara Avcı kent devletinin; yetişkinliğin, sınıfların, ahlakın ve cinselliğin sınırlarından beslenerek eski Yunan tarihi, kültürü ve hatta felsefesinde bir gezintiye çıkarıyor okuyucuyu. İsmini aynı adlı figürden alan *Kara Avcı*, Yunan dünyasına uç noktalardan yaklaşıyor ve Yunan toplumu ve coğrafyasına nüfuz eden karşıtlar sistemini ortaya koyuyor:

"Claude Levi-Strauss 'yabanlık düşüncesinde' 'insan aklının' kanunlarını bulmuştur, ancak bu girişim bizim çalışmamız açısından paradokslarla yüklü bir girişimdir. Homeros'un çağından beri Yunan dünyasının, uygarlığın bir parçası olmasının tartışmasız bir gerçek olduğu belirtilir. Aynı derecede tartışma götürmez bir durum daha vardır ki o da Yunanlıların eskiden yaban dünyaya ait olduklarının bilincinde olmalarıdır. Ritüelleri ve mitleri, insan kurban etmekten yamyamlığa kadar uzanan sorunlu öğeler barındırır [...]. Kesin olan şu ki bugün artık Aklın ansızın beliriveren bir 'şey' olduğuna kendimizi daha fazla inandıramayız. Doğrusunu söylemek gerekirse bizim *mitten akıla* sürecine dayanarak sormaya alıştığımız soru tüm bir tarih ekolü açısından anlamsızdır. Mitten akıla geçerken, aslında mitten tam olarak bağımsızlaşılamamıştır, Yunanlılar açısından akıl olarak nitelendirdiğimiz aslında her zaman mittir."

ISBN : 978-605-5302-17-7

0032542 ASA
2012

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhanikitaplar