ΗΡΟΔΟΤΟΣ

Herodotos'un Aynası

François Hartog



DOST
kitabevi

Cet ouvrage, publié dans le carde du programme de participation à la publication,
bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères,
de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut d'Etudes Françaises d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayınlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve
İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Herodotos'un Aynası

François Hartog
(1946)

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (Paris), tarihyazımı tarihi seminerleri veren François Hartog, klasikçağ ve modern tarihyazımlarını eksen alan araştırmalar ve başkalık sorununu ele alan yazılar yayımladı. Peter Burke'ün deyişiyle "bir tarihçinin yine bir tarihçi üzerine yaptığı en etkileyici çalışma" olan ilk kitabı *Herodotos'un Aynası* (1980, ikinci baskısı 1991) Fransız Akademisi'nin Montyon Ödülü'nü kazandı. 1988 yılında, Fustel de Coulanges'ı konu alan *Le XIXe siècle et l'histoire*'ı (P.U.F.), 1996 yılında da Eski Yunan'da sınır kavramı üzerine varolan anlatıları incelediği *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce Ancienne*'i (Gallimard) yayımladı. Coulanges'ın *La Cité Antique*'inin yeni baskısının önsözünü kaleme aldı (Flammarion, 1996). Les Belles Lettres yayınlarında *La Roue à Livres* başlıklı diziyi yöneten Hartog, İtalya'da 1996 yılında yayımlanmaya başlayan 5 ciltlik *I Greci* (Einaudi) başlıklı, Yunan dünyası üzerine yüzden fazla uluslararası araştırmacının yazılarını bir araya getiren ansiklopedik yayının, tasarım ve yönetim kurulunda yer almaktadır.

D

Hartog, François
Herodotos'un Aynası
ISBN 975-7501-04-2 / Türkçesi; Emin Özcan / Dost Kitabevi Yayınları
Mayıs 1997, Ankara, 376 sayfa.
Tarih-Herodotos'un Tarihi-İdeal, *Yunan-Antikçağ-Tarih yazımı-Araştırma-Yorum-Kaynakça-Dizin*

HERODOTOS'UN AYNASI

François Hartog

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-04-2

Le miroir d'Hérodote
FRANÇOIS HARTOG

© Éditions Gallimard, 1980
© Éditions Gallimard, 1991
pour la Nouvelle édition revue et augmentée.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Mayıs 1997, Ankara

Fransızcadan çeviren, Emin Özcan

Yayın Yönetmeni, Raul Mansur
Düzelti, Levent Yılmaz
Ofset Hazırlık, Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 418 03 55

Türkçe'ye *Herodot Tarihi* (çev.: Mümtekim Ökmen, Remzi Kitabevi, 1973) diye çevrilen Herodotos'un yapıtı, *Herodotos'un Aynası*'nda, *Tarih* olarak karşılanmıştır (bunun nedeni, adı Herodotos olan birinin *Herodot Tarihi* başlıklı bir kitap yazmış olmasının mümkün olmayışı ve yapıtın adının da ya *Tarih*, ya *Tarihler*, ya da *Soruşturmalar* olarak çevrilebilir oluşudur; biz *Tarih*'i yeğledik). Alıntılar ise, Ökmen çevirisindendir, ancak yer yer değiştirilmişlerdir.

Alterité başkalık, *autre* başka, başkası, *représentation* ise tasavvur sözcükleriyle karşılanmıştır. *Traduction* kavramı ise, basitçe metin çevirisini ifade etmediğinden, işlemin farklılığını belirtmek için, *tercüme* sözcüğü ile karşılanmıştır.

Yunanca ve Latince adlar yazıldıkları gibi karşılanmış, yapıtların ise, çoğunlukla, çevirisi verilmiştir (örneğin *Pythikà*, *Hellenikà* gibi başlıklar ise zaten Türkçede karşılanamamaktadır. Notlarda, çağdaş yapıtların, eğer varsa, Türkçe baskıları belirtilmiştir. Ancak, antikçağ yazarlarının (Homeros ve Thukydides dışında) Türkçe baskıları belirtilmemiştir. Ana yazarların (Hesiodos, Platon, Aristoteles, Sophokles vb.) çoğunun Türkçe çevirileri vardır (bazı durumlarda birden fazla) ve okuyucu, eğer dilerse, bunları bulabilir...

L. Y.

İçindekiler

Yaşlı Herodotos I
Bibliyografya İçin Ek XVI
Herodotos'un Adı 13

I
Hayâlî İskitler: Mekân, İktidar ve Göçebelik 23

Herodotos'un İskitleri: İskit Aynası 25

1. *Skythia Nerededir?* 33
İSKİTLER KİMDİR? 40

2. *Avlanan Avcı:* Póros *ile Açmaz* 53
ANLATISAL ZORUNLULUKLAR 54
AVLANAN AVCI 59
PERS "HOPLİTLERİ" 62
SAVAŞSIZ SAVAŞMAK 67
PÓROS İLE AÇMAZ: BİR ALDANIŞIN TARİHİ 74
3. *Sınır ile Başkalık* 77
ANAKHARSİS İLE SKYLÈS: BİR İHLÂLİN GÜZERGÂHI 78
SALMOXİS: GETLERİN PYTHAGORAS'I 97
SINIR İLE BAŞKALIK 118

4. *Kralın Bedeni: Mekân ile İktidar* 121
HASTA BEDEN 121
Yemin törenindeki kan 122
Kralın bedeni: Hestia ile göçebelik 127
Hakikat nasıl üretilir? 132
ÖLÜ BEDEN: KRALLARIN CENAZE TÖRENLERİ 139
Ölüm ile kent mekânı 140
Mezar ile Eschatiá 144
Yaralamak, tahnit etmek, boğmak 147
Sparta kralları 155

REİS KELLE İSTER 159
Kelle avı 159
Bir aristeía *aritmetiği: Şarap içmek, kan içmek* 164

5. *Mekân ile Tanrılar: "Kendi Kendini Pişiren" Öküz ile Ares'in "İçecekleri"* 173
ÖKÜZ 176
ARES'İN "İÇECEKLERİ" 186

Sonuç: Göçebelik Sorunu 191
İKTİDAR VE MEKÂN 197
SÖZLER, ANLATMAK İÇİN 201

II
Ozan ve Ölçümcü Herodotos 203

Genelleştirmek 205

1. *Bir Başkalık Retoriği* 207
FARKLILIK İLE TERSYÜZ ETME 207
KARŞILAŞTIRMA VE BENZETME 218
THÔMA'NIN ÖLÇÜSÜ 223
TERCÜME ETME, ADLANDIRMA, SINIFLANDIRMA 228
TASVİR ETMEK: GÖRMEK VE GÖSTERMEK 238
DIŞLANAN ÜÇÜNCÜ KİŞİ 246

2. *Göz ve Kulak* 249
GÖRDÜM, DUYDUM 250
YAZILI İLE SÖZLÜ ARASINDA 260
SÖYLÜYORUM, YAZIYORUM 268
SÖZCELEME OYUNU 274
MÛTHOS *VE ZEVK YA DA* PHILOMUTHÍA 278
YENİ BİR İNANIŞ 288

3. *Tasavvur Olarak Tarih* 293
BİR İKTİDAR TASAVVURU MU? 304
Despotik iktidar 310
OZAN VE ÖLÇÜMCÜ HERODOTOS 319
Ölçümcü 320
Ozan 323
Söylemin düzeni 327
NE İÇİN İNANDIRMAK: METNİN ETKİSİ? 336

***Sonuç**: Bir Paylaşımın Tarihi* 345

Dizin 354

Dominique'e

Yaşlı Herodotos

Yaşlı Herodotos'un keyfi yerinde. Okunuyor (en azından öyle olduğunu varsayabiliriz), basılıyor, tefsir edilip yorumlanıyor.[1] Peki o bu durumdan memnun mu? Swift, Büyücüler adasına uğrayan Güliver'in, Homeros ve Aristoteles yorumcularının akıl almaz sayıda olduğunu görünce ne kadar şaşırdığını anlatır. Sonra da, bu yorumcuların aslında Homeros ve Aristoteles'i hiç mi hiç bilmediklerini anlamakta gecikmediğini. Zaten bir hayalet gelmiş ve ona "yorumcuların, tefsir ettikleri yazarların düşüncelerini sonraki kuşaklara aktarırken, korkunç biçimde çarpıtmış olmalarının verdiği utanç ve vicdan azabı yüzünden, bu yazarların cehennemine bile yaklaşamadıklarını" söylemiştir.

Bugün yine de Herodotos'la ilgili kitap ve makaleler her yıl tutarlı bir yoğunlukla basılıyor.[2] Peki neden? Acaba bunun nedeni tıpkı yüksek

1) Örneğin bkz. Lorenzo Valla vakfının yardımlarıyla yayımlanacak olan Mondadori Editore baskısı; metinlerini ve yorumlarını D. Asheri'ye borçlu olduğumuz ilk cilt (1988) kapsamlı bir girişi ve kısa bir genel kaynakçayı içeriyor.

2) Klasik alandaki yayınları derleyen *L'Année philologique* iyi bir değerlendirme kaynağıdır. Son on yılda kısmen ya da tamamen Herodotos'a ayrılmış ortalama yetmiş madde bulunabilir. Bu ise basit bir çıkış noktası olarak ele alınacak olursa, *Herodotos'un Aynası* kitabının ilk baskısından bu yana yaklaşık yedi yüz yayın demektir!

bordalı bir kadırga gibi uzun süredir hep kendi seyrinde yol alan, miyadını doldurmuş klasik bir geleneğin sürüp gitmesi midir?[3] Yoksa neden, bilim dalının yasaları ortamın kurallarıyla birleştiği için, yıllar yılı metinleri üst üste yığan, derleyen, düzelten, işe yeni işçiler koşarak kendini savunan ve sürekliliğini sağlayan disiplin içi bir üretim sisteminin zorlayıcı ataleti midir? Elbette bu yanıtlar genişletilip açıklansalar bile çok kısa, çok kısıtlı kalmaktadır. Başka yerlerde gün ışığına yeni çıkarılmış ya da bilinmeyen, unutulmuş bir yığın metin okuyucuya hasret, çözümlenmeyi beklerken, tekrara dayalı bu hummalı bahçıvanlığın nedeni nedir?

İşte böylece bir kültür (en azından bizimki) oluştu; bu kültür sürekli onu oluşturan "metinlere" dönmüş, bu metinleri ilk kez bile okunsalar yeniden okunuyorlarmış gibi evirip çevirmiştir. Bu kültür ister bundan gurur duysun, ister yakınsın, isterse bunları tahnit etsin ya da reddetsin, bu metinlerin ipliğiyle örülmüş ve sanki onlar tarafından "okunmuştur". Bir kültür tarihçisinin görevi, bu metinleri, yorumbilgisi diliyle söylersek, bir zamanlar yanıtlamış oldukları soruyu yeniden kurgulayarak, oluşumlarından günümüze kadar (kimi zaman da yokluklarıyla) yarattıkları beklenti ufuklarını yeniden çizerek, işareti ve ifadesi oldukları hesapları yeniden ortaya koyarak, birbiri ardına yarattıkları anlam kaymalarına yeniden parmak basarak, yeni bir okumaya açmaktır. Böylesi bir tarihselleştirmenin amacı metinlerin çağdaşlaştırılması ya da güncelleştirilmesi değil, onların güncel olmayan güncelliklerini, yani artık sormadığımız, soramadığımız ya da sadece sormayı "unuttuğumuz" sorulara verdikleri yanıtları duyurmaktır. Bir yazısal tür ve bir bilim dalı ile aynı adla anılan Herodotos'un *Tarih*'i, hiç kuşkusuz bir ana metin rolü oynamıştır. Daha önceleri başka biçimlerde, örneğin İncil'le, başka yerlerde, Mezopotamya'da, Eski Çin'de ya da Japonya'da, tarih metinlerinin, tarihin üretildiğinden hiç kimsenin kuşkusu olmasa da.

Geriye dönüp baktığımda *Herodotos'un Aynası* bir okuma denemesi gibi görünüyor. O zamanlar tarihçiler (bazıları) saymaktan bıkmış, okumayı öğreniyordu; tarihsel antropoloji ve düşlem tarihi, merkezden çok kıyılarla, kimlikten çok başkalıkla uğraşıyordu; sözceleme sorunsalının metinlere yönelik yapısalcı yaklaşımları yenilediği zamanlardı ve Michel de Certeau, *Tarih'in Yazımı* kitabını yeni yayınlamıştı.

3) Burada A. MOMIGLIANO'nun bütün yapıtlarını zikredebiliriz; son olarak bkz. *The Classical Foundations of Modern Historiography*, University of California Press, 1990. Ayrıca Fransızca olarak, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983.

"Herodotos'un İskitleri" deyişini kullandığım için kimi kez yakınanlar oldu; sanki bu deyiş sadece ve bütünüyle Herodotos'un *Tarih*'indeki metinlere gömülüp kalmayı emrediyor, tekbenciliği övüyor, cehaletten ve kuşkuculuktan yana çıkıyordu. Daha basit biçimde söylersek bu deyiş tarihçilerin çoğunlukla "belge" yaftası altında metinleri (özellikle edebiyat metinlerini) kullanma tarzlarından duyulan bir rahatsızlığı dile getiriyordu. Buradan yola çıkıldığında: Gerektiğinde Herodotos'u Homeros'muş gibi ele almak; çoğul düzlemi, çeşitli ezgisel çizgileri, ama aynı zamanda çatlakları, tekrarları, çıkmazları içinde ve sanki bir ya da daha çok anlatım stratejisini ifade ediyormuş gibi ele alınan metne her türlü şansı tanıyarak, seçilen bir *lógos*'ta olabildiğince ilerlemek. Sözceleme dilbilimi, Benveniste'den itibaren metne bütün içeriğini, soluğunu vererek, bir anlamda metnin canlandığını ve hareket etmeye başladığını görmeyi sağlayan değerli bir kuramsal dayanak sunuyordu.

"Homeros'un icat edişi gibi anlatan Herodotos (...) yazı sanatının bir başyapıtıyla, yerlerin, zamanların ve olayların bilimini icat ediyor": Benzeri binlercesi gibi olan ama daha az bilinen bu yargı Daunou'ya aittir.[4] Bir yandan Homeros ve Herodotos arasında (*gibi anlatmak* dolayımı sayesinde), diğer yandan yazı sanatı ve olayların bilimi arasında gerçekleştirdiği ikili sorunsal yakınlaştırması işlemiyle Daunou, ilk tarihyazımı sorununu bütün karmaşıklığıyla gün ışığına çıkarmıştır.

Herodotos'un tarihyazımı işlemi, Herodotos'un *Tarih*'inin daha en başındaki sözcüklerde ortaya çıkar: Sanki bir yer ilk kez adlandırılmakta ve bu yer, o zamanın geçerli bilgileri ve söylem uygulamaları içine kazınmaktadır. Bu ad *historíê*'dir.[5] Bu ad bir anda değil (çünkü Thukydides terimi hiç kullanmayacaktır), ama yavaş yavaş (M.Ö. IV. yüzyıldan itibaren) yeniden kullanılacak ve sonunda yerleşecektir: Cicero, kendi hesabına Latince *historia*'yı kullanarak Herodotos'u "tarihin babası" tayin edecektir.[6] Bizim, Herodotos'un *Tarih*'i dediğimiz, işte bu *historíê*'nin "kamuya sunulması" (*historíês apódexis*), "gösterilmesi"dir: "Halikarnassoslu Herodotos burada kamuya *historíê*'sini sunar ki insanoğlunun yaptıkları

4) P.C.F. DAUNOU (Volney'nin izleyicisi, *Idéologie*'nin temsilcisi), *Cours d'études historiques*, Paris, 1842, s. XXXIII.

5) M. de CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, s. 105: "Söylemsel uygulamalarla bir yerin adlandırılması arasındaki etkileşimlerden yeni bir bilim alanı doğmuştur". R. BARTHES, "Le discours de l'histoire"da tarihsel söylem çalışmalarını başlatanlara ve özellikle bu çalışmaların başlangıç kurallarına dikkati çekmişti (*Le Bruissement de la Langue*, Paris, Seuil, 1984, s.154-159) *Historíê*, *historía*'nın İon dilindeki biçimidir.

zaman yüzünden hatırdan çıkmasın ve gerek Yunanlıların gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün unutulmasın, tek amacı budur; bir de bunlar birbirleriyle neden dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın. İranlı anlatıcılar (*lógioi*) derler ki kavgayı Fenikeliler çıkardılar..."[7]

Bu girişle destana özgü öndeyiş arasındaki yapı, sözcük dağarcığı ve neredeyse tını benzerlikleri çok uzun zaman önce ortaya çıkarılmıştır. Her ikisinde de bellek, unutuş, ölüm söz konusudur. Nasıl ki bir zamanların gezgin ozanı, *kléos*, yani soylu bir uğurda ölüme gitmeyi kabul etmiş kahramanlara sonsuz şöhret dağıtıyorsa, *hístôr*'dan istenilen şey de insanların ama sadece insanların etkinliklerinden kalan izlerin silinmesini önlemesi ya da en azından yavaşlatmak için anlatısını "üretmesi"dir.

Gregory Nagy bu yakınlığı ve bunun doğurduğu sonuçları ele almış, bunu *lógioi* terimini inceleyerek yapmış ve incelemede Pindaros'tan aldığı bir dizi örnekle halk şairleri ile *lógios*'ların neredeyse birbirlerinin yerlerine geçebileceğini göstermiştir. Bunların her ikisinin de görevi aynı biçimde "kamuya sunma" yoluyla *kléos* dağıtmaktır; gerçi bunlardan birinciler dizelerle anlatırken ikinciler düzyazı kullanır, olsun varsın. Böylece "*lógios* Herodotos"[8] Pers "bilgelerinin" izinden giderek ya da onlardan bayrağı devralarak *lógios*'lar zincirine eklenir ve bu zinciri uzatır, tıpkı tarihin destanı sürdürüşü, onun nöbetini devralışı gibi: Troya'nın surları altında başlayan döngüye dahil olmak ve bu döngüyü özetlemek...

Ozanın şiiri gibi ilk tarihçinin düzyazısı da *kléos* kaygısı taşır. Birisi eski zaman kahramanlarının şanlı sözleri ve büyük işlerini kutlarken diğeri insan etkinliklerinin izleriyle (*tà genómena ex anthrôpôn*), bunlara tanıklık eden "anıtlarla" (en geniş anlamda) ilgilenir; en azından "büyük ve muhteşem" diye bildiğimiz ama doğanın değişmezliği ve tanrıların ölümsüzlüğü karşısında dayanıksız, geçici olan izlerle, bütün hepsiyle... ilgilenir. Yunanlılar için kazanan hep ölümdür. Eğer her insan sözü ölümle yüzleşecekse, eğer insanlar ölümlü olduklarını bildikleri için anlatıyorlarsa, öncelikle artık varolmayanları anmak, anımsatmak amacıyla, görünür ve görünmez olanın arasındaki sınırda yer alan destan ile tarihin özgül işlevi, ölümü toplumsallaştırarak evcilleştirmektir. "Destan yalnızca edebi bir tür değildir, cenaze törenleriyle ve bu törenlerle aynı çizgide, Yunanlıların ölüm sorusuna bir yanıt vermek, ölümü kültürlerinin bir parçası yapmak için

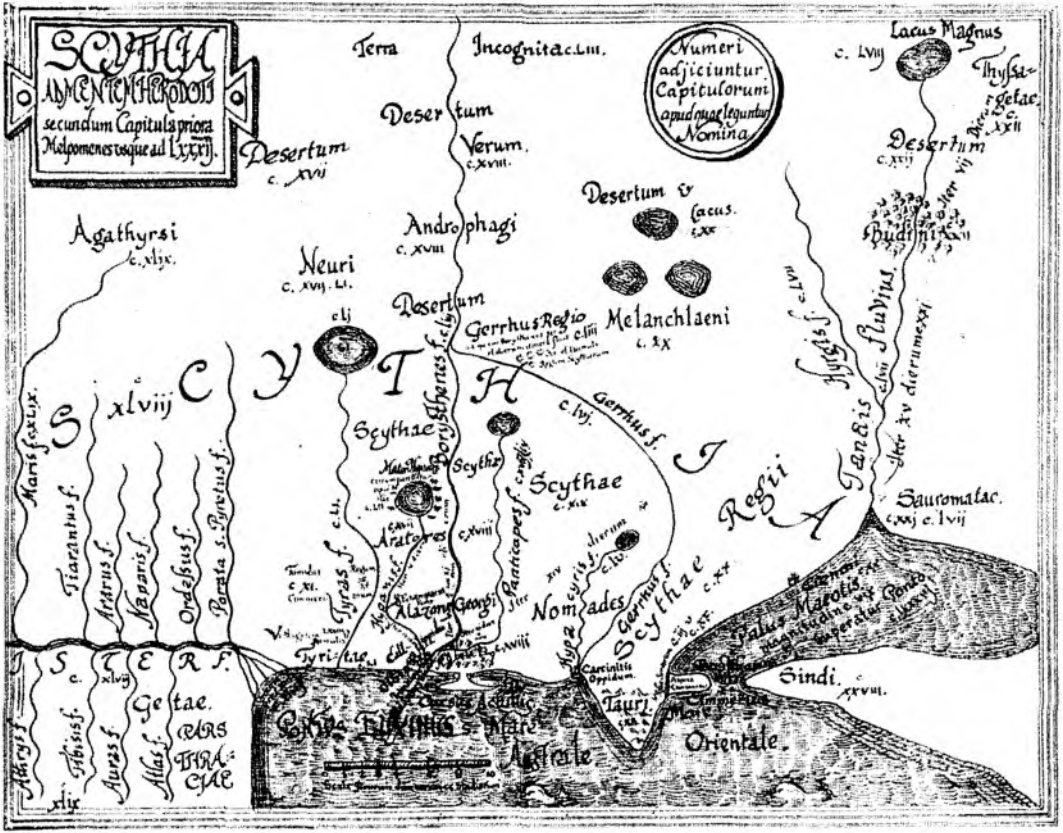
6) G.A. PRESS, *The Development of the Idea of History in Antiquity*, McGill-Queen's University Press, 1982.

7) HERODOTOS, I, 1. Alıntılar için (yer yer değiştirilerek) kullanılan metin: Herodotos, ***Herodot Tarihi*** (Çeviren: Müntekim Ökmen), Remzi Kitabevi, 1973.

8) G. NAGY, "Herodotus the logios", *Arethusa*, 20, 1987, 1-2, s. 175-184.



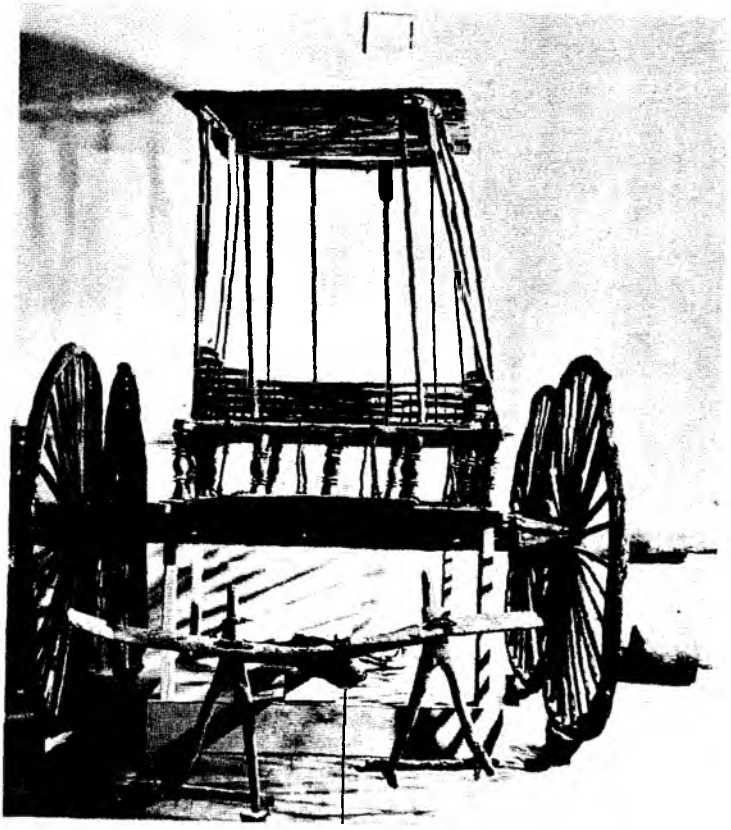
Herodotos, "Med Savaşları tarihçisi", Musalar tarafından taçlanıyor.



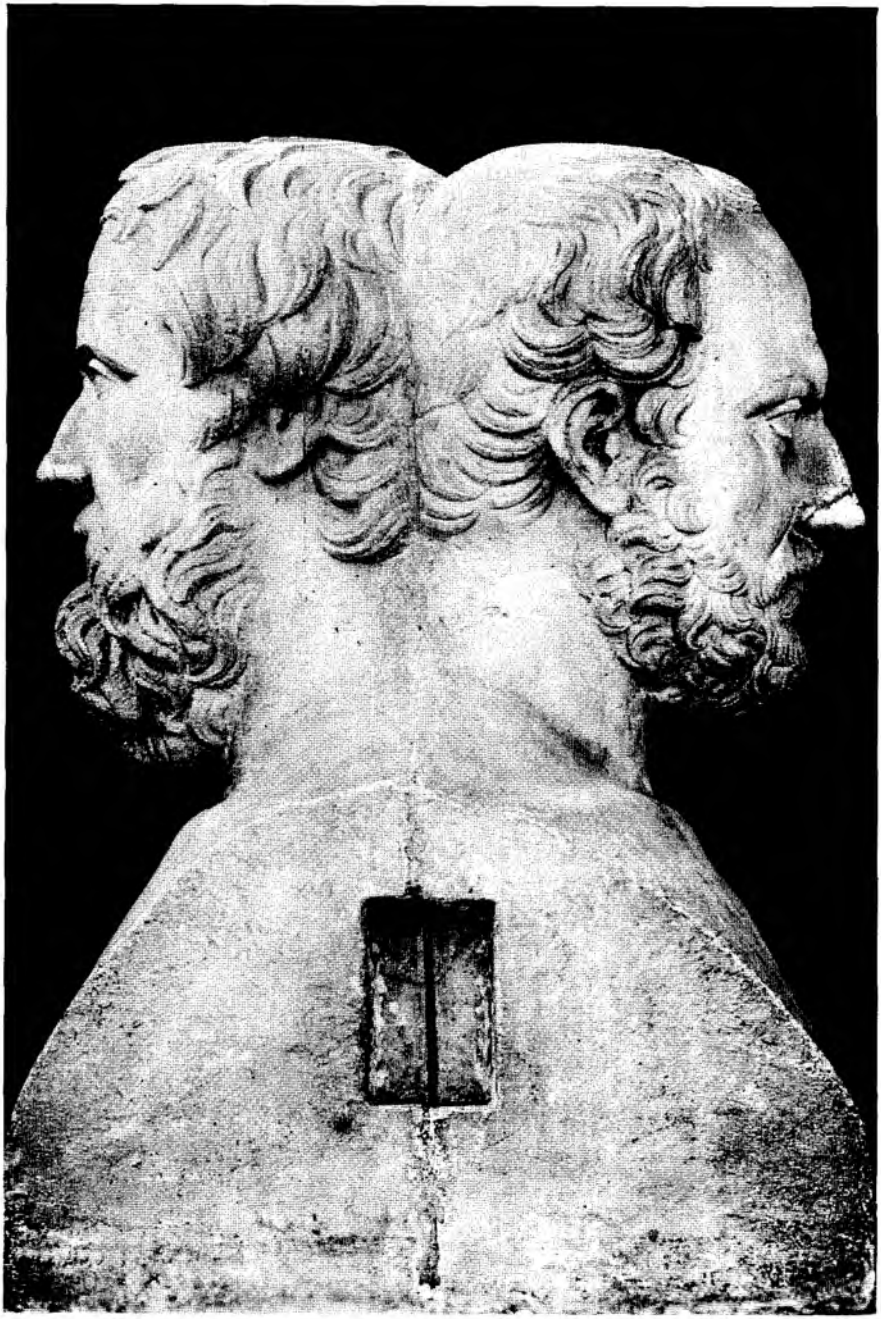
E.H.Minns'e göre Skythia, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913.



İskit savaşçısı, British Museum, Londra.



İskit arabası, *Sibérie du Sud*'den alıntı, M. Gryaznov'a göre. Editions Nagel, Paris, "Archaelogia Mundi" dizisi.



Tarihin "doğuşu". Herodotos ve Thukydides, ikili büst. Ulusal Müze, Napoli.

oluşturdukları kurumlardan biridir."[9] Kahramanlar bu bütünleştirici şarkı aracılığıyla eski zaman insanlarına dönüşürler ve topluluğun "geçmişini" canlandırırlar. Ancak kahramana kahraman niteliğini kazandıran, onu ayrıcalıklı bir ölüme ve anlatılmaya layık gören şeyin, ne öncelikle ne de sadece kahramanın konumu ve görevi olmadığı, "onu o yapan çarpışmaların bütünü", yani onun *curriculum vitae*'si olduğu açıktır.[10]

Destandan tarihe geçildiğinde, alan, birçok yöne doğru genişler. Artık sadece çarpışmaların hatırası yâd edilmez, insanların yaptıkları bellekte saklanmaya, sadece şu ya da bu kahramanın yaptıkları değil, Yunanlıların ve Barbarların, yani bütün insanların bıraktığı izler ve belirtiler hecelenmeye, anımsanmaya çalışılır. Şu düzeltme yapılmalıdır: Sadece "büyük ve muhteşem" olanlar alıkonacaktır. Çarpışma, yani savaşçıların çarpışması değişir: Üstünlük ortak hale gelir. Ordu düzeni ve kentin yasası öne çıkar. Artık ön saflarda değil kendi safında ölmek güzeldir.[11]

Ancak destandan tarihe geçişte yine aynı seçim ortaya çıkar ve aynı anlatısal eksen işler: İnsanların yaptıklarının, insanların kısmetine düşen bu geçici yaşamın anlatılması gerekir. Ozan, esinini Musalardan alan bir *kléos* üstadının güveniyle "tükenmeyen" (*áphtiton*) bir şan sözü verirken, insanlara ait olan bir zamanın sınırları içinde kendi bilgisini ve adını kullanarak insanlara ait işlerden söz eden tarihçi, sadece unutuşa karşı savaşmayı amaçlar. *Historîê*'sinin serimlenişi sayesinde insan işlerine ait bütün bu izlerin "*kléos*'suz" (*áklea*) kalmamasını, zamanın yavaş yavaş kemirdiği bir resim gibi "geçip gitmemesini" (*exítêla*) ister. *Kléos* ve *áklea* arasındaki bu yankı oyununda, ikisi arasında oluşan bu mesafede, Homeros'tan Herodotos'a, verilen ölümsüzlük sözü sanki yalnızca ölümsüzlük kipinde sözcelenemez: En azından yanılsamalardan arınır. Destanın önerdiği dengesiz mübadelede (şana karşı yaşam) ikinci terimin hiçbir zaman gerçekten elde edilemeyeceğini sanki biliriz. Özellikle de değişkenliğin kural olduğu insana ilişkin konularda: Bir zamanlar büyük olan kentler küçülmüş, küçükler de büyümüştür. Bu nedenle Herodotos'un bulduğu son derece uygulamaya dönük çözüm bunların hepsini gezip dolaşmak ve bunu yaparken de bu irili ufaklı kentleri birer hatıra haline sokmaktır.

Destansı şiirlerin ve tarihçi sözün ekseni olarak *kléos*'u vurgulamakla

9) J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989, s. 94.

10) J.-P. VERNANT, *a.g.y.*, s. 114.

11) N. LORAUX, "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de cité", *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, G. GNOLI ile J.-P. VERNANT yönetiminde, Cambridge, Cambridge Universty Press, ve Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1982, s. 27-43.

iki söylem biçimi arasındaki eşdeşliğe ve birinden diğerine doğru olan sürekliliğe ayrıcalık tanınmaktadır. Nagy'nin tavrı budur. Ama "*lógios* Herodotos" deyişi bile açık değildir. Bunun nedeni öncelikle şu: Herodotos bu sözcüğü sadece Barbarlar için kullanır (Pers bilgeleri, Mısır rahipleri, İskit Anakharsis); daha sonra ve özellikle şu: Herodotos kavganın kökenleri konusunda Pers *lógios*'ların anlattıklarını aktardıktan sonra onları teyit etmez, izlemez, bunun yerine anlatılanlardan başka yerde başka biçimde söz edeceğini bildirerek zinciri koparır. "Bana sorarsanız ben (*egô dé*) bu olaylar hakkında şöyle oldu ya da böyle oldu diyemem, ama Yunanlılar'a karşı ilk haksızlığı yapan işte şudur diye gösterdikten sonra..."[12] Lidya kralı Kroisos'tur bu kişi. Birinci tekil şahısla sözcelenen bu ilk doğrudan müdahalede herşeyden çok, farklı olma niyeti göze çarpar. Söylem evreni, gerçeklik düzeni ve zamandizim ölçeği değiştirilir. *Histôr* Herodotos'un niyeti, ne aktardığı konuları yeniden ele alıp düzeltmek ne de yeni hesaplar uğruna kökenlere ilişkin anlatılara el atmaktır, kendi bilgisinin el verdiğince bir başlangıç noktası belirlemek ve buraya tutunmaktır.

Peki destan sadece bir kesiti anlatmaya kalktığında yine aynı şeyi yapmıyor muydu? Bütün Troya savaşı değil ama sadece Akhilleus'un öfkesi, Agamemnon'la o kahredici anlaşmazlığa düştüğü andaki öfkesi. Bununla birlikte, tarihçi, başlangıçları kendi bilgilerinin ışığıyla ölçmeye karar vererek oyunun kurallarını değiştirir. Başlangıçtaki küçük kararın tercümesi olan bu tarihyazımsal işlem, her ne kadar destana da benzese, ya da destanı sürdürür gibi de görünse, destandan kopar, böylece adına *historiê* denilen yeni bir söz mekânı oluşur.

Pers "anlatıcıların" sözleriyse insanı zor durumda bırakmaz. Buyurun size "Yunanca" konuşan Persler.[13] Bunlar kabilenin (Yunan kabilesinin) mit dağarcığında rahat rahat dolaşarak birçok ünlü öyküyü bir araya getirirler, bu arada sahneye kadın betileri çıkarırlar ve bunu Barbarlarla Yunanlılar arasındaki düşmanlığın kökenlerini konu eden uzunca bir anlatıya dönüştürürler. İo'dan başlar, Europe ve Medeia'dan geçer, Helene'yle bitirirler. Düzene koyarlar ve devamlılığı sağlarlar: Kısaca tarihçi olarak görevlerini yaparlar. Ama ne pahasına? Kabul ettikleri ya da ürettikleri versiyonlar, genelgeçer, dahası üstünde anlaşılmış versiyonlardan oldukça uzaklaşmıştır. Artık İo, Hera'nın öç almak için peşini bırakmadığı Zeus'un sevdiği prenses değil, olsa olsa mallarını sattıktan sonra

12) HERODOTOS, I, 5.

13) Yasalarla ilgili ünlü tartışmalar sırasında da yine "Yunanca" konuşan Persler anlatılır (III, 80-82). Ancak bu kez dizi haline getirilen şey, kız kaçırma olayları değil, yasaların birbiri ardına gelişidir.

Mısır'a doğru yelken açan Fenikeli tüccarlar tarafından birçok kadınla birlikte kaçırılan, Argos kralının kızıdır.[14] Aynı biçimde (Phoinikia değil) Tyros kralının kızı oluveren Europe, denizden bir boğa kılığında çıkan Zeus tarafından Girit'e kadar götürülmemiş, sadece Yunanlılar tarafından (belki de Giritliler tarafından) kaçırılmıştır. Daha sonra Kolkhis kralının kızı olan ama asla büyücü olmayan Medeia'nın kaçırılması vardır ki bu olay, "bir kuşak sonra" karşılıklı kaçırma olaylarını bitiren İskender'in Helene'yi kaçırmasına tekabül eder. Böylelikle mübadelenin bu biçiminden savaşın şiddetine geçeriz. Yunanlılar tazminat talebiyle Troya kıyılarına çıkarlar. Persler ve Yunanlılar arasındaki husumetin kökeni budur.

Alaycı olmasa da akılcılaştırmaya eğilimli, kesin biçimini almamış bir Evhemerosçulukla yüklü bu "Pers" versiyonunda büyük anlatılar küçük öykülere dönüşmüştür. Bu biçimde anlatıldıklarında bir zamandizim (kaçırma olaylarının sürüp gitmesi) ve bir coğrafya içine (Avrupa karşısında Asya) dahil olurlar ve daha açık söylersek, uzun süre önce başlamış döngünün yeni bir bölümü gibi değil de bir sonuç ya da bir başlangıç olarak görülen Med savaşlarının nedenlerini açıklayan bir diziyi oluştururlar. Hep "Yunanca" konuşan Pers anlatıcılar ünlü anlatılar karşısında sanki mesafeli davranırlar; sanki bunları füsundan arındırırlar ya da Pers olmaları sayesinde sonuçta vasat olan bu öykülerde gerçekte nelerin olup bittiğini bilirler. Meslekleri açısından ozanlara ve düzyazı *kléos* ustalarına benzetilen *lógios*'lardan uzaktayız. Anlatıcı Herodotos, bu dallanıp budaklanmalara bir son vermek için müdahale ettiğinde, Perslere ait versiyonun yarattığı mesafeyi reddetmez[15], onun ötesine geçmez, doğrudan doğruya yorumlamaz, oyuna, başka bir başlangıç noktası önererek, bir başka kural getirmekle yetinir.

Çoğunlukla *soruşturma* (hem araştırma hem de adli soruşturma anlamıyla) karşılanan *historíê*, bütün bu uğraşın hem adı hem de düzenleyici merkezidir. Çok araştırılmıştır, *historíê*'nin anlambilimsel alanı bizi yine destana götürür.[16]

Agamemnon Akhilleus'la anlaşmazlığına son verirken Zeus'la diğer bazı tanrıları da anarak görkemli bir yemin eder. "*Istô* Zeus...": Zeus bilip

14) Fenikelilerin versiyonu daha da kötüdür: Sevgili rolü yalnızca Zeus'a verilmekle kalmaz (gemi kaptanına verilir) ayrıca Io hamile olduğu için kaçar.

15) Daha sonra (II, 113 vd.) Helene ve Troya savaşıyla ilgili olarak Herodotos'un, *historíê* ve kesin bilimi (*atrekéôs*) birleştiren Mısırlıların bilgisine güvendiği ortaya çıksa bile. Dolayısıyla Pers versiyonuna katılmaz.

16) Burada kendimi sadece bu alanla sınırlayacağım. G.A. Press'in yaptı bu kavrama başka yönlerden yaklaşma yollarını vurguluyor.

görmekle kalmasın, ayrıca tanık da olsun (elimi sürmüş değilim Briseis kıza).[17] Benveniste, Zeus'un tanıklığa çağrılmasından *histôr* adına geçerken, bunun etimolojiye uygun olarak "*bilen* kişi, ama öncelikle *gören* kişi" biçiminde anlaşılmasının uygun olduğu görüşündedir.[18] Görgü tanığı, gördüğü için bilmektedir. *Histôr* öncelikle ve hemen bir göz oluverir, *historiê* ise, gözün öyküsü olmasa da, bir göz işidir.

Historiê kavramının alanını yeniden incelemeyi öngören yakın tarihli bir tez, *histôr*'un ilk tanımlanışı sırasında göze verilen önceliği sorgular.[19] Patroklos'un cenaze töreni için düzenlenen araba yarışı sırasında Aias ve İdomeneus arasında bir tartışma çıkar: Hangi araba birinci gelmiştir? Yarışmacılar henüz varış çizgisinden uzaktayken ve zar zor seçilebilirlerken, İdomeneus Diomedes'i görür gibi olur; buna inanmak istemeyen Aias onu yanlış görmekle suçlar. O zaman İdomeneus, Agamemnon'un şahsında bir *histôr*'a başvurarak bahse girmeyi önerir.[20] Hiçbir şey görmemiş olan Agamemnon elbette bir tanık değildir; bir "hakem"dir, sorunu çözmek ve üstlenilen yükümlülüklere saygı duyulmasını sağlamak üzere ünvanı gereği seçilmiştir. Peki nasıl? Soruşturarak. A. Sauge'a göre Agamemnon'un yapabileceği, yalnızca, söz aracılığıyla, taraflara, tartışma anında neler olduğunu onlara *göstermeyi* başarabileceği ve sonucu teyit ettirebileceği bir sözceleme durumu yaratmaktır. O bir hakimdir, tanık değil, üstelik tanık olmuş olması asla hakim olmasını gerektirmez. Bilgisi kesinlikle bir görme eylemine dayanmamaktadır.

Akhilleus'un Hephaistos tarafından yapılmış kalkanı üzerindeki temsili bir sahnede, bir cinayetin diyetinin ödenmesi konusunda tartışan iki kişi bir *histôr*'a başvurmaya karar verir.[21] Bir tanığa mı başvuracaklardır? Elbette hayır, öyle olsaydı anlaşmazlık çoktan çözülmüş olurdu. Bir "hakim"e mi başvuracaklardır, davanın sonunda bir yargıya mı varılması gerekmektedir? Peki *histôr*'un ilk anlamı olan tanıktan hakime, gördüğü için bilen kişiden hiçbir şey görmeden sorunu çözen kişiye nasıl geçilmek-

17) *İlyada*, XIX, 258 vd. Kullanılan çeviri: Homeros, *İlyada*, (Çevirenler: Azra Erhat-A.Kadir), Can Yayınları, 1984.

18) E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, II. cilt, s. 173. P.CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1974, bkz. *oîda* maddesi.

19) A. SAUGE, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historiê*, Peter Lang, Frankfurt 1992.

20) *İlyada*, XXIII, 485-487.

21) *İlyada*, XVIII, 498-508.

22) E. BENVENISTE, *a.g.y.*, s. 174

tedir? Konunun zorluğunun bilincinde olan Benveniste sorunu şöyle çözer: "Bize göre, hakim, tanık değildir: Bu anlam farklılığı metnin çözümlenmesini güçleştiriyor. Ama *histôr*'a 'bir sağduyu sorunu üzerinde kesin kararla çözüme varan kişi' anlamının verilmesinin nedeni tam olarak *histôr*'un tanık, yani tartışmayı çözen tek kişi olmasıdır."[22] İlk örnekten farklı olarak burada *histôr* hemen atanan ya da belirlenen kişi değildir. Peki sonuçta ne görürüz? Eskiler biraraya gelirler ve sırasıyla söz alarak kararlarını bildirmeye davet edilirler. Bundan başka dairenin ortasına konulan iki *talanton* (para) içlerinden "en haklı yargıya" varacak olana verilecektir. Demek ki *histôr* diye bir kişi yoktur. Bir konuşma süreci sonunda ve belli bir sözceleme durumu çerçevesinde *histôr* olunur, *histôr* sıfatı kazanılır. *Histôr* "en doğru" yargıyı dile getirerek kavgaya son verecek kişi olacaktır: Bunu sözüyle yapacaktır; ister kral görüntüsü altında olsun, hatta isterse çoğunluk kuralının işlemesiyle olsun, herhangi bir "hakikat ustası" işe karışmayacak, araya girmeyecektir.

Böylece *histôr*'un görüşü ile bilişi arasındaki mesafe büyür, ya da aralarındaki ilişki daha da karmaşıklaşır. Son bir örnek buna inanmamızı sağlayacaktır. Bu kez örnek Herodotos'tan alınmıştır ve A. Sauge da bunun önemini vurgular. Bir gün Korinthos tiranı Periandros "olağandışı bir olayla" (*thôma mégiston*)[23] karşılaşır. Çok ünlü bir şarkıcı olan Arion, söylenildiğine göre, tuhaf bir biçimde ölümden dönmüştür. Taranto'dan Korinthos'a dönmek için Korinthosluların gemisine binmiş ve tehditle karşılaşınca denize atlamak zorunda kalmıştır. Denizciler mallarına el koymak için ondan kurtulmak istiyorlarmış. Arion denize atlamış ama atlamadan önce en iyi sahne kostümlerini giyip şarkı söylemezlik de etmemiş. Denizde bir yunus onu sırtına alıp Tainaron burnuna sağ salim çıkarmış; Arion buradan Korinthos'a gitmiş. Herşeyi Periandros'a anlattığında, tiran "inanmamış". Herodotos kendi fikrini açıkça söylemese de bu anlatının hem Korinthos'ta hem de Lesbos'ta (Arion'un vatanı, Midilli) söylenegeldiğini ve Tainaron'da bir yunusun sırtına binmiş bir adamı gösteren, Arion adına yapılmış bir adak yerinin görülebileceğini belirtir. Bunlar kanıt oluşturmasa da versiyonlar arasındaki tutarlılık ve bu görünür iz, inanılırlık işaretleri olarak değer taşır.

Önce inandırıcı gelmeyen bu *thôma*'yla karşılaşan Periandros ne yapa-

23) HERODOTOS, I, 23-24.

24) *Historiê*'nin diğer koşulları için bkz. yine HERODOTOS, III, 99, 119...

25) *F. Gr. Hist., 1 F1 (Jacoby) M. DETIENNE, L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, s. 134-145; Fr. HARTOG, "Écritures, généalogies, archives, histoire en Grèce ancienne", *Mélanges Pierre Lévêque*, Besançon, 1991, V. cilt, s. 181-183.

caktır? *Histôr*'luk yapacak, soruşturacaktır. Ama hiçbir şey görmemiştir ve anlatılanlara da inanmaz. Arion'u gözaltına alarak denizcilerin yolunu gözler. Denizciler kıyıya çıkar çıkmaz onları yanına çağırtır ve "(öğrenmek için) Arion'dan haberdar olup olmadıklarını sorar" (*historéesthai ei tì légoien perì Arionos*). Herkes *historéesthai* sözcüğünü sanki basit bir soru sözcüğüymüş gibi tercüme etmiştir. Aslında Periandros öyle bir sohbet hali yaratır ki, sanki denizciler (tanım itibarıyla tek tanık onlardır) kendi kendilerini suçlu çıkarır. "Denizciler Arion'un İtalya'da sağ salim olduğunu ve onu Tainaron'da iyi durumda bıraktıklarını söylediler." Bu sırada Arion sahneye çıkar gibi belirmiş, Periandros'un kurduğu tuzağın çıkış deliğini tıkamış, denizcilere işin içinden sıyrılma olanağı bırakmamıştır. *Histôr*'luğa soyunan Periandros ne bir tanık, ne de çağdaş anlamda bir soruşturmacıdır (çünkü en kolay çözüm yolu gemiyi aramak olurdu), o bir söz ustasıdır; denizcileri (onlar istemeseler de) en azından Arion gemideyken olup bitenlerin tanıkları haline getirir.[24] *Historîê* öncelikle ya da sadece görme ediminden bilmeyi çıkarsayan bir işlem değil, bazı durumlarda göstermeyi sağlayan, dilsel bir süreçtir. *Histor* savaş meydanlarında, kamu alanlarında, giderek sarayda dolaşıp duran, ansızın ya da özel biçimde beliriveren "gözetleyici" değildir. *Histôr*, Homeros'tan Herodotos'a kadar, öncelikle bir söz ustasıdır, ama birinden diğerine küçük bir fark oluşur ki, bu herşeyi değiştirir: Agamemnon kral olduğu için, Periandros tiran olduğu için, Eskiler Eskiler oldukları için *histôr* olabilirken, Herodotos'un *histôr*'luğu kendinden menkuldür. Böylece Hekataios'un kısa süre önce *Soyağaçları*[25] adlı yapıtının başına koyduğu o mağrur imzayı ("Miletoslu Hekataios anlatır ki...") kendi hesabına geçiren Herodotos, kitabına şu ünlü "Halikarnassoslu Herodotos", yani Halikarnassos kenti yurttaşı Herodotos deyişiyle başlar. Bu adla, kendi adıyla "yerleşmesi" gerekmektedir.

Bu yeni yerin adlandırılmasına bir özel adın söylenmesiyle başlanır.[26] Bu ise beraberinde üçüncü tekil şahsın kullanılmasını, *o*'nun yarattığı mesafeyi ya da Benveniste'in sınıflandırdığı gibi, olmayan-kişi düzlemini getirir.[27] Tarihçi kendi adını söylediğinde aynı zamanda kendisinin o tarih içinde "yer almadığını" belirtir. Ama hemen arkasından anlatıcı sanki kendine gelir ve birinci tekil şahsa ait işaret zarfına (*hêde*) başvurur ("işte

26) J. SVENBRO, *Phrasikleia, Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988, özellikle 74-76 sayfalar: Burada ses, yazı ve özel ad konularında ayrıntılı ve açıklayıcı bilgiler bulunacaktır.

27) E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, s. 228 (*Genel Dilbilim Sorunları*, çev.: Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yay., 1995, s. 177): "Aslında 'üçüncü kişi' kişi bağlılaşımının belirtisiz ögesini oluşturur".

historíê'nin sunuluşu"). Bunlar, anlatısını, burada ve şimdi, yani sözcenin şimdiki zamanında, örneğin Atina'da bir konuşma biçimi altında sunan bir ***ben***'in belirtileridir.[28] Üçüncü tekil şahsın, *o*'nun yerini açıktan açığa ***ben*** almaz ama *o* ya ***ben***'le birliktedir ya da ***ben*** tarafından silinip atılmıştır. Birinci tekil ***ben***, üçüncü tekil *o*'nun altında yoluna, mevcudiyetle yokluk arasında bir gel-git kurarak devam eder.

Destana dönersek, destanın öndeyişinde, eylemleri yapan kişiler herşeyden önce birinci ve ikinci şahıslardır. "Anlat bana tanrıça, binbir düzenli yaman adamı..."[29] Musalar olanı, olacak olanı ve olmuş olanı bilenler olarak konuşurlar. Bu eşit olmayan konuşmada ***ben*** yönelme durumundadır: Tanrısal şarkıyı almak ve aktarmak için oradadır. Onun bütün yetkesi, "Olympos'un sakinleri", "Zeus'un kızları", "Bellek'in kızları" olarak tanıtılan Musalar sayesinde tanrılar dünyasıyla kurduğu ilişkide yatar.[30] Basit bir aracı olan bu ***ben***'in içi boştur, çünkü her ozan dizeleri söylediği sırada birbiri ardına onun içini doldurur. Bu kendine özgü bir adı ve yetkesi olmayan bir ***ben***'dir. Destan şairine göre esinin işleyişi anmaya benzer. Bilmediği zamanlara ve tanımadığı yerlere giden şair çoğunlukla görme yetisinden olmak pahasına, görüp yaşamadığı şeyleri *görür*. Böylece Phaiakların kör ozanı Demodokos, Odysseus'un isteği üzerine yine onun huzurunda Troya atı öyküsünü anlatır: "Daha çok sayarım Demodokos seni tekmil ölümlülerden/ sanatını ya Musa öğretti sana ya da Apollon/ Ne güzel söyledin Akhaların destanını, olduğun gibi,/ neler yaptıklarını ne güzel söyledin, nelere katlandıklarını, neler çektiklerini/ Orada mıydın (*pareôn*) sen, başka birinden mi duydun yoksa (*ákousas*)?/ Haydi şimdi geç başka bir konuya, /şu tahta at olayını anlat şimdi bize..."[31]

Hesiodos da bu söze başlama yapısını tekrarlar ama aynı zamanda değişiklik de yapar. Musalar hep o bilgi ve esin vericiler olarak oradadırlar, ama onların çağrılışları ya da anılışları daha da farklı bir biçimde karmaşıktır. Sonuç olarak birinci/ikinci şahıs (Musa/ozan) ikili yapısı dağılır ve

28) Miletoslu Hekataios'ta da benzer bir düzlem değişikliğine rastlanır: Baştaki özel addan ve üçüncü şahıstan sonra ("Hekataios'un anlattığı...."), birinci tekil şahısa geçilir ("yazıyorum...").

29) *Odysseia*, I, 1 (Türkçesi: A. Erhat-A. Kadir, Can Yay., 1984). Bu sözceleme dosyası konusunda bkz. Claude CALAME'ın eksiksiz ve ayrıntılı notları: *Le Récit en Grèce ancienne*, Paris, Klincksieck, 1986, özellikle s. 69-81.

30) J.-P VERNANT, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1988 (yenibaskı) s. 111-112.

31) *Odysseia*, VIII, 487-492: "Burada bulunmuş olan biri gibi", ama gözle kulak arasında ayrım vardır. Bu parça ilk tarihsel anlatı olarak öne sürülebilir (kendi çarpışmalarının üçüncü şahısla anlatıldığını duyunca —sanki ölmüş gibi— gözyaşlarını tutamayacaktır), ancak şu da belirtilmelidir: Halk şairi bir "gözetleyici" değil bir "falcı"dır.

yerini üçüncü şahsa bırakır. "Söyleyelim, ey Musalar": *Theogonia*'nın öndeyişi böyle başlar. "O tanrıçalar..." (bundan sonra Helikon dağında söylenen şarkılar ve korolar anılır), "Hesiodos'a bir gün güzel bir şarkı öğreten onlardır [...] onlar, Olympos'lu Musalar, Kalkanlı Zeus'un kızları, bana şunları söylediler ilkin"[32]. Baştaki birinci çoğul şahıs ("Söyleyelim") Musaları üçüncü şahsın açtığı bir mesafede gösterir. Üçüncü tekil şahısla ilgili bu uygulama bir hamlede yerleşir gibi göründüğü için, şair de ancak üçüncü tekille görünebilir ya da ortaya çıkabilir, ama (burası önemli) üçüncü tekil şahıs artık özel bir ada bitişir ("Hesiodos'a ... öğrettiler"). Sonra hemen ardından birinci tekilin izlerine dönülür ("İşte [...] bana söyledikleri ilk sözler"); Tanrıçalar da dolaysız anlatımla birinci şahsın yerini alırlar ("Biliyoruz..."). Biz yine de bu (yorumlaması zor) öndeyişte üçüncü şahsın kullanılışını ele alacağız; böylelikle Musalar (*siz* değil *onlar*) ve aynı zamanda şair (*ben* değil *o*) uzaklardadır, ama bu sırada şair kendi adını söylemek, yani henüz açıkça belirlenip işgal edilmeyen o konuma yerleşmek zorunda kalır. Tam olarak söylersek Musalarla Hesiodos arasında bir öğretmen-öğrenci ilişkisi (*edídaxán*) oluşmuştur: Musalar sadece söyleyen değil, bilgiye benzer (uyarlanabilir ve yinelenebilir bilgi mi?) birşeyleri aktararak öğreten varlıklardır. Gerçekten de Hesiodos hemen ardından o bildik esin perileri olan Musalar betisine geri döner: Bana bu tanrısal şarkıyı fısıldadılar (*enépneusan*).[33]

Destansı şiirden Herodotos'un *Tarih*'inin öndeyişine geçerken en büyük kopma Musaların tamamen (hem birinci hem de üçüncü şahıs altında) yokolmasıyla ortaya çıkar. Yani yeni bir söz tasarrufu ve yeni bir yetke düzeninin yürürlüğe girmesi gerekir: Kim konuşur, kimden izin alır? Konuşanlar artık Musalar değil *histôr*'dur, daha doğrusu destan yapısının ona ayırdığı yeri dolduran *historíê*'dir. "Her yerde varsınız, bilirsiniz herşeyi (*íste*)", denir *İlyada*'da,[34] "bizimse hiçbir şey bildiğimiz yok/ yalnız şuradan buradan bir şeyler duyarız." Tanrıçadırlar, herşeyi görür ya da bilirler, ölümlülerse bir uğultu duyar ama görmezler. Oysa tarihçi belki de esas itibarıyla mevcut olmayan bu kutsal görünün yerini alan *historíê* sayesinde bilgi mekanını kurmak zorundadır. Görülmemiş olan nasıl görülür? Nasıl görmüş gibi yapılır? Görülmeyen şeyler nasıl gösterilir?

32) HESİODOS, *Theogonia*, I-34.

33) HESİODOS, *a.g.y.*, 31.

34) *İlyada*, II, 485-486.

35) Thukydides de burada başarısız olacaktır (*Peloponnesos Savaşı*, çev.: Tanju Gökçöl, Hürriyet Yayınları, 1976), çünkü baştaki üçüncü şahıs yerini (nominatif biçim altında) sonraki paragraftaki (I, I, 2) birinci şahsa ait bir ime (gerçi bu da yönelme halindedir ve "gözetleyen ben": *Skopoûnti moi*" biçimi altındadır) bırakır.

Söz almayı düzenleyen eski rol dağılımını bir yana bıraktığımızda, geriye, sadece üçüncü tekil şahıs kalır: *Ben* yoktur *o* vardır, ama bir özel ad altında vardır. İlk cümlenin ilk sözcüğü Herodotos'tur; tamlama durumundadır (destanda yönelme durumunda bulunan *ben*'den faklıdır): Sanki başından geçenleri anlattığı yapıta imzasını koyar, tıpkı zanaatkârın yapıtını imzalaması gibi, ya da alanını belirlemesi, kısaca kendisini yaratıcı olarak ortaya koyması (sunması) gibi.

Bununla birlikte sanki üçüncü şahıs düzlemine (ya da sesine) tutunmak zormuş gibi, biraz önce anlattığımız birinci şahısla ilgili izler neredeyse anında ortaya çıkar; bu izler bizi sözcelemenin bildik nirengi noktalarına götürür.[35] Bunlar, yazarın öndeyişte biraz sonra birinci şahısla (*egô dé*) sertçe araya girip, bir süre Pers "anlatıcılar"a bıraktığı sözü yeniden alması ve anlaşılır sözcelerin oluşturulmasıyla ilgili yeni kurallar koymasından önce olup biter. Bu, Herodotos'un *Tarih*'ini kesitlere ayıran kitaplar boyunca girişilen bir dizi tavır alışın ilkidir: Bu sayede anlatıcı-yazarın *ben*'i, aktarmayı üstlendiği anlatılara boyut kazandırır, onları görmeye, ölçüp biçmeye, yargılamaya açık hale getirir.[36]

Söylediğimiz gibi Herodotos'un *historiê*'si biraz çekinerek ya da ilk başta birinci ve üçüncü şahıslar arasında gidip gelerek Musaların yerini almıştır. Ancak bu kadarla kalmaz, ikinci şahısla dile getirilen Musaların bilgisi yerine, Pers *lógios*'lardan başka hiç kimseye söz vermeden sadece üçüncü şahsın konuştuğu şu kaynağı belirsiz *légetai*'a (der ki) kadar birilerinin dedikleri yankılanır; *onlar*, der ki. Yoksa Musaların *siz*'inden *onlar*'a (ortak bir öznenin üstlendiği ya da benimsediği konuşma) geçilirken tarihin oluşumuna ilişkin anlamlı bir işaret yakalanabilir mi? Claude Calame bu yer değişikliğine haklı olarak dikkat çekmiştir.[37]

Bu nedenle *historiê*, *oîda*'nın anlambilimsel alanına ait olduğu için kazandığı çokanlamlılık sayesinde *onlar*'ı oluşturan, sonra da değerlendiren ya da doğrulayan bir işlemler bütünü olarak tanımlanabilir; yani özel bir adın, örneğin Halikarnassoslu Herodotos'un yetkesinin (bu yetkeyi,

36) *Ton*'u veren basit notlamalar (G. Genette'in yönetim imleri dediği şeylere bağlıdır) ya da yorum denemeleri, bütün bu sözceleme imleri günümüze kadar epeyce incelenmiştir: CALAME'ın *a.g.y.*'ından başka, bkz. A. BELTRAMETTI, *Erodoto: una storia governata dal discorso*, Floransa, La Nuova Italia, 1986.

37) Cl. CALAME, *a.g.y.*, s. 78-79: "Buna karşın Musalara ait *siz*'in yerini *o/lógos*'un alması çok daha anlamlı görünüyor: Henüz böyle tanımlanmamış da olsa, belgenin işin içine girme olasılığının işaretidir bu. *Ben* tarafından kimi kez gerçekleştirilen onaylama işlemlerine karşın ortak bir *onlar*'ın üstlendiği söylemin işe karışmasıdır. Bu *ben* özerkliğine ilişkin bütün imleri göstererek başkalarının *lógos*'ları tarafından ve bu *lógos*'lar içinde oluşur; fırsat buldukça bundan uzaklaşmak pahasına". Bu iki konuşmacı arası ilişkide *ben*'in oluşumunun başka bir yönü görülüyor.

sadece ortaya çıkacak yapıt sağlayabilir) birleştirdiği ya da biraraya getirdiği *onlar* (der ki) ile anlatıcıya ait *o/ben* arasında yapılan karşılaştırma olarak tanımlayabiliriz.

Thukydides, görmeyi (*ópsis*) gerçek bir tarihin olabilmesi için temel ölçüt olarak alsa da, anlatısı boyunca birinci şahsa ait izleri iyice ortadan kaldıracaktır.[38] Thukydides'e özgü otopsiden, tarihçiyi yalnızca bir göze (bunun seyreden gözden ziyade okuyan göz olduğu doğrudur) ya da gerektiğinde kişinin gözüne dönüştüren pozitivist bir tarih ülküsüne giden, zorluklarla dolu bir yol açılmıştır, işte tarihyazımı da sürekli buradan gidip gelir: Bu yolda tarihçi "gözetleyici" olarak kabul edilir.[39] Oysa görme Thukydides'le birlikte epistemolojik açıdan ilk sıraya yerleştiği anda, tarihçi, yaptığı işin adını koymak için, öncülü Herodotos'un *historíê*'sini reddedip (bu sözcüğün kökeninde görmek ile bilmek birbirine karışıyordu) *suggráphein* eylemine yaklaşır. Son derece belirgin, fazla kullanılmış olan *historíê* yerini (geçici olarak) siyasetle daha doğrudan ilgisi olan bir terime bırakır. Artık yapıt, bir *historíê*'nin belirişi değil, bir "yazıt", bir kaleme almadır, aynı zamanda bir kompozisyondur.[40] Bir zamanların halk şairi sürekli yinelediği şarkısıyla, ölü kahramanlara ölümsüz bir *kléos* vermekteydi. Herodotos, insan etkinliklerinin bütün izleri (*áklea* olduklan için) silinmesin, insanlar —kısa süre sonra— bunları anlatmayı bırakmasınlar diye işe koyulmuştu. Thukydides ise savaşlar içinde "en büyük savaş " diye bildiği bir savaşı "yazmayı" seçecek ve anlatısını "sonsuza dek sürecek *ktêma*" olarak sunacaktır. *Kléos*'tan *ktêma*'ya hissedilir bir değişiklik vardır. Destanın zamanı bitmiştir (tarihin destansı olarak kavranışıyla yeniden karşılaşmak için Michelet'yi beklemek gerekecektir belki de; bu, kendini hem "gözetleyici" hem de "bilici" olarak gören bir tarihçiyi mi gerektirir?). Artık söz konusu olan, değerli eylemleri unutulmaktan korumak değil gelecek kuşaklara içinde bulundukları zamanı anlamalarını

38) THUKYDİDES, I, XXII, 2 (*Peloponnesos Savaşı*, çev.: Tanju Gökçöl, Hürriyet Yayınları, 1976). N. LORAUX, "Thucydide a écrit la guerre de Péloponnèse", *Mètis*, 1, 1986, s. 139-161. Fr. HARTOG "L'oeil de Thucydide et l'histoire véritable", *Poétique*, 49, 1982, s. 22-30.

39) Fr. HARTOG, *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988, s. 148-155

40) Yasa ya da bir anlaşma taslağını kaleme alan kişi olarak teknik bir anlam kazanabilen *suggrapheús*, aynı zamanda düzyazı yazarı ve özellikle tarihçi anlamını da kazanacaktır.

41) H. WHITE, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, 1987.

42) Alıntıyla ilgili farklı bir yaklaşım için (ki ben aynı görüşte değilim) bkz. C. GINZBURG, "Montrer et citer, la vérité de l'histoire", *Le Débat*, No: 56, 1989, s. 43-54.

sağlayacak bir araç sunmaktır. *Peloponnesos Savaşı* ölümsüzlüğü kendi içinde, kendi sayesinde ve kendisi için barındırır. Dahası "*Thoukudidês Athenaîos xunégrapse*" (Atinalı Thukydides şunları yazıya geçirmiştir) diye başladığı için, bu yapıtı, baştan beri olmayan bir kişinin, Atinalı Thukydides'in anıtsal mezar yazıtıymış gibi de okuyabiliriz.

Herodotos'un *Tarih*'i iki ayrı üçüncü şahsa başvurarak (bir ilk konuşmacı ve sözcelemeye egemen başka biri olmaksızın) tarihsel anlatıya derin bir yapı kazandırmakta, Hayden White'm[41] araştırdığı şu "biçimlerden" birini ortaya koymaktadır. Anlatıcının naklettiği sonra da kesintiye uğrattığı Pers *lógios*'ların dedikleri, o bitmek tükenmek bilmez alıntılama (sözcüğün bütün anlamlarıyla) çalışmasını başlatmıştır: Tarihin yazımı artık bu alıntılama çalışmasıyla tanımlanacaktır.[42] Alıntılamak: Nakletmek, karşılaştırma amacıyla alıntılar yapmak, ama aynı zamanda derlemek demektir. Tarihçi, tozlu arşivlerin, mahkemenin (tanrıların, değilse insanların mahkemesinin) ya da salonların yolunu tutabilecektir. Tarihle uğraşmak, "ikiye katlanmış" metin mekânı üstünde ve bu mekândan başlayarak yapıt vermek olacaktır. Sonuç olarak "kendi başkasını 'içeren' [...] yani *sayfa sayfa karıştırılan* metin olarak düzenlenen söylem, tarihyazımsal söylem olarak karşımıza çıkar. Bu söylem, aynı zamanda hem gerçekmiş gibi duran göndergesel bir dili 'getirebilecek', hem de bunu bir bilgi adına yargılayabilecek bir işlem ya da bir *alıntı* sorunsalına göre kurulur".[43]

François Hartog
Ağustos 1991

43) M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, s. 111.

Bibliyografya İçin Ek

Yakın tarihli yayınlar arasında şu üç ortak kitabı belirtelim:

Storia della storiografia, 7, 1985 (özellikle, G. LACHENAUD, "Les études hérodotéennes de l'avant-guerre à nos jours", s. 6-27);

Arethusa, 20, 1-2, 1987, "Herodotus and the invention of History" (Herodotos ve metni üzerine önerdiği yaklaşımlarla en açık, en kapsamlı ortak kitap);

Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXXV. cilt, "Hérodote et les peuples non grecs", Cenevre, 1990. Yunanlı olmayan çeşitli halklar konusunda bilinenlerden yola çıkılıyor ve Herodotos'un doğruluğuyla ilgili tartışmalar yeniden ele alınıyor (ve sonuca ulaşılıyor): Herodotos doğruyu söylüyor ve "ne *Apologie*'ye (Övgü) ne de *Défense*'a (Savunu) gereksinimi var" (G. Nenci, s.137). Kimse bundan yakınmaz. Ama bunun yanı sıra, en azından bana öyle geliyor, nasıl sorusu meşruiyetini koruyor. Herodotos nasıl doğruyu söylüyor? Öte yandan şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki, *Apologie*, Henri Estienne'inki, aynı zamanda, belki de öncelikle, papalık taraftarlarına karşı girişilen bir kavgadır.

Ama beri yanda, Herodotos'un nasıl ve neden sıklıkla ve bunca uzun zaman yalancı (aynı zamanda tarihin de babasıdır) olarak kabul edildiğini bilme sorunu durmaktadır.

Birkaç da kitap:

G. LACHENAUD, *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote*, Lille, 1978, Tez.

V. HUNTER, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton, 1982.

A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia*, Palermo, 1984

A. BELTRAMETTI, *Erodoto: una storia governata dal discorso. Il racconto morale come forma della memoria*, Floransa, 1986.

C. DARBO-PESCHANSKI, *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, 1987.

Not: *Sınır ve Başkalık* başlıklı 4. bölüm, *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, 8, 1, 1978, s. 15-42'de yayımlanmış bir makalenin, üzerinde değişiklikler yapılmış bir biçimidir. *Mekân ve Tanrılar: "Kendi kendini pişiren" Öküz ve Ares'in İçecekleri* başlıklı 5. bölüm ise, değişik bir biçim altında, daha önce, M. Detienne ile J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979 içinde (s. 251-269) yayımlanmıştır.

Herodotos'un Adı

"Herodotos'un yalnızca modern zamanlarda gerçekten tarihin babası haline gelişi tuhaf bir gerçektir."

A. Momigliano

Herodotos'tan günümüze kadar uzanan yorumcular kervanı yirmi beş yüzyıla yayılmıştır: Tercüme edenler, açıklayıcılar, eleştirmenler.[1] Kısaca günün birinde ona işi düşen ve sonraki kuşakların Herodotos olayıyla ilgili olarak sürekli bilgi topladığı o bitmek bilmez davada ifade vermeye can atan herkes. Bitmeyecek bir davadır bu, en azından Herodotos tarihin ufkuna yerleştirilmiş şu uzak beti olarak kaldığı sürece. Ancak kesin kararın asla verilemediği, hatta gerçekte bir kararın olmadığı (çünkü önceki

1) Herodotos incelemelerine son noktayı L. BERGSON koymuştur. "Herodot 1937-1960", *Lustrum*, 11, 1966, s. 71-138 (burada, önceden varolan kaynakçalar kaynakçası veriliyor). Yine bkz. G.T. GRIFFITH, "The greek historians", *Fifty years (and twelve) of classical scholarship*, Oxford, 1968, s. 182-241. Daha sonra, Herodotos'la ilgili olarak yayınlanan kitap ve makalelerdeki kısmi kaynakçalardan başka H. VERDIN'in notlarına başvurulabilir, "Hérodote historien? Quelques interprétations récentes", *L'Antiquité classique*, 1975, s. 668-685.

Bu çalışma sırasında (Haziran 1979'da Franche-Conté Universitesi'nde doktora tezi olarak savunulmuştur), gözlerini ya da kulaklarını bahşederek dostluklarını esirgemeyen herkese ve özellikle Marcel Detienne, Jean-Louis Durand, Pierre Lévêque, Eric Michaud, Jacques Revel, Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet'ye teşekkür ederim.

karar bu bitmeyen sorgulamada yeni bir kararı amaçlayan basit bir tanıklık olarak ele alınmaktadır) bu dava, aynı zamanda, Herodotos'un ölümsüzleştirilmesini sağlamaktadır; ölümsüzlüğünün işaretidir. Çünkü Herodotos'un bir büyüsü vardır: O her zaman anılacak ya da başvurulacak bir babadır. İşbirliği yapılması gereken bir hayalet, kurtulmamız gereken bir hortlaktır.

Uzun süre Herodotos suçlu olduğuna inandırılmaya çalışılmış ve yalanlarını kanıtlaması istenmiştir; sonra dava değişti. Yine uzun süre Herodotos'un yorumlarının ardında onun gerçek yüzü arandı, sanki bu yorumlar atlanabilir ya da ayraç içine konulabilirmiş gibi; üstelik bu iş etimolojiye, filolojiye ve kutsal metinleri araştıran bilimlere ilişkin bütün kaynaklar kullanılarak yapıldı. Bugün ise dava sözcüğünün anlamı değişti: Gerçekten Herodotos'a ilişkin birbirini izleyen yorumların, neredeyse *Tarih* ile aynı ölçüde Herodotos'un bir parçasını oluşturduğu doğruysa, dava sözcüğü artık sadece yorumların yönelimlerini ifade eder; çünkü "yapıt, başkalarının düşüncesinin açtığı mekân içinde hep daha fazlasını düşünmemizi sağlar"[2]. Bu nedenle Herodotos üzerine yazmak, onun yorumlarının tarihinden bağımsız olarak gerçekleşemez. Ama böyle bir tarih, bizi eski tarihin tarihine, ya da gerçekten Herodotos adı baba'yı ifade ediyorsa, kısaca tarihin ta kendisinin tarihine götürür.[3]

Onun hakkında ne biliyoruz? Çok az şey, doğrudan doğruya kendisinden de değil, çok daha sonraya tarihlenen bazı kısa notlardan...; üstelik bazıları da bu azıcık bilginin kurgusal niteliğini göstermeye girişmiştir.[4] Yazmalarda "Halikarnassoslu Herodotos..." diye geçer, dolaylı gelenek buna karşılık "Thuriumlu Herodotos" demektedir. Önce, Halikarnassosludur, M.Ö 480'e doğru burada doğmuştur, daha sonra Güney İtalya'da Thurium kentinin yurttaşı olduğunda, buralı olduğu söylenebilecektir.[5] Bir süre Samos'ta sürgün kaldı; Orta Doğu'da ve özellikle Mısır'da yolculuklar yaptı; Karadeniz çevresinde kuzeye doğru, Güney İtalya'da batıya

2) Cl. LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, s. 24.

3) Sorunu bertaraf etmenin bir yolu da akrabalıkla ilgilenmektir, böylece MARROU: "Herodotos bize 'tarihin babası' olmaktan çok, biraz çocuksulaşmış bir dede gibi görünüyor ve ona duyduğumuz saygıda biraz da koruyucu bir tebessüm yok değil" (*De la connaissance historique*, Paris, 1975, s. 27).

4) Örneğin, Ad. BAUER, *Herodotos Biographie*, Viyana, 1878. Biyografi üzerine, Ph-E. LEGRAND'a başvurulabilir, *Hérodote*, "Giriş", Collection des Universités de France, Paris, s. 5-37.

5) Thurium: 444-443'te kurulmuş Panhelenik koloni; bkz. Ed. WILL, *Le Monde grec et l'Orient*, Paris, 1972, s. 276-282.

doğru; Kıta Yunanistanında da gezdi.[6] Atina'da bir süre kaldıktan sonra Thurium'a döndü. M.Ö 420 yıllarında Thurium'da ölmüştür; bir rivayete göre burada, bir başkasına göreyse Atina'da, yine bir başkasına göre Makedonya'daki Pella'da, agorada bir mezarın ona ait olduğu söylenir.[7] Yani yaşamı iki büyük çatışma arasında geçmiştir: Görmediği ya da görmediği varsayılan Med savaşları ve en azından başlarını gördüğü Peloponnesos savaşı.

"Bu... Herodotos'un kamuya sunduğu bir araştırmadır (*historiê*). İnsanoğlunun yaptıkları zamanla hatırdan çıkmasın ve gerek Yunanlıların gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar (*érga*) bir gün unutulmasın, tek amacı budur; bir de bunlar birbirleriyle neden dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın." Herodotos'un *Tarih*'i dediğimiz, ama zamanın alışkanlığı gereği başlığı olmayan yapıt, işte böyle başlar. Bu birkaç satır, Herodotos'un giriştiği işin anlamının, her sözcüğün ve öncelikle bu sözcükler arasında en ünlüsü olan *historiê*'nin anlamının tam olarak açıklanmasıyla kavranabileceğini düşünen yorumcuları özellikle çekmiştir.[8]

Herodotos'un *Tarih*'i dokuz kitaba bölünmüştür, her kitap Musalardan birinin adını taşır. Ancak bu bölümlemeyi yapan ve bölümleri adlandıran kişi Herodotos değildir: Lukianos (M.S. 2. yüzyıl) da onaylar, bu, kesinlikle Helenistik devirden önce gerçekleşmiş değildir. O halde bunlar, yapıtın konumunun, ama aynı zamanda yapıtın o dönemde kamu tarafından nasıl alımlandığının işaretleridir. Yapıt, Musaların, şiirin, zevkin, kurgunun tarafında yer alır. Yazar Herodotos sadece *lógos*'undan ya da *lógos*'larından, yani anlatılarından söz eder. Dokuz kitapta, bu merkez tasarı (insanların yaptıkları silinip gitmesin, bunlar hep anlatılagelsin) çevresinde, çeşitli *lógos*'lar birbirini izler, birbiri içine girer, hatta birbiriyle çakışır. İlk dört kitapta başkalarını, Yunanlı olmayanları (Lidyalıları, Perslerı, Babillileri, Massagetleri, Mısırlıları, İskitleri, Libyalıları...) konu alan anlatılara geniş ölçüde yer verilmiştir, oysa son beş kitap bizzat Med savaşlarının anlatısına ayrılmıştır.

Herodotos'un *Tarih*'i ne derece etkili olmuş, nasıl karşılanmıştır? Bunlar tam olarak yanıtlanamayacak sorulardır, çünkü yapıtın yer aldığı

6) Herodotos'un yolculukları üzerine şu kuşku tohumları serpilmiştir: Yapmadığı ya da kısmen yaptığı yolculukları yapmış gibi gösterir. Bu konunun üstâdı, A.H. SAYCE, *The Ancient Empires of the East*, Herodotus I-III, Londra, 1983, s. XXV-XXX.

7) *Suidas*, bkz. *Herodotos* maddesi; MARKELLİNOS, *Thukydides'in Yaşamı*, 17, Herodotos ile Thukydides'in mezarının yan yana olduğunu söyler!

8) Öndeyişin ona değil şair arkadaşı, Plesirrhos'a ait olduğunu savunan (Neron zamanında yaşamış) bir gramerci de vardı elbette (PHOTİUS, *Kütüphane*, 148 b.)

"beklenti ufku"nu[9] ortaya çıkarmaya yarayacak araçlardan yoksun olduğumuz gibi, yapıtın zaman içinde ne gibi etkiler yarattığını da tam olarak belirleyemeyiz. Ancak Herodotos'un *Tarih*'inin en azından Atina'da kısa sürede tanındığı, Antikçağ[10] boyunca bilinip ününü sürdürdüğü ama aynı zamanda bütün bunlardan hiç de geri kalmayacak bir hız ve süreklilikle eleştirildiği, saldırılarla karşılaştığı söylenebilir: Herodotos bir hırsızdır, daha da ötesinde bir yalancıdır. Böylece Antikçağ *ikiyüzlü* bir Herodotos üretir ve Herodotos adından, herkesin bildiği, çift anlamlı bir ad oluşturur: Hem tarihin babası, hem de yalancıdır, ya değilse yalanın babası.[11]

1768 yılında bile Voltaire Herodotos'un *Tarih*'ini şöyle tanıtır: "Dokuz kitaptan oluşan tarihini anlattığında yaptığı işin yeniliği, söyleyişinin çekiciliği ve özellikle masallarıyla Yunanlıları büyülemişti."[12] Yaptığı işin yeniliği dendiğinde, Euklides, genç Anakharsis'e kütüphanesinin tarih bölümünü göstererek, şöyle açıklar: "O, bilinir evrenin yıllıklarını Yunanlıların gözleri önüne sermiş ve onlara aynı bakış açısıyla yaklaşık iki yüz kırk yıllık bir zaman süresince olup biten önemli olayların tamamını sunmuştur."[13] Söyleyişindeki çekiciliğe gelince, İon dilinin usta kullanıcısıdır Herodotos ve IV. yüzyıldan imparatorluk dönemine kadar yazılmış olan herşey bunu söyler; masallara gelince, onlar, *mûthos* anlatıcısı, mitolog olan büyüleyici Herodotos'u göstermektedir. Bu yönünü ilk kez Thukydides açığa çıkarmıştır ama bunu yine vurgulamak daha doğrusu teslim etmek gerekir, çünkü Rollin gibi "güvenilir" bir yazar bile kendini bunlara kaptırmış ve "bizi Herodotos'un bütün masallarıyla uyutmuştur".[14]

Bu cümle *Tarih*'in yazarına ilişkin geleneksel bakış açılarını sadece birleştirip özetler. Herodotos ilk tarihçidir, büyük bir sanatçıdır, bir yalancıdır. Peki bu önermelere nasıl biraz düzen getirilebilir, öncelikle ve özellikle hakikat olanı yani tarihi, yalan olandan yani masaldan nasıl ayırt etmeli? Voltaire, kitabının "Herodotos'un *Tarih*'i üzerine" başlığını taşıyan bölümünde bir çözüm önerir: "Yabancıların inançları konusunda

9) Beklenti ufku kavramı konusunda, bkz. H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, 1978, s. 49, 257-262.

10) K. RIEMANN, *Das Herodoteische Geschichtswerk in der Antike*, Tez, Münih, 1967.

11) A. MOMIGLIANO, "The place of Herodotus in the history of historiography", *Studies in Historiography*, Londra, 1969, s. 127-142, burada Herodotos adının yaşadığı serüvenler titiz bir biçimde anlatılır.

12) VOLTAIRE, *Le Pyrrhonisme en histoire...* (1768), *Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier, 1879, Mélanges IV, s. 246.

13) Abbé BARTHELEMY, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris, 1788, III. cilt, s. 458.

14) VOLTAIRE, *a.g.y.*, s. 236. Ch. ROLLIN, bir *Histoire ancienne* yazarı (1730-1738).

anlattığı şeylerin hemen hemen hepsi masalsıdır, ama gördüğü herşey doğrudur"; Voltaire gözü kulağa tercih eder, otopsiyi, dinlemeye (*akoê*) yani aynı zamanda *genómena*'yı, olguları, *legómena*'ya, sözlere tercih eder. Voltaire, gerçeğin bu şekilde öğrenilmesinden yana çıkarak, aslında Thukydides'in izlencesini yeniden ele almaktan başka bir şey yapmaz: Herşeyden önce otopsi, otopsi yoksa tarih yoktur. Ancak Thukydides bu biçimdeki bir yöntembilimsel konumdan vargılar oluşturuyordu: Geçmiş zamanla, hatta yakın geçmişle tarih yapılabileceğini sanmış, gerçek bir tarih yazdığına inanmış (ya da inandırmış) olan öncüllerini kınıyordu: İlk olarak da Herodotos'u kınıyordu.

Oysa Voltaire, Thukydides'e özgü hakikat ölçütünü yeniden kullansa da, bunun etkilerini "unutmuş" görünmektedir: Herodotos Med savaşlarını doğrudan görmemiştir, anlatısı *legómena*'ya[15] dayanmaktadır, yani kuşkuludur. Tam aksine, masal anlatan Herodotos'u bir yana bıraktıktan sonra, otopsi yapan Herodotos'u bir kalemde Med savaşlarının tarihçisi yani "model tarihçi" yapıverir. Dahası da var: Med savaşlarının tarihi yazılabilir ama bunun da ötesinde tarih, gerçekten Med savaşlarının tarihiyle başlar: "Şunu itiraf edelim: Bize göre tarih Perslerin Yunanlılara karşı harekete geçmeleriyle başlar. Bu büyük olaylardan önce yalnızca çocuk masallarında geçen ne olduğu belirsiz birkaç anlatı bulabiliriz. Herodotos, Kserkses'in önce Yunanistan'ı daha sonra da Avrupa'yı boyunduruğu altına almak amacıyla yaptığı o büyük hazırlıkları anlattığı zaman tarihçilerin önündeki 'model' olur."[16] Herodotos Med savaşlarının tarihçisidir ve Med savaşları da tarihin başlangıcıdır: Yani Herodotos "tarihçilerin modeli"dir. Ama Med savaşları neden tarihin başlangıcıdır, Herodotos anlattı diye mi? Herodotos'tan savaşlara, ya da savaşlardan Herodotos'a gideriz, ama gerçekte Herodotos'un dışına çıkmayız.[17]

Böylelikle Voltaire'in metni bir bölüşüme dayanmaktadır: Med savaşlarını anlatan bir tarihçi vardır, bir de masalcı ve gezgin olan bir başka

15) Bu sözler yabancılara ait olmasa da.

16) VOLTAIRE, *a.g.y.*, s. 247.

17) THUKYDİDES, Peloponnesos savaşıyla karşılaştırıldığında Med savaşlarını küçültmeyi denemiş (I, 23) ama bu konuda, kendinden sonraki kuşaklar (bunlar için Med savaşları, köle Asya'ya karşı özgürlüğün zaferini simgeler) onu izlememiştir. Böylece Hegel'e göre de bu savaşlar "halkların tarihsel belleğinde ölümsüzlüklerini korumakla kalmazlar, ayrıca bilim, sanat ve soyluluğun yani genel anlamda ahlâkın da belleğinde yaşarlar. Çünkü bunlar evrensel anlamları olan, tarihsel zaferlerdir; uygarlığı kurtarmışlar ve Asyalılığa bağlılığı ortadan kaldırmışlardır..." (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, 1963, s. 197). Ya da yine J.S. MILL: "Maraton savaşı, İngiliz tarihini ilgilendiren bir olay olarak, Hastings savaşından da önemlidir. Bu savaşın kaderi farklı olsaydı Britonlar ve Saxonlar hâlâ ormanlarda dolanıyor olurdu" (*Discussions and Dissertations*, 11, 1859, s. 283).

Herodotos vardır; Herodotos'un bir değil iki adı vardır. Her ne kadar Voltaire bu bölüşümün yerleşmesine katkıda bulunsa da mucidi o değildir. J. Gronovius'un kitabının Leyde'de 1715'teki baskısının iç kapağı için hazırlanan gravür buna tanıklık eder.[18] Gravürü ortasından ikiye ayıran bir bulut kütlesi görülür; üstünde dokuz Musa'nın (dokuz kitap imgesi) yükseldiği büyük bir bulut kütlesi gökyüzünden başlayıp sakallı ve gözleri kör bir Herodotos büstüne kadar uzanır. Sağ tarafta, önde dört Musa büyük bir parşömeni açar, anlatının yani Med savaşları anlatısının görsel kaydı gibi görünür bu. Ayakta duran, dirseğini büstün yanma koymuş, parmağıyla parşömeni gösteren bir Musa, seyirci-okuyucuya bu açılan parşömen aracılığıyla tarihçinin ölümünden sonraki taçlandırılışını, şanını anlatır. Bu Musa'nın *Klio* olduğu görülür: Resimli sahnelerde kendini simgeleyen *volumen*[19] aracılığıyla tanınır ve "kahramanların şanını" (*kléa anthrôpôn*) söyler: Burada, büst ile Med savaşlarının büyük *volumen*'i arasında ayakta durur ve hem anlatının aracısı, hem de *hístôr*'un esincisidir.

Sonra bulutun her iki yanından fonu, dekoru görürüz: Sol üstte surları, büyük kutsal kulesi ve kenti ortadan ikiye bölen Fırat nehriyle Babil'i kolayca tanırız; sağ altta bu kez daha fazla yer kaplayan Mısır, elbette Nil nehri ve piramitleri, ama aynı zamanda "tipik" bir dizi nesne ve çömelmiş ve üstünde hiyeroglifler olan bir yazıcı heykelciğiyle karşımıza çıkar. Gravürü yapan kişinin bu iki ögeyi seçmesinin nedeni elbette rastlantı değildir, ama işin en ilginç yanı gezgin Herodotos'un bir dekor, üstünde ona borçlu olduğumuz herşeyin bulunduğu bir dekor, ama yalnızca bir dekor olarak görülmesidir. Sonuç olarak sıradan olan bu gravür söz konusu bölüşüme göre yapılmıştır ve bunu açıkça belli de eder. Demek ki iki ayrı Herodotos vardır: Med savaşlarının tarihçisi[20] ve başka bir Herodotos, herşeyden önce başkalarını, Yunanlı olmayanları anlatan Herodotos.

Klasik bilimler alanının içerisinde bile bu bölüşüm görkemli bir biçimde kurulmuştur. 1913 yılında Yunanlı tarihçileri en iyi bilen kişi tarafından kaleme alınan ve *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* adındaki o büyük başvuru kaynağında yayınlanan uzun tanıtım yazısı, yetkinliğini uzunca bir süre kabul ettirmiş ve hâlâ da ettirmektedir.[21] Herodotos tarihçi olmadan önce coğrafyacı ve etnografti. Demek ki bir gezgin ve Med savaşlarını anlatan bir tarihçi vardır, ama gezginlikten

18) Bkz. *ek sayfalar, resim 1.*

19) *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Muses *maddesi*.

20) *Hérodote, historien des guerres médiques* (Paris, 1894), A. HUVETTE'in, zamanı için önemli kitabının başlığıdır.

21) F. JACOBY, R.E., Ek II, 205-520.

tarihçiliğe geçmiştir ve yapıtı hem bu iki evreyi, hem de onun bir evreden diğerine geçişini göstermektedir. Böylece bölüşüm ve evrim birleşir.

Bundan sonra yorumculara kalan da, bu şemayı sorgulamaksızın, tarihçi ve sureti arasındaki öncelik çizgisini, sonuç olarak *tarih* sözcüğüne verdikleri yan anlamlara göre öne ya da arkaya çekmekti.

1937 yılında[22] yayınlanmış ve epeyce kıyıda köşede kalmış bir kitap dışında, bu yaklaşımın değişmesi için ellili yılları[23] ve özellikle de bir dizi çalışmanın yayınlandığı altmışlı yılları beklemek gerekir. Gerçekten de bilim adamları bölüşüm çizgisinin metin içinde tam olarak ortaya çıkmadığını göstererek bu çizgiyi silmeye, Herodotos'un iki adının aslında bir tek ad oluşturduğunu kanıtlamaya çalışacaklardır. Birbirlerinden çok farklı da olsalar bu çalışmaların ortak bir noktası vardır: Önyargılara kulak asmama (örneğin tarihin ne olduğunu az çok açıklayan bir tanım) ve tam aksine metni bir bütün olarak doğrudan doğruya sorgulama isteği. Myres, *lógos*'ların düzenlenişini heykele yakınlaştırarak açıklamaya çalıştığında, önerdiği şey de budur: Herodotos'un tavrı, tıpkı bir sanatçının bir tapınak alınlığını yontarken büyük bir simetri kaygısı gütmesi ya da bir friz yapmak için belli bir ahenge uyması gibidir. Yine de daha kesin biçimde olmak üzere, örneğin Immerwahr, yapıtı "kendi anlaşılırlığı olan organik bir bütün" olarak ele almak ister.[24]

Kitap iç kapağının, Voltaire'in metninin ve Jacoby'nin tanıtım yazısının kendi tarzlarına göre tanıklık ettiği bölüşüm, şu sancılı hakikat-yalan sorusunu ele almamızı ve babalık sorununu biraz da olsa düzene koymamızı sağlıyordu. Ama bir metin incelemesinin metnin bütünlüğünden yana çıkmasından sonra, yani artık ortada iki ad değil bir ad kaldıktan sonra, bir zamandır dışlanan tarih sorunu yeniden, ama bu kez metnin içinde ortaya çıkar, ya da Herodotos'un adının içinde bile göze çarpar: Sonuç olarak Herodotos'un *Tarih*'i nedir, *historîê* nedir, *hístôr* nedir ya da tarihin babası bir tarihçi midir?[25] Yorumcunun yolu üstündeki kaçınılmaz sorulardır bunlar.

22) M. POHLENZ, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig, 1937.

23) J.L. MYRES, *Herodotus Father of History*, Oxford, 1953.

24) H.R. IMMERWAHR, *Form and thought in Herodotus*, Cleveland, Ohio, 1966, s. 10: "Tarihsel olgu üzerine tartışmaların olabildiğince uzağında kalarak, yapıtı, kendi içinde anlaşılabilir organik bir bütünlük olarak ele almaya çalıştık".

25) Bkz örneğin, S. BENARDETE, *Herodotean inquiries*, La Haye, 1969, s. 1-6.

Herodotos'un Aynası

Bu kitabın çıkış noktası altbaşlıkta belirtilmiştir: "Başkası tasavvuru üzerine deneme". Aslında söz konusu olan, Antikçağ Yunanlılarının başkalarını, Yunanlı olmayanları nasıl tasavvur ettiklerini görmek, hangi tarzda ya da tarzlarda etnoloji yaptıklarını ortaya koymak, kısaca bir başkalık tarihini elden geldiğince ritmi, güçlü anları ve kopmalarıyla birlikte tasarlamaktır. Elbette böyle bir araştırma için Herodotos kaçınılmazdı, ama kısa sürede içinden çıkılmaz biri olduğu ya da daha doğrusu üzerinde durulması gereken biri olduğu anlaşıldı, zira onun metni öyle özel bir yerdir ki, burada, yorumların ertelediği, yadsıdığı, değiştirdiği ya da öne çıkardığı bir yığın soru oluşur ve birbirinin içine geçer. Bu sorular da sonunda bizi tarihçilik nedir'e götürür. İşte bu yüzden kitap sonunda *Herodotos'un Aynası* adını aldı.

Aslında Herodotos'un *Tarih*'i tarihçinin kendi kimliğini sorgulamak için bakmaktan hiçbir zaman kendini alamadığı aynadır: Tarihçi, bakan-bakılan, soran-sorulan kişidir, sonunda kendi ünvanlarını ve niteliklerini sıralamak zorunda kalır. Kimdir o: Tarihçi mi, yalancı mı? Bu yüzden Herodotos yorumlarının tarihinde, Med savaşlarını anlatan tarihçiyle, çoğunlukla başka bir Herodotos olarak görülen, başkalarını anlatan Herodotos arasındaki çizgiyi iyi belirlemek önemlidir. Nerededir o: Bir prens ya da bir kentin mi hizmetindedir, gözün ve yazılı belleğin yerini mi tutar? Herodotos, Perikles ve Atina arasındaki ilişkilerle ilgili tartışmaların önemi de buradan kaynaklanır. Kime ve ne için konuşur? Herodotos'un dinleyicileri, maaşlı ya da değil, konferansçı Herodotos'la ilgili sorular da buradan kaynaklanır.

Ancak ayna iki farklı yöne de tutulabilir. Eğer öteler olumsuz bir aynaysa, Herodotos'un aynası, Yunanlı olmayanlara ayrılan *lógos*'lar aracılığıyla Yunanlılara tuttuğu aynadır. Bu anlatılar arasında İskit *lógosu*'nu seçtim, çünkü İskit kişisi Yunanlıları sürekli şaşırtır: O, Pers kralı Dareios'un ordusunu bozguna uğratan kişidir, özellikle de evi, kenti, işlenmiş toprakları olmayan o, göçebedir.

Herodotos'un aynası, bir de, dünyayı gezip anlatırken, dünyayı, Yunanlılara özgü bir bilgi mekânı üstünde düzene koyan, ve aynı zamanda Yunanlılara, yakın geçmişlerine dair bir tasavvur oluşturan *histôr*'un gözüdür. *Histôr*, ozana ve ölçümcüye dönüşür. Ancak *histôr* kendisinin de ötesinde, daha sonra başkalarının da baktığı ve dünyayı görmeye çalıştığı aynadır. Burada metnin etkisi,ya da etkileri sorusu, yani tarih metninin etkisi sorusu sorulmaktadır.

Ayna eğretilemesinin aldığı çeşitli anlamlar, aslında, sürekli olarak Herodotos'un İskitlerinden Herodotos olayına, yani bir *lógos*'un okunuşundan tarihi yazma tarzının sorgulanmasına götüren bir sorular zincirine işaret etmektedir. Başkalarına ayrılmış *lógos*'lardan bazılarının çerçevesi içinde Herodotos'un metni, bir yolculuk anlatısı gibi ele alınmıştır, yani başkasını ortak Yunan bilgisinin terimlerine tercüme etme kaygısı güden ve yarattığı başkaya inanılması için bütün bir başkalık retoriği geliştiren bir anlatı gibi ele alınmıştır. Böylelikle bu incelemede diğer yaklaşımlardan çok farklı olduğunu ya da diğer düzlemlerden daha önemli olduğunu ileri sürmeyen bir inceleme düzlemi seçilmiştir: Anlatıcıyı alıcıya bağlayan *sözleşmeye* bağlı kalarak, bu düzlem, metinden daha fazla şey elde etmeyi amaçlar, bunu da herhangi bir metin kültü sonucunda değil, tarihsel anlambilim için yalnızca birkaç öneride bulunmak amacıyla yapar.

Herodotos'ta, öncelikli nesnesi olan göçebe gibi, yolculuğa çıkmak kendi üstüne kapalı ya da tamamlanmış bir uğraş değildir, tam aksine soruşturmayı daha uzağa götürmeye davet eder: Bunu tarih metninin yani aynı zamanda tarih türünün etkisi sorusunu yeniden sorarak; tarihçinin toplumu içindeki yeri ve işleviyle ilgili soruyu yeniden ele alarak yapar. Tarihçinin bakışı ve tarihin gözüyle ilgili bir araştırma belki de bir yaklaşımdır? O halde tarihçi bakışının arkeolojisine girişmeli ya da en azından bununla ilgili birkaç bölüm yazmalı.

Ancak Herodotos'ta *hístôr*'un işlevi sorunu, yorumlarının tarihinden ayrılamaz; bu tarih de sadece düşünce tarihi olarak kalmak istemiyorsa tarihçilik kurumu ve mesleğiyle ilgili bir düşünüşü içermelidir: Kısaca, Herodotos okumalarından hareketle, M.I. Finley'in sözleriyle *practical subject* olarak ele alman tarihin genel bir tarihine varmalı.

I

Hayali İskitler: Mekân, İktidar ve Göçebelik

"...Sen misin bu akşam bizi
Gerçeğin kıyısına geçirecek olan, ey Göçebe?"
Saint-John Perse

Herodotos'un İskitleri: İskit Aynası

Herodotos'un *Tarih*'inde İskitler ayrıcalıklı başkalarıdır: Herodotos, Mısırlılardan sonra en uzun bölümü[1] onlara ayırmıştır, ancak Mısır'ın aksine bu insanların ülkesinde nakledilmeye değecek ne harika, ne de ilginç bir şey vardır.[2] Öyleyse Herodotos neden onlardan sözeder ya da onları yazar? Bunun nedeni Herodotos'un Pontos'ta (Karadeniz kıyıları) yolculuk yapmış olması mı yoksa Dareios'un İskitlerle savaşmış olması mıdır?

İskit *lógos*'unu ele alalım: Nasıl okumalı bunu ya da ne gibi sorular sormalı? Herşeyden önce Herodotos'un İskitleri kimlerdir? Bunu yanıtlamak için metnin söyledikleriyle arkeolojinin bulguları, Herodotos'un İskitleriyle arkeolojinin İskitleri, İskit *lógos*'uyla "gerçek" İskitler arasında bir karşılaştırmaya başvurabiliriz. Sonuçta bir yanda bir İskit söylemi ve tasavvurumuz, diğer yanda ise onların gerçekte kim olduklarına dair bir bilgimiz olur. Buradan başlar, metinden kalıntılara, kalıntılardan metinlere

1) HERODOTOS, IV, 1-144.
2) *A.g.y.*, II, 35; IV, 82.

ulaşarak kesişme noktalarını ortaya çıkarabilir, özellikle farklılıkları sorgulayıp sonra da Herodotos'un tanıklığının ne derece doğru olduğunu değerlendirerek bir sonuca ulaşabiliriz: Doğru mu tasvir etmiştir yoksa yanlış mı? Hatalar, büyük olasılıkla, bir yanlış bilgilenmenin, eleştirel düşünce yetersizliğinin ya da saflığın hanesine yazılacaktır. Tam aksine "çakışmalar" gözlem yeteneğine, önyargıları olmayışına bağlanacaktır... Borç alacağı aşarsa yanlış yazdığı söylenecektir: Eğer alacaklı çıkarsa Herodotos'un doğruyu söyleyen bir tanık olduğu düşünülecektir.

Ancak kazıyı daha en baştan bir gönderen olarak kabul edip sorunu çözdüğümüzü varsaysak bile metinle kalıntı arasındaki alışveriş bu denli basit pozitivist bakışla ele alınamaz. Bununla ilgili yalnızca bir örnek vereceğim. Herodotos, İskitlerin kralları için düzenledikleri tuhaf cenaze törenlerine birçok bölüm ayırmıştır. Öte yandan prenslik kurganlarını ve burada yapılan korkutucu törenleri çok iyi tasvir ettiği genellikle kabul edilir: Rostovtzeff, "Kuban vadisi kazılarında çıkan kalıntılardan edindiğimiz, M.Ö. altıncı ve beşinci yüzyıla tarihlenen İskit cenaze törenleriyle ilgili bilgilerimiz Herodotos'un İskit kralları ve prenslerinin cenaze törenleriyle ilgili anlattıklarıyla hemen hemen örtüşmektedir" diye yazıyordu.[3] Yani metinle kazı örtüşüyor.

Ancak bunların ikisinin bir araya getirilmesi, metindeki bir ayrıntının gözden kaçırılmasına ya da ihmal edilmesine yol açıyor: Aslında Herodotos'a göre Gerrhoslularda yani Skythia'nın kuzey sınırında, *eschatiá*, sınır topraklarında her zaman krallar, ama sadece krallar aynı yere gömülmüştür.[4] Oysa arkeolojiye göre, tam aksine, kurganlar, ülkenin tamamındaki vadilere dağılmış durumdadır.[5] Şu halde, metni ve kazıyı üstüste getirirsek, bu hafif kaymayı tam olarak göremeyiz ve eğer metni kazıdan hareketle değerlendirirsek, kaymayı, örneğin gezginin "yetersiz bilgisine" vererek, safdışı etmiş oluruz.

Oysa bunu işe yaramaz bir kalıntı olarak yaftalamadan önce, bizzat metnin içinde bir anlam taşıyabileceğini, anlatı mantığının yarattığı ve gözler önüne serdiği bir anlatısal ayrıntı olduğunu, tam da *lógos*'un kurmak üzere olduğu bir İskit tasavvuru tarafından üretilmiş olduğunu neden

3) M. ROSTOVTZEFF, *Iranian and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, s. 44; yazar İskit arkeolojisinin durumuna bir tanık olarak değil, bir örnek olarak anılmıştır. Yeni bir kaynakça için, bkz. J. HARMATTA, "Herodotus, historian of the Cimmerians and the Scythians", *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXXV, Cenevre, 1990, s. 115-130 ; J. VINOGRADOV, "Bulletin épigraphique", *Revue des études grecques*, Temmuz-Aralık 1990, s. 531-560.

4) Bkz. *aşağıda*, s.144 vd.

5) Bkz. örnek olarak, *Or des Scythes*, Paris, 1973, s. 118-119'daki harita.

düşünmeyelim? Daha genel anlamda, metinle kalıntıyı böyle doğrudan karşı karşıya getirdiğimiz zaman, metnin kendine özgü örgütlenişiyle bir anlatı olduğunu göz ardı etme tehlikesiyle karşılaşırız (İskit *lógos*'u İskitlerle ilgili monografik bir fiş değildir, aksine belli bir zamanda Herodotos'un *Tarih*'i vb. diye adlandırdığımız daha geniş bir bütünlüğe dahil olur). Yani bu karşılıklı geçerli kılma konusuna girmeyeceğim, çünkü metin, ona ruh kazandırdığı düşünülerek kazıyı geçerli kılmakta, kazıysa, gerçeği ortaya çıkarmasa da gerçekliği arttırıcı bir katkıda bulunarak metni geçerli kılmaktadır.

O halde İskit *lógos*'unu nasıl okumalı? İkinci bir yüzleştirme düşünülebilir: Metinle kalıntı arasında değil, Herodotos'un kitabındaki bölümlerle Oset destanı arasında. Kafkasya'nın ortasına yerleşmiş bir halk olan Osetlerin, İskitlerin Alanlar boyundan son temsilcileri olduğunu yüz elli yıldır biliyoruz: Bunların her ikisi de o geniş "kuzey İranlılar" grubuna aittirler. Oysa Osetler "iki şeyi gerçekleştirmişlerdir: Kültürel içerik, yani bizi İskit uygarlığının son durumlarına ulaştıran içerik, dilbilimsel zarfıyla birlikte korunmuş ve zamanımıza kadar gelmiştir. Özellikle de, az çok evrensel folklor izleklerinin sızmasına karşın, özgünlükleri hâlâ güçlü ve taze olan kahramanlar üzerine, arkaik ögelerle dolu destansı anlatılar hazinesi hâlâ durmaktadır. Daha da iyisi: Fazlasıyla Oset, İskit olan ögeleri değiştirerek, çeşitli biçimlerde bu edebiyatı benimseyen, komşu halklardır."[6] Bu süreklilik kabul edildiğine göre Herodotos'un anlatısıyla *Nartlar Efsanesi*'ni (Oset destanı) ilişkilendirmek meşrulaşmaktadır. Dumézil'e göre "Osetlerin sadakatle korudukları gelenek, Herodotos'un (ve Lukianos'un) İskitlerle ilgili sunduğu bir yığın veriyi aydınlatmaktadır."[7] Buradan hareket ederek İskitlere ait "Hint-Avrupa mirasından" çok, Herodotos'un üzerinde yoğunlaşırsak, onun bu İskit-Oset malzemesini nasıl ele aldığına, nasıl ve neden değişiklikler yaptığına, ya da çarpıttığına ilişkin düşünceler geliştirebiliriz.

Ancak yetersizliğim bir yana, Dumézil'in bu yolu açmış ve ilerletmiş olmasından da bağımsız olarak, bu işe ben de girişmeyeceğim. Neden mi? Çünkü bu iki okuma biçimi, yani arkeolojik verilerle karşılaştırmaya dayanan ve aynı biçimde Oset metinlerine başvuran okuma biçimleri, deyiş yerindeyse *dışa dönüktür*: Her iki okuma biçimi de Herodotos'un *Tarih*'ini değerlendirmek için metnin "dışına çıkmaya" çalışır ve bunların her ikisi de, bizzat İskitlerden "tarafa" bakmaktadır. Gerçekten de İskit *lógos*'u,

6) G. DUMEZIL, *Romans de Scythie et d'Alentour*, Paris, 1977, s. 9.
7) *A.g.y.*, s. 12.

bir İskit gönderenine göre, İskitlerin "tarafında" okunur. Bir Herodotos'un söyledikleri vardır, bir de bizim bildiklerimiz. Bildiklerimiz söylenenleri eleştirmemize, söylenenler de (eleştiri süzgecinden geçtikten sonra) bilgilerimizi çoğaltmaya yarar. Sonuç olarak metin, içerdiği bilgilerin niceliği ve niteliği açısından değerlendirilmiş olur. Herodotos İskitlerle ilgili güvenilir ve geniş bir kaynak mıdır?

Ancak sorduğum soru, öncelikle İskitlerle ilgili değil, sadece *hístôr*'un İskitleriyle ilgilidir. İtiraz: Metni, doğrudan metin olmayan şeyle yüzleştirmeyi reddetmekle işe başlarsanız, bu tutum içinde hapsolmanız, dolaylı anlatımlarla, tekrarlarla dolu bir düzeneği iyi kötü geliştirmeniz, sonuç olarak öyle olduğunu kabul bile etmeye cesareti olmayan bir metin kültü oluşturmanız işten bile değildir. Kısaca tıpkı bir zamanlar sanat için sanat denildiği gibi metni metin için, İskitleri de İskitler için değerlendirirsiniz.

Ya Herodotos'un İskitleri? Nasıl onları bir *gönderenle* (ya da oldukları gibi, yani "gerçek" İskitler olarak düşündüğümüzde) yüzleştirmek söz konusu değilse, her tür yüzleştirmeyi ve öncelikle İskit *lógos*'unun anlatının belli bir yerinde belli bir yere sahip olduğu Herodotos'un *Tarih*'inin içinde yapılacak herhangi bir yüzleştirmeyi reddetmek de söz konusu değildir. Yani bu *lógos*'un sözcesini aynı bağlama ait diğer sözcelerle ilişkilendirmeye kararlıyız.[8] Örneğin Herodotos, Dareios'un İskitlerle yaptığı savaşı uzun uzun anlatır.[9] Bu savaş, yorumcuları ve tarihçileri zor durumda bırakmıştır: Gerçekten olmuş mudur, ya da tamamen gerçek olamayacağı kabul edildiğine göre bu savaşta gerçek adına ne vardır? Oysa Herodotos'un *Tarih*'i içinde, bu anlatının bazı bölümlerini, Kserkses'in Yunanlılarla yaptığı savaşla ilgili bazı ögelere bitiştirirsek, kesişmeler ve yinelemeler ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Dareios'un savaşı sadece buna indirgenemezse de, Herodotos'taki Med savaşları (anlatıda daha sonra gelir) Dareios'un savaşına göre bir anlatı ekseni ve alıcı için bir anlaşılabilirlik modeli rolü oynar. Dolayısıyla, Dareios'un Skythia'da giriştiği işin kurgusal denebilecek niteliğiyle ilgili soru bir anda yer değiştirir.

Bazı sözcelerin aynı bağlamdaki diğer sözcelere göndermede bulunması, anlatısal zorunluluklar diyebileceğimiz olguyu gösterir; bunlar dışardan gelen ve maruz kalınan zorunluluklar değil, bizzat anlatının, oluşumu sırasında ortaya çıkardığı, içerden kaynaklanan zorunluluklardır. Buradan varılabilecek sonuç şudur: İskit *lógos*'u doğrudan doğruya İskitlerle ilgili

8) T. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, Paris, 1978, s. 28 (dizimbilimsel imler).
9) HERODOTOS, IV, 83-144.

bir bilgi değildir ve bu bilgi, bu tek *lógos* aracılığıyla okura, kendisini; işlenmemiş durumda ve kendisi olmayan bir şeyle yüzleştirilebilecek bir belge olarak sunamaz. Burada kaçınılmaz olarak kesimleme sorunu ortaya çıkar.

İkinci bir yüzleştirme "gerçek" İskitler tarafına değil Yunanlılar "tarafına" ulaştırır; bu, sözcelerin V. yüzyıl ortak Yunan bilgisiyle yüzleştirilmesidir. Bunun yapılabilirliği, bir metnin durağan bir nesne olmadığı, bir anlatıcıyla bir alıcı arasında gerçekleştiği düşüncesine dayanmaktadır. Anlatıcı ve alıcı arasında iletişimin koşulu olarak, bu ikisinin de paylaştığı bir dizi anlambilimsel, ansiklopedik ve simgesel bilgi vardır.[10] İşte metin tam da bu bütünden yola çıkarak gelişir, aynı biçimde alıcı da kendisine yöneltilmiş değişik sözceleri çözebilir. "Bir sözcenin alıcı tarafından yorumlanması, alıcının bunu çözmesinden çok 'hesaplamasını' gerektirir: Bu hesap, sözcenin dinleyenle konuşanın paylaştığı ya da paylaştıklarını varsaydıkları tasavvurlar içinden seçilmiş bir dizi nirengi noktasıyla oluşturduğu ilişkiyi kurmaktadır."[11] Böylece Skythia'nın tasvir edilişi (Herodotos'un) *Tarih*'inin genel tasarrufu içinde bir yer tutmaktadır, ama bu yerin kendisi de tam olarak simetri ilkesine boyun eğen, Yunanlılara özgü bir mekâna göre tanımlanır: *Oikouménê*'nin kuzeyi ve güneyi, Akdeniz'den geçen "ekvator"la birlikte her iki açıdan simetrik konumlarda bulunur.

Sözce ve ortak bilgi nasıl karşılaştırılır? Herşeyden önce, bu işlem, metnin dışına "çıkmayı" gerektirmez. Gerçekten de alıcı metnin içine yerleşmiştir; bir anlamda "içi boş bir okuyucu", ya da ilk anda anlatıcının hitabettiği ve ikna gücünü üstünde denediği bir hayalet okuyucudur. Güçlük, bu bilginin dışsallığından çok, örtük niteliğinden, daha doğrusu geniş ölçüde örtük niteliğinden kaynaklanır, çünkü alıcı bir sözcenin "hesabını" bu niteliğe göre yapar ve anlatıcı da özellikle alıcının bu hesabı yapabilmesi için şu ya da bu sözceyi bu niteliğe göre oluşturur. Buradan hareketle varsayım olarak şunları söyleyebiliriz: İskit[12] adını basit bir gösteren olarak ele alabilir, bu gösterenin anlatı mekânı içinde aldığı yolu, buraya sızan ve sonunda İskitlerin biçimini oluşturan bütün fiillere başvurarak çizebiliriz: Bu fiillerin tamamı[13] Herodotos'un İskitlerini oluşturmaktadır aynı zamanda.

10) D. SPERBER, *Le Symbolisme en général*, Paris, 1974, ve "Rudiments de rhétorique cognitive", *Poétique*, 23, 1975, s. 390-415.

11) F. FLAHAUT, *La Parole intermédiaire*, Paris, 1978, s. 37.

12) Özel ad için, bkz. *aşağıda*, s. 234. Daha genel anlamda J. LYONS, *Eléments de sémantique*, Paris, 1978, s. 176-182.

13) Geniş anlamıyla fiil, İskitlerin ne olduğu ve aynı zamanda ne yaptıkları.

Fiillere gelince: Bunları bir öncekini tamamlayan dizgesel uzaklaşan varsayımına göre inceleyebiliriz. Yani belli bir İskit uygulamasının, Yunan dünyasındaki eşdeğerine göre yorumlanmasını göz önüne alarak: Herodotos İskitlerde kurbandan söz ettiğinde, gözümüzün önüne, örtük olarak Yunanlılardaki kurban törenini koyar, bu ona dağınık eylemleri ve devinimleri bir araya getirme ve bunları Yunanlıların *thusía* dedikleri bir uygulamanın aynı değerdeki ögeleri olarak görme olanağı sağlar. Öncelikle, ona göre kurban töreni, bağlı bir hayvanın arkadan boğazlanmasından oluşan eylemdir. Sonra, törenin birbirini izleyen anlarını anlatan tasvirler, ancak Yunanlılara özgü ayinin bölümlerine göre anlam kazanmaktadır.[14] "Gizli model" gibi bir işleve sahip Yunan ayini, aynı zamanda bu İskit uygulamasını kavrama ve başkalığını tercüme etme olanağı verir: Alıcı eğer iyi "hesaplıyorsa", istediğinde farklılıkları aydınlığa kavuşturabilir. Böylece addan yola çıkıp adı oluşturan fiillere, sonra da fiillerden yola çıkıp fiillere temel olabilecek kodlara ulaşılmaktadır. Böylelikle *İskit* adı kodlanmış bir ad olarak ele alınmaktadır.

Metnin sözcelerini ortak bilgiyle bu şekilde karşılaştırırken, sorun, tasviri değerlendirmek ya da bilgiyi yargılamak değil, daha ziyade tasvirin oluşturulma tarzını araştırmak ve bilginin ele alınışıyla ilgilenmektir. Sonuç olarak, *nasıl* sorusu (sözcelerle ortak bilgi arasındaki ilişkiler nasıl kurulmaktadır?), anlatının kuruluşunun olasılık koşullarıyla, ya da en azından bu koşullardan biriyle ilgili soruyu ortaya koyar. Başkasından, ortak bilgiye göre ve bu bilginin sınırları içinde söz eden metin, genel olarak bir tercüme gibi işler: O zaman söz konusu olan özgül halleri ve yordamları belirlemektedir.

Son soru: Özü itibarıyla benim paylaşmadığım bir ortak bilgiyi nasıl tanımalı ve nasıl sınırlandırmalı? Bu bilgiyi, hele de geniş ölçüde örtükse, nasıl kavrayabiliriz? Etnografyadaki gibi bir bilgiyi paylaşan özneler ve benim de en azından bu bilgi sahibi özneyi sorgulama olanağım olmadığına göre, bunun dökümünü nasıl yapabilirim? Gerçekten de etnograf, eğer iletişimin basit bir imgesini alırsak, kodu öğrendikten sonra konuşmacı tarafından verilen bildirileri çözme olanağına sahip olacaktır. Ancak tarihçi için, belge olanakları ne denli azalırsa, kod ile bildiri arasındaki ayrılık da o denli artar; ta ki tarihçinin uygulamada, aynı devinimle, kodu ve bildiriyi çözmek, kod olan şeyle bildiri olan şeyi birbirinden ayırmak zorunda kalacağı o sınır duruma ulaşmasına dek. Homeros şiirleri

14) Bkz. *aşağıda*, s. 173 vd.

bu sınır duruma güzel bir örnektir. En azından bizim için, kendi içine dönük metinlerdir.

Herodotos'un *Tarih*'i üzerinde çalışmaya nasıl girişebiliriz? Metin gerçekten bir anlatıcı ve bir alıcı arasında varoluyorsa ve alıcının bir anlamda metnin içinde olduğu doğruysa, o halde, ortak bilginin haritasını görmek için metinden "çıkmaya" gerek yoktur. Üstelik bilgi büyük ölçüde örtük de olsa, bu durum, dolaylı olarak, açık biçimler altında ortaya çıkan işaretlerin bu bilgiyi göstermesine engel değildir. Anlatıcının kendisinin, ikincil anlatıcıların ya da anlatıcı vekillerinin bir tuhaflık karşısında şaşkına döndükleri, farkları vurguladıkları, bir yokluğu açıkladıkları müdahalelerini düşünüyorum.[15] Daha genel anlamda, anlatıcının uyguladığı basit adlandırma etkinliği, ortak bilgiyi buyur etmenin bir yoludur: Anlatıcı başkasına ait gerçeği, Yunanlılara ait kategorilere göre, kesimler.

Bir hayvanı arkadan boğazlama eylemini *thusía* olarak görmek, Helenistlerin hem metinlere, hem de resimli tasvirlere dayalı belgelerden hareketle oluşturdukları ayin modeliyle kesin bir yüzleştirmeyi haklı çıkarmaya yeter mi peki?[16] Böyle bir işlemin yasal olduğunu varsayalım. Bundan yola çıkarak başka kurban törenlerinin bütününü göz önüne alabilir, dağınıklıklarını, ayrılık terimlerine tercüme edebilir ve eksikliklerini, ayrışık oluşlarını farklılık terimleriyle okuyabilirim. Ayrıca bu törenlerden hiçbirinin, mimarisi içinde Yunan modeline ters düşmediği de görülebilir. Bu karşılaştırma tamamlandığında, halbuki varsayım yasallaşır ve bizzat modelin geçerliliği geriye dönülerek doğrulanır, hatta güçlendirilir.

Dizgesel uzaklaşmayla yapılan böyle bir okuma, anlam kazandırmaya eğilimlidir ve getirdiği anlamların fazlalığı sayesinde kendini doğrular. Sonuç olarak bu okuma, anlatıda anılan ya da anlatıyla harekete geçirilen örtük bilginin bir kısmını aydınlatmayı amaçlayarak, Herodotos'u dinleyen bir V. yüzyıl Yunanlısının yapmak zorunda olmadığı bu "hesabı" yeniden kurmaktadır. Elbette bu iki yüzleştirme, yani bağlama (anlatı zorunluluklarına) yönelik olan ile ortak bilgiye bağlı olan yüzleştirme, aslında birbirinden ayrılmaz. Bunlar sayesinde tarihçi İskitler "tarafına" değil Yunanlılar "tarafına" yönelir ve yine bunlar sayesinde Herodotos'un İskitlerini anlar, yani bunlardan her biri karşılıklı olarak diğerine ulaşmamızı sağladığı için, aynı zamanda Yunan imgelemindeki İskitleri kavrama-

15) Bkz. *aşağıda*, s. 300 vd.

16) M. DETIENNE ile J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

mızı sağlar, böylelikle İskit aynasını oluşturur. Peki kent içindeki yaşamın yaşanmaya değer tek yaşam biçimi olduğunu durmaksızın söyleyen insanlar, yani Yunanlılar nasıl olur da bütün varoluşu durmaksızın hareket etmeye dayanan, o kişiyi, İskiti, tasavvur ederler? Ya da soruyu başka türlü sorarsak, kendileri adına bu denli ısrarla yerelliği[17] isteyen Atinalılar nasıl olur da bütün varlığı yersiz-yurtsuzluk olan birini tasavvur edebilirler? Yerellik söyleminin göçebelik tasavvuruna dayanmazlık edemediği, düşsel bir yerel olan Atinalıya, aynı ölçüde düşsel bir başkasının, yani İskitin gerektiği alttan alta sanki sezilmekte...

17) N. LORAUX, "L'autochtonie: une topique athénienne", *Annales E.S.C.*, 1, 1979, s. 1-26. Bkz., bu makalenin de içinde yeraldığı, *Les Enfants d'Athéna*, Paris, 1981, s. 33-75.

1
Skythia Nerededir?

Skythia, *erêmía* toprağı ve *eschatiá* bölgesidir, ıssız topraklar ve sınırdaki bölgedir: Dünyanın bir ucudur. İktidar ve Güç, Zeus'un emriyle Prometheus'u oraya götürür ve zincire vurur: "İşte uzak topraklarda, insansız çölde Skythia'ya doğru yol alıyoruz" der İktidar.[1] Aristophanes bu "İskit çölü" kalıbını kullanır, ama insan için: Yani bir kişi "İskit çölüdür" (*Skúthôn erêmía*). Bu, o kişinin, arkadaşı olmayan, kaba bir vahşi olduğunu söylemenin bir yoludur.[2] Çok daha sonra deyişi yeniden kullanan Quintus Curtius, bunu İskitlere söyletecektir: Dareios'unkini başarılı biçimde yineleyen İskender, İskitlere karşı çıktığı seferde, Tanais'i geçmek üzereyken,

1) AİSKHYLOS, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 1-2.

2) ARİSTOPHANES, *Akharnes*, 702-703: "Thukydides yaşında iki büklüm bir adamın bu *İskit çölüne* düşüp ölmesi ne utanç verici (*Euathlos*)". Aslında bir dava söz konusudur. 703. dizenin açıklaması, ifadenin eşdeğeri olarak şunu veriyor: "İskit çölü","vahşi" dünyaya ait olan, *sumplakénta têi S. erêmiai: sumplakénta agriotêti; toutò gàr dêloî ê S. erêmiá*. TAILLARDAT (*Les images d'Aristophane*, Lyon, 1962, 428. paragraf), Hesykhius'a başvuruyor: Ona göre deyim "terkedilmiş insanlar" demenin bir yoludur (*epì tôn erêmouménôn hupò tinôn*) ve, Euathlos'un (belki de İskit kökenlidir) sadece, "dostu olmayan bir vahşi" olduğunu söyler.

İskit temsilcileri kabul eder: Temsilciler onu saldırıdan vazgeçirmek için İskit topraklarının kendilerini ele geçmez kıldığını anımsatırlar: "Yunan atasözleri bile İskitlerin yalnızlıklarıyla alay ediyormuş, ama biz çölleri, zengin kır ve kentlerdense uygarlık yokluğunu arıyoruz" diye eklerler.[3] Gerçekten de bu konuyla ilgili birçok atasözü vardır: "İskit yalnızlığı". Anlamı: "Issız ve bütünüyle vahşi yerler", "hiçbir toprağı elinde tutamayan, sürekli ev değiştiren kişiler", "terkedilmiş kişiler..."[4] Hippokrates'e atfedilen, *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine* adlı kitapta deyiş kullanılmaktadır ama belli bir coğrafi anlamla: "İskit çölü denilen şey otlakları olan, ağaç bulunmayan ve şöyle böyle yağmur alan ovadır."[5] Bu kalıp, ister bir yer için kullanılsın, isterse eğretilemeli olarak bir insanı ifade etsin, bir Yunanlı için son derece bildik bir deyişdir. Halihazırdaki bir deyiş olarak yalnızlığı, vahşiliği, ayrıksılığı içerir.

Gerçekten de Skythia, dünyanın sınırlarına aittir; oraya kuzeye doğru, insanların yaşadığı dünyanın kıyısına doğru uzanır, hatta bu kıyılarda bulunur. *Zincire Vurulmuş Prometheus*'ta Skythia'nın bu uzaklığı vurgulanır: Zeus'un elçileri ve Mahkûm, "uzak topraklarda" yol alırlar ve İskit göçerleri (*hómilos*), durgun Maiotis gölü çevresinde, "dünyanın sınırlarında" (*gas éschaton tópon*) bulunan kişiler olarak tasvir edilir.[6] Bir Yunan kenti için *eschatiá*, ekinler ötesinde bulunan bölgedir; "«uçtaki» bölgedir, verimi iyi olmayan, zor ve nadiren kullanılabilen topraklardır, dağların yakınlarındaki ya da hep ülke topraklarının sınırlarını belirleyen dağlardaki topraklardır; çobanların, oduncuların, kömürcülerin kullanımına bırakılmış iki kent arazisine bitişik sınır bölgesinden sonra gelir, hatta ona karışır."[7] Böylece Skythia bir *eschatiá* olarak sunulduğunda, bu tasavvurun *oikoiméné*'ye ilişkin konumu, kenar mahalle kent alanı için neyse; odur.

Ancak Herodotos, 4. bölümde en azından Aiskhylos'tan Quintus Curtius'a (M.Ö. V. yüzyıldan M.S. I. yüzyıla kadar) uzanan bu kalıpsal ve örtük bilgiyi sorgulayacaktır. Aslında ona göre Skythia'nın sadece *eremía* toprağı ve *eschatiá* bölgesi olduğunu söylemekle yetinemeyiz, çünkü gerçek daha başka bir biçimde karmaşıktır. Bu yüzden Herodotos,

3) QUİNTUS CURTİUS, VII, I, 23.

4) E. LEUTSCH, F.G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, I. cilt, s. 453; II. cilt, s. 208, 643. Atasözü olarak kullanım örnekleri için (DEMOSTH. APOL., IV. cilt, 284 R).

5) HİPPOKRATES, *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine*, 18: *ê dè Skuthêôn erêmiê kaleuménê pediás esti kaì leimakôdês kaì psilê kaì énudros metríôs*.

6) AİSKHYLOS, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 416-447.

7) L. ROBERT, *Opera Minora Selecta*, Amsterdam, 1969, s. 305.

bu *eremía* toprağında da çöllerin olduğunu ve *eschatiá* bölgesinin de kendi sınır bölgeleri olduğunu gösterecektir. Hem ayrıca İskitler tekil bir topluluk oluşturmazlar (çünkü birçok boya bölünmüşlerdir), ama öte yandan bu topraklarda kesinlikle İskit "ırk"ından olmayan bir çok halk vardır. Herodotos bu halkları sayacak, dökümünü çıkaracak ve yaşadıkları toprakları inceleyecektir. Böylece tarihçinin önermelerinde bir Kuzey halkları dizgesi oluşur: Bu dizge içinde "asıl" çöller, hem mekânın hem de söylenebilir olanın sınırlarını oluşturduklarından haklarında söylenecek hiçbir şey yoktur ve çok uzaklarda, Skythia'nın kuzeyinde başlarlar, üstelik kuzey ve kuzey-doğuya uzandıkça vahşilikleri de artar. Bu son önermenin kabaca doğru olduğunu söyleyebiliyoruz; ancak bu hareketlilik içinde, sadece söylentileri varolan şu keçi ayaklı insan yaratıklara, Arimaspeslere ve Griffonlara varıncaya dek, insansılık payı azalır.[8] Yine de bu bağlamda İskitlerin vahşiliğine ilişkin algılama değişmektedir: Onlar, başkaları onlardan daha fazla vahşi olduğu için, daha az vahşidirler.

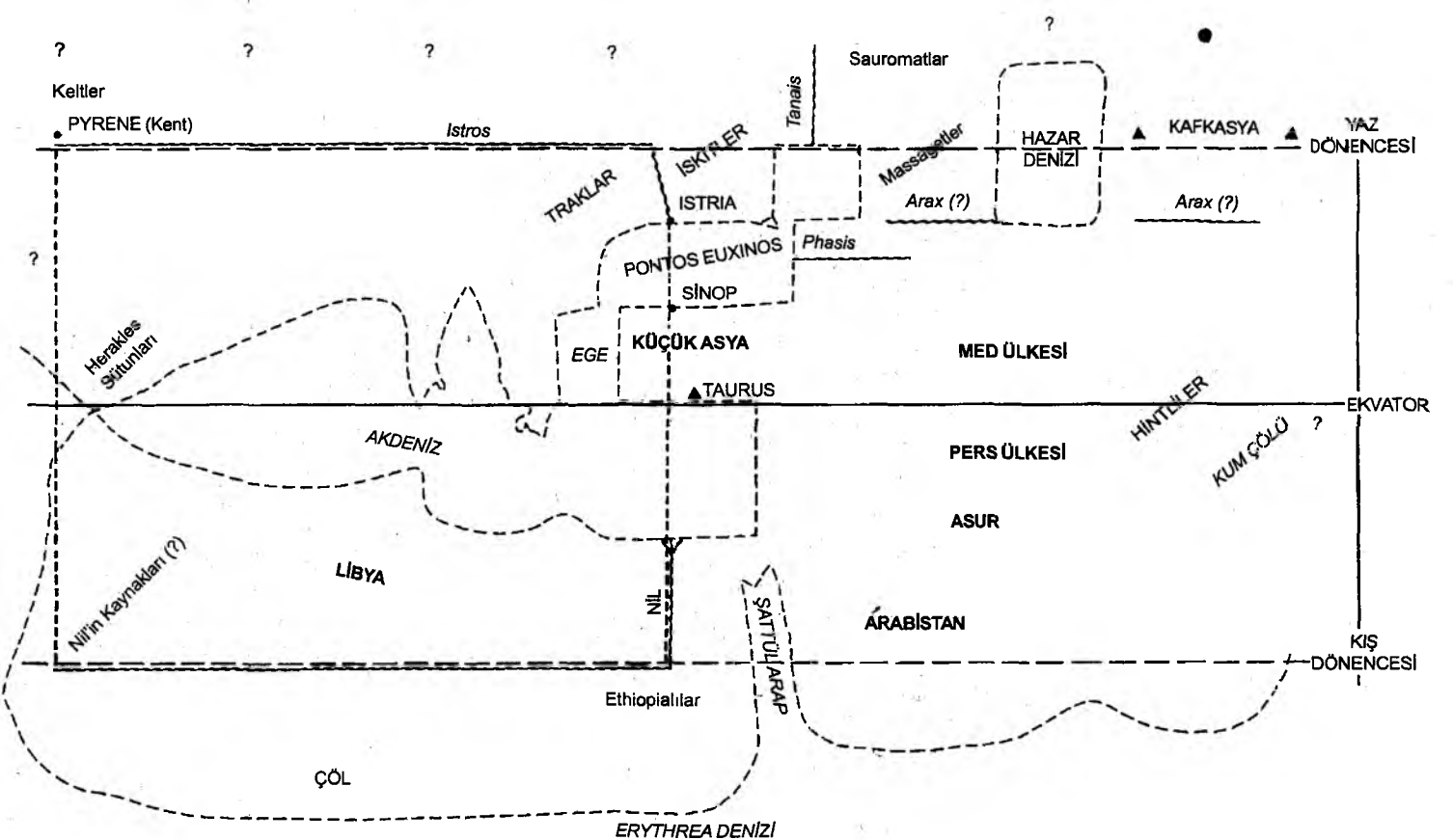
Kuşkusuz kuzey halkları içinde en önemlisi olan İskitler de Herodotos için sadece bu halklardan biridir: Gerçekten de Herodotos, neredeyse insanların bulunmadığı yerlerin ötesinde bulunan, ıssız topraklar gibi birleştirici bir Skythia imgesinden kaçınır. Ayrıca bu ülke sadece dünyanın bir ucu olmakla kalmaz, aynı zamanda Herodotos'un bütünsel dünya tasavvurunda da bir yer işgal eder. Myres, Herodotos'un *Tarih*'ini yazarken birçok harita, özellikle bir İon haritası kullandığını göstermiştir.[9] Oysa bu haritalarda simetri ilkesi bol bol kullanılmıştır; Herakles sütunlarından Toroslara, Sicilya ve Delphoi'dan geçip Akdeniz'in ortasından uzanan bir "ekvator" sayesinde dünya her iki açıdan da simetrik olarak düzenlenmiştir. Kuzey soğuktur, güney sıcaktır, herşey kuzeyde soğukla, güneyde sıcakla açıklanır.[10] Bu yüzden Skythia'nın güneydeki aksi Libya ve tam olarak Mısır'dır. Gerçekten de kış geldiğinde turnalar soğuk Skythia'dan ayrılırlar ve bu bölgelere doğru uçarlar.[11] Ama simetri özellikle şu iki şaşırtıcı nehrin, Nil ile İstros'un (Tuna nehri) hizasında rol oynar: Nil güneyde ne ise kuzeyde de İstros odur. Yapıtının bir yerinde ileri sürdüğü bir varsayım, Herodotos'un bu simetri ilkesini kullandığını kanıtlar: Diyelim ki mevsimler

8) HERODOTOS, IV, 25.

9) J.L. MYRES, "An attempt to reconstruct the maps used by Herodotus", *Geographical Journal*, IV, Aralık 1896, s. 606-631. Bkz. Chr. JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, 1991.

10) Bkz. *aşağıda*, s. 225-226; ayrıca bkz. *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine*.

11) HERODOTOS, II, 22.



Herodotos'un dünyasının olası temsili.

yer değiştirdi, yani Boreas ve kış, *notos* ve güneyle yer değiştirdi, o zaman güneş "bugün Nil üzerinde ne etki yapıyorsa, tüm Avrupa'yı katederken İstros üzerinde de o etkiyi yapacaktır"[12]. Herodotos buradan Nil'in ve İstros'un "ekvatora" aynı mesafede bulunduklarını ve (bu iki nehrin batıdan doğuya doğru aktığı bölümde) güneşin ulaştığı en uzak noktaları, yani İon haritasındaki iki "dönenceyi" gösterdikleri sonucunu çıkarmaktadır.[13] Dahası var: Simetri ilkesi o kadar "kesindir" ki, bir tür bulgulatıcı güce sahiptir: Gerçekten de eğer İstros'un akışını biliyorsam benzetme yoluyla Nil'in akışını anlayabilirim; böylece bu ilkeyi uygulayarak yeni baştan şu güçlüklerle dolu Nil'in kaynakları sorununu ele alabilir ve bir çözüm önerebilirim. Tıpkı Kelt ülkesinden doğan İstros gibi; İstros "bütün Avrupa'yı ortadan ikiye böler ve Nil de Libya'yı baştan başa geçtiği için İstros'un eşidir"[14]. Nihayet Nil ile İstros aynı enlemde bulunmakla kalmayıp (çok önemli) ayrıca aynı boylam üstünde bulunurlar; İstros İstria'ya dökülür ve İstria da Sinop'un karşısındadır (*antíon*). Nil Mısır'a ulaşır ve Mısır da zaten dağlık Kilikya'nın karşısındadır (*antíon*). Kilikya'dan Sinop'a kadar dümdüz gidildiğinde beş gün yürümek gerekir, yani Nil deltası İstros'un döküldüğü yerin karşısında bulunur (bkz. s. 36'daki harita).

Ortaya konulan bu simetri daha sonra anlatıcının Mısır ve Skythia arasındaki ilişkileri aynı ya da tersi gibi kipliklerle düşünmesini sağlar. Böylece bu bölgelerin her ikisinde de bulunan sıcak ve soğuk hava ters etkiler yaratır. Firavun Psammetikos'un deneylerine kadar Mısırlılar kendilerini bütün insanların en eskileri olarak görüyorlardı[15], oysa İskitler kendilerine "bütün halkların en yenileri (*néotaton*)" demektedirler.[16] Genel olarak kuzey bölgeleri cehaletin bulunduğu topraklardır, oysa Mısırlılar en eski bilimlere sahip insanlardır[17]: Pontoslu Yunanlılar Salmoxis öyküsünde bu mesafeyi iyi belirlerler. Yurttaşları olan Getler Salmoxis'i

12) *A.g.y.*, II, 26. Herodotos'a göre Nil'in kendine özgü düzeni güneşle açıklanır; Poyraz kuzey rüzgârı, Notos güney rüzgârıdır.

13) HEIDEL, *The frame of the ancient greek maps*, New York, 1937, s. 2.

14) HERODOTOS, II, 33-34.

15) *A.g.y.*, II, 2. Psammetikos iki bebeği (bir çobana vererek) ayrı yerlerde yetiştirir ve çocukların söylediği ilk sözcük Frigya dilinde ekmek anlamına gelen *becos* olmuştur. Buradan Frigyalıların ilk insanlar olduğu sonucuna varır. Herodotos ise (II, 15) Mısırlıların hep varolduklarını, en azından insan ırkı varolduğundan beri varolduklarını düşünür (*aiei te einai ex ou hanthrôpôn génos egéneto*).

16) *A.g.y.*, IV, 5.

17) "Genel olarak" çünkü Herodotos da İskitleri ve Anakharsis'i bu tam cehaletten ayrı tutar (IV, 46). Bkz. *aşağıda*, s. 78 vd.

tanrı gibi görürler, Yunanlılar onu Pythagoras'ın kölesi olarak bilirler; oysa Eski Yunanistan'daki çoğu "bilge" gibi Pythagoras da bilgilerini arttırmak için Mısır'a yolculuk yapmıştır.[18] Yani bilgi açısından Salmoxis ile Mısır rahipleri arasında bir uçurum vardır. Buna karşılık Mısırlılar da İskitler gibi yabancı *nómos*'lar karşısında aynı tavrı takınırlar: Reddetme ve özellikle bütün Yunan *nómos*'larının reddedilmesi.[19] Öte yandan anlatı, savaş aracılığıyla onları ilişkiye sokar: Büyük fetih seferleri sırasında Sesostris Skythia'ya ulaşmış ve İskitleri "hükmü altına almıştır": Bunu yapan tek kişi o olacaktır, çünkü Dareios başarısızlığa uğrayacaktır.[20] Oysa İskitler Asya'yı yakıp yıkarak geçtiklerinde Firavun onların Mısır'a girmelerini (armağanlar ve yalvarmalar sayesinde) önlemiştir.[21]

Mısır ile Skythia'nın zıtlığında başka bir benzeşlik daha bulunabilir. Gerçekten de eğer İonyalıların yaptıkları gibi Asya ile Libya arasındaki sınırın Nil nehriyle belirlendiğini kabul edersek, Mısır'ı Asya ile Libya arasındaki bir ülke olarak görmemiz gerekir.[22] Oysa ileride anlatacağımız gibi, aynı biçimde Skythia'yı Asya ile Avrupa arasındaki bir ülke olarak görebiliriz.[23] Böylece her iki ülke de, *iki ülke arası* topraklar olarak görülebilir.

Mısır rahiplerine bakılırsa Sesostris yalnızca bir fatih olmakla kalmamış, aynı zamanda Mısır mekânının gerçek yaratıcısı olmuştur. Ondan önce Mısır'ı "atlar ve arabalar baştan sona katederdi". Yani burası bir bakıma tıpkı arabaların gelip geçtiği, atların otladığı Skythia gibi bir göçebe mekânıdır. Ama Sesostris ile birlikte atlar ve arabalar kaybolur, çünkü o bütün ülkede birçok kanallar kazdırır: "Aslında dümdüz bir ülke olan Mısır'da, bu tarihten sonra at da araba da kullanılmaz olur; bunun nedeni her yöne uzayan çok sayıdaki kanallardır."[24] Bu kanallar ilk olarak nehirden uzak kentlere su ulaştırabilmek için açılmıştır. Bundan başka Sesostris toprağı bölüp herkese eşit bir pay (*klêros*) vermiş ve vergilerini belirlemiştir. Eğer nehir *klêros*'un bir parselini götürürse kral adamlarını kaybın tespiti ve orantılı bir vergi indirimi için gönderirdi. Herodotos

18) HERODOTOS, IV, 94-95

19) *A.g.y.*, II, 91; IV, 76: "İskitler de (*kaì oûtoi*) yabancı gelenekleri, bunlar ister başka halkların isterse de özellikle Yunan gelenekleri olsun, geri çevirirler". Legrand, buradaki "İskitler de" gibi bir kullanımın, Mısırlıların yabancı *nómos*'lar karşısında tavırlarını ifade etmek için kullanılan kalıba bir gönderme yaptığını belirtir.

20) *A.g.y.*, II, 103.

21) *A.g.y.*, I, 105.

22) *A.g.y.*, II, 16-17.

23) Bkz. *aşağıda*, s. 49-50 vd.

24) HERODOTOS, II, 108: *tò prin eoûsan ippasímên kaì amaxoménên pâsan.*

burada geometrinin temelini görür.[25] Başka bir deyişle, Mısır mekânı iktidarın bir yaratısıdır; geçilip gidilen bir mekândan, bölünen, ölçülen, dağıtılan ve vergilendirilen bir mekâna geçilir.

Sesostris bu büyük işleri gerçekleştirmek için fetihleri sırasında aldığı esirleri kullanır[26]; yani onların emeğini zorla sömürür. İskitler de esir alırlar ama daha farklı davranırlar: Onları kör ederler. Gerçekten de Herodotos, onların esirlerini kör ettiklerini ve kısraklarını sağdırdıklarını anlatır. "İşte İskitler ellerine düşenlerin hepsinin gözünü bu işi gördürmek için kör ederler; *zira* ekip biçmezler, göçebedirler."[27] İlginçtir, körlük ve göçebelik arasındaki ilişki anlatıcıya göre açık olmasa da, onların bu davranışını açıklayan, sonuçta göçebe oluşlarıdır. Yine de esirlere yönelik davranış biçimleri arasındaki farklılık, Firavun'un Mısır'ı ve göçebelerin Skythia'sı arasındaki mesafeyi tam olarak göstermektedir.

Sesostris'ten önce Mısır gidip gelinen bir mekândır; tıpkı İskit ovaları gibi, ama Sesostris'ten sonra Mısır, şaşırtıcı biçimde, Skythia'nın doğal olarak olduğu şeye, yapay olarak benzer: "Ülke iyi sulanan otlak bir ovadır; bu toprakları sulayan ırmakların sayısı Mısır Nil'inin kanallarından daha az değildir."[28] Ancak birinde nehirler bir yaşam tarzının (göçebelik) "müttefikidir" (*summáchoi*), oysa diğerinde kanallar artık arabaların ve atların gidip gelmelerini engellemektedir; kanallar nehirlerin sağladığı şeyleri engellerler ve kanallar Firavun'un iktidarınca yönlendirilen bir yaşam tarzını zorunlu kılarlar.

Böylece bir yanda yeni bir mekânı kaçınılmaz olarak biçimlendiren bir iktidar, öte yanda doğal bir mekâna uyum gösteren bir iktidar "boşluğu" bulunmaktadır. Ancak bu basit bir açıklamadır. Gerçekten de Herodotos, iki ayrı yerde, İskit topraklarının bölgelere (nomlara) ayrıldığını, bunların başında nomarkheslerin bulunduğunu, yani böylece İskit mekânının kadastrolanmış ve yönetim altına alınmış bir mekân olduğunu belirtir.[29] Oysa Herodotos burada kullandığı "bölge" (nom) deyişini Mısır yönetim birimlerinden ve Pers satraplıklarından söz ederken de kullanır: Yani bölgelerin bulunduğu üç ülke, İran, Mısır ve Skythia'dır; ilginç bir sınıflandırmadır bu; İran ve Mısır'da güçlü bir kraliyet iktidarı vardır, Büyük Kral aynı biçimde bir Yunanlı için de kraliyet iktidarının, despot iktidarın,

25) A.g.y., II, 109.
26) A.g.y., II, 108.
27) A.g.y., IV, 2.
28) A.g.y., IV, 47. Toprakların tanımı, *Havalar Sular ve Yerler Üzerine*'de verilen tanımlamayla genel olarak aynı terimleri kullanır.
29) HERODOTOS, IV, 62, 66.

yani barbar iktidarın göstergesidir; peki ama sadece bir iktidar boşluğunun bulunduğu düşünülen Skythia'nın bu sınıflandırmada işi ne olabilir? İşte bir güçlük de buradadır: İskitlerin kralları vardır ve göçebedirler. Kraliyet iktidarına ve göçebeliğe ilişkin belli bir tasavvura sahip bir Yunanlı nasıl olur da göçebe bir iktidarı düşünebilir?

İSKİTLER KİMDİR?

Sorun ilk başta kökenlerine dairdir: Nasıl ve ne zaman ortaya çıkmışlardır? Köken söz konusu olduğunda çoğunlukla yanıt tek değildir; Herodotos da birbiri ardına sıraladığı (en az) dört versiyonu bilmektedir. Birbirleriyle uyuşmadıkları açıkça belli olan ya da birbirleriyle zar zor uyuşan bu bir yığın versiyon, anlatının alıcısı üzerinde ister istemez bir etki yaratır.[30]

Birinci versiyon bizzat İskitlerinkidir: İskitler anlatırlar, *Skúthai légousi*, ancak anlatıcı bu *lógos*'un kulağına nasıl ulaştığını asla açıklamaz. "Bu ülke boştu, burada ilk olarak Targitaos adam doğdu. Bu Targitaos'un babası Zeus, anası da Borysthenes ırmağının kızıymış, öyle derler. —Benim aklım ermez ama, bana ne, efsane böyle diyor—. Targitaos'un kökeni buymuş demek; bunun üç çocuğu olmuş, Lipoxaïs, Arpoxaïs ve en küçükleri Koloxaïs. Bunların zamanında Skythia'ya gökyüzünden altından yapılma zanaat araçları düşüyor, bir saban, bir boyunduruk, bir balta ve bir kupa. Bunları ilk olarak en büyükleri görüyor ve yaklaşıyor almak için; altın, kızıl kor oluyor. O geri çekiliyor, ortanca ilerliyor, gene aynı şey oluyor. Maden öyle ateş saçıyor ki uzaklaşmak zorunda kalıyor. Sıra üçüncüye yani en küçüklerine geliyor, o zaman altın soğuyor, o da bunları alıp evine götürüyor. Mucizeyi gören büyükler iktidarı en küçüklerine bırakıyorlar. Lipoxaïs'ten, *'Aukhatea'* denilen İskitler doğmuştur. Ortancadan, Arpoxaïs'ten inenler *Kathiari*ler ve *Traspies*lerdir; ve en küçüklerinden de, kralları çıkmıştır ki, adları *Paralatai*lardır. Tümü de *Skolotoi* diye anılırlar, ki bu kralların lâkabıdır. Bunlara *İskitler* adını Yunanlılar takmışlardır... Yurtları çok büyüktür. O kadar ki Koloxaïs üç krallığı ayırmış, her birini bir oğluna vermiştir; bu krallıklardan biri öbürlerinden daha büyüktür, altın burada saklanır."[31] Dumézil bu dört nesnenin (aslında boyunduruk ve saban aynı olduğu için üç nesnenin) "üç işlevi" simgelediğini göstermiştir:

30) Bkz. *aşağıda*, s. 275-276.
31) HERODOTOS, IV, 5-7.

"Bu üç işlev Hint-İranlıların düşüncesinin temel çerçevelerinden birini oluşturuyordu ki bu konuda onlar bir Hint-Avrupa geleneğinin sadık temsilcileriydiler: Kupa, ayin ve şölenlerde kullanılır, balta bir savaş silahıdır, saban ve boyunduruk da tarımı anıştırır."[32] Metinde ikinci bir sorun ortaya çıkar: Birbirini izleyen iki kardeş kuşağın yeri sorusudur bu; peki ya Koloxaïs ve kardeşleri, Koloxaïs'in oğulları? Dumézil bu iki yarı-üçlünün iki ayrı kullanıma yol açmadığını düşünür: Birincisi, işlevsel bir ayrımı ifade eder, yalnızca ikincisi coğrafi bir ayrımı gösterebilir. "Aukhatea, Kathiari ve Traspiesler, Paralatailar, bunlar, etnik adlar değillerdir; nerede olurlarsa olsunlar işlevsel insan tiplerini ifade ederler —her tür İskit toplumu içinde üç işleve hizmet eden insanların ilkörnekleridir— oysa Koloxaïs'in oğulları, ayrı ama birbirine bitişik topraklarda hüküm sürecek hanedanlıklar yaratırlar."[33] Bu varsayım "tamamen doğrulanamaz da olsa" bu iki yarı-üçlünün varlığını göz önüne alır: Bunları tek bir üçlüye indirgemek bir şeye yaramaz.

Ancak en önemli nokta şu ki, bu versiyonda İskitler kendilerini hayvan yetiştiren göçebeler olarak değil yerleşik ve ziraatçı kişiler olarak *sunarlar:* Gerçekten de gökten bir boyunduruk ve bir saban düşer ve en küçük kardeş bu altın nesneleri "evine" götürür (bu da gösteriyor ki daha nesneler düşmeden önce o yerleşik bir kimsedir: Nesnelerin düşmesi daha önceki bir göçebelik evresini sona erdirmez); sonuçta kabaca söylersek "üç işlev ideolojisi" tam olarak göçebe toplumlara özgü bir olgu değildir. İşte kendilerini yerleşik olarak gören ve Yunanlıların da herşeyden önce göçebe olarak gördükleri insanlar.

Üstelik bu versiyon İskitlerin kökenleriyle ilgili versiyonu dile getirse de, bu daha ziyade İskitlerdeki iktidarın kökenleriyle ilgili bir versiyondur: Öncelikle kraliyet ve bunu yürütmeye yarayan nitelikler söz konusudur. Kızgın nesnelere yaklaşabilen tek kişi olan en küçük kardeş bunların *hepsini* alır ve o zamandan sonra da bu nesnelerin en yetkili sahibi olur: Gerçekten de elinde bulundurduğu bu "işlevsel tılsımlar" onun seçilmiş

32) E. BENVENISTE, "Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales", *Journal asiatique*, 230, 1938, s. 532-534. G. DUMÉZIL, *a.g.y.*, s. 172'de Quintus Curtius'un bu yorumunu onaylayan bir metnini alır: İskit elçileri İskender'i Dareios'un hüsranla biten deneyine yeniden girişmesi için ikna etmeye çalışırlar: "Haberin ola, hediye olarak bize bir öküz boyunduruğu, bir saban, bir mızrak, bir ok, bir kupa verildi. Bunları dostlarımıza ve düşmanlarımıza karşı kullanırız. Dostlarımıza öküzlerin çalışarak bize sunduğu toprak mahsullerini veririz; yine onlarla tanrılara şarap sunmak için kupayı kullanırız; düşmanlarımıza gelince, onlara uzaktan oklarla, yakından mızraklarla saldırırız".

33) *A.g.y.*, s. 178-192.

olduğunu gösterir ve onu, *pâsa Basileía*'yı, yani tek başına hükümranlığı yürütebilecek kişiyi tayin eder.

Altın nesnelerin çevresinde her yıl bir ayin yapılır ki burada, iktidarla ülke toprağı arasındaki bağ ortaya çıkar: "Gökten düşen bu kutsal altını krallar büyük bir dikkatle saklarlar ve büyük kurbanlar keserek hoşnutluğunu kazanmaya çalışırlar. Kutsal altını korumakla görevli olan kimse bu bayram süresinde açık havada uyursa o yılı çıkaramaz, İskitler öyle derler; ve bekçi bir gün içinde at sırtında ne kadar toprağı çepeçevre dolanabilirse o toprak kendisine ödül olarak verilir."[34] Herodotos'un ne kurban törenlerini anlatırken ne de Pers istilasından söz ederken anacağı bu altın, kraliyeti simgeler, kraliyetin dayanak noktasını belirler; altına sahip olan kişi aynı zamanda ülke toprakları üzerindeki yetkeye de sahiptir. Oysa ilginçtir, altına göz kulak olan İskit eğer uyursa (yakında öleceğinin işareti olarak yorumlanabilir), "bu nedenle" (*dia toûto*) ülke topraklarından bir bölüm alır: "Geçici" bir mülkiyettir bu, büyüklüğü atının bir günde aldığı mesafeyle belirlenir: Böylece kralların altınıyla toprak paylaşımı arasında ikinci dereceden bir ilişki ortaya çıkar. Bu ilişki daha başlangıç noktasında, altına ilk kez sahip olan ve ülkeyi oğulları arasında üçe bölen Koloxaïs'in davranışında ortaya çıkar.

Ancak Herodotos, İskitlerin ve iktidarın kökenleriyle ilgili bu versiyonu sahiplenmediği gibi —kendisinin de belirttiği gibi "İskitler öyle derler" (*légousi*)— bunu hesaba bile katmaz; gerçekten de İskitler ilk İskit olan Targitaos'un, Zeus ile Borysthenes nehrinin bir kızından doğduğunu söyleyince, anlatıcı şöyle açıklar: "İşte bana göre inanılmaz bir şey" (*emoì ou pistà légontes*)[35]. Eğer öykünün başı inanılmaz ise gerisi nasıl inanılır olabilir?

İkinci versiyon İskitlerin komşuları olan Pontoslu Yunanlılar tarafından üretilmiştir (*ôde légousi*). Bu toprak Geryon'un sürülerini güden Herakles geldiğinde ıssızdı. Herakles uykudayken kısrakları dağılır; onları aramaya çıktığında genç bir yılan-kıza rastlar; yılan-kız eğer onunla birleşmeyi kabul ederse kısraklarını geri vereceğini söyler: Herakles kızla birleşir. Bu birleşmeden üç oğul olacaktır: Çocuklara ne olacağını soran müstakbel anneye Herakles şöyle yanıt verir: "Çocuklarının büyüyüp adam olduklarını gördüğün zaman, eğer şu diyeceğimi yaparsan, yanlış bir şey yapmış olmazsın: İçlerinden hangisi şu yayı benim gibi kurar ve şu kılıcı benim gibi kuşanırsa onu bu ülkeye yerleştir; bu dediklerimi yapamayanları kov bu topraklardan gitsinler. [...] Çocukları doğdular. Büyüyünce

34) HERODOTOS, IV, 7.
35) A.g.y., IV, 5.

anaları adlarını koydu; birincisinin adı Agathyrsos, sonrakinin Gelonos, en küçüğünün Skythes. Sonra Herakles'in sözüne bağlı olarak onun emretmiş olduğu şeyi yaptı. Çocuklarından ikisi Agathyrsos ve Gelonos istenilen şeyi yapamadılar, kendilerini dünyaya getirmiş olan anaları onları kovdu, çıkıp gittiler; en küçükleri Skythes istenileni yaptı ve yerinde kaldı. Sonradan gelen bütün İskit kralları bu Herakles oğlu Skythes'ten türemiştir..."[36] Tıpkı bir önceki gibi bu versiyon da hem İskitleri hem de kraliyet iktidarının kökenlerini anlatır.

Bu versiyon ayrıca işlediği uzak yerlerin tasavvuru açısından da ilginçtir. Gerçekten de Herakles Geryon'un ülkesinden çıkarak Skythia'ya ulaşır. Oysa Geryon "Pontos'un çok uzağında oturuyordu; Herakles sütunlarının ötesinde, Okeanos kıyısında, Gadeiris'in tam karşısında Yunanlıların Erytheia dedikleri adada yerleşmişti." Apollodoros'a göre[37] Herakles oraya ulaşmadan önce Avrupa'yı katedip, Libya'da karaya çıkmak, sonra Tartessos'tan geçip (ünlü "sütunları" buraya yaptırmıştır) okyanusu aşmak için Güneş kupasını elde etmek zorundadır. Tamamen dışarıda olmasa da dünyanın kıyısında bulunan canavar Geryon'un adası "mitik coğrafyaya" ait olduğu için Erytheia'yı Skythia'ya benzetmek demek, Skythia'nın da bu coğrafyaya ait olduğunu söylemenin bir yolu değil midir?

Herakles sanki bu kenar mekânlar arasında rahatça gidilip gelinebiliyormuş gibi Geryon ülkesinden çıkıp Skythia'ya varır (Apollodoros'a göre öküzleri Trakya'ya kadar sürer ama Pontoslu Yunanlıların versiyonunda dönüş yolculuğunun aşamalarından söz edilmez).

"Herakles uyanmış, kısrakları aramış, bütün ülkeyi geçmiş, sonunda 'Ağaçlık' (Hylaia) denilen yere gelmiş. Bir mağaranın içinde bir yaratık bulmuş, yarısı kız yarısı yılan (*mixopárthenon tina échidnan diphuéa*); kalçalarından başlayarak yukarısı kadın, alt yanı yılan."[38] Herakles'in Skythia'nın biraz uzağındaki bölgede karşılaştığı tuhaf yaratık böyledir: Gerçekten de Hylaia Skythia'nın tek ormanlık bölgesidir.[39] Pontoslu Yunanlılar tarafından geliştirilen bu versiyon, Hesiodos'ta görüldüğü biçimiyle Ekhidna betisine gönderme yapar.[40] Elbette tamı tamına bir *Theogonia*

36) A.g.y., IV, 8-10. Daha ilerde Herodotos Agathyrsler ve Gelonlardan söz ederken atalarına değinmeyecek, hatta Gelonları "eski Yunanlı" olarak tanıtacaktır.

37) APOLLODOROS, II, 5, 10. *Theogonia*'da Erytheia "ünlü okyanusun ötesine" bulunur (bkz. 294).

38) HERODOTOS, IV, 9.

39) Bkz. *aşağıda*, s. 82-83.

40) HESİODOS, *Theogonia*, 295-305.

alıntısı değildir, söz konusu olan, çok sık rastlanmayan *Mixoparthenos*[41] izleğinin, her biri birçok sorunu ortaya çıkaran bazı farklılıklarla yeniden ele alınmasıdır. Ekhidna Hesiodos'ta nasıl ortaya çıkar? Phorkys ile Keto'dan ya da Peirar ile Styx'den doğmuş korkunç Ekhidna (*lûgre*)[42], "ne ölümlü insanlara ne de ölümsüz tanrılara" benzer: "Aşağılarda", "hem tanrılardan hem de insanlardan uzakta" bir mağarada yaşar, evi toprak altında, Arimosların ülkesindedir.[43] Bedeninin yarısı "güzel yanaklı ışıl ışıl gözlü bir kadının, diğer yarısı hem büyük, leke leke, vahşi, hem de korkunç, kocaman bir yılanınkidir". Kendisi canavar olduğu için birçok canavar doğurmuştur; oysa bunlar arasında bir çoğu Herakles ile karşılaşmıştır: Geryon'un köpeği Orthos, Lerne canavarı Hydre ve Nemeia aslanı: Gerçekten de bunların üçü de Herakles tarafından öldürülmüştür.

Hesiodos'un anlatısıyla Pontoslu Yunanlıların versiyonu arasında bazı çakışmalar görülebilir: Ekhidna ve Mixoparthenos'un dış görünüşleri aynıdır. Ancak Herodotos kesinlikle korkutucu ya da ürkütücü görünmeyen genç yılan-kızın kökenini belirtmez. Bu yarı kadın yarı yılan beti, Sicilyalı Diodoros'ta yeniden ortaya çıkar: Zeus'la birleşir ve bir oğlu olur: Skytes; bu oğul, ondan önce de varolan İskit halkının atası değildir, ama kendi adını verdiği bu topluluğun ünlü kralı olur. Bizzat İskitlerin yarattığı anlatı olarak sunulan metin bu kez de Ekhidna'nın "topraktan doğma" (*gêgenês*) olduğunu belirtir.[44] Ayrıca Geryon'la belirli bir "yakınlıktan" söz edilir: Hesiodos'ta Ekhidna'nın ailesi Geryon'dan hemen sonra anılır ve Geryon'un köpeği olan Orthos'u doğurur. Herodotos'ta "yakınlık" mesafelidir, ikisi arasındaki bağ Herakles'le sağlanır, çünkü Herakles daha sonra Skythia'ya dönüşecek olan ve o zamana kadar ıssız olan bu topraklara Geryon'un ülkesinden gelir.

Ekhidna'yla ilgili bu bağlam Herodotos'un anlatısı üzerinde nasıl bir etki yaratır? Pontoslu Yunanlılar İskit halkının kökenini belirlemek için neden Hesiodos "sapağını" alırlar? Öncelikle İskitlerin uzaklığını belirtmenin bir yoludur bu: Mekândaki bir uzaklık. Sanırım bu etki Geryon'un anılmasıyla ortaya çıkan etkidir. Sonra da kültürle ilgili bir uzaklık: İskitler yeni bir çağla, canavarlarınkiyle karşı karşıyadırlar. Başka bir dilde söylenen bir İskit "ilkelliği" vardır.

41) Mixoparthenos olarak nitelendirilen başka bir kahraman da Sfenks'tir, (EURİPİDES, *Fenikeli Kadınlar*, 1023) Ekhidna ve Typhon'un kızıdır.

42) *R.E.*, Ekhidna maddesi, 1917-1919 (Escher).

43) Arimosların ülkesi aynı zamanda Typheus'un inidir, *İlyada*, II, 783.

44) DİODOROS, II, 43, 3.

Ancak Pontoslu Yunanlıların, Ekhidna'nın soyağacına gönderme yapmaları, öyle sorunlar ortaya çıkarır ki bunlar Herodotos'un şu birkaç bölümünden taşar. Üç bölüme bakıyorum. Hesiodos'ta Herakles, Ekhidna'nın üç çocuğunu, Orthos'u, Hydre'yi ve aslanı öldürerek işe karışır; tam aksine Pontoslu Yunanlılara göre Herakles Mixoparthenos'un soyunu kurutmak şöyle dursun, ona üç oğul verir. Neden Yunanlılar tersyüz etme işlemini yaparlar: Neden birinde soyu kurutan kişi diğerinde soyu sürdüren kişiye dönüşür? Özellikle Pontoslu Yunanlıların ürettiği bu "yaptak" nasıl bir etki ortaya çıkarır?[45]

Ekhidna ne ölümlü insanlara "benzer" ne de ölümsüz tanrılara. Herodotos'un Mixoparthenos'una gelince, o yarı insan yarı hayvandır: Bu aracı konumuyla, İskitlerin anasıdır. Oysa İskitler öncelikle göçebedirler. Böylece melezin oynadığı rol konusu ortaya çıkar. Başka bir deyişle İskiderin ne tam insan ne de tam hayvan olan bir anadan geldiğini söylemek Pontoslu Yunanlıların göçebeliği "düşünme" biçimini mi belirtiyor? Melezlikle göçebe yaşam arasında bir bağ var mıdır? Soruları yanıtlamak için melez bir varlığın Yunanlılar için ne demeye geldiğini araştırmak gerekir.[46]

Son bir soru da Herakles'in müdahalesinin ortaya çıkardığı sorudur. Eğer İskitlerin anası melez bir varlıksa, babası da bir kahraman olan Herakles'tir. Peki göçebe bir topluluğa herşeyden önce uygarlaştırıcı bir kahramanı baba tayin etmek bir bakıma çelişki oluşturmuyor mu? Yine göçebelik sorunuyla karşılaşıyoruz. Geleneğin bir kısmına göre[47] Herakles "keşfeden" ve "dünyanın sınırlarını belirleyen"[48] bir gezgin, ama aynı zamanda insanlığın bir savunucusudur. Özellikle birçok kenti kurmuştur; böylece sadece Geryon'a karşı verdiği savaş sırasında bile onun Libya'da Hekatomphilia'yı, İspanya'da Sagonte'yi, Galya ülkesinde Alesia'yı, İtalya'da Motye'yi, Herculanum'u, Bauli'yi kurmuş olduğu söylenebilir.[49] Bundan başka dünyayı, insanların oturduğu yerlerin sınırlarında yaşayan

45) Pontoslu Yunanlıların biraz da mizahçı olduklarını ekleyebiliriz: Herakles'i bu yılan-kız'la yatırırlar, oysa Herakles daha beşikteyken yılanlarla kozunu paylaşmıştır...

46) Bkz. Babil bağlamında melez çocuk Enkidu kişisinin incelemesi için, E. CASSIN, "Le semblable et le différent: Babylone et Israël", *Hommes et bêtes*, Paris, La Haye, 1975, s. 115-127.

47) LACROIX, "Héraclès héros voyageur et civilisateur", *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, 60 (1974), s. 34-59.

48) PİNDAROS, *Nemea Odları*, 26.

49) LACROIX, *a.g.y.*, s. 38-39; Pontos bölgesinde, Kallatis ve Herakleia'da, Herakles, paraların üstünde *ktistês* olarak görünür. Hindistan'da bile kentler kurmuştur: Sibelerdeki Herakleia, Ganj kıyısındaki Salibothra.

canavarlardan, hatta onları Cehennem'e kadar kovalayarak da olsa kurtaran kişidir. Yine aynı biçimde Kylikranlar ya da Dryoplar gibi eşkiyalık yapan az gelişmiş halklarla uğraştığı gibi gaddarlıklarıyla ün salmış Lestrygonları da bastırmıştır.[50] Teiresias Amphitryon'a Herakles'in kaderini göstermiş ve "yeryüzünde ve denizde ne kadar korkunç hayvanı katledeceğini; kibirleri yüzünden doğru yoldan sapmış bir çok insanı nasıl en korkunç ölümlere göndereceğini" söylemiştir.[51] Herakles kent kurucusu, uygar yaşamın güvencesi olduğuna göre, demek ki, *pólis* içindeki yaşam tarzının yokluğuyla tanımlanan göçebeliğin tam aksi kutbunda yer alır.

Ancak Herakles betisi biraz çelişki yaratmaktadır: Dere tepe düz gidip sürekli gezerken her zaman uygarlaştırıcı bir kahraman, hatta uygar biri olamamıştır. Gerçekten de besinlere ve cinselliğe duyduğu ilgi hep aşırıya kaçmıştır. Komedyalarda obur ve sefih olarak tasvir edilir.[52] Bu yönüyle Herakles, Pindaros'un dediği gibi "kahraman tanrı" değil "kahraman hayvan"dır.[53] Yoksa Pontoslu Yunanlıların onu hiç duraksamadan İskitlerin babası olarak görmeleri bu çelişki yüzünden midir? Yunanlı olmayan halkların doğuşunu bir Yunanlı kahramanla başlatan Helenmerkezcilik sürekli olarak Yunan antropolojisinin önüne çıkar.[54] Herodotos'a göre Herakles toplam olarak üç kraliyet ocağının atasıdır: İskit kraliyet ocağı (ancak İskitlerde aynı zamanda bizzat halkın da kökenindedir); Sardes kralı Kandaules, Herakles'in oğlu Alkaios'un soyundan gelir[55]; son olarak Sparta krallarının atası da Herakles'tir.[56]

En azından son iki versiyonda bir ortak nokta vardır: İskitlerin kökenini değil İskitlerin bugün Skythia olarak adlandırılan ülkeye gelişlerini anlatırlar.[57] Birincisi şu sözlerle başlar: Başka bir *lógos* daha vardır ki.... İkincisiyse Prokonnessoslu şair Aristeas'a atfedilir. Birincisinde göçebe İskitler Massagetler tarafından sıkıştırılınca Arax'ı (Aras nehri) geçmiş ve eskiden Kimmerlerin bulunduğu bu ülkeyi işgal etmişlerdir; ülkeye yaklaşırlarken, kralları hariç bütün Kimmerler kaçmıştır. Herodotos'un

50) *Fragmente der griechischen Historiker*, PHEREKYDES, 3 F 19, LYKOPHRON, 662 vd.

51) PİNDAROS, *Nemea Odları*, 60 vd.

52) EPİKHARMOS, fr. 21, Kaibel (= ATHENAİOS, X, 411 *a*); ARİSTOPHANES, *Eşekarıları*, 60, *Barış*, 741. Bkz. E. Des ESSARTS, *Du type d'Hercule dans la littérature grecque*, Paris, 1871, s. 109.

53) Ch. SEGAL, "Mariage et sacrifice dans les *Trachiniennes*", *L'Antiquité classique*, 44, 1975, s. 31.

54) E.J. BICKERMANN, "Origines Gentium", *Classical Philology*, XLVII, 1952, s. 65 vd.

55) HERODOTOS, I, 7.

56) Soyağacının devamı Leonidas konusunda verilir (HERODOTOS, VII, 204).

57) HERODOTOS, IV, 11-13.

"seve seve" benimsediği bu versiyonda İskitler Asya'dan gelmiş göçebelerdir. Diğerinde, İskitler Massagetlerin değil Arismaspeslerden kaçan İssedonosların sıkıştırması sonucu güneye doğru inmiş ve Kimmerleri kovmuşlardır; bu durumda onların Kuzey Avrupalı olmaları gerekirdi.

İskitlerin başka bir özelliği daha vardır: Kendilerine "bütün halklar içinde en genç olanları" derler[58]; hesaplarına göre "ilk kralları Targitaos'tan Dareios'un ülkelerine karşı açtığı sefere gelinceye kadar ırkları diyorlar, hepsi bin yıldan öteye gitmez, tastamam bu kadardır"[59]. Oysa bin yıl örneğin Dionysos'un doğumuyla Herodotos'un çağı arasında geçen zamandır: "Bir de öbür Dionysos'a, Kadmos kızı Semele'nin oğlu denilene bakalım: Günümüze kadar bin altı yüz yıl sayarlar."[60] Bundan başka toplumlarının gençliğine önem verdikleri görülür: Gerçekten de onlar en genç olmakla kalmaz, örneğin kraliyet de üç kardeşten en gencine düşer. Böylece örneğin Yunan topluluklarında olduğu gibi yaşm ayrıcalıklarına yer veren toplumlara nazaran bir tersyüz ediş söz konusudur.[61] Burada bir soru karşımıza çıkar: Göçebelikle bir halkın genç olması arasında bir ilişki mi vardır? Ancak Herodotos'un bu metninde İskitlerin gençliğine ilişkin bu belirleme, en eskiler, neredeyse en eski insanlar olan Mısırlıların söylediklerivle karşılaştırıldığında tam olarak anlam kazanır.[62]

İskitlerin kimliğine ilişkin bu soruda başka bir öge işin içine karışır: İklim. Gerçekten de Herodotos'un *Tarih*'inde iklim açıklayıcı bir unsurdur; kuzeyde bulunanları "soğukla açıklayan" (*dià tà psúchea gínetai taûta*)[63], güneydekileri de sıcakla açıklayan bir tür iklimler kuramı işbaşındadır.

Skythia'da iklim bir başkadır[64], kış diğer bütün ülkelerdeki kışlardan (*kechôristai*) "farklıdır"; kullanılan Yunanca terim açık biçimde ayrıksılığı, uzaklaşmayı, kopukluğu ifade eder.[65] Herodotos bu farklılığı söylemekle kalmayıp dinleyicilerini inandırmak için tanıtlamaya da çalışacaktır. İskitler

58) A.g.y., IV, 5: *neôtaton apántôn ethnéôn*, JUSTİNUS (II, 1) onlara aksi görüşü atfeder.

59) HERODOTOS, IV, 7.

60) A.g.y., II, 145.

61) P. ROUSSEL, "Essai sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du v^e^ siècle avant Jesus-Christ à l'époque romaine", *Mémoires de l'Académie des inscriptions et des belles lettres*, XLII, 2, 1951, s. 123-165. İskitlerde egemenlik, tanrılarda olduğu gibidir: En geç olan egemendir, Kronos Titanların en gencidir, Zeus Olymposluların en gencidir.

62) Bkz. *yukarıda*, s. 37-38.

63) HERODOTOS, IV, 30.

64) A.g.y., IV, 28-29.

65) Aynı şeyin, örneğin Perslere göre Asya ile (kendilerinin alanı) Avrupa (Yunanlılarınki) arasındaki ayrımı belirtmek için (HERODOTOS, I, 4), ya da III, 20'deki gibi *nómos*'larıyla bütün diğer insanlardan ayrılan Ethiopia'lılar konusunda da kullanılmış olduğu görülür.

hem yoğunluğu hem de uzunluğuyla çetin bir kış mevsimi yaşarlar: Sekiz ay boyunca dayanılmaz bir soğuk vardır.[66] Ama hemen şunu söyleyebiliriz ki İskit kışını ölçmek için kullanılan ölçüt Yunanlıların yaşadıkları kıştır: Eğer bu aşırı sertlik Yunanlıların yaşadığı kışa göre değilse neye göre olabilir ki? Ancak bu şimdilik örtük biçimde söylenmiştir. Herodotos'un gösterdiği ilk kanıt şudur: "Yere su dökerseniz çamur olmaz, ama ateş yakarsanız olur". Böylece diğer ülkelerdeki suyun işlevini Skythia'da ateş görür: Ateş kurutmak ve pişirmek yerine nemlendirir ve sıvılaştırır (ateşe biraz alçıtaşı atıldığında, toprağı pişirmek yerine onu çamura çevirir).[67] Tastamam bir sıvı olan su değdiği şeyi sertleştirir, hatta kendisi sertleşir. Deniz soğuktan, üstünde arabaların gelip geçtiği bir yola döner. Böylece "kuru" ve "nemli" kategorileri de, "sıvı" ve "sert" kategorileri gibi belirsizleşir. Yılın sekiz ayında mevsim işte böyledir, bunun arkasından, beklenildiği gibi dört aylık bir "yaz" mevsimi değil dört ay süren "sıradan kış" mevsimi gelir (*toùs d'epiloípous tésseras psúchea autóthi esti*). Demek ki İskit iklimi epeyce başkadır, ayrıca bu farklılık, tanıtlayıcı söylem sayesinde, karşıtlık olarak belirme eğilimindedir.

Herodotos daha sonra yağış düzenine geçer ve artık karşıtlık açık biçimde tersliğe dönüşecektir; diğer sıradan ülkelerin hepsinde yağmur mevsimi olan kış mevsimi boyunca Skythia'da yağmur yağmaz (ya da yağmadığı söylenebilir); buna karşın yazın sürekli yağmur yağar (*tò dè théros húon ouk aniei*). Yani Akdeniz bölgelerinin yağmur düzeniyle karşılaştırıldığında bu düzen tersine dönmüştür. Ancak Herodotos'un Yunan modeline başvurduğunu gösteren en önemli nokta *théros* sözcüğünün kullanımıdır, oysa İskitlerde bir yılda sekiz ay sert kışın (*duscheímeros*) ve ardından da dört ay sıradan kışın (*psúchea*) olduğunu yazmıştır: Böylece *psúchea*'nın dört ayı, bir Yunan modelinde yer alacak ve bir karşıtlıklar dizgesinin işlemesini sağlamak için "yaza" eşdeğer olacaktır. Öyle olmak zorundadır: Yağmur, yağmaması gerektiği bir mevsimde yağar, yağması gerektiği mevsimde yağmaz.

Bir kez bu anlaşılabilirlik kuralını belirledikten sonra Herodotos, bu kuralın kullanımını yayacak ve bunu sadece iklim konusuna uygulamakla kalmayacaktır. Başka yerlerde gök gürlemezken Skythia'da gürler ve eğer bu yasanın bir istisnası oluşursa İskitler buna sanki "mucize olmuş gibi şaşırırlar" (*hos téras thâumâzetai*). Aynı biçimde deprem de İskitler tarafında

66) HERODOTOS, IV, 28. Aşırılık *duscheímeros* sözcüğünün kullanımıyla vurgulanır.
67) P. ELLINGER, "Le gypse et la boue", I, *Quaderni Urbinati di Cultura classica*, 29, 1978, s. 32.

bir mucize olarak görülür: Örtük biçimde Yunanistan'da bunun tam tersi olduğu söylenmektedir. Terslik başka bir konuda da, hayvanların soğuğa direnci konusunda da ortaya çıkar; Skythia'da eşekler ve katırlar değil ama atlar soğuğa dayanıklıdır, oysa başka yerlerde bunun tam tersidir. Herodotos buradan nihayet sıcağın ve soğuğun hayvan boynuzlarını etkilemesi konusuna geçer: Sıcaklık hayvanların boynuzlarının çabuk uzamasına neden olur, Homeros'un bir dizesi bunu gösterir: "Orada, Libya'da kuzuların hemen boynuzları çıkar"; oysa soğuk yüzünden hayvanların ya hiç boynuzu olmaz ya da belli belirsiz olur; bu da Skythia'daki öküzlerin boynuzsuz olmalarını açıklar.

Böylece anlatıcı inandırıcı olmak için farklılık durumundan, az sonra da terslik olarak belirlenecek karşıtlıkları oluşturmaya geçer. Aşırı soğuk kış yaşayan İskitlere gelince, elbette onlar bir kuzey halkıdır, ama Herodotos, Hippokrates'e atfedilen *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine* adlı kitabın[69] aksine, İskitlerin doğası üzerine vargılar oluşturmaz.

İskitlerin tek bir kökeni yoksa, en azından tek bir yerleri, tek bir ülkeleri de mi yoktur? Miletoslu Hekataios'u okuduğumuzda sanki duraksayabiliriz; gerçekten de Avrupa'yı konu alan *Périégèsis* adlı kitabında "İskit halklarını" zikrettiğini görürüz, ama aynı halklara Asya'yı konu alan kitapta da rastlarız. Örneğin: Melankhlenler *éthnos Skuthikón*'durlar. *Hekataîos Eurôpei*: Murgetler için de böyledir bu. Oysa İssedonoslar da *éthnos Skuthikón*'durlar, ama Asya bölümünde bulunurlar: *Hekataîos Asíai.*[70] İskitleri iki mekân, Asya ve Avrupa arasındaki insanlar olarak gösteren bu kararsızlık aslında her iki kıtanın da sınırlarını sorguya açmaktadır.

Havalar, Sular ve Yerler Üzerine'de Avrupa ile Asya[71] arasındaki sınır Maiotis gölü olarak belirlenmiştir ve İskitler kuşkusuz Avrupa'ya aittirler, çünkü Maiotis gölü çevresinde oturan Sauromatlar bile "Avrupalı" olarak sunulmuşlardır.[72] Diğer tarihçiler (Herodotos kim olduklarını belirtmez)[73] Tanais sınırını ya da Kimmer boğazlarını belirlerler: Bunlar arasında Hekataios'u saymak gerekir. Myres, güneyden kuzeye doğru gidildiğinde

68) Bkz. *aşağıda*, s. 207-218.

69) Bu iklim kuramını en uç noktasına götüren metin, elbette, Hippokrates'e atfedilen, *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine*'dir.

70) F. Gr. Hist., 1 F 185, 190, 193 (JACOBY).

71) *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine*, 13.

72) *A.g.y.*, 17.

73) HERODOTOS, IV, 45

Maiotis gölü ve Tanais ırmağının aynı boylam üzerinde bulunduğunu kuşkuya yer vermeyecek biçimde gösterir.[74] Sonuçta önemli olan şudur: Eğer bu üç sınırdan birini savunuyorsak, Avrupa ile Asya arasındaki bir kuzey-güney ayrımından yanayız demektir. Herodotos böyle bir ayrımı reddeder, çünkü tam aksine, Avrupa'nın, "uzunluk olarak diğer iki kıta boyunca (yani Libya ve Asya boyunca) uzandığını" düşünür.[75] Böylece kuzey-güney gibi bir ayrımdan değil, Kolkhis'deki Phasis ırmağının tam da bu çizgiye uyduğu bir doğu-batı ayrımından yana olduğu sonucu çıkmaktadır.

Phasis ırmağı Kuzey denizine (*tên Boréien thálassan*) dökülür ve Asya'nın ilk yarımadasının kuzey sınırını oluşturur[76]: "Kuzeyden alırsak birincisi Phasis'ten başlar ve deniz kıyısını izleyerek Pontos Euxenos (Karadeniz) ile Hellespontos (Çanakkale boğazı) boyunca uzanır, Troas'da Sigeion burnuna gelir; güneyden alırsak, aynı kıyı çemberi, Fenike'den Myriandikos körfezinden Triopion burnuna kadar uzanır" (Karya'da Knidos'un yakınında) I. kitapta[77] Herodotos, Ninive'i kuşatan Kyaxares'in, Kimmerlerin peşinden Media ülkesine geçmiş olan bir İskit ordusunun saldırısına uğradığını ve Maiotis gölünden Phasis ile Kolkhis'e otuz günlük bir yürüyüşle gidilebileceğini nakleder. Nihayet İskitler, Dareios'tan öç almak için Spartalılara ittifak teklifi iletmesi için bir elçi gönderirler ve bir eylem planı önerirler: Buna göre Media ülkesine girmek amacıyla "Phasis'in kıyısından giderek" kuzeyden saldıracaklardır.[78] Böylece Herodotos'un *Tarih*'inde, her ne kadar Skythia kesinlikle Avrupa'da olsa da, Asya ile Avrupa arasındaki sınırın Phasis olduğu sonucu çıkarılabilir.

Bu nedenle Dareios, harekete geçmesi için sıkıştıran kraliçe Atossa'ya şu yanıtı verir: "Evet ben de karar verdim, bu anakaradan öbür anakaraya boyunduruk gibi bir köprü atacağım ve İskitlere karşı yürüyeceğim."[79] Aslında böyle bir sefer ciddi bir iştir, çünkü Büyük Kral ilk kez topraklarından çıkacak, Asya'dan Avrupa'ya geçecektir. Tanais'e gelince, bu nehir elbette bir sınırı belirtir; gerçekten de bu nehir geçildiği zaman Skythia'dan çıkılmış olur[80]: Sauromatlar (yani Amazonlarla evlenmiş olan genç

74) J.L.MYRES, *a.g.y.*, s. 606-631; HERODOTOS, IV, 57: "Tanais ırmağı ilk olarak büyük bir gölden kaynaklanır ve Maiotis denilen daha büyük bir göle dökülür...".
75) HERODOTOS, IV, 45.
76) *A.g.y.*, IV, 37, 38.
77) *A.g.y.*, I, 103.
78) *A.g.y.*, IV, 84.
79) *A.g.y.*, III,134: *Zeúxas gephuran ek têsde tês êpeírou es tên hetérên êpeiron.*
80) *A.g.y.*, IV, 21.

İskitler) yerleşecek bir yer aradıklarında Tanais'i geçerler ve kuzeye doğru üç gün yürürler.[81]

Ancak her ne kadar Skythia Avrupa'da bulunuyorsa da, İskitler zorunlu olarak "Avrupalı" değillerdir. Gerçekten de Herodotos'un da gönlünün yattığı "kökenler" versiyonunda "göçebe İskitlerin Asya'da oturdukları" ve Massagetlerin baskısı yüzünden Kimmer ülkesine, yani Avrupa'ya hareket ettikleri söylenmektedir. Kimmer ülkesine girince (o zaman burası Skythia'ya dönüşür) Kimmerlerin peşine düştüler, yollarını şaşırdılar ve Kafkasya'yı sağ taraflarına alarak Media ülkesine girdiler. Burada Medleri yendiler, Asya'da yirmi sekiz yıl hüküm sürdüler ve burada "acımasızlıkları ve ilgisizlikleri yüzünden herşeyi yıktılar" (*húbris kaì oligôría*): "Halktan haraç topladıkları az geliyor, akınlar yapıyor, herkesin elinde ne varsa zorla alıp götürüyorlardı."[82] Ancak Medler bir kurnazlık sayesinde güçlerini yeniden kazandılar: Onları bir ziyafete çağırdılar, sarhoş ettiler ve çoğunu katlettiler.

Bununla birlikte Herodotos IV. kitabın başında bu öyküyü anlatmaz ve İskitlerin yirmi sekiz yıl sonra evlerine (*es tên sphetérên*) döndüklerini söyler.[83] İskitler'in ayırıcı özelliği hareketliliktir: Bir mekândan diğerine geçerler; onlara göre Asya ile Avrupa'nın kesin sınırı gerçekte yoktur; tam olarak ne yaptıklarını bilmeden (Kimmerleri kovalarken yollarını şaşırırlar) bir anakaradan diğerine geçerler: İki mekân arasındadırlar.[84] Bununla birlikte kesin olan bir şey varsa o da şudur: Herodotos'un anlatısına göre İskitler'i Avrupa'da, Kralın işgal etmemesi gerektiği halde işgal ettiği bu kıtanın sakinleri olarak "sabitleyen", Dareios'un savaşıdır.

81) A.g.y., IV, 116.
82) A.g.y., I, 106.
83) A.g.y., IV, 1.
84) Bununla birlikte kuzey-doğu sınır bölgelerinin örgütlenişiyle ilgili bazı güçlükler bulunmaktadır: Arax'ın yeri. IV, 11'de Herodotos, İskitlerin "Massagetlerce sıkıştırılınca Arax nehrini geçip Kimmer ülkesine hareket ettiklerini" söyler, yoksa Arax nehri geçilince Avrupa'ya mı girilmektedir? Arax, bir kolu Hazar denizine dökülen bir nehirdir (I, 204). Massagetler "Arax'ın ötesinde" (*perên*) İssedonosların "karşısında" (*antíon*) otururlar (I, 201). "Demek Hazar denilen bu deniz günbatısı yönünde uçsuz bucaksız bir ovaya açılır. Bu çok büyük ovanın en büyük bölümünü Massagetler tutarlar..." (I, 204). Yani Arax'ın Hazar Denizi'nin doğusunda olduğu ve batıdan doğuya doğru aktığı düşünülebilir. DİODOROS'a göre (II, 43) İskitler önce Arax kıyısında oturmuşlardır, o zamanlar ne çok kalabalık ne de ünlüdürler, sonra Tanais'e ve Maiotis gölüne, sonra da batıya doğru Trakya'ya, güneye doğru Mısır'a ve doğuya doğru Okyanus kıyılarına kadar yayılmışlardır.

2
Avlanan Avcı: Póros *ile Açmaz*

Legrand, Dareios'un Skythia'da yaptığı savaşla ilgili olarak, "Herodotos'un Dareios'a atfettiği uzun seferlerin tarihsel niteliği yoktur", diye yazar.[1] Böylece Legrand kimi yazarlardan önce ve kimilerinden sonra, bu savaşta tarihsel olanla olmayan, yani gerçeğebenzer olanla olmayan arasındaki ayrımı yapmaya çalışır.

Gösterilen kanıtlardaki ayrıntıların önemi yoktur, çünkü Bury'nin de yazmış olduğu gibi: "Dareios'un, Don'a kesinlikle yaklaşmamış da olsa, Dinyeper'e vardığını, ya da Dinyeper'e varmamış da olsa, Bug kıyılarında durduğunu, ya da Bug söz konusu değilse bile, en azından sonuçta Dinyester'e ulaşmış olduğunu önermek gereksizdir..."[2]

1) E. LEGRAND, *Tarih*, IV. kitap, s. 27. Ayrıca bkz. "Hérodote, historien de la guerre scythique", *Revue des études anciennes*, 1940, s. 219-226; A. MOMIGLIANO, "Dalla spedizione scitica di Filippo alla spedizone scitica di Dario", V, *Contributo*, 1, Roma, 1975, s. 500. Bir de, J.M. BALCER, "The date of Herodotus' IV Darius Scythian expedition", *Harv. Stud. Class. Philo.*, 76, 1972, s. 99-132.

2) J. B. BURY, "The European expedition of Darius", *Classical Review*, 11, 1897, s. 227.

Yorumcular gerçeğebenzerlik sınırını az çok doğuya doğru kaydırsalar da, Dareios'un kesin olarak İstros'u (Tuna) geçmiş olduğu konusunda uzlaşırlar. Peki ya savaşın amaçları? Kimileri Skythia'nın istilasının ancak Trakya'nın fethine bakılarak anlaşılabileceğini düşünür: Momigliano'ya göre ise, "İskit seferiyle Trakya'nın fethi arasında yanlış bir bağ kurulmuştur"[3]. Kimilerine göreyse bunun nedeni altındır: Dareios İskitlerin ya da Agathyrslerin altınını arıyordu, amacı "gerek haraç, gerekse ganimet alarak imparatorluğunun inşasını sürdürmekti"[4].

Dareios'u orada bırakacağım, varsın altın arasın; Napolyon'un atası Dareios'u ve General Kutuzov'un ilk benzeri olan İskit kralı İdanthyrsos'u bir yana bırakacağım: *Cambridge Ancient History*'nin de belirttiği gibi bu savaş, "Dareios'un 1812'si"dir ve İstros'un geçilmesi, Berezina'nın birkaç kez aşılmasını hatırlatır.[5] Gerçeğebenzerlik kuralını bir yana koyup bir an önce savaşın anlatısına geçecek ve bunu üç yönüyle ele alacağım: Tamamen anlatıdan kaynaklanan zorunluluklar, avlanan avcı ve Herodotos'un etnolojik söyleminin gerekleri.

ANLATISAL ZORUNLULUKLAR

Bunlar İskit savaşının anlatımı sırasında Med savaşlarını haber veren, önceleyen ve çizen herşeydir; sık sık vurguladığımız gibi İskit seferi gelecekte bizzat Yunanistan'da oynanacak dramın bir provasıdır. Peki ne ölçüde dramın ön örneğini oluşturur? Bu savaş, öncelikle zamanda bir kopukluğu belirtir ve mekânın örgütlenişini altüst eder: Dareios Bosporos'u (Boğaz) aştığında aslında ilk kez bir Büyük Kral Avrupa toprağına ayak basmak üzere Asya'yı terketmektedir. Oysa Herodotos'un *Tarih*'inin girişinde şunlar yazılıdır: "Asya'yı ve orada oturan Barbarları,

3) MOMIGLIANO, *a.g.y.*, s. 505.

4) BALCER, *a.g.y.*, s. 132. Bu, Bury'nin daha önce ulaştığı sonuçtu.

5) G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'Alentour*, Paris, 1978, alaycı biçimde "Büyük ordu" başlığı altında bu savaşa bir bölüm ayırır (s. 327-338). Dumézil kendi kendine şunu sorar: "Madem ki Herodotos'un bu savaşa ilişkin anlattıkları 'tarihe' ait değildir ve buna rağmen kesin ve çarpıcı öykü kesitlerinden oluşmuştur, o halde bu, Herodotos'un Olbia'da ya da komşu bir kentte kaydettiği yerel bir versiyondan, olayı izleyen yıllarda Oset destanında görebildiğimiz biçimiyle İskit destanına ait izleklerin yardımıyla oluşturulmuş bir versiyondan kaynaklanıyor olamaz mı?". Aslında Osetler muhteşem bir seferi anlatırlar: bu Nart hükümdarı Nasran Aeldar'ın Mısır Beyi'ne karşı yaptığı seferdir: Burada "hayali varlıkları içine alan büyük ittifak izlekleri, bilmece ya da 'gök-yer-deniz' gibi üçlü açmaz ve boş meydanda aldatıcı ateş izlekleri" bulunur.

Persler kendilerinin sayarlar. Avrupa, özellikle Yunan dünyası onlar için yabancıdır."[6] Elbette bunun Kserkses istilasının küçültülmüş bir ön örneği olduğunu söylemeye özen göstereceğiz: Med savaşları destanı bunu gerektirir — "onunla karşılaştırıldığında Dareios'un İskitlerle yaptığı savaş hiçbir şeye benzemez."[7] Ama dahası da var: İskit savaşı aslında ancak Med savaşlarının oluşturduğu model sayesinde anlaşılabilirlik kazanır; onun anlatısını yazmak demek, Yunanistan'da ve özellikle Atinalılar tarafından Med savaşları konusunda oluşturulan şemaları kullanıma sokmak demektir.[8]

Başka bir deyişle Atinalılar Persler karşısında ne ise, İskitler de yine Persler karşısında odur. İskit seferi konusunda bir anlaşılabilirlik modeli oluşturan bu dönüşümlü benzeşlik, bu sefer aracılığıyla İskitleri bir tür Atinalı yapar. Bundan sonra yapılacak tek şey, birbirlerine yaptıkları bir takım göndermeleri kaydederek bu iki savaşı açıkça birbirine bağlamaktır, böylelikle birincisi kaçınılmaz olarak ikincisinin tekrarı gibi okunacaktır.

Dareios, Samoslu Mandrokles'e Bosporos üstüne bir köprü yaptırır.[9] Kserkses de Hellespontos'u boyunduruğuna alır. Avrupa'ya geçmeden önce biraz durup Pontos Euxenos'u seyreden Dareios'a, Hellespontos'u seyreden ve insan yaşamının kısalığına ağlayan Kserkses tekabül eder. Aynı biçimde, iki anlatının da sonunda, Dareios'un tehdit altındaki köprüye doğru kaçması, Kserkses'in Hellespontos'a doğru kaçışının ön örneğini oluşturur.[10] Her iki ordu dağılmak üzereyken, eşdeş konumda yer alan ve aynı yakarısal kurban işlevini içinde barındıran iki kısa bölüm işe karışır. Üç oğlu da asker olan bir Pers, Oibazos, Dareios'tan bir oğlunu ona bağışlamasını diler; Dareios "ona, küçük bir istekte bulunmuş bir dostuyla konuşur gibi, üç oğlunu da bırakacağını söyler"[11]; ve üçünü de öldürtür. Aynı biçimde beş oğlu da askerde olan Lidyalı Pythios, Kserkses'ten büyük oğlunun canını almamasını ister. Kserkses diğer oğulların hayatlarını bağışlar ama büyük oğlanı öldürtür, cesedi ikiye

6) HERODOTOS, I, 4: Asya onların *oîkos*'u gibidir, ama *tên Eurôpên kaì tò Hellênikòn êgêntai kechôrísthai.*

7) *A.g.y.*, VII, 20.

8) P. AMANDRY, "Athènes au lendemain des guerres médiques", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 196, s. 198-223; N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes*, Paris-La Haye, 1988, s. 157-173.

9) HERODOTOS, IV, 87.

10) *A.g.y.*, IV, 85 ve VII, 46; IV, 142; VII, 101.

11) *A.g.y.*, IV, 84. Herodotos sahneyi bir kurban töreni gibi sunmaz; yalnızca *metrîôn* teriminin alaycı kullanımıyla barbarlığını belirtmekle yetinir.

ayırttıktan sonra ordusuna bu iki parçanın arasında geçit töreni yapmasını emreder.[12]

Bundan başka her iki sefer arasındaki süreklilik, aynı kişinin aynı kraliyet danışmanı rolünde mevcudiyetiyle vurgulanmıştır: Artabanos, Dareios'un kardeşi ve Kserkses'in amcasıdır, çok görmüştür ve hatırlar; Kral'ın "belleği"dir, onun *mnêmôn*'udur.[13] Böylece Kserkses Pers generallerini Yunanlılara saldırma önerisinde bulunmak üzere toplantıya çağırdığında, Kral'ın fikrine İskit savaşını anıştırarak karşı çıkan tek kişi o olur: "Babana, kardeşim olan Dareios'a söyledimdi, İskitlere karşı sefer açma, bunlar bir yerde kent kurup yerleşmezler dedimdi, ama o İskitleri, bu göçebeleri egemenliği altına almayı kuruyordu, bana inanmadı; sefer açtı ve yiğitlerinden birçoğunu yitirmiş bir ordu ile geri dönmek zorunda kaldı. Oysa sen, kralım, İskitlerden çok daha değerli kimselere karşı yürümek istiyordun; bunların gerek deniz savaşında gerekse kara savaşında çok becerikli oldukları söyleniyor."[14] Bundan başka, bir köprüye bel bağlamanın büyük tehlikeleri göze almak demeye geldiğini belirtir: Eğer Miletoslu Histiaios, İstros üzerindeki köprünün yıkılışına karşı çıkmış olmasaydı, Dareios ve Pers İmparatorluğu yıkılmış demekti, peki aynı biçimde Yunanlılar da Hellespontos üstündeki köprüyü yıkmayı başarırlarsa Kserkses'in ve ordusunun hali ne olacaktır? Böylece bu iki çağ arasında canlı bir bağ olan Artabanos, tekrarlamaların özelliğini vurgular: İskit savaşı, Kserkses'in seferinin ön örneğidir ve Med savaşları da Dareios'un seferini tekrarlar, sanki Büyük Kralların iktidarları tekrara dayalı bir makinaymış gibi; iktidarını kabul ettirmek istemek ve bu istek yüzünden iktidarın yıkımını hazırlamak.

Her iki bölümde de yer alan iki başka kesitin de konumları eşdeştir: İskit ve Pers ordusu en sonunda tam bir savaş düzeninde sıralanmış olarak gerçek bir savaşa başlar gibi göründükleri anda, iki ordunun arasından bir tavşan geçer; İskitler derhal savaş düzenini unutup tavşanı kovalamaya başlarlar; o zaman Dareios oracıkta kalakalır, İskitlerin kendisini nasıl küçümsediklerini anlar ve karşılaşmayı terketmeye karar verir.[15] Aynı biçimde Thermopylos ve Artemision'dan sonra Herodotos da tavşan avı sahnesini çağrıştıran bir sahneyi anlatır: Arkadialı asker kaçakları Kral'ın

12) *A.g.y.*, VII, 38-39. O. MASSON, "A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée...", *Revue de l'histoire des religions*, CXXXVII, 1950, s. 5-25.

13) HERODOTOS, VII, 18. "Kyros'un Massagetlere karşı açmış olduğu savaşı ve bu savaştan sonraki Kambyses'in Ethiopia seferini de hatırlıyorum, ayrıca Dareios'un İskit seferine kendim de katıldım...": Pers krallarının yaptığı önemli bütün savaşların listesini çıkarır.

14) *A.g.y.*, VII, 10.

15) *A.g.y.*, IV, 134.

huzuruna çıkarılır ve onlara Yunanlıların o günlerde ne yaptıkları sorulur; kaçaklar Yunanlıların Olympia bayramlarını kutladıklarını söyler; yani zaferin ödülü olarak zeytin dalından bir tacın verildiği oyunları izlemektedirler. Bunun üzerine Tritantaikmes (Artabanos'un oğlu olduğu için öğüt verme konusunda ona çekmiştir!) şunları söyleyebilmiştir: "Ah Mardonios! Bak bizi nasıl insanlarla dövüşe soktun!"[16] Yani bu iki kesitte de umursanmayan hasımların düştüğü aynı gülünç durum yinelenir.

Her iki savaş için öne sürülen neden öç almadır: Dareios, Kimmerleri kovalarken Asya'yı istila etmiş ve burada üstünkörü bir egemenlik kurmuş olan İskitlerden öç almak niyetindedir.[17] Kserkses ise babasının tasarılarına yeniden başlar ve "Sardes'i yakan ve Asya'yı işgal eden" Atinalıları cezalandırmak ister.[18] Şu halde, her iki halk da, ilk elde Pers topraklarını işgal etmişlerdir. Ancak bu tehlike karşısında İskitler ve Atinalılar, komşularını, bu seferlerin herkesi aynı şekilde tehdit ettiğine ve öne sürülen savaş nedeninin sadece bir bahane olduğuna inandırmaya çalışırlar: "Pers kişisi yalnızca bize karşı değil size karşı da yürüyor; bizi köle yapması sonradan sizi rahat bırakması için değildir"[19] diye söyler İskitler; bu sözler, Yunanlı elçilerin Sirakusa'da söyledikleri sözlerin yankısı gibidir: Pers kişisi bahane olarak Atinalıların üzerine yürüyeceğini söyler, ama "aklında bütün Yunanistan'ı hükmü altına almak" yatmaktadır.[20]

"İskitler gibi" olanlar, Kıta Yunanlıları ya da Yunanistan nazarında "en iyi dileklerle hareket eden" bütün Yunanlılar da olsa, eşdeşlik çoğunlukla İskitler ve Atinalılar arasında işler. Eğer komşuları olan krallar Persleri geri püskürtmek için onlarla ittifak yapmazlarsa, İskitler Kral'la anlaşma ya da ülkeyi terketme tehdidini savururlar, tıpkı birçok kez Atinalıların Kserkses'le anlaşma tehdidinde bulunmaları ya da Themistokles'in ülkeyi terketme olasılığından söz etmesi gibi[21]: "...donanmaya komuta eden Spartalı Euripiades'e, bizler ailelerimizin yanına döneceğiz ve İtalya'ya,

16) *A.g.y.*, VIII, 26.

17) *A.g.y.*, IV, 1.

18) Herodotos'un Troya savaşı mirasını Kserkses'e yüklediği de görülebilir: Avrupa'ya geçmeden önce "Priamos'un Bergamasının bulunduğu tepeye çıktı, çevreyi seyretmek istiyordu, seyretti. Orada geçen ünlü olayları dinledi ve İlion Athenasına, doğurmamış bin inek kurban etti, bu arada müneccimler, kahramanlar onuruna *libasyon* yapıyorlardı" *(VII, 43)*. Bu törenleri izleyen gece, savaş alanına neden *Phobos*'un hakim olduğu bilinmiyor.

19) HERODOTOS, IV, 118.

20) *A.g.y.*, VII, 157; VII, 138 vd. Herodotos'un Kserkses'in gerçek amaçları konusundaki düşüncesini anlatır.

21) *A.g.y.*, IV,118.

Siris'e gideceğiz, der..."[22] Nihayet bazı krallar İskit elçilerine verdikleri yanıtlarda neden bu işe yanaşmadıklarını savunmak için adaleti öne çıkarınca (Asya'yı istila ederek *díkê*'ye ilk siz karşı çıktınız, bugün Persler de size aynı şeyi yapıyorlarsa o zaman kendi başınızın çaresine bakın)[23], Spartalıların Atinalılara verdikleri yanıt akla gelir: "Bu savaşı biz istemedik, siz başlattınız, bu anlaşmazlık başta yalnızca sizin ülkenizi ilgilendiriyordu: Bugün bütün Yunanistan'a yayıldı."[24]

Bu krallar kurultayı çok tuhaftır: Gerçekte, İskitlerin "üstünde" *oturan (tò katúperthe)* halkların başkanlarını bir araya getirir. Gelonlar, Budinler, Sauromatlar, (bunların hepsi ittifak yapmaya hazırdır) Agathyrsler, Nereidler, Taurisler, Lelankhlenler, Androphaglar (bunlar karşı çıkarlar). Oysa bu halklar IV. kitabın ortalarında gizemli, masalsı, ilkel, hatta açıkça vahşi olarak sunulmuşlardır[25]: Örneğin Androphaglarda ne *díkê*, ne *nómos* vardır, onlar insan eti yerler. Oysa bu halklar birdenbire krallara sahip olurlar, (adları yalnızca bir kerelik burada anılsa da) üstelik bu krallar *díkê* adına karar aldıklarını beyan ederler. Bu durumda aklımıza şu soru takılıyor: Acaba bu toplantı, Med savaşları anlatısında "en iyi duygularla hareket eden" Yunanlılar tarafından Argos'a, Sirakusa'ya, Korsir'e, Girit'e yollanan elçilerin İskit *lógos*'undaki eşdeşi olamaz mı? Yunanlılar müttefik aramışlardır, İskitler de aynı şeyi yapmışlardır; üstelik farklı biçimlerde de yapmamışlardır. Bunun dışında, yaptıkları şey tarih açısından da bir rol oynar: İskitlerin Perslerle savaşmayı reddedecekleri olgusuna anlatısal olarak gerçeğebenzer bir açıklama getirir; komşuları tarafından desteklenmediklerine göre "hiçbir düzenli savaşa açıkça girmemeye karar verirler"[26]. Demek ki bu sahne tamamıyla anlatısal olan zorunlulukları ikili bir biçimde tercüme eder: Eğer anlaşılabilirlik modeli Med savaşları ise, elçilerle aynı yeri işgal eden ve onların yerini alan bir öykü kesiti eklemek gerekirdi; ikinci olarak İskitler gerçek bir savaşa girişmemişlerdir, neden? Çünkü yeterli sayıda müttefikleri yoktur. Bu "anlatısal nedene" bir de "etnolojik bir nedenin" ekleneceğini ve bir anlamda, İskitlerin düzenli savaşa hiç girmediklerini göreceğiz.

Atinalılar Yunanlıların özgürlüğü için savaştıklarını söylemiş, bunu beyan etmiş ve sürekli tekrarlayıp durmuşlardır; Herodotos da bunu kanıtlamıştır: "Yunanistan'ın varlığını sürdürmesine ve özgür kalmasına

22) *A.g.y.*, VII, 139; IX, 11; VIII, 62.
23) *A.g.y.*, IV, 118.
24) *A.g.y.*, VIII, 142.
25) *A.g.y.*, IV, 106.
26) *A.g.y.*, IV, 120.

karar vererek, Medlere kapılanmamış olan bütün öbür Yunan halklarını uyuşukluktan kurtarıp uyaranlar ve Büyük Kral'ı püskürtenler —elbette ki tanrılardan sonra— onlardır."[27] Aksine Büyük Kral, *despótês* betisinin ta kendisidir; dokunduğu herşeyi köleleştirir, özgür insanların savaşçı olarak bir tek kişinin yönettiği insanlardan daha güçsüz olduğunu savunur.[28] Oysa İskitler Dareios'a karşı koydukları ve bir tür Atinalı oldukları için, özgürlük savaşçılarından başka bir şey olamazlar; bu yüzden Dareios onlardan kendisini *despótês* olarak tanımalarını isteyince ona "git de ağla" derler.[29] Herodotos İskit krallarının "kölelik sözünü duyar duymaz öfkeye kapıldıklarını" da söyler.[30] İskitler özgürlük savaşçıları olmasalardı, Atinalı rolünü (*mutatis mutandis*) oynayamazlardı. Tam aksine, Dareios diğer halkları fethettiğinde bu kölelik-özgürlük karşıtlığı hiç ortaya çıkmaz[31] ve Herodotos İskit *nómos*'larının şemasını çıkardığında özgürlüğün burada büyük bir yer tuttuğu görülmez: İskit kralı gerçekte tam bir *despótes*'tir.

AVLANAN AVCI

Anlatının zorunlulukları sayesinde Perslerle İskitleri karşı karşıya getiren savaşın hiçbir biçimde düzenli olmayışı ya da en azından hasımların bu savaşta birbirlerini görmeyişleri ama sonunda tartışılmaz olarak bir kazananın ve bir kaybedenin bulunuşu anlatısal olarak kabul edilebilir hale gelir. Peki ama sürekli kavgadan kaçılan, savaş meydanında boy gösterilen ama iş dövüşmeye gelince yan çizilen bir savaşın V. yüzyıl savaş söyleminde yeri nedir? İskitler sürekli Perslerden kaçarlar ama ilk adımı hep onlar atarlar, maceraya atılırmış gibi davranırlar ama aslında daha önceden kararlaştırılmış bir planı uygulamaktan başka bir şey yapmazlar. Persler onları sürekli kovalarlar ama hiçbir zaman ele geçiremezler.

Herodotos'un *Tarih*'inde İskitler ilkin av ustaları olarak ortaya çıkarlar.[32] Gerçekten de bir bölük göçebe İskit, Med kralı Kyaxares'e sığınır, kral onlara "dillerini ve yay germeyi öğretmeleri için çocuklar emanet eder"; böylece her gün ava giderler ve avladıkları hayvanları

27) A.g.y., VII, 139.
28) A.g.y., VII, 103.
29) A.g.y., IV, 127.
30) A.g.y., IV, 128.
31) Örneğin Getler bunların dışındadır, ama özellikle bkz. *aşağıda*, s. 103-104.
32) HERODOTOS, I, 73. Metinde hem asker topluluğu hem de sürü anlamına gelen *ilê*'den söz eder; hiçbir şey avlayamadıkları bir gün Kserkses fena halde yakınır ve onlar da Kserkses'e yanlarında büyüttükleri bir çocuğu yemek olarak sunarlar.

hazırlarlar. Okçu ve avcı, işte onların işlevi budur. Peki Skythia'da Dareios'a ne önerirler? Bir av: Takip eden ile edilenin rollerini değiştikleri, sonunda avcının farkına varmadan ava dönüştüğü tuhaf bir avdır bu.

Skopasis komutasındaki bir bölük, *hupágein* emrini, yani düşmanı kendine çekme emrini alır; ancak avcılık sözdağarında *hupágein*'in anlamı "ava başlamak"tır.[33] Diğer emir *hupopheúgein* ise "sessizce kaçmak"tır ama aynı zamanda avla ilgili olarak kullanıldığında "köpeklerden kaçmak" anlamına gelir.

Bu sözlüksel bulanıklık içinde gerçekten kimin kimi takip ettiği bilinmese de Persler iz üstündeki köpeklerdir; ama ya onlarsa esas izlenenler? Başka bir evrede (İskit önderine verilen bilgilerin ikinci bölümü budur) Persler oyunu bıraktıkları anda onların takip edilmeleri ve avlanmaları gerekmektedir; açık biçimde avcı durumuna geçen Skopasis, köpeğin tavşana saldırması gibi saldırmalıdır.

Diğer bölük de bir günlük yürüyüş mesafesinde önlerinden giderek Persleri sürükleme ve şaşırtma emrini alır. Kullanılan fiiller, önekin de belirttiği gibi, eylemin gizli yapılacağını gösteren *hupaxágein* ve "önde bulunmak"[34] anlamındaki *proéchein*'dir; ancak *proéchein* tavşan yolunda önde giden köpeğe de denir; böylece yine aynı karışıklıkla karşılaşırız: Kim kimi takip eder? Persleri Skythia'nın dışına götürmek (aynı kurnazlıkla komşu halkları da savaşa sokmak amaçlanır), bu yapıldıktan sonra aniden dönüp Skythia'ya geri gelmek söz konusudur: Herodotos özellikle tavşan için kullanılan *hupostréphein*'i kullanır; köpeklerin takip ettiği tavşan kulaklarından birini aniden dikleştirir, böylece dengesini yitirir, olduğu yerde ters döner ve peşindekilerden kurtulur.[35] Avını yakalamak için aniden geri dönen tilkinin kurnazlığını andıran (*épistréphein*), tavşana özgü bu kurnazlıkla birlikte açıkça *Mètis*'in anlambilimsel alanına girmiş oluyoruz.[36] *Mètis*'le dolu av sayesinde, İskitlerin mükemmel avcı yetiştirmek için hiçbir eksikleri yoktur.

Şimdiye kadar izlenceler söz konusuydu, şimdiyse İskitlerin harfiyen uyguladıkları bu izlencelerin (*tà bebouléumena*)[37] işleyişine geçeceğiz.[38]

33) *A.g.y.*, IV, 120. Bütün bu avla ilgili sözcükler için bkz. P. CHANTRAINE, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, Klincksieck, 1956 ve KSENOPHON, *Av sanatı* (*L'Art de la chasse*, çeviri ve yorum, A. DELEBECQUE, Paris, Universités de France dizisi).

34) *A.g.y.*, IV, 120.

35) KSENOPHON, *Cynegetica*, V, 32.

36) J.-P. VERNANT ile M.DETIENNE, *Les Ruses de l'intelligence, la Mètis des Grecs*, Paris, 1975, s. 49.

Birinci nokta: Kadınları, çocukları ve hayvanları güvence altına alıp kuzeye doğru göndermek (*elaúnein pròs Boréô*). Bu önlemin alınışı anlatılırken sadece *elaúnein* (önüne katıp götürmek) fiilinin kullanılması bile, bu kervanın güvenli sınırlara doğru sürülen büyük bir sürü olduğunu kanıtlıyor gibidir.[39] Daha sonra uygulamaya geçilince, tıpkı hazırlık aşamasında olduğu gibi, av terimlerinin kullanıldığı esas terimlere sıra gelir. Nereye gideceklerini bilemeyen Persler sonunda İskitleri farkederler ve peşlerine düşerler, daha doğrusu bir avı takip eder gibi "izlerini sürerler" (*katà stíbon*)[40]; kuşkusuz bunun nedeni, avı gözden kaçırmamak, onun da ötesinde, kaybolmamaktır.

Nihayet avcının yani takip edenin oyuna asla hakim olamadığı, buna karşılık takip edilenin, kimi kez tamamen takip eden kişiye dönüştüğü için oyuna hakim olduğu, İskit mekânı üstündeki kovalamaca, son bir anlatım kurnazlığıyla tuhaf bir ava dönüşür.[41] Dareios, en başta istediği şeyi sonunda elde edecek, bir savaş, İskitlerin Pers ordusu karşısında kapışacaklarmış gibi (*hôs*) kavga düzeni aldıkları, gerçek bir savaş olacaktır; işte tam o anda iki ordu arasından bir tavşan geçer... Tavşan kaçtıkça İskitler de savaş düzenini bozup, Persleri umursamadan tavşanın peşine düşerler (*diôkein*): Daha gülünç bir av bulmuşlardır. Aslında gerçek bir tavşan, gerçek bir avcı bile olmayan şu sahte tavşandan daha iyidir. Ancak iki ordunun arasından geçen bu tavşan, başka bir tavşanı düşündürür. Gerçekten de Kserkses ve ordusu tam Hellespontos'u geçerken, "görülmedik bir olayla karşılaştı; ama Kserkses bunu önemsemedi, oysa ne anlama geldiğini kolayca anlamıştı: Bir kısrak, tavşan doğurmuştu. Ne anlama geldiğini bulmak kolaydı, demiştim: Kserkses Yunanistan üzerine parlak, görkemli bir ordu sürüyordu; ama alınyazısı onu kendi başının derdine düşüp çılgın gibi gene o ülkeye kaçmaya zorlayacaktı."[42] Kserkses bu durumu hiç hesaba katmaz. Bunun aksine Dareios, İskitler için ne derece önemsiz bir av olduğunu ve artık tek umudunun tıpkı tavşan gibi, peşindekilerden kurtulmak, kaçmak, kurnazlık yapıp kaçmak olduğunu sonunda anlar. Sonuçta tavşan Yunanlıların nazarında zor bir av ya da yakalandığı zaman zafer getirecek bir av değildir. Örneğin Adonis ava

37) HERODOTOS, IV, 120-121.

38) *A.g.y.*, IV, 122.

39) Güvenceye almak (kadınları, çocukları) eylemini ifade etmek için genelde kullanılan terim *upektíthestai*'dir (VIII, 4, 41).

40) *A.g.y.*, IV, 122.

41) *A.g.y.*, IV, 134.

42) *A.g.y.*, VII, 57.

çıktığında sevgilisi Aphrodite onun aslanları ya da domuzları değil, "korkak tavşanları ve ürkek geyikleri, yani avcının önü sıra kaçan bütün hayvanları" esirgemesini ister.[43] Oysa İskitler için tavşan bile Dareios'tan daha ilgi çekici bir av olarak görülmektedir.

Herodotos'tan sonra başka yazarlar İskitlerle Dareios arasında savaş yapılmayışının başka nedenleri olduğunu yazmıştır. Böylece Ktesias'a göre Dareios İstros'u aşar ve İskit topraklarında on beş gün boyunca ilerler.[44] Sonra krallar yay değişimi yaparlar: İskit yayı daha sert (*epikratéstera*) olduğundan Dareios kaçar, ama öyle aceleyle kaçar ki bütün ordusu geçmeden önce köprüyü yıkar. Gerilemeyen yay izleği Herodotos'un *Tarih*'inde yer alır, ama Kuzey'de değil güneyde, yani Ethiopia Makrobiosların ülkesindedir: Gerçekten de Ethiopia kralı, onlara saldırmak isteyen Kambysos'a armağan olarak bir yay verir.[45] Yani Ktesias, Herodotos'un Ethiopialılara atfettiği şeyi İskitlere taşımıştır; sanki sınırda yaşayan insan türlerine ait olan ögeler bu insanların hepsi için geçerlidir; yay güneyin bir ucundan kuzeyin bir ucuna kadar rahatça götürülebilir. Zaten hem Skythia hem de Ethiopia "girilemeyen mekânlar"dır.[46]

Strabon ise Dareios'un bozguna uğramasını "Rusya kışına" değil, "Get çölüne" bağlar[47], burası Dareios'un İstros'u geçtikten sonra kendisinin ve ordusunun susuzluktan öleyazdığı, su bulunmayan, geniş bir ovadır. Dareios sanki bir esirdi, bu çölün tuzağına düşmüştü; metinde *apolephteís* kullanılır, yani bir hayvan gibi "tuzağa yakalanmak".[48] Böylece av eğretilemesi yeniden karşımıza çıkar ama bu kez ufukta avcı yoktur.

PERS "HOPLİTLERİ"

Persler Yunanistan'ı istila ettiklerinde mükemmel bir gücü temsil ederler: Yunanlılar sürekli bunu söylemişlerdir, ama öte yandan Perslerin savaşmayı bilmediklerini de söyleyegelmişlerdir. Miletoslu Aristagoras

43) M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, s. 87.

44) *F.Gr.Hist.*, 688 KTESİAS, F 13 (JACOBY).

45) HERODOTOS, III, 21: "Alın şu yayı ona götürün ve Ethiopia kralının şu öğüdünü de kendisine ulaştırın: Persler ne zaman bu boyda yayları kurabilirlerse, o zaman yürüsünler Ethiopia Makrobios'larına karşı, üzerine onlarınkinden daha üstün kuvvetler sürsünler..."

46) Bkz. *aşağıda*, s. 74-76.

47) STRABON, VII, 3, 14: *ê tôn Gétôn erêmia* deyimi *ê tôn Skuthôn erêmía* deyimini andırır.

48) *A.g.y.*, yarmak istediği ağaca tutsak olan ve ağa düşer gibi bu tuzağa düşen Milon'u anlatmak için IV, 1, 12'de de aynı sözcük vardır.

Atina'ya gelip Kurultay'ı Asya'ya askeri müdahalede bulunmaya ikna etmeye çalıştığında, ne mızrak (*dóru*), ne de kalkan (*aspís*) kullanan Perslerin kolayca yenileceğini vurgulamıştır.[49] Herodotos şöyle der: "Savunma silahına yer vermeyen donanım ve kuşamları felaketlerine yol açmıştı: Ağır hoplitlerin karşısına açık bağırla çıkmışlardı".[50] Son derece etkili bir kısaltmayla söylersek, onlar *ánoploi*'dur, "silahsızlardır". Silahları gerçek silah değildir, sadece hoplitlerin silahı gerçek silahtır.[51] "Silahsızlardır", yani silah olarak yayları vardır.[52] Persler gerçekten de mükemmel olmasa da iyi yay kurarlar. Aiskhylos'un *Persler*'inden itibaren mızrak ve yay arasındaki zıtlık birçok kez ele alınır. Silah açısından bu yetersizliğe (aslında bu Perslerin barbar olduklarını söylemenin başka bir yoludur: *Ánaplos* olmak hoplit olmamak, yani kentli yurttaş olmamak anlamına gelir) bir de bilgi eksikliği eklenir.

Gerçekten de Herodotos Plateia savaşını anlatırken şunları söyler: "Persler ne cesaret ne de güç olarak daha aşağı değillerdi, ancak hem gerçek bir silahları yoktu (*ánoploi*) hem de askerlik bilgisinden yoksundular (*anêpistemones*) ve taktik ustalık (*sophiê*) açısından hasımlarıyla eşit değillerdi".[53] Bu nedenle küçük bölükler halinde Spartalıların üstüne rastgele atılırlar ve elbette katledilirler: Mızraklı alayı (*phalanks*) hiç bilmezler ve *táxis* konusunda elleri kolları bağlıdır. Herkesin olduğu yerde, "savaşçının diğer savaşçının yanında" savaşmasını sağlayan düzen yoksa ne mızrak, ne de kalkan tam olarak silah sayılır[54], "silahsız", "*sophía* açısından aşağı", "*taxís* acemisi" Persler, bu durumda, savaşmayı bilmezler.

Persler çocuklarına beş yaşından yirmi yaşına kadar "sadece şu üç şeyi öğretirler: Ata binmeyi, yay kurmayı, doğruyu söylemeyi"[55]. Demek ki yalnızca okçu değil aynı zamanda binicidirler; Pers süvarileri sadece Marathon'da, Med savaşları sırasında önemli bir rol oynayacak ve

49) *A.g.y.*, V, 97.
50) *A.g.y.*, IX, 63.
51) *A.g.y.*, IX, 62.
52) Perslerin silahları VII, 61'de tasvir edilir: "Perslerin donanımları şöyle: Başlarında *tiara* dedikleri yumuşak keçe başlık, üstlerinde kollu zırhlar, bunlar balık pulları gibi demir pullarla kaplı ve pek güzel işlenmiş; ayaklarında geniş poturlar, maden kalkanlar yerine sorkun ağacından yapılma kalkanlar taşıyorlardı, bunları sadaklarının üzerlerine asmışlardı; kısa mızraklar, büyük yaylar ve kamış otlarla silahlanmışlardır, ayrıca kemerlerinde sağ bacaklarına sarkan hançerleri de vardır". Okçu/hoplit karşıtlığı için bkz. EURİPİDES, *Herakles*, 153, 164 ve P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, s. 171.
53) HERODOTOS, IX, 62; VII, 211.
54) ARİSTOPHANES, *Eşekarıları*, 1081-1083.
55) HERODOTOS, I, 136.

üstünlükleri asla tartışılmayacaktır.[56] Ancak Marathon "tam olarak bir hoplitler savaşıdır. Mucize eseri Perslerde olmayan süvariler Atinalılar tarafında da görülmez. Atinalı *hippeis* (süvari) yaya olarak savaşır"[57].

Savaşmayı bilmeyen Persler ayrıca mızraklı iki alayın yaptığı savaşı da bilmezler: "Mordonios söz aldı (...) Yunanlılar çok düşüncesizce savaşırlar (...) savaş açtıkları zaman en güzel, en düz ovayı seçer, altını üstüne getirirler; kaleden inip orada savaşırlar; sonunda yenen de büyük zararla çıkar; yenilenlere gelince, lafını bile etmiyorum..."[58] Herodotos, bütün yanlış yorumları Mardonios'un ağzından birbiri ardına, keyfince sıralar; o Mardonios ki bir hoplitler savaşındaki[59], bir savaşı kasaplık değil de düzenli kılan, *agôn* hakkında hiçbir şey bilmez.

Yunanistan'da Perslerin Barbar, yani anti-hoplit olduklarına kuşku yoktur. Oysa Skythia'da Dareios'un ordusu yarı yarıya Yunanlı bir ordu gibi görünmektedir: Bu tuhaf kayma nasıl anlaşılabilir? Anlatının mantığına göre, İskitler Atinalılara benziyorlarsa, Persler de barbar savaşçılar olarak görülmelidir. Ancak durum böyle değildir. Herodotos'un belirttiğine göre Dareios, Bosporos'u aştığında, beraberinde, donanmanın dışında yedi yüz bin mızraklı asker ve süvariden oluşan bir kuvvet vardır.[60] Kuşkusuz Perslerin de bir süvari birliği vardır, ancak bu süvariler, ne zaman İskit süvarileriyle karşılaşsalar, zayıf kalıp kaçarlar. İlginç bir ayrıntı da şu ki, her defasında İskit süvarilerini geri püskürten, Perslerin piyade birlikleri olmuştur, çünkü İskit süvarileri yayalardan korkar (*phobeómenoi tên pézon*).[61] Böylece bu doğuştan süvariler, birliklerine doğru kaçarlar, onların görüntüleri bile İskitleri kaçırmaya yetmektedir.

Oysa Herodotos, Plateia zamanında Lakedaimonluların, "süvarilerden" (*phobeómenoi tèn híppon*), elbette Pers süvarilerinden (Pers süvarilerinin içinde Perslerden başka birçok halktan insan bulunsa da)[62] korktukları için, Kithairon'un yamaçlarına doğru geri çekildiğini yazar. Böylece bir yanda tam bir süvari, diğerinde tam bir mızraklı piyade, yani İskit ve Spartalı vardır. Spartalının karşısındaki Pers korkunç bir süvaridir, çünkü aynı kurallara uymaz, ancak Persler İskitler karşısında daha ziyade mızraklı

56) A.E WARDMAN, "Tactics and the tradition of the persian war", *Historia*, 1959, s. 49-60.
57) P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, Paris, 1984, s. 125-151.
58) HERODOTOS, VII, 9.
59) M. DETIENNE, "La phalange", *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* içinde, s. 123.
60) HERODOTOS, IV, 87.
61) *A.g.y.*, IV, 128.
62) *A.g.y.*, IX, 56.

piyade tarafında yer alırlar. Üstelik Herodotos, Skythia'dan kaçarken Pers ordusunun "büyük çoğunluğunun piyadelerden oluştuğunu" anımsatır.[63] Bu zavallı av hayvanları avcılardan kurtulabilirlerse bunun nedeni kısmen takipçilerin atlı olmasıdır: Yani süvari/mızraklı piyade karşıtlığı onların yararınadır (Herodotos nasıl olduğunu belirtmese de).

Persler Skythia'da nasıl pek süvari sayılmazlarsa, okçu da sayılmazlar; oysa yay kurmak tıpkı ata binmek gibi Pers eğitiminin temelini oluşturur. Yunanistan'da okçu ve süvari olarak Persler bilinir, Skythia'da ise okçular ve süvariler İskitlerdir.[64] Bir mekândan diğerine geçilince neden bu kayma ortaya çıkar?

Neden Persler anti-hoplit görüntülerini yitirip yarı-hoplit duruma geçerler? Dareios İstros'u geçtiği zaman aslında ne yapmak istemiştir? Skythia'ya girmek ve böylelikle hasımlarını savaşa zorlamak: Açık alanda hoplit savaşının bütün kurallarına uyarak düzenli bir savaşa girmek (*ithumachiê*). Dareios İskit kralına elçi olarak bir süvari gönderdiğinde açık açık söyler: "Ey garip adam, yapabileceğin başka iki şey varken niçin boyuna kaçıyorsun? Eğer kendini bana karşı koyabilecek kadar güçlü sayıyorsan ona göre davran, kaçmayı bırak, savaşa gir; yok eğer kendini daha aşağı görüyorsan gene boyuna yürümekten vazgeç: Efendine haraç olarak toprak ve su getir, huzuruna çık."[65] İki seçenek vardır, üçüncü bir yol yoktur: Senin topraklarına giriyorum o halde topraklarını savunmak için savaş açarsın ve eğer yenilirsen topraklarına ben hakim olurum; yok eğer savaş açmıyorsan güçsüzlüğünü kabul ediyorsun demektir ve ben yine topraklarına hakim olacağım: Bunu kabul et, bana toprak ve su getir ki pazarlık edelim. Şu halde Dareios, Garlan'a göre[66] "geleneksel stratejiye", yani elbette Yunanlıların stratejisine göre konuşur: "Düşmanlar bir Yunan kentinin sınırlarını aştıklarında ilk olarak yaptıkları şey kitle halinde dışarı sızan kentlilerle çarpışmak ve düzlük alandaki bir savaşta üstünlüklerini kanıtlamaktır."[67] Başka bir deyişle Dareios, Skythia'yı sanki bir Yunan kentiymiş gibi görür ve kendisi de bu kente bir Yunanlıymış gibi saldırır. İskitlerin davranışlarından hiçbir şey anlamaz.

63) *A.g.y.*, IV, 136.

64) *A.g.y.*, VII, 64'ta Sakaların silahlarını tanıtır, ama Sakalar o zaman Kserkses'in "büyük ordusunda" diğerleri gibi süvariler ve okçulardır: "İskit soyundan olan Sakaların başlarında koni biçiminde düz duran sert takkeler vardı; ayaklarına bol poturlar giyiyorlardı, ülkelerine özgü yayları ve hançerleri, ayrıca balta yerine kendi ulusal sagarisleri vardı."

65) *A.g.y.*, IV, 126.

66) Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris, 1974, s. 20-44.

67) *A.g.y.*, s. 27.

Gerçekten de tam anlamıyla bir yarış olan şeyi, başıboş bir yarış (*planê*) olarak, *hupopheúgein*'i, yani gizlice kaçmak, köpekten kaçmak, yani kurnazca savaşmak eylemlerini kaçış (*pheúgein*), yani korkaklık olarak yorumlar. İstilacı, düşmanı savaşa zorlamak için topraklarını yağmalamaya girişebilir[68]; ancak durum böyleyken Dareios bunun için epeyce zorlanacaktır, çünkü "yağmaya" bizzat İskitler başlamış, kuyuları, çeşmeleri doldurmuş, toprakta biten otları talan etmiş, sürüleri güvence altına almışlardır.[69] Kral yalnızca Budinlerin ülkesine girdiğinde tam olarak "olağan" bir davranışla karşılaşır: Kimseciklerin bulunmadığı ahşap evleri görür ve hemen bunları ateşe verir.[70] Oysa, geleneksel stratejiye uyarak *epiteichismós*'a, yani "uzun süre işgal edilen bir yeri bir garnizon oluşturarak dayanak noktası yapmaya" başvurabilirdi.[71] Ancak bu da pek mümkün gibi görünmemektedir, çünkü İskitler sürekli hareket etmektedir: Böylece Dareios Oaros nehri kıyılarına sekiz büyük duvar ördürdüğünde İskitler kurnaz av hayvanları gibi davranır ve bu komik ağa düşmezler, o zaman da bu duvarlar yalnızca çöl rüzgârlarını durdurur.[72]

Dareios, geleneksel bir taktikçi olduğundan, İdanthyrsos'un kendisine gönderdiği armağanları anlayamaması şaşırtıcı değildir: Armağanlar bir köstebek, bir kurbağa, bir kuş ve beş oktur. Bu armağanlar ona göre toprağın ve suyun simgesel eşdeğerlerinden başka bir şey değildir. İdanthyrsos ona armağan gönderdiğine göre, kendi güçsüzlüğünü kabul ediyor demektir[73], öyle olmasa savaş açardı: Olsa olsa bu ikisinden biri söz konusudur. Ancak zaten İskit taktiğinin başkalığı, Herodotos'un İdanthyrsos'u "geleneksel" taktikçi özellikleriyle gösterdiği için ortaya çıkmaktadır: İskit okçularının dört nala gitmeleri için Dareios'u hoplit kılığına sokmak gerekir. Garlan, "Kaideyi (geleneksel taktik kaidesini) doğrulayan birkaç istisna" adını verdiği paragrafta Herodotos'un bu metnini anar ve şu sonuca varır: "Dareios'un düşmanlarının taktiği karşısında Herodotos'un duyduğu şaşkınlık ve ilgi de açıkça gösteriyor ki, Perikles

68) A.g.y., s. 22 vd.

69) HERODOTOS, IV, 120; klasik ve Helenistik çağda çok sık yapılan güvenceye alma konusunda bkz. DUCREY, *Le Traitement des prisonniers de guerre*, Paris, 1968, s. 90, n.4; Alyattes'in Miletos'taki savaş yöntemi bunlara bir örnektir (HERODOTOS, I, 17).

70) A.g.y., IV, 123.

71) GARLAN, *a.g.y.*, s. 33.

72) HERODOTOS, IV, 124.

73) A.g.y., IV, 131-132. Pherekydes'in götürdüğü bu hediyenin başka bir versiyonu vardır: *F. Gr. Hist.*, 3 F 174 (JACOBY), bir kurbağa, bir kuş, bir ok ve bir arabadan söz eder.

çağındakiler, bir topluluğun yaşamasını, ülkenin korunmasına bağlayan aksi bir taktiğe alışkındırlar."[74]

Tamam ama, ben önce Herodotos anlatısının, üç terimi, yani Yunanlıları, Persleri, İskitleri içine alan bir modeli oluşturma konusundaki açık yetersizliğine değineceğim. Yunanlılarla karşılaştıklarında Persler "Pers"tirler, yani savaşmayı bilmeyen anti-hoplitlerdir; ancak İskitlerin karşısında, düzenli savaştan başka bir şey düşünmezler, amaçları toprağı hakimiyetleri altına almaktır ve neredeyse (yarı) hoplit olarak, yani "Yunanlı" gibi görünürler. Taktik açısından anlatıda sadece bu iki terim kullanılır; Yunanistan'da Yunanlılar/Persler ve Skythia'da İskitler/Persler, yani "Yunanlılar"; bir yandan hem Yunanlıdırlar hem de anti-hoplit; öte yandan İskit ve (yarı) hoplittirler. Eğer Skythia'da Persler Yunanlılara dönüşüyorlarsa rolleri değiştirerek İskitlerin de Persler gibi, yani anti-hoplit olarak göründüklerini düşünebiliriz. Aslında okçu ve süvari olanlar onlardır, yani hoplit savaşına en uzak olanlar da onlardır. Ancak Herodotos hiçbir zaman onların savaşmayı bilmediklerini vurgulamaz, hatta bunu ima bile etmez; tam aksine onların taktiğini en akıllı icat olarak (*sophôtata*) nitelendirir; üstelik anti-hoplit olarak da görülmezler, çünkü sonuçta üstünlük onlarındır ve Persleri bozguna uğratırlar.

SAVAŞSIZ SAVAŞMAK

Peki bu savaşçılar yarı hoplit ve anti-hoplit değillerse nasıl savaşçılardır? Bu soru bizi taktiğin kuruluşuna götürür, savaşmamak ama kaçmak, çekilmek, kurtulmak. Kserkses istilası karşısında Atinalılar Pythia'ya danıştıklarında, Pythia ilgili elçilere şunları söyler: "Durma burada; çılgın, yürü, defol! /kentini, çatılarını ve kayaya sırt vermiş hisarlarını / Bırak, kaç dünyanın öbür ucuna kadar (*es éschata gaîês*)."[75] Geri gelip de ondan daha az felaket getirecek yanıtlar almak için yakardıklarında, çok açık biçimde Pers ordusunun saldırısını beklememelerini (*ménein*) (tıpkı hoplitlerin düşman mızraklı alayının saldırısını beklemeleri gibi), ama tam aksine, geriye çekilip, en azından geçici olarak, sırtlarını dönmelerini söylemiştir.[76]

74) GARLAN, *a.g.y.*, s. 29.
75) HERODOTOS, VII, 140.
76) *A.g.y.*, VII, 141.

Verdiği ikinci yanıtta yalnızca ahşap bir burcun *apórthetos*[77] (yıkılmayan, yıkılamayan) olabileceğini söyler. Kehanetin nasıl yorumlandığını biliyoruz: Kimileri Akropolis'in söz konusu olduğunu düşünür, çünkü eskiden kazıklarla berkitilmiştir[78]; böylece toprakların ve aşağı kentin terkedilmesinden, ama yukarı kentin savunulmasından yana çıkarlar; kimileri de, örneğin Temistokles ise, gemilerin söz konusu olduğunu, denizden savaş açmak gerektiğini savunur; o zaman ülke ve kent terkedilir, kent gemilere taşınır, kentle gemiler tam olarak bütünleşir.[79] Böylece özünü "kalmak" eyleminin (*ménein*) oluşturduğu hoplit savaşıyla karşılaştırdığımızda Pythia'nın "öğütlediği" deniz savaşı ve İskitlerin uyguladıkları gerilla taktiği aynı kapıya çıkmaktadır; her ikisi de kaçmakla başlar; tıpkı İskitlerin *áporos* olmaları gibi ahşap burçlar da *apórthêtos*'tur.

Dareios geleneksel bir taktik uygular. Peloponnesos savaşı sırasında uygulanan Perikles taktiğiyle İskit taktiğini karşılaştırmamız aydınlatıcı olur mu? Perikles'in taktiği şöyledir: Düzenli savaşa girmemek, ülkeyi terketmek ve donanmaya dayanmak.[80] Perikles Atinalıların olabildiğince adacıklar biçiminde birbirlerine yaklaşmalarını söyler, çünkü "adacıklar en az kayıp vermeyi sağlar."[81] Yani, yine kaçmak, *áporos* olmak söz konusudur. Ancak kentin savunması İskitler için hiçbir anlam taşımaz, burası kesindir: Kenti savunmak için ülke topraklarından çıkılır, ama kent olmayınca ülke toprağı kavramı da anlamını yitirir. Gerçekten de İskitlerin kentleri olmadığı için ülkelerinin de olmadığını söylemiyor muyduk? Onlara göre sadece üstünde dolaşıp durdukları topraklar vardır.

İskitler kaçarlarken her fırsatta Perslere saldırırlar: Bunlar, at üstünde, örneğin Persler yemekle uğraşırken, gerçekleştirilen ani saldırılardır.[82] İskitler bu tür komando hareketleriyle IV. yüzyılın kalkanlı askerlerini "müjdeler". Platon'un, arka düzleminde bu yeni savaş tarzının ele alındığı *Lakhes* adlı yapıtında, İskit taktiğinden söz edilir. Sokrates, rütbeli asker olan Lakhes'e, "cesaret nedir?" diye sorar. Lakhes de "düşmanın önüsıra kaçmak yerine safta kalıp düşmanı geri püskürten kişi cesurdur" diye yanıt verir.[83]

77) Toprağına *apórthêtos* diyebilmek, bir kent için hakiki bir şan göstergesidir: Bkz. GARLAN, *a.g.y.*, s. 20.

78) HERODOTOS, VII, 142.

79) *A.g.y.*, VIII, 61: Themistokles'in, onun *apolis* olmasından yakınan Korinthoslu Adeimos'a verdiği yanıtın anlamı budur.

80) GARLAN, *a.g.y.*, s. 44-65.

81) THUKYDİDES, I, 143.

82) HERODOTOS, IV, 128.

83) PLATON, *Lakhes*, 191 *a-b*.

Böylece Lakhes "her tür *têkhnê*'yi reddederek, tamamıyla toplumsallaşmış bir askeri cesaret kavramına"[84] dayanmaktadır. Sokrates onun yaptığı bu tanımlamayı geçersiz kılmak için, kaçarak cesaretli olunup olunamayacağını sorar önce. Lakhes'in zor durumda kaldığını görünce bir örnek verir: "Sanırım savaşı da, düşmanı kovalamaktan çok (*diôkóntes*), ondan kaçarak (*phéugontes*) yürüten İskitler gibi...". Daha sonra Sokrates konuşmasını sürdürür: "Homeros'un , söylenildiği kadarıyla 'her yerde çok hızlı kovalayan ya da kaçan' Aineias'ın atlarından sözetmesi akla geliyor; zaten Aineias da 'kaçışları ayarlamada usta' olarak bilinir (*mêstôra phóboio*)". Lakhes hemen yanıt verir: "Hakkı vardı, çünkü arabalardan söz ediyordu; ama sen süvari olan İskitlerden söz ediyorsun: Aslında *onların* süvarileri böyle savaşır (*tò hippikón*), ancak Yunan saflarında piyadeler (*tò hoplitikón*) söylediğim gibi savaşırlar." Demek ki Sokrates cesaret tanımına karşı çıkmıyor, çünkü ne Yunanlıdırlar, ne de silahları Yunan silahlarıdır. O zaman Sokrates Lakedaimonluların, ki Yunanlı olmadıklarını savunmak güçtür, Plateia'dan taktik gereği çekilmelerinden söz eder. Böylece İskitler hem kaçan kişilerdir hem de "kaçışın tertipçileri" olduklarından düşmanı kovalayan kişiler olarak tanınmışlardır: Yoksa araba sayesinde çabucak yer değiştiriveren Homeros kahramanları gibi mi savaşıyorlardı? Aineias'la yapılan karşılaştırma bunu çağrıştırabilir ama Lakhes'e göre onların davranışını açıklayan şey süvari olmalarıdır: Gerçekten de taktiklerindeki başkalık *tò hippikón* ile *tò hoplitikón*'u birbirinden ayıran mesafeyle açıklanır.

İskit taktiğinin başkalığını anlamanın dolaylı yolları arasında, Photius'un bize önerdiği bir yol daha vardır. Ona göre gerçekten de "Elisliler *ephêbos*ları (delikanlı) İskit, Spartalıları da *Sideúnas* diye çağırırlar.[85] Liddell-Scott'a göre *Sideúnes* on beş - on altı yaşlarındaki delikanlı anlamına gelir. Böylece bu iki niteleme hiç de aynı düzlemde bulunmaz: Birinde sıfat uzak bir kavrmi, diğerindeyse bir yaş sınıfını çağrıştırır. Peki neden *İskit* denmektedir? Pelikidis'e göre "ülke savunmasında Atinalı delikanlıların işlevini gören Eisli delikanlılar İskitler gibi giyinirler, onlar gibi silah kuşanırlar"; bu da "adlarını açıklar"[86]. Pelikidis'in bu açıklaması Plassart'ın Atinalı okçularla ilgili araştırmasına[87] kaynaklık eder; Plassart bu çalışmada Atinalı okçuların ve atlı okçuların 476 yılından önce aslında İskit kılığına girmiş Atinalı-

84) P.VIDAL-NAQUET, "La tradition de l'hoplite athénien", *Problèmes de la guerre* içinde s. 174.

85) PHOTIUS, *Sözlük (Lexikon)*, *sunéphêbos* maddesi: *toùs dè ephêboùs Hleîoi mèn Skúthas kaloûsin, Spartâtai dè sideunas*.

86) C. PELIKIDIS, *Histoire de l'éphèbie attique*, Paris, 1962, s. 42.

87) A. PLASSART, "Les archers d'Athènes", *Revue des études grecques*, XXVI, 1913, s. 151-213.

lar olduklarını ve *hyperetai*, yani yardımcı süvari ya da emir süvarisi rolünde olduklarını kanıtlamaya çalışır. "V. yüzyıl Atina'sında 476.yılına doğru, satın alınan İskit okçularından kurulmuş ve ömrü yüz yıldan daha az olmuş bir polis birliği vardı. Öte yandan Med savaşlarından bu yana askeri bir okçular alayı vardır. Daha öncesinde Atina'da düzenli bir örgütlenmeye sahip bir okçu birliği yoktu; ama Attika'da çok eski zamanlardan beri savaş amacıyla kullanılan ok, atlı ya da atsız hoplitlere emirerliği yapan ve çoğu, İonyalılar örneğindeki gibi, İskit giysileri giyen, belli sayıdaki Atinalı yardımcı askerin silahıydı."[88] Eğer bunlar gerçekten Atinalılarsa neden İskit giysileri giyerler? İşte Plassart'ın gösterdiği kanıtların kuşkusuz en az inandırıcı olduğu nokta budur: "İonyalılar örneğindeki gibi" deyişine aslında modayı katar: "Büyük ailelerin çocuklarından birkaçı bir gün keyif için İskit *hippotoxotos*larının parlak kostüm ve silahlarını kuşanır ve kuşkusuz bu kuşam, moda olarak epeyce yaygınlaşmıştır."[89]

Bu gençlerin (Plassart birçok kez onların genç olduklarını vurgular) *ephêbos* olduklarını ve *İskit* giysilerinin de onların üniforması olduğunu kanıtlamak elbette daha tatmin edici olurdu. Ancak bunu yapabilmemiz için (şu ana kadar) elimizde hiçbir şey yok: Gerçi bunu hiç olmasa resimlere bakarak yapabilirdik[90], ama benim konum zaten bu değil.[91] Elealı *ephêbos*lar İskitse, eğer Atina'da İskit kılığına girmiş gençler (*ephêbos*?) varsa, ya da bir zamanlar varolmuşsa, ortaya çıkan soru şudur: Herodotos'un İskitleri bir anlamda *ephêbos* olarak mı görülmektedirler? Söylemek istediğim şu: *Ephêbos*lara ilişkin bir tasavvur var mıdır yok mudur? Bu tasavvur, Herodotos'un metni içinde bile olsa, onların davranışlarındaki ve taktiklerindeki başkalığın anlaşılması, ölçülmesi için bir yol mudur? V. yüzyıldaki *ephêbia* (askeri kurum) ile ilgili bir şey bilmediğimize göre daha dikkatli olmalıyız.

İskitler gençliğe sahip çıkmışlardır: "Bütün halklar içinde en genç olanları" onlardır (*neôtaton*).[92] Oysa bilindiği gibi *neôtatoi* ve *ephêbos*lar arasında bir eşdeğerlik olmasa bile, bazı ilişkiler vardır.[93] Ancak buradan

88) A.g.y., s. 212-213.

89) A.g.y., s. 175.

90) Fr. LISSARAGUE, *L'Autre Guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie antique*, Roma-Paris, 1990.

91) Aynı anlamda Hesychius'un *lexikon*'unda: *Skúthrax: meîrax, éphêbos* bulunur —*Meîrax*'ın anlamı genç kız, küçük kızdır (örn. ARİSTOPHANES, *Thesmophoriazousai*, 410; *Kadınlar Meclisi*, 611; *Ploutos*, 1071-1079). Liddell-Scott'ın belirttiğine göre daha sonra genç oğlan anlamına da gelecektir.

92) HERODOTOS, IV, 3.

93) C. PELİDİKİS, *a.g.y.*, s. 47-49

İskitlerin *ephêbos*lardan oluşan bir halk olduğu sonucunu çıkarmayacağım... Elisli genç *ephêbos*lara *İskit* demek, belki de bu genç askerlerin etkinlik alanlarını ifade etmenin bir yoludur: *Ephêbos*, tıpkı İskitlerin dünyanın sınırlarının hareketli misafirleri oluşu gibi, "sınırdaki tabyaların misafiridir"[94], *eschatiâ*'larda gezen, kentin çevresini dolaşan, *perípolos*'tur.

Nihayet İskitler avcılar gibi savaşırlar; onlara göre savaş bilek gücünün de işe karıştığı, kurnazlıklarla dolu bir avdır: Persler yiyecek ararken, geceleri saldırırlar.[95] Oysa pusu, gece saldırısı, aynı zamanda hem "yavru-hoplit" hem de "anti-hoplit" olan genç askerlerin de davranış biçimlerindendir.[96] Gerçekten de Skythia'da İskitler, hoplit gibi "donanmış" olan Persler karşısında bir anlamda anti-hoplittirler, ama Perslerin Yunanistan'da oldukları anlamda değil, onlar herşeyden önce anti-hoplit olarak görülürlerdi, çünkü savaşmayı bilmezlerdi. Şu halde birisi kurnazca savaştığı için "anti-hoplit"tir, diğeriyse savaşmayı "bilmediği" için.

Burada yalnızca izler vardır, yalnızca iz, yine de bu izler İskitlerin Dareios karşısında kullandıkları taktiğe fazladan bir gerçeğebenzerlik kazandırır. Gerçekten de ortak bilgi (az da olsa) *İskit* ve *ephêbos* adlarını, *ephêbos* betisiyle *İskit* betisini birbirine bağlayabiliyorsa, bu yakınlaşma örtük de olsa, savaş biçimlerinin tasviri üzerine de yansıyacaktır. Elimizde son derece şematik bir anlaşılabilirlik ekseni bulunuyor (elbette ne Herodotos ne de çağdaşlarından herhangi biri bunu böyle dile getirebilirdi): İskitler, sanki oldum olası *ephêbos*muşlar gibi savaşırlar. *Ephêbos* gibi savaşmak deyince alıcı bunun ne anlama geldiğini bilir (en azından öyle olduğunu düşünebiliriz); ama *oldum olası ephêbos* gibi savaşmak denildiğinde terimlerde bir çelişki vardır, çünkü *ephêbia* yalnızca geçici bir evredir. Yani bu da yine, anlatının, onları belirli bir mesafeye yerleştirerek tutumlarını kavrama, kısaca başkalıklarını vurgulama tarzı olabilir.

Savaşmak ama savaşsız savaşmak gibi tuhaf biçimde özetlenen taktik seçimleri, anlatısal açıdan komşu kralları yanlarına almayı reddetmeleriyle doğrulanır. Böyle bir taktiğin, örtük ya da dolaylı olarak, Pythia'nın Atinalılara verdiği öğütlerle, Perikles stratejisiyle, *Lakhes*'teki sorgulamalarla ve *ephêbos*lukla yakınlaştırıldığında, nasıl aydınlandığını gördük. Ancak bu taktiği açıklayan şey esas olarak göçebeliktir. "Geleneksel"

94) P.VIDAL-NAQUET, "Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie", *Mythe et tragédie* içinde Paris, 1972, s. 161.

95) HERODOTOS, IV, 128.

96) P. VIDAL-NAQUET, "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne", *Annales, E.S.C.*, 5, 1968, s. 947-964.

taktik uzmanı olan Dareios'un sözlerine karşılık, göçebe İdanthyrsos şunları söyler: "Şimdiye kadar yapmış olduğum şey, barış zamanında da hep yaptığım şeydir. Neden hemen savaşa girmiyorum, onu da sana açıklayayım: Bizim ne kentimiz var ne de bir tek dikili ağacımız, ki elden gitmesin ya da yakılıp yıkılmasın diye korkup hemen savaşa girelim; ama siz ille de savaşmak istiyorsanız..."[97] Sonuç: İster geçici baskınlara ya da *epiteichismós*'a başvursun, geleneksel taktik bana işlemez.

İşte Dareios toprak ve su istediğinde bu nedenle saçmalamış olur: Toprağım, üstünde at koşturduğum topraktır, suyum, durup su içtiğim bütün kuyulardır. İdanthyrsos son derece güzel bir yanıt verir: "(...) istediklerinin yerine (*anti dôrôn*) sana layık olduğun şeyleri göndereceğim."[98] Daha sonra da ona bir köstebek, bir kurbağa, bir kuş ve beş ok gönderir. Ya hep ya hiç biçimindeki düşünce tarzının etkisi altında bulunan Dareios elbette *anti*'yle ilgili söz oyununu anlamaz ve ona göre bu armağanlar olsa olsa toprağın ve suyun eğretilemeleridir, yani boyun eğmenin simgesel bir yoludur: "Düşüncesi şuydu: Köstebek[99] toprak içinde yaşar ve toprak ürünleriyle beslenir; kurbağa suda yaşar; kuş tıpkı at gibidir; oklar da silahları teslim ettikleri anlamını taşır." Ancak bu eğretilemeleri istediği gibi yorumlamak için biraz değiştirmek zorunda kalır. Yalnızca kayınpederi Gobyras bu armağanların kesinlikle eğretileme olmadığını ve tam aksini simgelediklerini anlayacaktır: "Persler, eğer kuş olup uçmazsanız, köstebek olup yerin altına girmezseniz ve kurbağa olup bataklığa atlamazsanız yurdunuza dönemeyeceksiniz; oklarla vurulup öleceksiniz"[100], başka bir deyişle, hiçbir kaçış olanağı yoktur, sizin için hiçbir *póros* yoktur.

Birinci tekil şahısla konuşan, göçebe yaşam tarzının taktiğe olan etkisini son derece açık biçimde ortaya koyarak bir anlamda göçebe bir savaş kuramı sunan, Herodotos'un kendisidir: "(...) İnsanlar için pek önemli bir alanda eşsiz bir üstünlük göstermiş olan İskit halkının bile öbür işlerine pek kulak asmam. Ama bu önemli sorunu İskitler görülmemiş bir ustalıkla çözümlemişlerdir. Şunu demek istiyorum: Kendilerine saldıran hiçkimse onların ellerinden kurtulamaz ve kendileri

97) HERODOTOS, IV, 127. Ama eğer Persler, İskit ülkesinin gerçek *omphalós*'u olan kral mezarlarını bulsalardı durum çok daha başka olurdu.

98) *A.g.y.*, IV, 127.

99) *A.g.y.*, IV, 132.

100) *A.g.y.*, IV, 46., THUKYDİDES (II, 97, 6) İskit üstünlüğü konusundaki bu yargıyı ele alır ama bunu stratejiye bağlamaz.

istemedikçe kimse onları bulup bastıramaz." İşte bütün taktik gelişimiyle, savaş açmayı reddedişin nedeni. Daha sonra sözlerini sürdürür: "(...) Öyle insanlar ki ne kentleri vardır ne kaleleri, hepsi de atlıdır ve ok atarak savaşır. Evlerini peşlerinde taşırlar (zira ekip biçerek değil, hayvancılıkla geçinirler, evleri arabalardır), böyle insanlar yenilebilir, ele geçirilebilir mi?"[101]

İskit taktiğinin asıl temeli işte budur. Anlatısal zorunluluklar İskitleri Atinalılara dönüştürür, ve İskit temsilcilerinin Krallar kurultayında yaptıkları konuşma, Atinalılarınkinden ya da "en iyi duygularla hareket eden" Yunanlılarınkinden uzak değildir, ama "etnolojinin gerekleri" aksi yöne doğru çektiği için, İskitler göçebelere dönüşürler. Herodotos anlatısı her iki önermeyi de birbiri ardına destekler: İskitler "Atinalıdırlar" ama aynı zamanda göçebe olduklan için kutuplarda bulunurlar. İdanthyrsos Themistokles değildir, biri *pólis*'te yaşarken diğeri bunu bilmez: Onları ayıran büyük mesafe işte budur. Gerçekten de İskitler doğuştan *ápoleis*'tir.[102] Tam aksine Themistokles, Korinthoslu Adeimantos'un iddialarına karşı onun *ápolis* bir birey olmadığını savunur. *Pólis* olarak Atina vardır, ve *pólis* şimdi gemilerdir.

Kserkses büyük seferine çıkmaya karar verdiğinde, hanedanın *mnêmôn*'u ve amcası olan Artabanos, Dareios'a "herhangi bir kentte, belli bir yerde oturmayan kişiler olan"[103] İskitlere karşı savaşa girmemesini öğütlediğini anımsatır. Daha sonra, Kserkses Abydos'ta ordusunu seyrederken, bu ikisi konuşmaya başlar ve Artabanos yine aynı korkuyu dile getirir, Kserkses korkunun yersizliğinden dem vurur ve özellikle şunları belirtir: "Üstlerine yürüdüğümüz kişiler tarımla uğraşan kişilerdir, göçebeler değil." [104] Bu cümlenin anlamı, o anki bağlamda, şudur: Yiyecek içecek sorunumuz olmayacak, bunları oradan alacağız; ama aynı zamanda bu cümle şu anlama gelir: Saldırdığımız kişiler için toprağın bir anlamı var, bunlar hakimiyet altına alabileceğimiz, düzenli bir savaşta vuruşabileceğimiz kimseler. Elbette İdanthyrsos Themistokles değildir, ama Themistokles en az onun kadar kurnazdır!

101) *Ápolis*'le ilgili olarak örneğin, bkz. ARİSTOTELES, *Politika*, I, 1, 9-10.
102) HERODOTOS, VII, 10.
103) A.g.y., VII, 50.
104) M. SERRES, *La Distribution*, Paris, 1977, s. 200.

PÓROS İLE AÇMAZ: BİR ALDANIŞIN TARİHİ

Bir mekândan diğerine geçmek demek, bir nehri, bir ırmağı ya da bir boğazı, bir çölü aşıp geçmek demektir; bir anlatıda bu ulaşımı dramatize eden eylem, bir köprünün kuruluşudur. Şu halde geçişin aracısı köprüdür, ama bu iki mekânı ilişkiye soktuğu, ortak kıyısı olmayan iki mekân arasında bir *póros* kurduğu ölçüde "zor ya da tehlikeli bir aracıdır".[105] Herodotos'un *Tarih*'inde bir köprü dolayımıyla gerçekleştirilen her yer değişikliği, bir tecavüz anlamını taşımıyor mu? Dareios, kraliçe Atossa'ya tasarısını ilk kez açtığında, ona, "bu kıtadan öbür kıtaya bir köprü kurup İskitlerle çarpışmaya"[106] kararlı olduğunu açıklar. Hellespontos'un iki yakasını da bu köprüyle birleştirme görevi Samoslu Mandrokles'e düşer[107]: Dareios ve ordusu Asya'dan Avrupa'ya bu köprüyle geçerler. Ama İskitlere ulaşmak için yine mekân değiştirmeleri ve İstros'u aşmaları gerekir: Bu kez İstros üzerine kurulacak bu ikinci köprüyü yapma görevi İonyalılarındır.[108] İş bitip de İstros geçilince, Dareios köprünün yıkılmasını emreder, ama bir Mythileneli olan Koes, köprünün öylece bırakılmasını salık verir ve şunları söyler: "(...) öyle bir ülkeye giriyorsun ki, ne sürülmüş bir karış toprağı, ne de içinde insanların oturduğu bir kent vardır; bırak bu köprü yerinde kalsın onu kuranları da başına bekçi koy."[109] Öne sürülen kanıt ilginçtir: Göçebelikle köprünün korunması arasında nasıl bir bağ vardır? Elbette anlatıda bu girişim daha sonra olup bitecekleri haber verir, çünkü Koes sözlerini şöyle sürdürür: "Böyle yaparsan İskitlere rastladığımız zaman tasarılarımızı yerine getirebilirsek yurtlanmıza dönebiliriz. İskitlerle savaşta yenileceğimiz gibi bir düşünce aklımın ucundan geçmez, ben daha çok onları bulamamaktan (*eureîn*) çekiniyorum"; elbette, çünkü onların ne kenti, ne de ekili toprağı vardır. Başka bir deyişle anlatının ilginç yönü burasıdır, İstros üstündeki köprünün gerçek bir *póros* olacağı kuşkuludur, ya da bunun sahte bir *póros* olmasından ve tam bir İskit açmazına dönüşmesinden korkulmaktadır. Tam aksine Kroisos, Halys'i (Kızılırmak) aştığı zaman Perslerle karşılaşır, Kyrus Arax'ı aştığında Massagetlerle karşılaşır, Kserkses Hellespontos'u aştığında Yunanlılarla karşılaşır ve

105) HERODOTOS, III, 134.
106) *A.g.y.*, IV, 87-88.
107) *A.g.y.*, V, 89. Çoğunlukla dehanın Yunanlı olduğu görülecektir.
108) *A.g.y.*, IV, 97.
109) *A.g.y.*, IV, 83.

Dareios da Bosporos'u aşar aşmaz Trakya'yı hükmü altına alır, ama İstros'u aştığında aynı biçimde İskitlerle karşılaşmaz. Bu köprünün bir *póros* olduğunu sanır, oysa aslında öyle değildir.

İskit mekânı, hiçbir köprünün ulaştırmayacağı bir mekândır, başkasının mekânıdır. Koes'in sözlerinin, kardeşi Dareios'a ve daha sonra da yeniden Avrupa'ya[110] geçmeyi aklına koyan yeğeni Kserkses'e, İskitlerin "açmaz"ından dem vuran[111] Artabanos'un sözlerinin anlamı budur işte. Nihayet, göçebe savaşları kuramının taslağını çizen Herodotos'un benimsediği anlam da budur: Ne kenti ne surları, ne de ekinleri olan kişilerle savaşmak olanaksızdır (onlar *ámachoi*'dur), çünkü onlar ulaşılmazdır (*áporoi*). Hiçbir *póros* onlara çıkarmaz[112], yani Skythia başkasının mekânıdır ve başkalığının şifresi göçebeliktir.

Başkasının mekânı olan Skythia aynı zamanda başkadır ve İstros, Perslerin de tecrübe edeceği gibi, bir berisi ve bir ötesi arasındaki sınırı belirler. Gerçekten de köprüyü geçer geçmez, düzenini kesinlikle anlayamadıkları farklı bir mekâna girerler. Onlara yön verebilecek kesin nirengi noktalarının olmadığı tuhaf bir dünyadır burası. İskitleri farkettiklerinde yapabildikleri tek şey "iz sürmektir" (*stíbon*) ve izleri kaybedince, kalakalırlar. Şu halde kendilerine doğru *póros* kuran, ama bunu Persleri av köpeklerine dönüştürerek yapan, ve bunu da istedikleri zaman ama yalnızca *kendileri* istedikleri zaman yapan kişiler, İskitlerdir. Üstelik bunları yaparken Dareios ne yöne gittiğini bilmekten acizdir. İskitler planlarını uygulamaya geçirerek "dümdüz" giderler, ama Dareios kral İdanthyrsos'a haber saldığında, onların "başıbozukluklarından" (*plánê*) yakınacaktır.[113] Yolları bilmeyen Perslere göre sanki hiç açık yol yoktur, oysa mekânlarını tanıyan İskitler için hem yollar hem de kestirme yollar bulunmaktadır[114], yani bütün bir ulaşım "ağı" mevcuttur. Bu nedenle nihayet açmazı farkeden Persler yönlerini bulmaktan aciz bir durumda geri çekilmeye karar verdiklerinde, kendi izlerini, kendi yollarını (*stíbon*), giderken açtıkları yolu kullanmak zorunda kalırlar.

110) A.g.y., VII, 10.

111) A.g.y., IV, 46.

112) A.g.y., IV, 120, 122, 135. Avcılıkta *plánê* sözcüğü, tavşanın yolunun düz değil çatallı olduğunu belirtmek için kullanılır; sözcük aynı zamanda köpeğin yanılmasını belirtir; nihayet *plánê*'nin bir daireyi tarif etme fikriyle ilintili olduğu görülür.

113) A.g.y., IV, 136. KSENOPHON, *Cynegetica* V, 17: Tavşanlar "kestirme yolları" bilirler (*súntoma tês odoû*).

114) A.g.y., IV, 140; VII, 10 bu bölümlerde köprü açık biçimde *póros*'la belirtilir.

İşte metnin bu noktasında geriye dönülür ve nihayet köprü bir *póros*'a dönüşür.[115] Köprü artık İskitlere ulaşmayı sağlayan bir yol değil, onlardan kaçmayı sağlayan bir geçittir; köprü olmasaydı Dareios hiçbir zaman çıkış yolunu bulamazdı, çünkü İskit mekânı dönüşü olmayan bir mekândır. Göçebelik kuramcısı Herodotos'un (daha önce anlattığımız 46. bölümde) açıkça söylediği şey işte budur: "Kendilerine saldıran hiçkimse onların ellerinden kurtulamaz (*apophúgein*) ve kendileri istemedikleri sürece kimse onları bulup bastıramaz." İdanthyrsos'un Dareios'a gönderdiği armağanlar da bu anlama gelir.[116] Bu armağanlar, Dareios'un boşu boşuna iz sürmekten bıkıp ne yapacağını bilemediği, "tam bir açmaz"da olduğu bir anda (*en aporíêsi eícheta*) gelir ve Dareios da, bu armağanların "açmaz"a bir yanıt olarak geldiğini düşünür. İskit çavuşu, armağanları, anlamlarını (*nóon*) söylemeye zorlansa da tek bir yorum yapmadan verir. Yalnızca Gobryas bunları doğru yorumlar: Açmazda olan Dareios'a verilen armağanlar ona, tam da hiçbir *póros*'un[117] bulunmadığını anlatır.

Bununla birlikte kurtulmayı başarır. Çünkü, tuhaftır, onun ardına düşen İskitler onu yakalayamayacaktır. Anlatı bu şaşırtıcı noktayı açıklamak için tersyüz etme işlemine başvurur: İskit mekânının donukluğu artık Dareios'un işine gelecek, oysa İskitlerin kendi ülkelerini tanımaları işlerine yaramayacaktır. Gerçekten de Dareios onların aradığı yerlerde değildir; o, güç bela kendi izinden geri dönerken İskitler en kısa yoldan giderler: Bu yüzden Dareios'tan önce köprüye ulaşacaklardır.[118] O zaman onu, yiyecek ve su bulabileceği yerlerde ararlar, ama Dareios böyle bir yolu bulmaktan acizdir. Daha sonra, seferin başında sahte bir *póros* olan köprü, yalancıktan kesildiği anda bile gerçek bir *póros*'a dönüşür. Ve işte İonyalılar köprüyü keser gibi yaptıkları için, bu köprü İskit topraklarından çıkışı sağlayabilecektir.[119] Böylece *póros* ile açmaz arasındaki oyun, sınırı belirlemenin bir yoluna dönüşür: İskitlere ulaşmak için İstros üstüne köprü kurmak yetmez, zira onlar *başka* bir mekânda yaşarlar.

115) A.g.y., IV, 127. "İstediğin ekmek ve su yerine (*antí*) sana layık olduğun şeyleri göndereceğim; madem ki kendini benim efendim sayıyorsun, senin bu palavrana cevap olarak, ağla diyorum sana". İdanthyrsos'un söylevi atasözü hükmünde bir deyimle, "İşte İskitler'in sana gönderdiği cevap"la (*ê apò Skuthéôn rhêsis*) biter (bkz. LEUTSCH, SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, s. 250, II.cilt), Herodotos da bunu anlatısına almıştır.

116) Dönüşü olmayan mekâna bir başka örnek: Libya. Oraya gidenler istemeye istemeye giderler (IV, 179) ve oraya ulaşmak isteyenler, Kambysos'un ordusu gibi çölde kaybolur (III, 26).

117) HERODOTOS, IV, 136.

119) A.g.y., IV, 139.

3
Sınır ile Başkalık

Başkalık sorusu sınır sorusunu doğurur: Aynı ile başka arasındaki sınır nereden geçer? İskitler göçebedirler ve mekân açısından Skythia, "girilemeyen" bir yer olduğu ölçüde başkadır. Skythia'ya tam olarak girebilmek için, Dareios'un yaptığı gibi İstros üstüne bir köprü kurmak yetmez: Dareios bu gülünç av sırasında bitkin düşer, düşmanlarını bile göremeden, avı yenik bitirir. Ancak bu başkalık, yani belirli bir sınırın açıkça olmayışı, savaş anlatısının ayrılmaz bir parçasıdır: Bu anlatı oyuncularından bağımsız olarak anlaşılamaz. Elbette İstros bir anlamda sınırı belirler (İskitler bu sınırı aşmaya çalışmazlar ve Dareios kaçarken bu sınırı yeniden geçince kurtulmuş olur), ama bir bakıma da belirlemez (İskitlere "geçit" vermez, ama *açmaz* kalır). Böylece sadece mekân açısından bile sınıra birçok anlam yüklenebilir.

İskit *lógos*'undaki iki ayrı kısa öykü, coğrafi değil, kültürel sınır sorununu ortaya koyar: Öncelikle her ikisi de soylu İskit olan Anakharsis ve Skylês'in talihsiz maceraları ve sonra kim olduğu belli olmayan Salmoxis'in öyküsü. Bu iki metin sınıra ilişkin, birbirine karşıt iki yaklaşım

sunar: Gerçekten de Anakharsis ile Skylès, Yunanlılar ile İskitler arasındaki sınırı "unutur" ve sonuçlarına katlanır. Tam aksine, Salmoxis öyküsünde, Pontoslu Yunanlılar, kendilerini Getlerden ayıran mesafenin "unutulmaması" için ellerinden geleni yaparlar.[1]

Kültürel sınır sorusu, tanrısal mekânın ayrışması sorusunu getirir: Tanrıların dünyası, coğrafyaya ve insanlara ait sınırlara duyarlı mıdır? Üstelik bu iki metinde anlatıcıyı iş başında görürüz. Anlatıcı alıcıyı, Anakharsis ile Skylès öyküsünde, Yunanlıları, İskitlerin gözüyle gördüğüne inandırır, oysa Salmoxis öyküsünde Getleri Pontoslu Yunanlıların gözüyle gösterir. Şu halde her iki öyküde de hayali sınır çizgisi karşılıklı olarak ilişkiye girer: Birincisinde Yunanlılar başkası tarafından "görülür", ikincisindeyse, başkası Yunanlılar tarafından "görülür".

ANAKHARSİS İLE SKYLÈS: BİR İHLÂLİN GÜZERGÂHI

Anakharsis ile Skylès öyküleri birlikte okunmalıdır: Birlikte ve birbirlerine göre.[2] Anakharsis ile Skylès "benzeş" kaderlere (*paraplêsia*) sahip olmuşlardır. Gerçekten de bu benzerlik, tarihsel olarak birbirlerinden uzak olsalar da (Skylès "Anakharsis'ten çok daha önce yaşamıştır"), bu ikisini birleştirmemizi haklı kılar. Herodotos, onları, İskitlere ait bir davranış kuralının iki örneği gibi tanıtır; kuralın sözcelenişiyle başlayan anlatı yine kuralın anımsatılmasıyla bitecektir: "İskitler de, ister başka halkların isterse özellikle Yunanlıların olsun, yabancı gelenekleri benimsemekten şiddetle kaçınır"[3]; alıcının her iki anlatı parçasından çıkarması beklenen ders işte budur.

1) Herodotos'a göre Salmoxis İskit değil Get ve Getler de Trakyalıysa, Anakharsis ve Skylès'le ayrılan bölümlerle Salmoxis'e ayrılan bölümleri birlikte ele almakta sakınca görmüyorum. Öncelikle şu var: Salmoxis öyküsü sadece İskit *lógos*'unun bir parçasını oluşturmakla kalmıyor aynı zamanda Dareios'un İskit seferi öyküsünde de bulunuyor. Bosporos aşıldıktan sonra Pers ordusu yürümeye başlıyor ve yolu üstündeki halkları ve özellikle Salmoxis yüzünden direnişe geçen tek halk olan Getleri egemenliği altına alıyor. Sonuçta *lógos*, *éthnos*'u bastırıyor. Zaten sonraki birçok metin de (LUKİANOS, *Suidas*) Salmoxis'i bir İskit olarak gösteriyor. Her iki öykü kesiti —(Anakharsis + Skyles) ile (Salmoxis)— sınır sorunu karşısında da birbirlerini destekliyor.

2) HERODOTOS, IV, 76-80. Bu öykü kesiti dairesel kompozisyona bir örnektir. Bkz. I. BECK, *Die Ringkomposition bei Herodot und ihre Bedeutung für die Beweistechnik*, New York, 1971.

3) *A.g.y.*, IV, 76. Metinde "onlar da" (*kaì oûtoi*) denmiş. Legrand'ın da belirttiği gibi buradaki *oûtoi* Mısırlılarla ilgili olabilir: Mısırlılar konusunda şunlar söylenir: "Yunanlıların geleneklerini benimsemekten kaçınırlar, kısaca söylersek hiçbir halkın geleneklerini benimsemek istemezler" (II, 95). Metindeki bu saptama, yeniden, bir bakıma çift oluşturan Mısırlılarla İskitleri birleştiren bağları gösterir.

Metnin bu son derece açık düzeninden yola çıkarak bu *lógos*'un mantığına ilişkin bir varsayım oluşturmak istiyorum: Bu iki anlatının işlediği değişik kodlar arasında eşdeşlik olamaz mı?

Öncelikle bu iki öykünün oyuncuları kimlerdir? Anakharsis tarafında: Sırasıyla Anakharsis'i ve Kyzikosluları buluyoruz (bunlar bir bayramı kutlamaktadırlar); bir İskit (krala Anakharsis'in davranışını ihbar eder) ve son olarak, Herodotos'un da yansıttığı gibi, gerçekte Anakharsis'in öz kardeşi olan, kral Saulios (Anakharsis'i öldüren odur). Bu listeye ayrıca tanrısal bir kişiyi, Tanrıların Anası'nı eklemek gerekiyor. Tanrıların Anası'nın ve diğer öyküdeki Dionysos'un, bir kültün "dilsiz" alıcıları olduğunu hemen söyleyebiliriz; gerçekten de anlatıda tanrıların, bu yeni müminlerin tapınmalarını kabul edip etmedikleri belirtilmez.

Daha sonra Skylès öyküsü gelir: Skylès, Borysthenesliler (Dionysos Bakheios'u kutsarlar), bir Borysthenes (herşeyi İskitlere anlatan kişi), olup biteni gören ve diğer İskitlere anlatan (*esêmainon*) İskit ileri gelenleri bulunur; son olarak, İskitlerin başa geçirdikleri, Skylès'in kardeşi Oktamades öyküye dahil olur, Skylès'i de o öldürtecektir.

İkinci soru şu: Anakharsis ve Skylès kimdir? Herodotos Anakharsis'in soyağacını oluşturmayı denemiş ve söylemine izin veren tanığı yaratmıştır: Bu kişi Ariapeithes'in sırdaşı Tymnes'tir.[4] Anakharsis İdanthyrsos'un amcasıydı; İdanthyrsos'un babası Saulios'tu; yani Saulios ile Anakharsis kardeştirler.[5] Önemli olan nokta şu ki, Anakharsis kraliyet ocağı mensubudur. Yaşamöyküsü ise geçiştirilmiştir. "Anakharsis toprağın büyük bölümünü gördükten (*gên pollên*) ve büyük bilgelik deneyimleri edindikten sonra (*sophíen pollên*) İskitlerin yaşadıkları ülkeye (*êthea*) dönüyordu."[6] Aynı biçimde Solon'un da dünyanın büyük bölümünü gördüğü (*gên pollên*) ve *sophíê* sahibi olduğu söylenebilir.[7] Herodotos'ta Anakharsis Bilgeler'den sayılmaz, Solon'la hiçbir ilişkisi yoktur, ama her ikisi için de yolculuklarla *sophíê* birbirine bağlıdır.

4) HERODOTOS, IV, 76.

5) Herodotos, Anakharsis'in soyağacının bu şekildeki ilk ele alış biçimine, sanki başka bir zinciri izleyerek sonucu doğrulamak ister gibi, bir başkasını ekler: Anakharsis Gnouros'un oğludur: Bu durumda Saulios'un da Gnouros'un oğlu olduğunu göstermek gerekir ama Herodotos burada bunu yapmaz.

6) "Coğrafyacı" Herodotos'a göre dünya birdir, geniş bir mekândır ve Anakharsis büyük bölümünü gezmiştir. Kusuru, bazı durumlarda değişmez kalan sınırların olduğunu unutmuş olmasıdır.

7) *A.g.y.*, I, 130.

Skylès yalnızca kraliyet ocağının üyesi olmakla kalmaz, ayrıca kraldır; üstelik bir piçtir. Babasının birçok yasal olmayan çocuğu olmuştur, Skylès de bunlardan biridir; ancak diğer kardeşlerden ayrıdır, çünkü annesi Yunanlıdır: "İstria ilinden (*epichôriês*) ve İskit olmayan bir kadından doğmuştu."[8] Annesi ona "Yunan dilini ve edebiyatını öğretmişti".[9] Şu halde Skylès çift kişilik sahibidir, yarı İskit yarı Yunanlıdır: *Diglôssos*'tur. Babası katledilince krallığın ve babasının karısının sahibi olur. Ancak Herodotos, onun tahta nasıl çıktığını, kralllığa nasıl layık görüldüğünü söylemez; oysa babasının en azından yasal bir oğlu bulunuyordu: Orikos'tu bu.[10] Herodotos zaten, Anakharsis'in, kardeşine geçen krallığa neden sahip olamadığını da açıklamaz.

Bu iki "yaşamöyküsünün" karşılaştırılması anlatının mantığına ilişkin bir gözlem yapmamızı sağlar: Anakharsis'in yolculukları ve Skylès'in iki dil bilmesi yapısal olarak aynı konuma sahip olan ve anlatı boyunca aynı işlevi yerine getiren iki ögeyi oluşturur. Yolculuk yapmak ve *diglôssos* olmak aynı şeydir, her ikisi de tehlikelidir, çünkü ikisi de sınırların unutulmasına, yani ihlâle yol açar.[11]

Yer değiştirmeler: Anakharsis ile Skylès nasıl yer değiştirirler? Hangi mekânları aşarlar? Skylès açısından şema basittir: İskit *êthea*'sıyla (hayvan inlerini, gündelik sığınağı ifade eden sözcük) Borysthenes ili olan Olbia arasında gidiş gelişler. Rahatsızlık duyduğu İskit mekânından (İskit "yaşam tarzından" nefret eder), insansı olmaktan çok hayvansı olan bu mekândan yola çıkar ve kente doğru yürür, ama anlatıda adamlarını *tôi proasteiôi*'de, kenar mahallelerde[12], yani henüz ne *êthea* alanında ne de *ástu* alanında olan şu ara bölgede bıraktığı belirtilmiştir. İskitler oradan öteye geçemiyorlarmış gibidir: Onlar iki dil bilmezler. Anlatıda daha sonra Skylès'in bir başına kaldığı ve surları aştığı belirtilir ki bu mekân örgüsünün kesin işaretidir: Surlar, bir öte'yi ve bir beri'yi belirtir. Ötesi, ara bölge olan kenar mahalleler aşıldığında, İskit mekânıdır, güzergah mekânıdır; berisi ise kapı kapandığında (çünkü İskitler içerde ne olup bittiğini bile bilmezler), bir

8) *A.g.y.*, IV, 78.
9) *A.g.y.*
10) *A.g.y.*
11) Anakharsis geleneğindeki bu eşdeğerliliğin sağlaması yapılabilir. DİOGENES LAERTİUS (I, 101) onun Yunanlı bir anneden doğduğunu ve iki dil bildiğini söyler, Skylès'in yaşamından "alınan" bu öge onun üzerine "yansıtılıyormuş" gibidir ve sanki onu ayrı bir kişi yapmaya yetmeyen "yolculuğu" tekrarlamak gerekmektedir.
12) HERODOTOS, IV, 78.

Yunan mekânıdır, kent mekânıdır. Bir ay ya da daha uzunca bir süre Skylès aynı yolu, aynı yerlerden geçerek ters yönden kateder.

Ancak "nasılsa başına kötü bir iş geleceğinden"[13] bu kez öykü sürer ve son yolculuğunun anlatısına dönüşür. Gerçekten de İskit *êthea*'sına döner ama İskitler, görmemeleri gereken şeyi gördükleri için, ona karşı ayaklanırlar ve o da hemen Trakya'ya kaçar. Yaptığı şey yüzünden İskit mekânı ona yasaklanmıştır. İskitler, savaşa hazır, İstros'un kıyısında toplanırlar. Trakyalılar da aynı şeyi yaparlar ve nehrin diğer kıyısında toplanırlar. Doğal olarak İstros nehri İskitlerle Trakyalılar arasında sınırı oluşturur.[14] İki kral arasında pazarlık vardır: "Bana kardeşimi ver, senin kardeşini iade edeyim." Skylès İstros'u yeniden geçince öldürülür; metinde *taútêi*, yani bu kıyıda, burada öldürüldüğü bile belirtilmiştir.[15] İskit mekânına geçmesi ölümüne neden olmuştur. Skylès'in son yolculuğunun aşamaları işte böyledir.

Anakharsis ise İskit mekânını tamamıyla terketmiştir. Oysa uzun bir ayrılıktan sonra İskit *êthea*'sına doğru gelir.[16] Miletos sömürgesi Kyzikos'ta mola verdiğinde hâlâ Yunan mekânındadır; sonra Skythia'da karaya çıkar ve hemen ardından *Hylaia* denilen ormanlık bir bölgeye girer. Bir İskit onu görür, krala haber verir, kral da sahneyi görüp hemen Anakharsis'i öldürtür. Bu ikinci durumda mekân şeması basittir: Yunan mekânından İskit mekânına geçiş; bana göre yine de iki soru ortaya çıkıyor: *Hylaia* bir uçtan öteki uca bir İskit mekânı mıdır, yoksa bu mekânın özel hatta ayrıksı bir yeri midir? İkinci soru: Kyzikos kentinin Yunan mekânına göre durumu nedir? Bu mekânın özel bir yeri midir? Mekândaki yer değiştirmelerle ilgili basit incelemeler bu soruları yanıtlayamaz: Yanıtlar ancak anlambilimsel içeriğin ve kültürel kodların hesaba katılmasıyla ortaya çıkabilir.

Eylemler: Anakharsis'e ilişkin anlatı, diğerine göre çok daha genel hatlara sahiptir. Kyzikosluların Tanrıların Anası için yaptıkları töreni görünce Anakharsis, evine dönerse aynı töreni yapacağına söz verir. Döner dönmez dindarlığının da gerektirdiği gibi sözünü tutar, ama Saulios onu okla öldürür.

Skylès'e gelince, daha kapsamlı olan öyküde üç temel nokta vardır. Ne zaman kente girse İskit "giysisini" çıkarır (*stolê*) ve Yunan kıyafetini (*esthês*) giyer, genel anlamda herşeyiyle Yunan yaşam tarzını benimser

13) *A.g.y.*, IV, 79.
14) Sınır olarak İstros için bkz. *aşağıda*, s. 76.
15) HERODOTOS, IV, 80.
16) *A.g.y.*, IV, 76.

(*diaîtê Hellênikê*). İkinci nokta kadınlarla olan ilişkileri konusundadır: Krallığı ve babasının karısı Opioia'yı elde eder; bundan başka Olbia'da kendisi için yaptırdığı eve aldığı bir kadınla evlenir. Burada bir sorun vardır: Opoia, *astê*[17] olarak nitelendirilir; mütercimler ve yorumcular bu sözcüğü "yerli" sözcüğüyle karşılıyorlar, yani onlara göre Opioa İskittir. İkinci eş *epichôriê*, yani "ülkeli" olarak tanıtılır, ama mütercimler ve yorumcular buradan hareketle kadının kentte doğduğunu, yani Yunanlı olduğunun anlaşılması gerektiğini savunuyorlar. Şu halde Skylès bir zamanlar babasının yaptıklarını yinelemekten başka bir şey yapmamıştır. Başka bir deyişle bu sözcüğün alışılmış anlamını tersine çevirmişlerdir, gerektiğinde biri diğerinin yerine kullanılabilir: *Epichôriê* yerli anlamındadır, ama aynı zamanda "kentli" anlamındadır ve *astê* de "kentli", aynı zamanda "yerli" anlamındadır... Yine de 78. bölümün başını anımsayabiliriz: Burada Skylès'in kesinlikle bir yerli kadından değil, İstrialı bir kadından doğmuş olduğu söylenmektedir (*oudamôs epichôriê*). Kent ve ülke arasındaki karşıtlık bu durumda *epichôriê*'nin kullanılması sayesinde iyice belirginleşir.

Skylès'in eylemlerinin daha karmaşık olduğunu düşünemez miyiz? Kentli olan ama İskit mekânında yaşayan Opoia ile evlenir[18], sonra Olbia'da bir *epichôriê* kadınla, bir yerli kadınla evlenir ama onu, Yunan mekânında, daha doğrusu kentin mekânsal dokusuna ait olup olmadığı bilinmeyen yeni malikanesi içinde yaşatır. Şu halde eyleminin ilkesi karışıklıktır: İnsanları ve mekânları karıştırmak.

Geriye dinsel alan kalıyor: Skylès Yunan dinini uygular ve Dionysos Bakheios'a mümin olmak ister (*telesthênai*). Anakharsis'in durumunda olduğu gibi bu iman ölümüne yol açar; çünkü Yunanlılar için iman sayılan şey İskitler için imansızlığın doruğudur.

Böylece mantıkları açısından bu iki anlatı, yolculuk yapmakla iki dil bilmek arasında bir eşitlik oluşturur. Buradan itibaren öykü kesitlerinin sayısı ve karmaşıklığı değişebilir ama her ikisi de özellikle din alanındaki karışıklıktan ve bunun tehlikelerinden söz eder: Bu durumda düzensizlik ölümle noktalanır. Şimdi de iki öyküyü, anlambilimsel içeriklerindeki değişik kesitleri doldurarak ve içinde yer aldıkları ama aynı zamanda açıkladıkları kültürel kod ağını belirleyerek incelememiz gerekiyor.

Hylaia nedir? Yunancada sözcük "ormanlık" anlamındadır, ama aynı zamanda vahşi anlamına gelir; orman doğal olarak kıyılardan oluşan

17) A.g.y., IV, 78.

18) A.g.y. Adında bir sözcük oyunu görebilir miyiz: *opoîa*, i.e. kimliğim hangisidir, nasıldır, nedir?

mekâna, yani vahşiliğe aittir. Peki Skythia'da durum nasıldır? Herodotos'a göre[19] Hylaia deniz kıyısında bulunur, batısında Borysthenes vardır, kuzeyindeyse tarımla uğraşan İskitlerin toprakları bulunur. Özelliği ülkenin geri kalan bölümünün aksine ağaçlarla, hatta her tür ağaçla kaplı olmasıdır. Bu ilk özelliğe bir ikinci özellik eklenmektedir: Herakles Hylaia'da Mixoparthenos'la karşılaşır ve onunla birleşir; Pontoslu Yunanlılara göre İskitler bu birleşmeden doğmuşlardır. Bu gözlemler, Hylaia'ya İskit mekânında ayrı bir yer tayin etse de, bu yerin anlamını belirlemeye yetmez.

Sonraki metinlerde Hylaia'dan söz edildiğinde, sık ve büyük ormanlık görüntüsü korunur. Böylece Pomponius Mela buradan söz ederken "bu ülkenin en önemli ormanlarının bulunduğu yer" demektedir.[20] Valerius Flaccus da şunları söyler: "Başka hiçbir ormanda böylesine büyük, böylesine dallı budaklı ağaçlar yoktur; oklar gücünü yitirir ve hedeflerine ulaşamadan yere düşer."[21] Nedir ki Saulios'un oku Anakharsis'e ulaşabilmiştir.

Tıpkı, Olbia'nın, kapıları kapandıktan sonra, Skylès'e İskitlerin görmemesi gereken şeyi yapması için bir sığınak oluşturması gibi, *Anakharsis'in içine daldığı Hylaia da (katadús)*[22] ona, İskitlerin tanımak istemedikleri şeyi kutlasın diye bir sığınak sunar. Peki bu sık orman, bir yandan bir sığınak sunarken diğer yandan da onu, Tanrıların Anası onuruna yapılacak bir şölen için vasıflı kılacak bir ögeyi içermiyor mu? Burası tek ormanlık bölgedir, oysa Tanrıların Anası kültü ağaçlara ve bitkilere bağlıdır. Geleneğe bakılırsa Tanrıların Anası kültü Kyzikos'taki Argonotlarca başlatılmıştır.[23] Gerçekten de Argonotlar kahraman Kyzikos'un öldürülmesini telafi etmek için Dindymos tepesi üstünde "toprağa kök salmış ağaçların en büyükleri olan büyük çınarların gölgesinde" tanrıçanın sunağını yapmışlar ve Argos'un kendisi, bağ kütüğünden bir *xoanon* yontmuştur, o zamandan beri de kutsanmaktadır.[24] Böylece İskit mekânı içinde Tanrıların Anası kültünün "nakledilmesi" için en uygun yerin Hylaia olduğu görülüyor.

19) HERODOTOS, IV, 9, 18, 54, 55, 76.

20) POMPONİUS MELA, II, 5.

21) VALERİUS FLACCUS, *Argonautica*, IV, 76.

22) HERODOTOS, IV, 76.

23) KYZİKOSLU NEANTHES, F. Gr. *Hist.*, 84 F 39 (JACOBY): "Phasis'e doğru giden Argonotlar, Kyzikos civarında, İda dağında Tanrıların Anası'na tapınak inşa etmişlerdir".

24) RODOSLU APOLLONİOS, I, 1053-1152. Hierapolis Kastabala paraları üzerinde Kibele çam ağacıyla ilişkilendirilir.

Skylès'in öyküsünde mekân şeması basittir, bir yanda Olbia vardır, öte yanda Skythia. Peki Anakharsis söz konusu olduğunda, neden önce Kyzikos sonra Hylaia vardır? Bu ayrılığın nedeni nedir? Anakharsis'i Kyzikos'ta Kyzikoslularla (Skylès'in Boristheneslilerle yaptığı gibi) bir *pannuchís* (gece şenliği) yaparken basan ve Skythia'ya geçtiği anda öldüren bir İskit düşünemez miyiz? Tam değil: Ne olursa olsun anlatının bu dokuyu izlemesi olanaksızdır. Gerçekten de Kyzikos ile Skythia arasındaki mesafe çok büyüktür, arada büyük bir deniz vardır: Kyzikos'ta "Anakharsis de adak adadı, yurduna sağ salim dönerse Ana'ya Kyzikos usulünce bir kurban (*thûsein*) kesecek ve gece şenliği yapacaktı (*pannuchís*)"[25]. Bu duanın akla aykırı bir yönü yoktur, çünkü Kybele aynı zamanda "deniz tanrıçasıdır"[26]. Fırtınalarda ona yakarırlar[27], denizciler ona adak adarlar[28] ve Mysia kıyılarının "yarlarında" tapınakları deniz fenerleri gibi yükselir.

Böylece mekân açısından Hylaia'nın, İskit topraklarındaki Kyzikos sureti olduğu söylenebilir, ama tek farkla: Anakharsis'in burada Ana için şölen yapma hakkı artık yoktur: Böyle olunca imanı imansızlığa dönüşmektedir. Şu halde Kyzikos/Hylaia karşılaştırması bu yerin daha önce belirtilen biricikliğini arttırır: Burası İskit toprağıdır, ama aynı zamanda İskit topraklarından ayrı bir yerdir. Olbia'ya gelince, burası İskit mekânının dışındadır, surları bile dışarda olduğunun işaretidir, bunlar içerde olup bitenleri gözlerden uzak tutan surlardır. Ancak Skythia'dan tamamıyla ayrılmaz: Yabancı bir göz surların üstünden bakabilir. Anlatı, Hylaia ile Olbia'nın mekânsal belirsizliğini, tam da bakış eğretilemesiyle dile getirir: Ormanın ya da surların kuytusunda bile olsanız, gözler, sizi tesadüfen ya da zarar vermek amacıyla görebilir.

Nihayet gözden geçirilmesi gereken son bir ilişki vardır: Kyzikos-Hylaia ile Olbia'nın İskit mekânına göre karşılıklı konumları sorunundan sonra, Kyzikos ile Olbia'nın Yunan mekânı karşısındaki konumu sorunu ortaya çıkar. Aslında bu şimdilik yanıtlayamayacağımız bir sorudur: Bunların her ikisi de koloni kentleridir. Herodotos'a göre Olbia "Yunanlıların" oturduğu bir "emporion"dur.[29] Tam olarak söylersek Borysthenesliler onların "Miletoslu olduklarını" anlatırlar[30], yani Borysthenes Miletos'un bir

25) HERODOTOS, IV, 76.

26) H. GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle*, Paris, 1912, s. 200.

27) DİODOROS, III, 55, 8: Amazon Myrina onu davet eder. RODOSLU APOLLONİOS, I, 1098-1099.

28) *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, XXIII, s. 591.

29) HERODOTOS, IV, 2.

30) *A.g.y.*, IV, 78.

kolonisidir ve her iki kent arasında bir siyasi eşitlik (*isopolitia*) anlaşması vardır. Kyzikos da Miletos'un bir kolonisidir ve her iki kent arasında bir siyasi eşitlik anlaşmasının olma olasılığı vardır.[31] Kyzikoslular ile Borysthenes'lilerin coğrafya düzleminde değil ama ortak bilgi düzleminde Yunan mekânının kıyı kesimlerinde yaşayıp yaşamadıkları konusuna gelince: Şimdilik bu soruyu yanıtlayabilecek hiçbir işarete rastlayamıyoruz.

Tanrıların Anası'nın ve Dionysos'un bir yandan İskit mekânına, diğer yandan Yunan mekânına göre konumu nedir? Karşımıza şimdi de bu soru çıkıyor. Bunun anlamı, Anakharsis ile Skylès'in işledikleri suçların ne olduğunu ve İskit kültürünün kodlarına (elbette Herodotos'un bize anlattığı biçimiyle) nasıl karşı gelmiş olduklarını sormaktır; Yunan mekânına göre örneğin Apollon ya da Hera'yı değil de neden Ana ile Dionysos'u seçmiş olduklarını sormaktır. Herodotos'un *Tarih*'indeki bu birkaç bölümde beliren soru, Ana ile Dionysos'un Yunan panteonunda işgal ettikleri yer sorusudur: Yunanlı olmayan bu iki kişi neden bu iki tanrıyı seçmiştir, yoksa bu tanrılar İskitlere göre Yunanlı olmanın ölçütleri midir?

Ancak daha önce, duyduğumuz seslerin kimlerden çıktığını belirleyelim. Kim konuşuyor? Metin bir anlatı gibi görünmektedir (bu, şimdiki zamanın zamandışılığıyla vurgulanan bir kuralı örneklendiren geniş zaman kullanımıyla kendini belli eder).[32] Bu durum sözceleme imlerine çok az yer verildiğini gösterir: Bu kural bir anlamda, hem kendini hem de başka şeyi anlatır. Ama aynı zamanda bu, kaderdir, kimsenin sesi olmayan, hiç kimsenin, hatta tanrıların bile kurtulamayacağı kaderin sesidir. Metin, Anakharsis'in trajik öyküsünün sonunda bunu çok açıkça gösterir: Anakharsis daha önce söylendiği gibi (*hôsper próteron eiréthê*) mahvolmuştur, gerçekten de bu olmayan-kişinin içine kaçınılmaz kader işlemiştir; ya da bu kez Skylès söz konusu olacaktır: "Nasılsa başına kötü bir iş geleceğinden (*epeì te dè êdeí oikakôs génesthai*)."[33] Şu halde trajik koddan rastgele zikrettiğimiz bölüm, metnin, sınırları bilmemenin kaderden kaçmak kadar akıldışı olduğunu söylemesinin bir yoludur.

31) Metropol olan Miletos ile kolonileri Kyzikos ve Olbia arasındaki ilişkiler için bkz. F. BILABEL, *Philologus Supplement*, 14 (1920) I, s. 46, 70, 120, 140. B. BRAVO'nun makalesi, "Une lettre de plomb de Berezan : colonisation et modes de contact dans le Pont", *Dialogues d'histoire ancienne*, 1974, s. 111-187, Olbia ile ilgili birçok bilgi içermektedir. Bkz. A. WASOWICZ, *Olbia Pontique et son territoire*, Paris, 1975.

32) E. BENVENİSTE'in tanımladığı anlamda anlatı, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, s. 255.

33) HERODOTOS, IV, 79

Bununla birlikte Herodotos'un *ben*'i iki yerde müdahale eder. İlk olarak 76. bölümde, Anakharsis'in öz kardeşi tarafından öldürüldüğünü tanıtlamak için: "Ariapeithes'in sırdaşı Tymnes anlatırken duydum ki (*ékousa*)...". Bu bilginin önemi, Anakharsis ile Skylès'in kaderlerini birbirlerine yaklaştırdığı ölçüde artar. Anlatıcının, tanıtlamanın sonucunu açıklamak için, yeniden üçüncü şahsa ve şimdiki zamana geçtiğini göreceğiz ("*ísto*...": "bilsin ki" onu öldüren kardeşidir); böylece "zamandışılık"a geçiş, bu tanıtlamanın sonucunun kesin olarak elde edildiğini ve bu sonucun, söyleyeni belirsiz de olsa, sonsuza kadar yankılanabileceğini açıklamaktadır.[34]

İkincisi, bu kez Peloponnesosluların *lógos*'unu nakletmek içindir. Buna göre Anakharsis İskit kralı tarafından Yunanelinde olup biteni öğrenmesi için görevlendirilmiştir (*tês Helládos mathêtês*).[35] Ülkesine döndüğünde bütün Yunanlılar içinde "sadece Lakedaimonluların akıllı uslu konuşup hareket ettiğini" açıklamıştır. Bu *lógos*'un tamamen yabancı olduğu açıktır. Artık *lógos*, kuralın bir örneğini oluşturmaz, aksine kuralla çelişir: İskitler yabancı *nómos*'lardan nefret etmek bir yana, bunları tanımaya çalışırlar; Anakharsis gibi bir kişinin orada olması sadece bir tek işe yarar: Lakedaimonlular, hiçbir yetenekleri olmayan taşeronlar olarak tanıttıkları diğer Yunanlılara göre ne denli üstün olduklarını göstermek için onu kullanır, o da Lakedaimonluları böylece yüceltmiş olur. Herodotos bu geleneği naklettikten sonra, bunun birbirleriyle kavga ettikleri sıralarda Yunanistan'da Yunanlılar tarafından uydurulmuş (*péplastai*) olduğunu ileri sürer ve gözardı eder.

Herodotos sözü, Peloponnesoslulara verdiği gibi, İskitlere de verir: "Yunanistan'da gezdiği ve yabancı gelenekleri benimsediği için Anakharsis'i tanımayacaklarını duyurdular."[36] Bu kusur hemen aynı terimlerle 78. bölümün başında *dìa xeniká te nómaia kaì Hellênikàs homílias* biçimi altında yeniden ele alınır. Burada kusur Skylès için de geçerlidir. İki kahramanın işlediği açık kusur işte böyledir.

Daha açığı, onların İskit kültürel kodlarına denk düşmedikleri gösterilebilir. Gerçekten de İskit panteonundaki tanrıların listesinde ne

34) Cinayetin kardeşi tarafından işlenmiş olması cinayeti son derece "trajik" hale getiriyor. Eylem düzleminde, trajik kodun aktarılmasıdır bu.

35) HERODOTOS, IV, 77. Anakharsis ilk kez burada Yunan kültürünü öğreniyormuş gibi gösteriliyor ama Herodotos'un Anakharsis'in serüvenleriyle ilgili bu versiyonu üstlenmediği görülecektir.

36) *A.g.y., IV, 76.*

Dionysos vardır ne de Tanrıların Anası: Başka bir ad altında bile bunlara yer yoktur.[37] Eğer durum böyle olmasaydı, kuşkusuz Herodotos bunun tercümesini verirdi. Bundan başka İskit dininin temel kurallarından biri de, hiçbir tanrı için ne heykel, ne sunak ne de tapınak yapmaktır, Ares[38] hariç. Peki Anakharsis, Ana için nasıl şenlik yapabilir? Davul çalsa, ama aynı zamanda boynunda tanrıçanın *agálmata*'sını taşımaktadır. Skylès ise Olbia'ya girdiğinde "Yunanlıların törelerine göre" kurbanlar sunuyor, tapınaklara gidip sunaklarda kesiyordu onları.

Skylès ile birlikte irşad sorunu ortaya çıkar. Skylès Olbia'ya gidip Yunanlı gibi yaşadıkça, İskitler, onun iki dil bilmekten öteye geçmeyen bu ihlâline sanki göz yumarlar. Gerçekten de Olbia'dan ayrılıp İskit *êthea*'sına dönmek için İskit kıyafetini giydiğinde herşey biter: Yani ne bir karışma ne de *nómos*'ların bir mekândan diğerine taşması söz konusudur. İrşad tam aksine bu paylaşımı bozar gibidir. Bunun nedeni, irşadın, süregiden ve tersine çevrilemeyen bir değişikliğin işareti olması, varlığını yalnızca, bir önceyle bir sonra arasında kurulan mesafede sürdürebilir olmasıdır. Bu nedenle Skylès'in, yolculuğun sonunda, alışıldığı gibi İskit giysilerini giymesi boşunadır, bir o kadar da Dionysos Bakheios'un çömezi olarak kalacaktır. Bu durumda İskitlerin ona katlanamamaları anlaşılıyor: Bu kez "taşma"[39] vardır, yani yaptırım kaçınılmazdır.

"Yunanlılar yakasında" bu irşadın önemi, anlatıda tanrıların işe karışmasıyla belirtilmiştir. Daha kesin söylersek metin aynı anda iki karşıt noktayı destekler gibidir: İlk olarak bu irşad zaten "nasılsa başına kötü bir iş geleceğinden" Skylès'in cezalandırılması için bir "fırsat, bir bahane"den[40] başka bir şey değildir. İkinci olarak bu irşad ciddi bir şeydir, çünkü tanrı bunun hemen öncesinde "son derece büyük bir mucize" (*phásma mégiston*) gerçekleştirir. Ancak karşıtlık iki cümle aynı düzlemde yer almadığı ölçüde çözülmektedir; bunun nedeni, birincisinde anlatıcı tarafından kaderin ve tragedyanın kaynağı belirsiz sesinin işin içine sokulması, ikincisindeyse, anlatıda bir irşadın öneminin dile getirilmesidir.

Skylès Olbia'da kendisi için, üstünde "beyaz mermerden sfenks ve griffonlar bulunan" yüksek duvarlarla çevrili "geniş ve gösterişli" bir ev

37) A.g.y., IV, 59.

38) A.g.y. ; bkz. *aşağıda*, s. 186-189.

39) İskitlerin davranışındaki bu örtülü mantığın, Yunan bilgi dağarına göndermede bulunduğunu söylemenin yararı var mı? Buna karşılık irşadın konumu konusunda bizi aydınlatır.

40) HERODOTOS, IV, 79. Yıkım, *diaphtheirô* düşüncesine, çürümeyi ve sapkınlığı ekleyebiliriz: Bu belirsizlik, sözcelemenin çokanlamlılığını arttırır gibidir.

yaptırır.[41] Bu malikânenin, değişik, abartılı bir havası vardır: Yunanlılara özgü olmaktan çok, barbarlara özgüdür. Evin koruyucuları gibi görünen griffonlar sınırlara ait varlıklardır: "Altın bekçileri" olan bu varlıklar kimilerine göre Arimaspesler ile Hyperborealılar arasında yaşarlar.[42] Bu yüksek duvarlar sayesinde Skylès kent içindeki farklılığını belirtir. Peki "tanrının", yani Zeus'un ona göndereceği mucize nedir? Mucize işte tam da bu duvarların üstüne düşecek ve onu un ufak edecek olan yıldırımdır.[43] Tam rüşde ermek üzereyken araya giren Zeus ona ne söylemek ister? Tıpkı duvarlarını yıkan yıldırımın iki mekân arasındaki ayrılığı yoketmesi gibi, Skylès'in kazanmak üzere olduğu rüşdün, bir anlamda Yunan mekânıyla İskit mekânı arasındaki mesafeyi yok etmesi, bir mekânın diğerini ihlâl etmesi ciddi bir şeydir. Ama Skylès bu mucizenin anlamını elbette kavrayamaz ve onu ölüme sürükleyecek bu töreni tamamlar.

Herodotos onun hangi koşullarda öldüğünü açıklamaya büyük özen gösterir: Anakharsis'in, kardeşi Saulios tarafından öldürüldüğünü anlatısında nasıl kurguladığını, bunu anlatıya nasıl yüklediğini ve buna nasıl önem verdiğini gördük. Gerçekten de iki kardeşin[44] girişimi rahatlıkla açıklanmaktadır: Anakharsis ile Skylès'in en yakınları olan bu iki kardeş neredeyse onların ikizidir, ancak onlar "iyi ikizlerdir": İskit *nómos*'larına tamamen sadık kalmayı bilmişlerdir, bu yüzden ihlâlden en çok onlar korkarlar; aynı zamanda kusur işleyenleri —bunlara artık İskit toprakları yasaktır— cezalandırıp yoketmek de en çok onlara düşer.[45] İskitler kusur işleyenleri öldürmekle kalmaz, onların adlarını da belleklerden silerler: Silinip gitmişler, hatta hiç varolmamışlardır. Eğer "bugün birisi İskitlere Anakharsis'i sorsa, tanımadıklarını söylerler".[46]

Anakharsis ile Skylès onları ölüme götüren iki tanrıya tapınmayı seçerler: Tanrıların Anası ile Dionysos; neden bu iki tanrıyı seçmişlerdir? Neden diğerleri değil de bu tanrılar? Bunun anlamsız bir soru olduğunu söyleyebiliriz, çünkü anlatıda bile kesilip atılmıştır açıklama; kuşkusuz, ama

41) *A.g.y.* Bu evi ifade etmek için kullanılan deyim ("Yukarda sözünü ettiğim ev") (Herodotos'un ahıntı yaptığına kuşku yok) Olbia'da görülecek şeylerden biri olduğunu gösteriyor.

42) *A.g.y.*, III, 116; IV, 13, 27, 29.

43) HERODOTOS, IV, 79: *es taútēn* sözcüğü bana göre tam anlamıyla evi değil surları anlatmaktadır.

44) Skylès'in durumunda üvey kardeşin söz konusu olması bir şeyi değiştirmez.

45) Kardeşi tarafından gözlenen Anakharsis tıpkı bir hayvan gibi oklarla öldürülür, oysa Skylès'in kellesi vurulur. Skylès'in cezasının, hakaret etmekte ısrar eden —hakaret kraliyet ocaklarını tehlikeye atar— kişiye uygulanan ceza olduğunu görüyoruz (IV, 60).

46) HERODOTOS, IV, 76.

anlamaya çalışacağımız şey, belki de, Tanrıların Anası ile Dionysos'un, Herodotos'un *Tarih*'inde ve V. yüzyılda neyi ifade ettiğidir; pek iddialı olmayacak ama, daha açık biçimde şunu söyleyeceğim: Tanrıların Anası ile Dionysos, bir dizi kültürel kodun çakıştığı yerde ortaya çıkar ve Herodotos'un anlatısı bu yerin topografyasıyla ilgili bazı varsayımlarda bulunmamızı sağlar.

Kyzikos ile Olbia, Yunan mekânının kıyılarında bulunur. Bir eşdeşlik öngörüp, aynı şeyi, Ana ile Dionysos için de söyleyebilir miyiz?

Ana, Herodotos'un *Tarih*'inin sadece bu bölümünde bu adla yer alır: Yani yeriyle ilgili kesin bilgi olmaksızın Kyzikos'a bağlıdır.[47] Öte yandan Ana ile Dindymos tepesi tanrıçasının eş konumda olduğu kabul edilirse, bu durumun bu adlandırma altında yalnızca bir kez anıldığı görülebilir.[48] Nihayet eğer, geleneğin yaptığı gibi, Tanrıların Anası'yla Kybebe ya da Kybele arasında eşitlik olduğu kabul edilirse, buna V. kitapta rastladığımızı söyleyebiliriz: Herodotos İonyalıların Sardes'i ve özellikle "yerel tanrıça Kybebe'nin tapınağını" (*epichôriês theoû*)[49] yaktıklarını söyler. "Yerli" tanrıça olan Kybebe Perslerin politik mekânına aittir: Gerçekten de "sonradan Persler bunu bütün Yunan tapınaklarını yakmak için bir bahane olarak kullanmışlardır".[50] Savaş anlatısında Kybele Perslerin tarafına atılmıştır, yani o "payına Pers ülkesi düşen" ve Kserkses'in Hellespontos'u geçmeden önce seslendiği tanrılardan biridir.[51]

Nihayet Kybele Herodotos'un "Yunanca karşılığını" vermediği üç tanrıdan biridir. Herodotos'un "sözlüğünde" Kybebe adının karşısında tercümesi yoktur.[52] Sonuçta tanrıçanın Yunan mekânındaki tek tutamak noktası Kyzikos'tur ve Yunanlılar içinde yalnızca Kyzikoslular ona tapınırlar.

Dionysos'a gelince, onun yeri daha büyüktür, birçok panteonda yer alır; peki Herodotos'un *Tarih*'inde ona tapınan halklar kimlerdir? Ethiopialılar ona taparlar.[53] Başka yerlerde[54] metin şunları belirtir: "Kutsal

47) Kybele ve Kyzikos için, bkz. W. HASLUCK, *Cyzicus*, Cambridge, 1910. Herodotos'un bu tapınmayı ne "irşâd" ne de "sefahat" terimleriyle anlatmadığı görülecektir. Bir şölen (*orté*), bir kurban (*thúsein*) ve bir gece töreni (*pannuchís*) söz konusudur; özellikle EURİPİDES, *Helene*, 1365'te Ana için yapılan gece törenini ifade etmek için *pannuchís* sözcüğünü buluruz.

48) HERODOTOS, I, 80.

49) *A.g.y.*, V, 102.

50) *A.g.y.* Eretria'nın Persler tarafından alınışı sırasında, VI. 101'de bu konu yine anılır: Tapınaklar "Dareios'un emriyle", "Sardes'un yakılmasına misilleme" olsun diye yakılır.

51) *A.g.y.*, VII, 53.

52) Diğer ikisi Pleistoros (IX, 119) ile Salmoxis'tir (IV, 94).

53) HERODOTOS, II, 29.

54) *A.g.y.*, III, 97.

Nysa çevresine yerleşmiş Makrobios Ethiopialılar onun onuruna bayram alayları oluştururlar" (*anágousi tàs hortás*). O (Ourania ile birlikte)[55], Orotalt adıyla Arapların varlığını kabul ettiği tek tanrıdır: Gerçekten de Osiris'i "Yunan diline" tercüme edersek Dionysos'u elde ederiz.[56] Bir de güneyden kuzeye geçersek, Artemis ve Ares gibi ona da tapınan Trakyalıları buluruz.[57] Hatta hiç kimsenin boyunduruğu altına girmemiş Trakyalı bir kavim olan Satrailerin "Dionysos kehanet tapınağı vardır; bu tapınak dağlarının en yüksek tepesindedir ve (...) kehaneti bir rahibe verir..."[58] Kuzeye doğru biraz daha uzaklaşıldığında, Herodotos, Gelonların Dionysos onuruna şenlikler düzenlediklerini ya da daha açık söylersek bu tanrıyı iki biçimde onurlandırdıklarını söyler: "(...) Üç yılda bir Dionysos adına kutladıkları bayramda Bakkha törenleri yaparlar."[59]

Yunan topraklarında Dionysos açıkça Byzantion'da görülür: Burada bir tapınağı vardır[60], halkın, onuruna "surların dışında"[61] bayram yaptığı Smyrna'da da görülür; Sikyone'de Klistenes tarafından ona adanan tragedya koroları vardır[62]; nihayet Eleusis irşad kutlamaları sırasında İakkos adıyla anılır.[63] Tanrının benimsendiği yerleri hızlı biçimde saymamız, onun başka yerlerde olmadığı anlamına gelmiyor kesinlikle: Herodotos'un *Tarih*'i, ek olarak, bir de Dionysos'un yaşamöyküsünü sunar. Uzaklarda saygı duyulan, ama aynı zamanda kıta Yunanistanında da tapınılan bu tanrı, bu yüzden her yerde olabilir.

Kimin kimden neyi aldığının bilinmesi Herodotos'a göre kökenlerin araştırılmasıyla olabilir. Köken söz konusu olduğunda her zaman olduğu gibi her kafadan, Yunanlılardan, Mısırlılardan ve anlatıcıdan bir ses çıkar.

Dionysos (Herakles ve Pan gibi) Yunanlılara göre tanrılar içinde en genç olanlarındandır (*neôtatoi*).[64] Kadmos'ın kızı Semele'den doğduğu söylenir. Bundan başka "Yunanlılar şimdi (*nûn*) derler ki, doğduktan hemen sonra Zeus onu kendi baldırına dikmiş ve Mısır'dan öteye, Ethiopia'daki

55) *A.g.y.*, III, 87.
56) *A.g.y.*, II, 144
57) *A.g.y.*, V, 7. Rohde'ye göre Trakya kökenlidir.
58) *A.g.y.*, VII, 111.
59) *A.g.y.*, IV, 108.
60) *A.g.y.*, IV, 87.
61) *A.g.y.*, I, 150
62) *A.g.y.*, V, 67.
63) *A.g.y.*, VIII, 65. İokkhos/Dionysos ayrımı için bkz. P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses*, Paris, 1937, s. 26, n. 3
64) *A.g.y.*, II, 145.

Nysa kentine götürmüş".[65] Mısırlılara göre tam aksine Dionysos üçüncü kuşaktan bir tanrıdır: Önce sekizler, sonra on ikiler ve nihayet on ikilerden doğan tanrılar vardır ve Dionysos da bunlardan biridir. Bu nedenle Dionysos ile Amasis arasında on beş bin yıl sayarlar[66]. Daha önce de gördüğümüz gibi Dionysos'la Osiris arasında eşdeğerlik vardır. Mısırlılara göre "Cehenneme egemen olan tanrılar (...) Demeter ve Dionysos'tur".[67]

Anlatıcı ise Yunanlıların tavrına karşı çıkar. "Soruşturmalar"ına dayanarak öncelikle neredeyse tanrıların bütün *Oúnomata*'sının Yunanistan'a Mısır'dan geldiğini düşünür: *Punthanómenos oútô heurískô eón*.[68] Dionysos'un geçtiği aşamalar şöyledir: "Bence en büyük olasılık, Melampus'un Dionysos dinini Tyroslu Kadmos'tan ve onunla beraber gelip bugün adına Boiotia denilen topraklara yerleşmiş olan Fenikelilerden öğrenmiş olmasıdır"; "Gerçekte Dionysos 'adını' ve *phallus* adama törenlerini Yunanistan'a sokan bu Melampus'tur", *tó te oúnoma kaì tên thusiên kaì tên pompên toû phalloû*.[69]

Sonuç: Yunanlıların söyleminin savunulacak yanı yoktur. Herodotos'un zamandizime başvurarak vurguladığı şudur: Semele'nin oğlu Dionysos'tan "bana" gelinceye kadar, bin yılı aşkın bir süre geçmiştir, oysa Mısır sayı dizgesine göre Dionysos'la Amasis arasında on beş bin yıl vardır.[70] Ancak Mısırlılar verdikleri sayıdan tamamen emindirler (*atrekéôs*) çünkü "sürekli hesap yaparlar" ve sonuçlarını "hep yazıya geçirirler".

Sonuç: Yunanlılar yanılmışlardır ve bu tanrıyı tanıdıkları zamanla onun doğum zamanını karıştırmışlardır.

İkinci sonuç: Yunanlılar Dionysos'u (tıpkı Pan ve Hermes gibi) diğer tanrılardan "daha sonra" (*hústeron*) tanımışlardır.[71] Nihayet Dionysos'un "yabancı kökenli" olduğuna kuşku yoktur, ama Herodotos'a göre Yunan tanrılarının birçoğu için durum budur.

İşte sadece Herodotos'un *Tarih*'i ele alınırsa, Tanrıların Anası'nın ve Dionysos'un kim oldukları ve hangi diyarlarda bilindikleri böyle açıklanır. Tanrıların Anası gerçekten ayrıksı görünürse de, Dionysos alayı tam aksine, Yunan ya da değil, bütün mekânlarda (görünüşte) bulunur gibidir.

65) A.g.y., II, 146 ve III, 111.
66) A.g.y., II, 145.
67) A.g.y., II, 123.
68) A.g.y., II, 50.
69) A.g.y., II, 49.
70) A.g.y., II, 145.
71) A.g.y., II, 146.

Ancak metnin bu aşamada karşımıza çıkardığı ilginç sorun, Dionysos'un ve Tanrıların Anası'nın, İskitler ve Herodotos'un *Tarih*'indeki Yunanlılar için olduğu kadar, söylemin gerçek alıcıları, yani Herodotos'un dinleyicileri için de, nasıl olup da Yunanlılık ölçütü olarak göründükleridir.

Anlatıcı, II. kitapta, Dionysos'un Mısır kökenli olduğunu kanıtlarken, bir ara, son derece önemli *a contrario* bir kanıt kullanır: "...bu tanrı kültünün Mısır'da ve Yunanistan'da aynı biçimde olduğunu söyleyemem; öyle olsaydı Yunan töreleriyle uyum içinde olması (*homótropa*)[72] ve yeni getirilmiş olmaması gerekirdi."

Başka bir deyişle anlatıcı Dionysos'un yabancı olduğuna ilişkin kanıtlardan birini, (bunu sanki kendiliğinden ortaya çıkıyormuş gibi açıklamaz, yorumlamaz) külte ilişkin uygulamaların Yunanlılarınkilerle *homótropa* olmayışında görmektedir; onun kültü bu durumda Yunanlı olmayışının hatırasıdır. Herodotos'un *Tarih*'inde belirlenebilecek ilk önerme işte böyledir.

Kuşkusuz bundan daha örtük ama bundan daha önemsiz olmayan ikinci bir önerme vardır ki Gelonlar'a ayrılmış kısımda bulunur. Gerçekten de Gelonlar Budin topraklarında otururlar, ama ahşap evlerden bir kent kurmuş, Yunan tanrıları için sunaklar yapmışlardır, ve üstelik "iki yılda bir Dionysos onuruna şenlikler düzenler, Bakkha törenleri yaparlar". Bilgilerin böyle sunulması şaşırtıcıdır ve bunu çok iyi bilen Herodotos, hemen ardından, Gelonların tutumunu aydınlatacak bir açıklama ögesi gösterir: Böyle yapmalarının nedeni "eskiden aslında (*tò archaîon*) Yunan olmalarıdır".[73] Böylece bir *pólis*'in kuruluşu ile sunakların yapılıp Dionysos törenlerinin kutlanmasının aynı düzleme yerleştirilmesi, ve birçok şaşırtıcı eylem, dinleyici, Gelonların Yunan atalara sahip olduklarını öğrenir öğrenmez, şaşırtıcı olmaktan çıkar. Bu son durumda Dionysos bir Yunanlılık ölçütü görevi görür. İki önerme arasında karşıtlık var mıdır? Yoktur, çünkü bunlar aynı düzeyde bulunmazlar, aynı zamana da ait değillerdir: Gerçekten de birisinde kökenler söz konusuyken diğerinde bugün söz konusudur. Bu yüzden "Bakkha törenlerini kutlamak" deyişi, başlangıçta Yunan uygulamalarıyla *homótropon* olmasa bile, zamanla, bir Yunanlıyı ifade etmenin yollarından birine dönüşebilmiştir.

Dionysos, Karadeniz kıyılarının gediklisidir: Bunu gösteren bir çok tanıklık vardır, ama bunlar Herodotos'un tanıklığından eski değildir. Örneğin

72) A.g.y., II, 49.
73) A.g.y., IV, 108.

Pippidi[74] Kallatis'te *Xenikà Dionysia*, yani Dionysos onuruna düzenlenen ayinsel şölenlere, ama aynı zamanda bir Thiase kültüne, tanrı sunağına ve bir Dionusios ayına işaret eder.[75] Kısaca sadece Kallatis için değil, Küçük Skythia'nın her yeri için değer taşıyan son derece etkin bir mevcudiyet (Helenistik çağda tam olarak benimsenmiş bir mevcudiyet) söz konusudur.[76]

Dans üzerine adlı kitapta Lukianos (kitabın ona ait olduğu düşünülmektedir) bir ayraç açar ve İonya ile Pontos'daki geleneksel Bakkha dansı modasından söz eder: "Bakkha dansı... oranın insanlarını o denli etkisi altına almıştır ki, dans zamanı geldiğinde, herşeyi unuturlar ve bütün gün oturup Titanları, Koribantları, Satyrleri, Bouccobileri (bunlar Dionysos rahipleridir) izlerler. Bu dansı yapanlar, en iyi ailelere mensupturlar, her kentin ileri gelenleridir, bundan asla utanmazlar, aksine, ırklarının eski, onurlu ve üstün olmasından duydukları gururdan daha fazlasını duyarlar."[77] Skylès irşada ermek istediğinde bu dansın Olbia'da "böylesine bir etkisi" var mıydı? Thiase, kentin en iyi ailelerinden mi oluşuyordu? Ne yazık ki Herodotos bunların nasıl kurulduğuna ilişkin hiçbir şey söylemiyor, sadece "thiase" demekle yetiniyor ki bu da fazladan açıklamada bulunmanın gereksiz olduğunu ve dinleyicilerin neden söz edildiğini bildiklerini kanıtlamaktadır. Thiase'nin sadece kadınlara ayrılıp ayrılmadığı sorulmuştur.[78] Böyle değildir, en azından Olbia'da böyle değildir, çünkü Skylès, İskitler onu farkettiklerinde Thiase'ye karışmıştı. Thiase'nin resmi ya da gayri resmi konumuyla ilgili olarak, Olbia'da kentin sokaklarında herşeyin açıkça yapıldığı gözlenmektedir.

Buradan çıkarılacak son önemli nokta şudur: Dionysos'un kentin dışında kalan bir tanrı olduğunun belirtisi olarak, bu tanrının, benimsenmiş bile olsa, kentin dışında oluşu gösterilmiştir. Mister oyunlarının oynandığı yerler sıralandığında bunların hep *agrós*'un vahşi bölgeleri olduğu görülür; Smyrnalıların Dionysos şölenini "surların dışında" (*éxô teíchos*) yaptıklarını da anımsatabiliriz.[79] Son olarak kimi kez Dionysos için kullanılan *prò poléôs*, "kentin önündeki" adını da anabiliriz. Ancak Olbia'ya

74) D.M. PIPPIDI, *I Greci nello Basso Danubio*, Milano, 1971: "Dobruca Yunanlıları için gemileriyle getirmiş oldukları Dionysos önemli bir tanrıdır, dinsel olmayan bir gelenek uyarınca tapınılır ve ona atfedilenlere Megara ya da Küçük Asya'da da rastlanılır."

75) Aynı, *Acta Antiqua Academiae Sciantiarum Hungaricae*, 16, 1968, s. 191-195.

76) Ayrıca bkz. G.M. HIRST, "The Cults of Olbia", *Journal of hellenic studies*, XXIII (1903), s. 24-53.

77) LUKİANOS, *Dans üzerine*, 79.

78) İlk kuramların karanlığı konusunda bkz. A. J. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, s. 14. *Kurbağalar*'daki Thiasotesler erkekleri ve kadınları içerir.

79) HERODOTOS, I, 150.

döndüğümüzde irşadın ve tören alayının kentin içinde olduğunu kabul etmek zorunda kalırız: Skylès kapıları kapattırmıştır. Kulenin zirvesine yerleşmiş İskitler tören alayını farkettiklerinde, Skylès "Bakkha töreni kutlayan kişi" olarak kestirilip atılmıştır, mürşidlerden tanrının onuruna şarkı söyleyip dansetmelerini, yani *pompê*, istemektedir.

Peki Tanrıların Anası'na kim tapınır? Herodotos burada da "Kyzikoslular" adını vermekle yetiniyor: Şu halde bu, kadın olsun erkek olsun, Kyzikos'ta oturanları ifade eden bir deyiştir. Hasluck'a göre[80] tam aksine Yunanlıların bu kültü "barbar" olarak gördükleri açıktır ve bu din "büyük olasılıkla yerliler içindir...: Ana, Kyzikoslular için hep bir yabancı ama uyum sağlanması gereken bir yabancıydı". Oysa Hasluck bir Yunanlıya göre Ana'ya tapınmanın barbar bir özellik olduğunun kanıtı olarak Herodotos'un metnindeki Anakharsis örneğini verir, ama Anakharsis Kyzikos kaynaklı bir dini getirdiği için İskitler tarafından katledilmiştir! İkinci kanıta gelince, kuşkusuz "olabilir" demiş olması, bu kanıtı desteklemesini boşa çıkarır. O halde tapınanlar kimlerdir? Aristophanes'ten kalan bir yapıt parçacığı ile İamblikhos'ta özellikle yankılarını bulan, tarihlendirmesi zor bir geleneğe bakarsak Ana'ya tapınanlar öncelikle kadınlar ve kadınsı erkekler arasından seçilirler.[81] Ayrıca Atina'ya gelişinin kökeniyle ilgili olarak *Suidas* ile Photius'un aktardığı rivayetten de söz edebiliriz.[82] Attikada karaya çıkan bir Metragyrtes kadınları irşada başlatıyordu. Atinalılar onu Barathe'ye sürükleyerek öldürdüler. Bunu bir *loimós* izledi: Danıştıkları bir kehanet onları bir oda yapıp Tanrıların Anası'na adamaya davet etti. Tanrıların Anası'nın agoraya girişini belirleyen *Metrôon*'un inşası işte böyle açıklanmış ve doğrulanmıştır.[83] Bu *Metrôon* kamu belgelerinin resmi deposu olmuştur. V. yüzyılın sonunda Ana'nın agora üzerinde bir binası vardır ve böylece

80) Bkz. s. 94, n. 1, *a.g.y.*, s. 215.

81) *Kuşlar* şerhi, V. 877; İAMBLİKHOS, *Misterler üzerine*, III, 10.

82) *Suidas*, PHOTİUS, *Mêtragúrtês* maddesi. Ayrıca bkz. P. FOUCART, *Des associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1973, s. 64, buna göre 430'lu yıllarda geçer. PLUTARKHOS, *Nicias*, 13, Sicilya seferinden önce ortaya çıkan olumsuz kehanetler arasında şunu sayar: "On iki tanrının sunağında olup bitenlere göz yumuldu: Adamın biri birden sunağa yanaştı ve çevresini dolaştıktan sonra, kendi cinsel organlarını bir taşla kesti".

83) *Metroôn*'un ortaya çıkardığı soruyla ilgili, bkz. R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, s. 328 vd. Ona göre "edebi gelenekle arkeolojik veriler" çok iyi uyuştuğu için "Kurul, sonunda bağımsız bir toplantı salonuna (V. yüzyıl sonunda yapılan yeni yapı) sahip olduysa, tanrının Eleusia üslubunda hipostil salona (daha önceden de agoradadır ve *Boulê* burayı toplantı salonu olarak kullanır) yerleşmiş olabileceği neden kabul edilmesin?" *Metroôn*'a ve işlevine ilişkin en eski edebi atfı PONTOSLU KHAİMALEON'un bir metninde buluruz (ATHENAİOS, IX, 407 *c*)

onun "yabancılığı" sorunu basit terimlerle açıklanamaz görünmektedir.[84] Reddedilen, kıyılarda kalan, kentin tam ortasında olan: Ana bütün bu konumları işgal edebilmektedir.

Bu kısa gezintiyi tamamlamak ve sınırda bir örneği vermek istersek İskenderiyeli Clemens'i anabiliriz.[85] Şöyle yazıyor: "İskitlerin eski kralının ellerine sağlık... Kullarından biri Skythia'da Tanrıların Anası onuruna bir Kyzikos misteri oynuyor, davul ve zil çalıyor, boynunda Kybele rahiplerinin her ay dilenmeye çıktıklarında taşıdıkları resimleri taşıyordu; işte tam o anda kralın okları adama saplandı, çünkü o Yunanlıların yanında iyice gevşemişti (*ánandron gegêneménon*) ve diğer İskitlere şu hastalıklı kadınsı gelenekleri (*thêleías nósou*) öğretmek istemişti." Anakharsis, Ana'ya tapan biri, gerçek bir Metragyrtes olmuştu. Öte yandan İskenderiyeli Clemens'e göre Kybele dininin bir Yunanlılık ölçütü, yani bir kusur olduğuna hiç kuşku yoktur. Gerçekten de Anakharsis yabancı *nómos*'ları sokmak istediği için değil, "gevşemiş" olduğu için ya da Yunanlıların yanında erkeksiliğini yitirmiş ve bu "kadın hastalığını" öğretmek istemiş olduğu için öldürülmüştür; şu halde Kybele Yunanlıdır, Yunanlılar da kadındır!

İskitlere gelince, onlar Ana'yı ve Dionysos'u, Herodotos'un sözcelediği kurala uygun olarak toptan reddederler. Saulios, Anakharsis'i görür ve tek söz söylemeden onu öldürür, sanki açıklama ya da doğrulama amacıyla sözlere hiç gerek yoktur: Suç ortadadır, cezası hemen verilir. Skylès'te senaryo biraz daha değişiktir: Dionysos sadece yabancı olmakla kalmaz, aynı zamanda deliliğe yol açar; yani İskitlerin onu geri çevirmesi için iki neden vardır. Burada Dionysos ile *manía* arasındaki ilişkiler sorusu ortaya çıkıyor. *Bakkhalar*'da Dionysos, Pentheus'un aklını başından alır, kadın kılığına girip[86] onu Kitheron'a götürür çünkü kral ısrarla onu tanımak istememekte, onun "kellesini vurdurmak" istemektedir. Burada *manía*'nın ilk biçimini görürüz, ama ikinci biçimi de vardır: Dağların eteklerinde başıboş dolaşan Agave ile yoldaşlarının karşı karşıya kaldıkları *manía*'dır bu, çünkü onlar da Dionysos'un "tanrı olduğunu kabul etmeyerek" ona "küfretmişlerdir".[87] Ayrıca Orkhomenes'te Minyas'ın kızlarını ya da

84) Tanrıları Anası'yla ilgili olarak, bkz. E. WILL, *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* içinde, Paris, 1960, s. 95-111, ona göre Büyük Ana, kıta Yunanistanına IV. yüzyıldan sonra İonya'dan gelmiştir. PİNDAROS onu anar ve kültüyle ilgilenir: *Pythia Odları*, III, 77, *Parçalar* 48 ve 63 Böckh. Ayrıca bkz. A. DUPONT-SOMMER ile L. ROBERT, *La Déesse de Hieropolis Castabala*, Paris, 1964.

85) İSKENDERİYELİ CLEMENS, *Protrepticum*, 24, I.

86) EURİPİDES, *Bakkhalar*, 912. dize; H. JEANMARIE, *Dionysos*, Paris, 1970, s. 105-156.

87) *Bakkhalar*, 1297. dize.

Eleutheres'te Eleuther'in kızlarını örnek olarak verebiliriz. Körleşme, sağduyunun yitirilmesi anlamına gelen *manía*, böylece tanrıtanımazlığın cezasına dönüşür.[88] Bu *manía* mantığı yerleştikten sonra, ağacın üstüne tünemiş bir halde bulunan Pentheus'un, "yasak şeyleri görmüş olduğu" ve "kaçınılması gereken şeyi izlediği" için öldüğü anlaşılmaktadır.[89]

Skylès'e gelince, durum birçok açıdan, bunun aksidir. Gerçekten de bir kulede pusuya yatmış (*láthrê*) olanlar İskit önderleridir, yani görülmemesi gereken şeyleri onlar görmüş, ama öldüren kişiler de yine onlar olmuştur; yine tanrıyı kesinlikle reddeden, ama *manía*'dan söz edip, diğerlerini delilikle suçlayanlar da onlardır. Borysthenes ise onları bulduğunda onların diliyle konuşur gibi yapar, ama aslında amacı onlarla daha fazla alay etmektir. Gerçekten de, Herodotos'un, İskitlere tutumlarını açıklamak için söylettiği sözleri kullanır ve Dionysos'u *daímon* sözcüğüyle anlatacak kadar ileri gider.[90]

Dionysos'un İskitlerce anlaşılmaması —bu belki de anlatıcının bir kurnazlığıdır— deli olduğu sanılan kişinin deli olmadığını, sonuçta belki de gerçek delilerin başkasındaki deliliği ilk ele verenler olduğunu söylemenin bir yolu değil midir? Ancak bu anlaşılmama başka bir anlamda da kurnazlıktır: İskitlerin "thiase" tavırlarında *manía* olarak gördükleri şey, her ne kadar bu *manía*'da, *manía*'nın bütün görünüşleri varsa da, sadece *manía*'nın görünüşleridir; başka bir deyişle *manía* ile *Bakcheúein* arasındaki mesafe, Dionysos'u reddeden kişiyle kabul eden kişi arasındaki mesafedir. Ancak aslında İskitler görünüşlerin arkasında olanları görmekten acizdirler ve söylemleri de ne dediğini bilmez.

Bu noktada etnoloğun söylemini gerçek söylem olarak görüyoruz: Bu, bilen kişinin söylemidir, çünkü girdisini çıktısını bilir. İskitlerse örneğin tüy ve kar arasında bir ayrım yapmazlar[91] ve kar denilmesi gereken şeye tüy derler, çünkü kar taneleri tüylere "benzer"; aynı biçimde *manía*'yla karşı karşıya kalmak ve Bakkha töreni yapmayı birbirinden ayırt etmezler, çünkü görünüşte bunlar aynı şeylerdir.

Anakharsis ile Skylès işte böyle yaşamışlar, sınırların bulunduğunu unuttukları için böyle ölmüşlerdir.

88) P. BOYANCE, *a.g.y.*, s. 65.

89) *Bakkhalar*, 912. dize.

90) HERODOTOS, IV, 79: "İnsanları deliliğe itecek bir tanrının olabileceğinin inanılmaz olduğunu söylerler." Burada anlatıcının müdahalesini görmekteyiz.

91) *A.g.y.*, IV, 31. Bkz. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, s. 339-351.

SALMOXİS: GETLERİN PYTHAGORAS'I

Salmoxis, Zamolxis ya da Zalmoxis kimdir: Yoksa kahramanın adıyla ilgili bu kararsızlık uzun bir kimlik öyküsünün başlangıcı mıdır yalnızca? İnsan mıdır, ruh mu, yoksa tanrı mı? Bu konuda çok şey bilmiyoruz. Ne zaman doğmuştur? Herodotos'un *Tarih*'inin IV. kitabının 94. bölümünde. Ne zaman ölmüştür? Belki de hâlâ Romanya'da yaşıyordur? Yaşamındaki belli başlı aşamalar nedir? Önce Get olmuş, sonra Daçyalı; İordanes'in bildirdiğine göre "felsefe konusunda büyük bilgiye sahip" büyük bir rahip ya da bir kraldır. Sonra Romalılar gelip de Hıristiyanlık da yardım edince yurdunu terketmiş, gelip Gotların (Got = Get) gelenekleri içinde yerini almıştır: Alphonse le Şage onu "muhteşem bir felsefe bilgisine sahip biri" olarak görür. Uzun bir süre kaybolur, sonra yeniden, bu kez kendi yurdunda, Romanya'da Pârvan'ın ve öğrencilerinin Trakyacılık hareketi içinde belirir. Mircea Eliade'ye göre "Zalmoxis'e değer verilir, çünkü Daçyalı Getlerin dinsel dehasını, yani Romalılarca yenilip sindirilen bu yerel halkın, neredeyse mitik atalarının ruhaniyetini temsil eder".[92]

Salmoxis'in öyküsünü burada bırakıyorum, yoksa uzun yollar katetmemiz, yol boyunca Mircea Eliade ve diğerleriyle; ayrıca şamanların, hep kuşkuyla bakılan o tuhaf kişilerin gölgesiyle karşılaşmamız gerekebilir, bu yüzden de konuyu Salmoxis'in "doğuşuyla" sınırlandıracağım. Salmoxis'i bir anlamda Getlerin Pythagoras'ı haline getiren bütün özellikleri belirlemekle işe başlayacağım. Herşeyden önce bu portreyi çizenler Pontos ile Hellespontos'da oturan Yunanlılardır ve Herodotos bunu doğrudan doğruya onlardan almıştır: *Puntháno*mai, ben bilgiyi onlardan aldım, işte söyledikleri.

Salmoxis kimdir? Pontoslu Yunanlılara göre[93] yanıtın tartışılacak bir yanı yoktur: Salmoxis bir *ánthrôpos*'tur, bir insandır; 94. bölümde anlatıldığı gibi bir *daímôn*, ya da bir *theós* değildir. Get kökenlidir; konumuna gelince: Eski bir köledir. Yine aynı biçimde Pontoslu Yunanlılara göre Pythagoras, Samos doğumlu Mnesarkhos'un oğludur ve bir süre köle Salmoxis'in sahibi olmuştur. Pontoslu Yunanlıların başkalık açısından nasıl tavır takındıkları hemen görülmektedir: Yunanlılara göre sadece köle olan biri Getler için tanrısal bir varlıktır.

Bu noktayı tam olarak açabilmek için başka bir terimi, başka bir ülkeyi, yani Mısır'ı ele almamız gerekir. Gerçekten de, bir geleneğe göre[94]

92) M. ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, Payot, 1970, s. 79-80.

93) HERODOTOS, IV, 94-96.

94) Ch. FROIDEFOND, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap, 1971.

Pythagoras, ama aynı zamanda Solon, aynı zamanda Thalès, yaşamlarında bir kez, dünyanın en eski insanlarından, en azından Frigyalılardan sonra dünyanın en eski insanlarından bilgi almak için Mısır'a yolculuk yapmıştır.[95] Şu halde Mısırlıların en eski olmaları, daha genç halklara oranla daha fazla bilgili olduklarını gösterir. Pythagoras, Mısır rahiplerinin öğrencisidir. Ancak Getler söz konusu olduğunda, durum tersine döner ve Pythagoras sözcüğün tam anlamıyla Salmoxis'in efendisi olarak görülür. Şu halde güneyden kuzeye giderken bilgi zayıflamaktadır.[96] Kısmen halkların yaşıyla açıklanan bir zayıflamadır bu: Mısırlılar insanların en yaşlılarıysa, İskitler de en "gençleri"dir.[97] İskitin topu topu bin yıllık bir geçmişi vardır. Strabon da, Salmoxis'e ayırdığı bölümde, onun Pythagoras'ın kölesi olduğunu söyler, ama onu, astronomi bilgileri edineceği Mısır'a göndererek fazlasıyla ödüllendirir.[98]

Pythagoras, Pontoslu Yunanlıların ona atfettikleri bu kentli kimliğin yanısıra daha bulanık, daha belirsiz kimliklere de sahiptir. Oysa aynı belirsizlik Herodotos'un Salmoxis üzerine yazdıklarında da vardır. İlk olarak Pythagoras birkaç yaşamı önceden yaşamıştır ve bunları anımsayabilme ayrıcalığına sahiptir.[99] Bazı parçalara bakılırsa varlıklar sıralamasının diğer ucunda, gerçek bir "tanrı"dır o: Hyperboreliler soyundan gelme Apollon'dur.[100] Ancak bu belirsizliği en iyi açıklayan sıfat kuşkusuz ruh sıfatıdır: "Tanrılarla insanlar arasında tanrısal insan, aracı insan, *daímôn* yani Pythagoras vardır."[101] *Daimôn* ne resimle, ne mitle, ne de bir ayinle tanımlanır. Aristoteles, "Pythagorasçılar üzerine"[102] yazdığı kitapta "bir yanda tanrıların" diğer yanda "insanların" ve üçüncü bir terim olarak "Pythagoras türündeki insanların" olduğunu söyler; böylece Pythagoras bu *daímones* ırkının yiğit bir temsilcisidir, tamamlamak için şunu da eklemeli: "İnsanlara karşı sevgi dolu, iyi bir ruhtur".

Herodotos'ta Salmoxis sırasıyla *daímôn*, *theós* ve *ánthrôpos* olarak nitelendirilir; demek ki o da üç ayrı yerde aynı zamanda bulunur ya da sürekli

95) HERODOTOS, II, 2.

96) A.g.y., IV, 46: Pontos'ta "en cahil halklar vardır".

97) A.g.y., IV, 7; Burada Mısır'ın Yunanlılar üzerinde yarattığı hayranlığı ve önlerine çıkardığı sorunları görüyoruz: gerçekten de Mısırlılar "atalar"dır, ama en az bunun kadar da Yunanlı değillerdir.

98) STRABON, IV, 5: Bir anlamda Pythagoras'ın Mısır dinini "okumaya" yaradığı görülecektir; bkz. HERODOTOS, II, 37; II, 81.

99) HERAKLEİTOS, 89. Fragman W = DİOGENES LAERTİUS, VIII, 4.

100) DİOGENES LAERTİUS, VIII, 11; İAMBLİKHOS, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 28, Deubner yay.

101) M. DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique: la notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.

102) İAMBLİKHOS, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 31, Deubner yay.

olarak birinden diğerlerine geçer. "Ölen kişi tanrısal bir varlık olan Salmoxis'in (*daímona*) yanına gider": Getlerin inanışı böyledir; bu biçimde açıklayıcı sıfat olarak kullanılan *daímona* sözcüğü, sanki anlatıcının anlatısına karıştığını gösteriyor: Böylece, anlatısı, bundan haberi olmayan Yunanlı dinleyiciye, Salmoxis'in nereye oturtulması gerektiğini bilmeyi sağlayacak bilgi ögesini vermektedir. *Parà Sálmoxin* ve anlam olarak *nomízousi*'ye bağlı olmayan "daímona" arasında bir sessizlik anı vardır. Salmoxis, biz Yunanlıların *daímones* dediği şu ara varlıklar kategorisine aittir. Anlatıcı sonraki cümlede Salmoxis'in adlarıyla ilgili yeni bir bilgi vermektedir; Traklar onu Gebeleizis adıyla tanır. Kullanılan deyişse, *tòn autòn toûton*'dur (bazıları "bunlar" da Gebeleizis derler): Hiç de gerekli olmayan bu *toûton* (gerçekten de Herodotos *tòn autòn* ya da *tòn autòn daímona* yazabilirdi), anlatıcının kararsızlığı olarak görülebilir; *toûton* yalnızca belirsiz olmasıyla bile bütün olasılıklara açık kapı bırakmakta ve önceki olumlamaya ayrıntı kazandırmaktadır: Tıpkı gerçekte Salmoxis'in en azından iki adının olması, tıpkı ruh ya da bir anlamda ruh, ya da başka bir şey olabilmesi gibi.

Salmoxis'in yanına gönderilen haberci ölürse (onu, doğrulttukları mızrakların üstüne düşmesi için havaya atarlar) "tanrının onları kolladığını düşünürler". *Daímôn* teriminin aksine *theós*, Getlerin kanısını naklet-mekle yetinen (*dokéei* olduğuna göre) anlatıcının işe karışmasının bir sonucu değildir. *Theós* kimi ifade eder? Kesinlikle habercinin gönderildiği kişiyi, yani Salmoxis'i; ancak bundan başka ve hiç kuşkusuz *theós* genel olarak tanrıyı, bir anlamda bizim anlattığımız biçimiyle "gök"e benzeyen tanrısallığı da ifade eder. Anlatı, kestirip atmamaya özen gösterdiği için dinleyici ya da okuyucu Salmoxis'in kişiliğinin hiç olmadığı kadar değişken olduğunu kabul etmek zorundadır. Yalnızca Salmoxis'i ya da genel olarak tanrıyı ya da aynı zamanda her ikisini de (büyük bir olasılıkla her ikisini) ifade eden *theós*'un kullanımı birkaç satır sonra bu kez yalnızca gökteki tanrıyı değil, Yunanlıların gök tanrısını ifade eden başka bir *theós*'a da nasıl geçilebileceğini açıklar.

Böylece bu metin iç devinimleriyle bile, Salmoxis kimliğinin değişkenliğini ifade eder: Bu rastlantısal bir değişkenlik değil, Salmoxis kişiliğini oluşturan ve Pythagoras'ın gerçek doğasını belirlerken gördüğümüz değişkenliğe benzer bir değişkenliktir. Nihayet *daímôn* teriminin hem ifade ettiği, hem de içerdiği bir değişkenliktir bu.

Anlatının başka bir özelliği de bütün bir bilgi sözlüğünün kullanılmış olmasıdır: Bilen kişi olan Salmoxis'in karşısında (*epistámenos*) "sefil bir yaşam süren" (*kakóbiôn*) ve "pek akıllı olmayan" (*hupaphronestérôn*) Traklar

bulunur. Aristoteles *Hayvanlar Tarihi*'nde saka kuşlarını *kakóbioi* olarak niteler[103]: Yaşamları zordur, yaşamlarını zor "kazanırlar" yani yiyeceklerini zor bulurlar. Bunun aksine, daha önce sözü edilen kuşlar *eubiótoi* ve *eumêchanoi* olarak sunulmuştur, yaşamlarını rahatça sürerler, çünkü nasıl yapacaklarını bilirler. Onlardaki *diánoia*, onlardaki "zekâ", diye yazar Aristoteles, kolayca yiyecek bulmalarını sağlar. Bir kuşa *kakóbioi* demek onun zeki olmadığını, zor bir duruma uyum sağlayamadığını söylemek demektir. Aynı biçimde Traklar kuşkusuz zor olan durumlarından en iyi biçimde yararlanmalarını sağlayacak zekadan yoksundurlar; bu yetersizlik, niteleme sıfatı olan ve neredeyse aptal olduklarını ifade eden *hupophronestérôn*'un kullanımıyla vurgulanmış ve arttırılmıştır.

Tam aksine Salmoxis, Get kökenli olmasına karşın Samos'ta yaşadığı ve Yunanlılarla birlikte olduğu için *díaitan láda*'yı (*kakóbioi*'ye karşılık kullanılan deyiş) yani "rejimi" ve aynı zamanda "yaşanılan yeri", İon "yaşam tarzını" bilen (*epistámenos*: Bilir) biri olmuştur; *êthea bathútera*'yı da bilir, ki bu İon ve entellektüel tonlar içeren bir deyişdir.[104] Herodotos'un yazdığı gibi Salmoxis daha da fazlasını bilir çünkü efendisi Pythagoras bir *sophístês*'tir ve "oldukça da iyidir". Buradaki deyiş kesinlikle eğretilemeli değildir ve Platon'un sofizmiyle hiçbir ilgisi yoktur. Deyiş, bilge, şair, kâhin gibi anlamlara gelir: Yedi Bilge deyişindeki gibi bilge. V. *İstmiakhos*'ta *sophístês*ler şairlerdir.[105] *Rhesos*'ta Orpheus'a *sophístês* denir.[106] Herodotos'da *kakóbioi*, *bathútera* (bu anlamıyla) ve *hupaphronestérôn*, Hapaxlardır (buradan kesin bir iz olduğu sonucu çıkmasın, ama yine de bu, akılda tutulabilecek bir ipucudur).

Efendisinin bilgeliğinin silik yansıması olan Salmoxis, Get denilen o kabasaba kişileri etkileyebilmiştir. Gerçekten Pythagoras ve Pythagorasçılar bilgi insanlarıdır; bilgin (*eidótes*) ya da iyi yetişmiş (*pepaideuménoi*) kişilerden oluşan bir toplulukturlar.[107] V. yüzyıldan itibaren geleneğin Pythagoras'ı büyük bilgilere sahip biri olarak tanıtmaması çok nadirdir: Herakleitos onu *polumathês* insan örneği olarak verir[108], Empedokles ve

103) ARİSTOTELES, *Hayvanların Tarihi*, IX, 17, 3.

104) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (H. Diels, W. Kranz, 12. baskı) HERAKLEİTOS, 22 B 45, *bathún lógon*'dan söz eder; PİNDAROS, *Nemea Odları*, II, 53: Khiron'a *bathumêtês* denir; *Nemea Odları*, VII, 1: Moireslere *bathúphrones* denir; ALCMAN'da da *bathúphrôn* deyimi bulunur: SOLON, 23, 1, DIEHL, *Anthologia lyrica graeca* içinde, kendisiyle ilgili olarak, alaylı bir biçimde şunları yazar: "Solon ne zeki (*bathúphrôn*) ne de kurnaz (*boulêeis*) biri idi".

105) *İsthmiakà*, V, 36.

106) *Rhesos*, 949.

107) İAMBLİKHOS, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 200.

108) HERAKLEİTOS, 22 B 40 (D.K.).

Kios'lu İon, ondan en fazla, neredeyse aşırı fazla bilen kişi olarak söz ederler.[109] Böylece bilgi ile cehalet, bilen kişilerle kuru kalabalık arasındaki bu karşıtlık, Pythagoras ve Pythagorasçılar üzerine oluşturduğumuz tasavvurun bileşkelerinden biridir. Herodotos'un metni de bu karşıtlığı kullanır, bu geleneğe yanıt verir, ya da, daha ziyade, bu gelenekle birlikte seslenir.

Herodotos'un bölümleri okunduğunda bir başka takım belirir: Birbirini tek biçim altında olmaksızın gerekli kılan ve Pythagorasçılıkla "Salmoxisçilik" arasındaki gidiş gelişleri izlemeye sevkeden, aynı aileden geliyormuş gibi görünen, üç terimli bir dizidir bu. Ölümsüzlük, cesaret ve toplu ziyafet söz konusudur.

Herodotos Getlerden söz eder etmez adlarının hemen arkasına *athanatízontes*[110] diye ekler, birkaç satır sonra bu niteleme sıfatını yine kullanır. Herodotos, *Tarih*'in başka bir kitabında Getleri andığı zaman, sanki hazır bir deyiş söz konusuymuş gibi "ölümsüz olduklarına inanan Getler" diye yazar (*Gétai hoi athanatízontes*).[111] Üstelik Herodotos, Getlerle ölümsüzlüğü ya da ölümsüzlük uygulamalarını bağdaştıran tek yazar değildir: Bunlar arasında Platon, Diodoros, Arrianos, Lukianos vardır.[112] Yunan ortak bilgisinde Get ile ölümsüzlüğün birbirine bağlanmış olduğunu düşünmek, bu durumda akla yatkın görünmektedir: *Hoi athanatízontes*, şu kuzey halklarına ait doğal bir sıfat olduğundan, Getlerin, "ölümsüzlük uygulayıcıları" olarak ele alınmasını önereceğim.[113] Ölümsüzlük, bu bağdaştırmanın çeşitlerini, bile isteye belirsiz bırakmaktadır. Gerçekten de metin, ölümsüzlükle Salmoxis arasında varolan ilişkiler sorununa yanıt vermez: Salmoxis tek aracı mıdır? O olmasaydı Getlere yine de "ölümsüzlük uygulayıcıları" denecek miydi? 95. bölümde ölümsüzlük sadece Salmoxisçiliğe irşad edenlere ayrılmış gibidir, ancak birkaç satır aşağıda, Trakların (genel olarak) Salmoxis'in "ölümüne" ağladıklarından söz edilir. Dahası 94. bölümün başında şu tanımı buluruz: "Ölmek istemeyen halk sözünü şu anlamda söyledim: Kendilerinin ölümlü olduklarına inanmazlar; ölen kimsenin gidip tanrısal ruh Zalmoxis'e (...) kavuşacağını sanırlar"; eğer bu tanımlamaya bakarsak her Get bununla ilgilidir, işin içindedir: Salmoxis herkes için geçerli bir aracıdır.

109) EMPEDOKLES, 31 B 129 (D.K.); KHİOSLU İON, 36 B 2 (D.K.)

110) HERODOTOS, IV, 93.111) *A.g.y.*, V, 4.

112) Bkz. I. M. LINFORTH, *Clas.Phil.*, 13, 1918: *hoi athanatízontes*, s. 23-33. PLATON, *Karmides*, 156 d.; DİODOROS, I, 94; ARRİANOS, *Anabasis*, 1, 3, 2; PHOTİUS, *Suidas*, *Etym. Magn.*, *Zalmoxis* maddesi; LUKİANOS, *Skytès*, I, 860, ve *Tanrılar Meclisi*, IX, 533.

113) LINFORT, *a.g.y.*, s. 27, *athanatízein*'i geçişli olduğu zaman "make immortal and divine, deify" (Ölümsüz ve tanrısal kılmak, tanrılaştırmak) ve geçişsiz olduğu zaman "act the part of a being immortal and divine" (Ölümsüz ve kutsal bir varlık rolü oynamak) olarak karşılar.

Yunan edebiyatında *athanatizein* sözcüğü ilk kez burada ortaya çıkar: Şu halde Herodotos'un bu sözcüğü Getleri tanımlamak ve ne kadar özgün olduklarını belirtmek için türetmiş olduğu düşünülebilir. Aksine bunun o dönemdeki Yunan ortak bilgisinin bir parçası olduğunu ve Herodotos'un (ilk önce mi yoksa başkalarından sonra mı?) bunu bağlamından çıkarıp Getlere uyguladığını düşünüyorum. Sözcüğün ilk kez Herodotos'un *Tarih*'inde kullanılmış olmasının göreceli bir anlamı vardır, çünkü o çağa ya da Herodotos öncesine ait metinlerle ilgili belgelerimiz epeyce eksiktir. Bundan başka Getler ortaya çıkar çıkmaz açıklama ya da yorumlamaya gerek duymadan bu deyişi kullanmak, deyişin dinleyiciler tarafından bilindiğini gösterir gibidir. Salmoxis'in işe katılmasıyla Herodotos için söz konusu olan, bu deyişin Getlerin dünya görüşü açısından belirtilmesi ama kesinlikle açıklanmamasıdır.

Bu deyişin "iyi bilinen" şeylerin alanına girdiğini kabul ediyorsak, çeşitli kullanımları belirsiz de olsa, ölümsüzlük ile tartışmasız bir ilişkiyi gösteriyorsa, sormamız gereken soru, bu deyişin genelde kimler için kullanıldığıdır. *Hoi athanatizontes* deyişi, kendilerini öte dünya ve ölümsüzlük uzmanı olarak görmek isteyen kişiler için değilse, kimin için kullanılır? Peki Yunanistan'da bu sorunlarla Pythagorasçılardan daha fazla kim ilgilenir? O Pythagorasçılar ki onlar için "bütün yaşam... sanki ölüme hazırlık gibidir".[114] Linforth'un varsayımı buradan kaynaklanır (hiçbir metin bunu açıkça doğrulamasa da çekici bir varsayım), buna göre *hoi athanatizontes* aslında Pythagorasçılara takılan bir addır: "Yunanlılar, Pythagorasçılara, kendileri ve yandaşları için, ölümün ağırlığını yokedebilir, mezarın ötesinde sonsuz mutluluğu sağlayabiliriz dedikleri, vurguyu tanrısallığa yükleyip, kendilerini de tanrılar katına yükselttiklerini gözlemledikleri için *athanatizontes* demişlerdir."[115]

Böylelikle geleneğin Get halkının sırtına kolayca yüklediği bu deyişin niteleme sıfatı ya da takma ad[116] değeri, Yunanlı bir dinleyici için alıntı olarak yer alabileceği ölçüde de iki katına çıkar.[117] Getlerin "ölümsüzlük uygulayıcıları" olduklarını söylemek onların bir anlamda Pythagorasçı

114) P. BOYANCE, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, s. 144.

115) A.g.y., s. 31.

116) Ayrıca bkz. komedya şairi Aristophones'in metni: *Pythagorasçı*'nın kişilerinden biri "öte dünyadaki sığınağına indiğinde, her birini gördü ve Pythagorasçıların diğer ölülerden üstün olduklarını ayrımsadı, çünkü Pluton'la yemek yeme ayrıcalığına sahip olanlar yalnızca onlardı". Kullanılan fiil *sussitein*'dir (=DİOGENES LAERTİUS, VIII, 37).

117) M. de CERTEAU'nun da belirttiği gibi (*L'Écriture de l'histoire*, s. 111) alıntı, hem gerçek gibi duran göndergesel bir dili "buyur etmeye", hem de bunu bir bilgi adına yargılamaya muktedirdir.

olduklarını söylemektir. Şu halde bu metne, daha baştan Pythagoras'ın gölgesi düşmüştür.

Dareios'a savaşmadan teslim olan Trakların aksine, Getler, Büyük Kral'ın ordusuna karşı koyan tek halktır. Elbette yenilmişlerdir ama, Herodotos onların "Traklar içinde en saygıdeğer ve en dürüst kişiler" olduklarını yazar (*andrêiótatoi*). Burada takımın ikinci ögesiyle karşılaşıyoruz: *Andreía*. Gerçekten de *andreía* ölümsüzlüğe gönderme yapar, ölümsüzlük de *andreía*'yı çağrıştırır. Herodotos iki terimi birleştiren ilişkiyi belirtmese de ikisini birbirine yakın bulur, çünkü " ölümsüzlük uygulayıcıları" olan Traklardan söz ettikten hemen sonra, onların büyük cesaretlerine değinir.[118] Ancak Trakları anan diğer yazarlar onların "ölüme olan açlıkları" üzerinde dururlar.[119] Örneğin Pomponius Mela'ya göre Getler, "ölüme koşanlar"dır, bunun nedeniyle ilgili üç açıklama yapar: "Bazıları gidenlerin ruhlarının geri geldiğine, bazıları geri gelmeseler de, gidenlerin kaybolmadığına, bazıları ise gerçekten ölündüğüne ama yaşamaktansa ölmenin daha iyi olduğuna inanır."[120] Bu koşullar altında savaşmak zevkin bir parçası, ölmekse ulaşılmak istenen amaçtır. 94. bölümde ölümsüzlükle cesaret arasındaki bu ilişkinin *a contrario* doğrulanışını buluruz. Gerçekten de Getler, Salmoxis'e bir haberci gönderdiklerinde onu havaya atıp mızraklarını doğrulturlar, eğer haberci mızrakların üstüne düştüğünde ölmezse onu *kakós*, yani "korkak" olmakla (Legrand'ın tercümesinde olduğu gibi "kötü" değil) suçlarlar. Ölmek istemeyişinin tek açıklaması onun ölümsüzlüğü reddetmesi, yani korkak olmasıdır.

İlk bakışta savaş ve *andreía* uygulaması Pythagorasçılıktan epeyce uzakta görülmektedir. Ancak Olympia'da altı kez galip gelmiş, 540 yılında Sybaritlere karşı yapılan savaşta önderlik etmiş, Pythagoras'ı ve öğrencilerini evinde topladığı için seçkin bir Pythagorasçı, bir atlet olan Krotonlu Milon gibi biri daha dikkatli olmamızı gerektirir. Öte yandan Aristoksenes'in naklettiği şu sözler: "Sözle değil eylemle savaşmak gerekir, çünkü adam adama yapılan savaş doğru ve kutsaldır"[121], ya da son derece savaşçı şu ilke, "göğüs göğüse çarpışarak alınan yaralar yüzünden ölmek iyidir, sırtından vurularak ölmek utanç vericidir"[122], işte bunlar, bizi soruyu yeniden ele almaya zorlamaktadır. Gerçekten de Detienne, Milon'un, Pythagoras'tan daha Pythagorasçı olduğunu, bunların

118) HERODOTOS, IV, 93.
119) Bkz. ROHDE, *Psyché*, Paris, 1928, s. 291.
120) POMPONİUS MELA, *II*, 2.
121) İAMBLİKHOS, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 232.
122) A.g.y., 85.

davranışları birbirlerine ters düşmek bir yana, birbirlerini tamamladıklarını ve hareketin iki yönünü belirttiklerini göstermiştir: Bunlardan biri, Pythagoras, "bu vecd içindeki müneccim, arınmaya doğru ilerleyen bu bilge, ne açlıktan ne de susuzluktan acı duyan tanrı-insan", "bireysel kurtuluşun gerekliliğini" belirtir, diğeri, Milon, "kentinin ilk yurttaşlarından biri olan bu atlet, bu güçlü et yiyicisi, bu savaşçı", "kentin yenileşme isteğini"[123] ya da siyasi hareket olarak Pythagorasçılığı belirler.

Pythagorasçılar bu yenileşmeyi sürekli düşlemekle kalmamış, bunu başlatmaya çalışmış, bunu sadece ilan etmekle yetinmemiş, toplumsal uygulamalarının sayesinde ve içinde hazırlamak için çaba harcamışlardır. Gerçekten de, bir yaşam tarzı oluşturmuşlar ve gerçek bir eğitim sistemi ya da bir "kolektif düzen" kuran bir dizi kurum geliştirmişlerdir. *Truphê*'yle, yani Sybaritçilikle savaşmak için, *sôphrosúnê*, *andreía*, *aretê* gibi erdemleri geliştirmek gerekmektedir. Peki bunlar, savaşçı toplumların ele aldığı bu kurumlara, yani ziyafetlere, esnaf birliklerine ve jimnazyum egzersizlerine başvurmaksızın daha iyi nasıl geliştirilebilir? Spartalı Megillos "ziyafetler ve beden eğitimi, cesaret ve denge yaratmak için yapılmış icatlardır"[124] diye açıklar. Bir de Atinalıdan dinlersek "bize göre yasakoyucu ziyafetleri ve beden eğitimini savaş amacıyla düşünmüştür".[125]

Cesaretle ölümsüzlüğün birleşmesi, toplumsal ve kurumsal uygulamalar düzeninde cesaretle toplu ziyafetin birleştirilmesiyle iki kat artar: Bu durumda ziyafet, *andreía*'nın üretildiği yer olarak işlev görür. Böylelikle takımın üçüncü terimi, diğer ikisiyle kurduğu karmaşık ilişkileriyle ortaya çıkar: Toplu ziyafet. Ölümsüzlük, cesaret ve ziyafet, bunlar birbirlerini tanımlayan, birbirlerini çağrıştıran üç terimdir, aynı takımın üç ögesidir. Ölümsüzlükle cesaret, sonra da cesaretle ziyafet arasındaki bağı ele aldık, geriye birinciyle üçüncü öge arasındaki bağı kurmak, yani ölümsüzlük ziyafetleri sorusunu sormak kalıyor.

Özgürlüğüne kavuşan ve zengin olan Salmoxis ülkesine döner ve burada yurttaşlarından bazılarını davet etmek için bir ziyafet salonu yaptırır. Kısaca toplu ziyafet uygulamasını getirmiştir ve bunu, eylemlerinin temeline yerleştirmiştir. Kendisine bir *andreíon*, yani "erkekler salonu"

123) Bkz. *V Convegno di studi sulla Magna Graecia*, Napoli, 1966 (1969), s. 149-156 ve *Arch. Sociol. des Rel.*, 29, 1970, s. 146-148, "La cuisine de Pythagore".

124) PLATON, *Yasalar*, 636 *a*.

125) *A.g.y.*, 633 *a*.

yaptırtır.[126] Ancak Herodotos bağlamı dışında bu sözcük, Giritlilerin ve Spartalıların uygulamalarını çağrıştırır: "Girit'te *andreion* terimi mezhep üyelerinin toplandığı kamu alanını, ama aynı zamanda mezhebi ve toplanmalarına vesile olan ziyafeti ifade eder. Sparta'da kullanılan, en azından yakın zamanlarda kullanılan deyiş, *phiditie* olmalıdır ki bunun anlamı kesin değildir. Aynı biçimde Girit'teki *andreion* deyişi, Sparta'dan daha önce kullanılmıştır."[127]

Oysa ziyafetler Kroton'daki Pythagorasçı topluluktan söz ederken gördüğümüz gibi Samos felsefesinin ilkelerine göre, yaşamın önemli bir ögesidir. Üstelik Boyancé, Herodotos'un metnini okuduğunda, Aristoksenes'in tanımladığı biçimiyle Pythagorasçı yaşamın en önemli bölümünü oluşturan bu ziyafetlerle ilgili ilk ve önemli bir göndermeyi "keşfeder" gibi olmuştur.[128] Ancak şimdiye kadar, Milon aracılığıyla gördüğümüz ziyafetler, Pythagorasçılığın diğer yönelimini izlediğimizde dinsel yaşamın önemli anı, ölümsüzlük şöleni olarak görülen ziyafetler değil, *andreia* yaratan, siyasi bir işlevi olan ziyafetlerdir. İki tür ziyafet olmadığını biliyorum, ama vurguyu birine ya da diğerine, örneğin Milon'a ya da Pythagoras'a koyabiliriz. Philont'daki son Pythagorasçı topluluklardan birinin (IV. yüzyıl) sırdaşı olduğunu iddia eden Tarantolu Aristoksenes, akşama doğru banyodan sonra mezhep üyelerinin birlikte yemek yediklerini söyler.[129] Yemekten önce ve sonra, şaraplar sunulur, kurbanlar kesilir ve hediyeler verilir; en genç mürid bir metin okur, sonra en yaşlısı söz alır ve bazı tavsiyelerde bulunur. Bundan sonra herkes dağılır ve evine döner.

Dinsel amaçlı ziyafet geleneğini kuran Salmoxis "ilk yurttaşlarını" davet eder[130] (*tôn astôn toùs prôtous*): Deyiş oldukça şaşırtıcıdır. İşte böylece Getler, *andreion*'dan ve toplu yemeklerden söz edildiği andan itibaren, İonyanın bir kentinin ya da güney İtalya'da bir kentin yuttaşları olmuşlar, ve bir ziyafet üstadının yönetimi altında şölen yapmak için toplanan yurttaşlara dönüşmüşlerdir. Deyişin ilk anlamıyla anlaşılmasının (Herodotos

126) Herodotos'ta *andreôn*: Erkekler salonu;
-I, 34: Kroisos gördüğü rüyadan sonra oğlu yaralanmasın diye silahları *ek tôn andreônôn*, **kaldırtır.**
-III, 77, 78: tertipçiler (Persler) Mag Smerdis'i öldürmek için *eis tòn andreôna* girerler.
-III, 121, 128: Samoslu Polykrates Teoslu Anakreon'la *andrêôn*'da yatar; **Polykrates'in** öldürülmesinden sonra *andrêôn*'daki mobilya Heraion'da kutsanır.

127) H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, Paris, 1939, 85, 423, 483.

128) BOYANCE, *a.g.y.*, 134.

129) İAMBLİKHOS, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 96-100.

130) HERODOTOS, IV, 95.

Trakların kent yaşamını bilmediklerini "unutmuş" olduğuna göre), eğretilemeli oluşunun ya da alaycı, gülünç bir yansıtma oluşunun önemi yoktur, çünkü ilginç olan şey toplu yemeğin bu sözcüklerle ifade edilmiş olmasıdır: Ziyafetler sadece "iyi insanları" bir araya getirir ve bunu çok iyi bilen Salmoxis her önüne geleni davet etmez.

Metnin getirdiği bu belirleme sayesinde Pythagorasçıların toplu yemeklerine ve daha genel anlamda Pythagorasçı siyasete adım atıyoruz. Kimler toplanıyordu? Pythagoras'ın eğitimi kimlere yönelikti? Uzun süreden beri Pythagorasçılığın aristokratik eğilimleri belirlenmektedir.[131] Kroton'a gelen Pythagoras "İtalya'daki Yunanlılar için yasalar koydu, buna göre o ve öğrencileri el üstünde tutuluyordu, yaklaşık üç yüz kişi olan bu topluluk kenti çok iyi yönetiyordu ve kentte uygulanan yönetim biçimi aristokrasiydi".[132] Delatte[133], Diogenos Laertius'un bu notunun *Timaios*'u yanlış biçimde özetlediğini düşünür.[134] *Timaios*'a göre üç yüz üyeyi barındıran toplum mezhepler halinde örgütlenmiş ve Kroton'da demokratik hareketlere karşı kurulan kurumların savunmasını üstlenmiştir. Böylece Pythagorasçılar kent aristokrasisine dayanır ve burada toplanırlar: Burada da, Krotonlu bir aristokrat ailenin temsilcisi olan Milon'u görüyoruz.

Böylece ölümsüzlük bizi cesarete, cesaretse ziyafete götürüyor ve bu üç terim aynı düzlemde birbirini izlemek bir yana, bir takım oluşturmaktadır ki, burada Pythagorasçılığın, dolayısıyla Salmoxisçiliğin bazı özelliklerinin gayet olağan biçimde yerlerini aldığı, tanıdık bir tablo ortaya çıkar.

Böyle düzenlenen *andreion* içinde Salmoxis "yurttaşlarından" en iyilerini eğitir; metin, *Thesaurus*'a göre *redoceo, iterum doceo, edoceo* (yeniden öğretmek, tekrarlamak ya da iyice öğretmek) anlamlarını taşıyan *anadidáskein* sözcüğünü kullanıyor. Liddell-Scott sözlüğü bu anlamlara, "başka türlü ya da daha iyi öğretmek" anlamını ekliyor. Böylece Salmoxis'in etkinliğini anlatan eylem, onun hem yeniden öğrettiğini, yani Pythagoras eğitimini yeniden ele aldığını ve harfiyen uyguladığını, hem de kendi tarzına göre eğitim verdiğini ifade edebiliyor. Buradaki çokanlamlılığı vurgulamamız gerekiyor: Anlamlardan birini alıp diğerini göz ardı etmemek gerekiyor, çünkü başkalık ancak bu çokanlamlılık içinde bulunabilir.

Pontoslu Yunanlılar —konuşanlar hep onlardır— Salmoxis öğretisini bir cümleyle özetlerler: "... bir yandan da ne kendisinin, ne konuklarının

131) A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, Paris, 1922 ve daha yeni bir yayın: K. von FRITZ... Pythagoras *maddesi; ...R.E.* (1963) C. 171-300.

132) DİOGENES LAERTİUS, VIII, 3.

133) A. DELATTE, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Brüksel, 1922, s. 154.

134) İAMBLİKHOS, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 254.

ne de gelecek kuşakların ölmeyeceğini, hep yaşayacaklarını ve tam bir mutluluğa kavuşacakları bir yere gideceklerini öğretiyordu."[135] Bu birkaç söz, yalın ve boş bir sav ile ölçüsüz önermelerin bir karışımıdır: Seçilmişlerin gideceği bu yer neresidir, yaşayacakları mutluluk nedir? Sadece konuklar için değil, onların soyları için de geçerli olan bu vaadin anlamı nedir? Kuşkusuz Salmoxis'in yurttaşlarının gideceği bu yer, Pythagorasçıların son yolculuklarının amacı olan ve aslında, sadece güneş ve aydan oluşan şu Mutlu İnsanlar Adası'nı çağrıştırır, ama bu Salmoxis'in eğitimiyle Pythagoras'ınkini üst üste koymamıza yetmez. Ancak V. yüzyıldan itibaren Salmoxis eğitimini daha Pythagorasçı olarak gören metinler vardır. V. yüzyılın son çeyreğinin tarihçisi olan Mytileneli Hellanikos, *nómina barbarikà*'sında[136], Salmoxis'in Getlere "misterleri" yaşattığını ve ölülerin Salmoxis'in yanına gideceklerini, ama geri döneceklerini (*êxein dè aûthis*) yazar. Kısaca Salmoxisçilik, metamsomatoz'a benzer bir şeyleri öğretir ve bir mürşid mezhebini biraraya getirir.[137]

İmparator Julianus'da, Salmoxis'in konuklarının yararlandığı bu yer değişikliğiyle ilgili ilginç bir okuma buluruz. Aslında yer değişikliği bir "taşınma" olarak sunulmuştur: Ölmediklerine, sadece konut değiştirdiklerine inanırlar."[138] Oysa *metoîkêsis* terimi ve taşınma izleği, Pythagorasçılığa aittir.[139] Gerçekten de İamblikhos'un dediğine göre müridler "öte dünyaya taşınma üzerine uzun *akoúsmata*'lar geliştiriyorlardı (*peri metoikêséôs tês enteûthen*)".[140]

Salmoxisçiliği açıkça Pythagorasçı olarak gören bu okumalar dosyasına, son bir okuma daha ekleyebiliriz: Bu kez söz konusu olan, irşad ya da ruhların yolculuğu değil, yiyecekle ilgili uygulamalardır. Gerçekten de Strabon, Salmoxis'le ilgili açıklamasını bitirirken şunu ekler: "Getlerde görülen canlılardan uzak durma pratiği (*tôn empsûchôn apéchesthai*), Salmoxis'in eseridir, bunu Pythagoras'tan almış olabilir."[141] Şu halde her tür "öldürmeyi", yani et yenilmesini dışlayan Getlerin beslenme düzeni, doğrudan doğruya Pythagoras öğretisinin sonucudur.

135) HERODOTOS, IV, 95

136) *Suidas*, Zalmoxis *maddesi*.

137) Ayrıca bkz. daha önce *andreia*/ölümsüzlük konusunda alıntı yaptığımız Pomponius Mela.

138) İMPARATOR JULİANUS, *Caesar*lar, 327 d.

139) F. CUMONT, "A propos des dernières paroles de Socrate", *Compte rendu de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1943, n. 4.

140) İAMBLİKHOS, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 85; aynı zamanda bkz. *Sokrates'e Övgü* 40 e: *Metoîkêsis te psuchêi toû tópou tôn enthénde eis állon tópon*.

141) STRABON, VII, 3, 5.

Gelenekten aldığımız bu birkaç örnek, Salmoxisçiliği gittikçe Pythagorasçılığa dönüştüren bir okumanın yapılabileceğini göstermektedir, ancak Herodotos'a döndüğümüzde birkaç ayrılığı vurgulamamız gerekmektedir. Bu, bazı tehlikeleri içeren bir iştir, çünkü genel olarak Pythagorasçılığa ilişkin elimizde sadece bazı bilgi kırıntıları, parçaları vardır. Üstelik Pythagorasçılığın V. yüzyılda ne durumda olduğunu bilmediğimiz gibi, Salmoxis'i ve aynı zamanda Pythagoras'ı konu alan Herodotos'un metni, ilk değilse bile, ilk metinlerden biridir. Kısaca Salmoxis'in reçetesi en basit olanıdır: Benimle ziyafete katılın, ölüm nedir bilmeden sonsuza dek yaşarsınız. Oysa Pythagoras eğitiminin hepsi bu değildir: Ölümü yadsımak bir yana, Pythagorasçıların yaşamlarını ölüme bir hazırlık olarak gördükleri düşünülmektedir.[142] Üstelik *anagôgê* olan, yani ucunda, Mutlu İnsanlar Adası'nın bulunduğu bir geçiş (denizden), hem de bir yükseliş olan Pythagorasçı cenaze töreni geleneği bulunmaktadır. "İamblikhos'taki bir parçada bir Pythagorasçının son dakikalarında yapılan ayinlerle deniz yolculuğuna çıkılırken yapılan ayinler karşılaştırılır... Bu sırada kuşların uçuşu ayinsel olarak gözlenmeli ve son dakikalara, dinsel bir sessizlik hakim olmalıdır."[143]

Böylece Pythagorasçı ziyafetlerin çileci bir değeri vardır ki Salmoxis'in şölenleri bundan tamamen yoksundur: Buna ikna olmak için Aristoksenes'in bir Pythagorasçının gününü nasıl geçirdiğine ilişkin kısa açıklamasını anımsamak yeterlidir. Her gün düzenlenen ziyafetler ve cüretkâr toplantılar, ancak ölümden sonra kavuşulacak olan, Aristophanes'in sözünü ettiği Pluton eşliğindeki ziyafetlere sadece hazırlıktır. Ölümden sonra her birinin kaderi, bir Pythagorasçının söylediğine göre, nasıl yaşadığına bağlı olacaktır, ama Salmoxis daha iyisini yapar: O, ne konuklarının, ne de onların soylarının (*hoi ek toútôn*) ölmeyeceklerini öğretmiyor muydu? Soyların eklenmesi, sorun yaratmaktadır: Gerçekten de Platon'un *Devlet*'te sözünü ettiği şu *Orpheotelestler* akla geliyor.[144] Bunlar zenginlerin kapılarını çalıp "eğer içlerinden biri ya da atalarından birisi bir haksızlık işlemişse, bunu zevk-ü sefa içinde, ziyafetlerle affettirebileceklerine" inandıran şarlatanlardır. Birincisi ataların tarafında, ikincisi ise soyların tarafındadır, ama biz hâlâ aynı şarlatanlar dünyasındayızdır.

142) BOYANCE, *a.g.y.*, s.134: "Belki de ... Pythagorasçı yaşamın bütünü itibarıyla ölüme bir **hazırlık** olduğu, öte yandan Pythagorasçıların kendilerine öbür dünyada özel bir yazgı sağlayacak **ayinlerle** ilgili savlarla öne çıktıklarını söylemeye yetecek kadar şey biliyoruz."

143) *A.g.y.*, 137 ve İAMBLİKHOS, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 257.

144) *Devlet*, 364 *b*.

"Soyların" *dile getirilmesi, gülünçlüğü beraberinde getirerek metni* sallantıya düşürür. Bu durumda *anadidáskein* fiilindeki yoğun mizah vurgusu taşıyan "kendi kafasına göre" anlamı üste çıkar. "Kendi kafasına göre" eğitir, bunun anlamı şudur: "Onun gibi birinin Pythagoras öğretisinden ne anlayıp ne elde edebileceğini, üstelik bir de Getler gibi saf insanlara bunu öğrettiğini bir düşünün". Ya da başka bir olasılık daha vardır: Söz yerindeyse, "soyların" varlığı, hem Pythagorasçılar, hem de Salmoxisçiler için değer taşır ve bu durumda *anadidáskein* fiili, efendinin öğretisinin yeniden ele alınıp tekrarlanmasını vurgular. Böyle olduğunda, her ikisi de gülünçleşir ve Pontoslu Yunanlılar bunların birini öne sürüp, diğeriyle alay ettiklerinde aslında her ikisiyle de alay etmiş olurlar.

"Soyların" eklenmesiyle metne karışan gülünçlüğün belirlenmesi bizi ayraç içine alınmış başka ifadelerin ya da başka vurgu değişikliklerinin olup olmadığını anlamak için metni incelemeye davet eder. Bizi Girit'e ve savaşçı toplumlara kadar götüren bu *andreîon*'u kurduktan sonra Salmoxis, kervansarayındaki bir hancı gibi konuklarını kabul eder: Yunanca sözcük *pandokeúein*'indir; bu iki sözcüğün arasındaki uzaklığa şaşırmamak elde değildir: Bunlar aynı dünyaya ait iki sözcük değildir. Karşımızda bir ziyafet sahibini beklerken, tek derdi en kısa zamanda en fazla parayı harcamalarını sağlayarak müşterilerinden kâr elde etmek olan, bildik bir hancı buluruz.[145]

Salmoxis'in yemeğini paylaşmak için seçtiği Getleri "ilk yurttaşları" deyişiyle nitelemek şaşırtıcıdır: Orada bulunuşu, anlatıcının "yerel renkleri" "unutmuş" olduğunu gösterebilir (Getlerin kentte yaşamadıklarını biliyoruz), ama aynı zamanda bir bakıma metinsel bağlamın ürünü de olabilir: Çünkü ziyafet ile "ilk yurttaşlar" karşılıklı olarak birbirlerini çağrıştırır. Oysa bunu, bir han salonuyla yan yana getirdiğimizde uyumsuz sesler çıkar. *Pandokeúein*'deki gülünç yandan kuşku duymuyorsak, aynı zamanda "ilk yurttaşlan" deyişinin de, bu noktada bir karşıdama olduğunu düşünebiliriz: Eğer Yunanistan'da olsaydık, gerçekten de kentin ilk yurttaşları söz konusu olurdu, ama peki bu zavallı sefillerin yurdunda... doğal olarak, olması gerektikleri gibi olduklarını düşünür gibi yaparız, ama aslında hiç de öyle değillerdir. Metnin yeniden sallantıya düşmesi olanaklı hale gelir, gülünçlük yeniden okunabilir.

Sumpótai terimi de iki düzlemde yer alır: Konuğu, yani doğal olarak yemeğe katılan kişiyi, ama bir de içkiciyi yani şaraptan korkmayan kişiyi

145) *Yasalar*, XI, 918 *d* vd.

ifade eder. Salmoxis'in konukları hangi tür konuklardır? Üstelik bazı tanıklara bakarsak, Pythagorasçılar hiç şarap içmezler.[146] Peki bu durumda olası mizah kime yönelir? Bu daha önce de sorduğumuz sorular, bizi, *anadidáskein* sözcüğündeki *ana*'nın imledikleri nelerdir sorusuna götürür.

Salmoxis'in konuklarının "soyları" vurgusuyla işe karışan aşırılık, şimdiye kadar fazlasıyla açıkladığımız *athanatízontes* deyişine yeniden dönmemizi gerektiriyor. Linforth bunda bir alay bulur: Salmoxisçiliğe olduğu gibi Pythagorasçılığa da uzanan bir alaydır bu. Getlerle karşılaştığımızda büyük ölümsüzlük uygulayıcılarıyla karşılaşırız! Peki ölmemek için ölmek gerektiğini söylemezler mi aslında? Kanıt: 94. bölümde belirtildiğine göre Salmoxis'e gönderilen haberciye henüz hayattayken (*éti zóónti*) tavsiyelerde bulunurlar. Yoksa *hoí athanatízontes* deyişini "uygulayıcılar" olarak değil "yaratıcılar" olarak tercüme etmek daha mı iyidir: "Ölümsüzlük yaratıcıları"?

Böylece, incelediğimiz çeşitli terimler, V. yüzyıldaki bir ortak Yunan bilgisi içinde, tek ve katı biçimde birbirlerine eklemlenmez. Bu sözcükler ve bu deyişler birbirleri karşısında farklı anlamlar kazanabilir, her dinleyici bunları çok çeşitli biçimlerle ve kendiliğinden bir araya getirebilir. Bu değişken değerli sözcükler ve deyişler arasında bir oyun mekânı oluşur, ve burada gülünçlük ögesiyle eşzamanlı olarak başkalık kavramı da yer alabilir.

"Anlattığımız gibi yaşayıp giderken kendisi için yeraltında bir konut yaptırıyordu. Bu konut tamamlanınca Trakların arasından çıktı, konutuna indi ve burada üç yıl boyunca yaşadı. Traklar o sanki ölmüş gibi ağlayıp sızlıyorlardı. Dördüncü yıl ortaya çıktı ve Traklar için Salmoxis'in söyledikleri doğruluk kazandı." Pontoslu Yunanlıların anlattığı Salmoxis'in yaşamı işte böyle biter. Salmoxis'in yeraltındaki yaşamı Salmoxis'le Pythagoras'ı en fazla birbirlerine yaklaştıran anlatı kesitlerinden biridir: Gerçekten, Pythagoras da bir *katabase* adamı, yani yeraltında yaşama ustasıdır. Rodoslu Hieronymus[147] onun öbür dünyaya indiğini, burada özellikle Homeros ve Hesiodos'un ruhlarıyla karşılaştığını yazar, ama özellikle Hermippos'un anlatısı vardır ki, bu anlatıda da Pythagoras, Salmoxis gibi, kendine, yeraltında gizli bir konut yaptırır.[148] Sonra bu yeni konutuna iner, ancak tasarısını bilen tek kişi olan annesi, üstünde önemli olayların

146) İAMBLİKHOS, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 69; ayrıca bkz. ALEXİS, *Tarantolular*, ATHENAİOS içinde 4, 161 *b* ve Aristophones, ATHENAİOS içinde, VI, 138 *c-d*.

147) DİOGENES LAERTİUS, VIII, 21.

148) *A.g.y.*, VIII, 41.

yazılı olduğu tabletleri ona ulaştırır. Bir süre sonra üstad, solgun ve bitkin, ortaya çıkar, Hades ülkesinden geldiğini açıklar. Olmadığı zamanda neler yaptığını anlatınca, müritleri onun tanrısal doğasına inanırlar.

Delatte bu iki metni yaklaştırmak "zorunda" olduğumuzu düşünür[149], ama bu zorunluluğun nereden geldiğine hiç değinmez. Diğerlerine göre Hermippos, Herodotos'un anlatısını kopya eder, ya da "cüretkâr biçimde yeniden ele alır".[150] Burkert'e gelince: Yeraltındaki ev izleğinin "Salmoxis geleneğine" ait olmadığını, ama "bir Yunan motifi" olduğunu düşünür.[151] Kanıt: Strabon'a göre Trakların büyük rahibi bir mağarada değil bir dağın tepesinde oturur. Hermippos'un da kendi hesabına anlatısını tamamen Herodotos'tan almadığını düşünür, çünkü onda Herodotos'ta bulunmayan ögeler, özellikle Pythagoras'ın annesi bulunmaktadır. Böylece son derece iddialı biçimde şunu savunur: Artık anlayamadığımız ve Hermippos'un elinden geldiğince "akla yatkın" hale getirmeye çalıştığı, eski bir motif söz konusudur: Bu anne, Pythagoras'ın kendi annesi değil tanrısal Ana'dır, yani Demeter'dir ve kendisi de onun rahibidir...

Herodotos'un anlattığı Salmoxis'in yaşamıyla, Hermippos'un anlattığı Pythagoras'ın yaşamının yakınlaştırılması, bunların her ikisinin birlikte okunabileceğini gösteriyor. Salmoxis Pythagoras'a, Pythagoras da Salmoxis'e göndermelerde bulunur; eğer bu öykülerden birinin diğerinden önce yazılmış olduğunu ileri sürerek, diğerinin kökenini ya da modelini oluşturduğunu söylersek cehaletimizi tezgâhlarda pazarlamış oluruz.

Salmoxisçiliği, Pythagorasçılık aracılığıyla okumakla işe başlamayı öneriyorduk: Meşru (Pythagorasçılığa ilişkin dizgesel bir sergilemenin olmayışını anımsatsak bile meşru) ama yetersiz bir girişimdir bu. Gerçekten de bu inceleme göstermiştir ki "Salmoxisçilik" Pythagorasçılık aracılığıyla okunabilirse, Pythagorasçılık da aynı biçimde "Salmoxisçilik" aracılığıyla okunur.

Daha sonra etnograf Herodotos sorusu geliyor: Pontoslu Yunanlılar Salmoxis'i nasıl görürler ve gezgin, onların bakış açısını nasıl nakleder? Yurtlarından hiç çıkmamış olan Getlerin bilmedikleri ya da varolabileceğini akıllarına bile getirmedikleri şeyi Yunanlılar bilmektedir, onlar bilen

149) DELATTE, *Vie de Pythagore*, s. 245.

150) BURKERT, *Lore and science in Ancient Pythagorism*, Harvard U. Press, 1972, s. 158-159.

151) Hermippos'un anlatısında Pythagoras öbür dünyadan bir mesajla geri döner (ve inancı yaratan bu mesajdır), oysa Herodotos'un metninde tam anlamıyla bir bildiri yoktur: Salmoxis sadece mevcudiyeti sayesinde inancı yaratır.

kişilerdir: Değil mi ki Salmoxis konusunda onun en eğitimli müridinin bilebileceğinden çok daha fazlasını bilmektedirler? Şu halde Yunanlılar, daha en baştan, başkasının cehaleti üstünde dururlar, başkası tam olarak ne söylediğini bilmez.

İkinci olarak Yunan dünyasının kuzey kıyılarında oturan Pontoslu Yunanlılar, komşusu oldukları dinsel bir olguyu anlatmak için uzun bir yola başvururlar: Gerçekten de onlara coğrafi açıdan en uzak bir betiye, yani "far west" insanı olmasa da, Batılı olan Pythagoras'a başvururlar. Get başkalığını bertaraf etmek, tanrı mı ruh mu olduğunu bilmedikleri bu tuhaf ve anlaşılmaz varlığın tehditlerine karşı koyabilmek için, uzaklarda, batıda, ortak Yunan bilgisinde, kuşkusuz başkalıkla, ama "vahşi" olmayan, dökümü çıkarılmış, tanınmış, yaftalanmış bir başkalıkla yüklü, bir aracının yerini almış olan kişiye başvururlar. Böylece burada yakın ve uzak söz konusu olur: Yakın olan en uzaktadır.

Onlarla yüzleşemedikleri, değeri olan birşey söylemediği için dinleyemedikleri Salmoxis arasında üçüncü bir terime, anlaşılabilirliğin uğrak yeri olan bir terime başvururlar. Böylece Pythagoras, Salmoxis'in eylem ve sözlerinin kökeninde yeralır ve sanki bunların hakikisi olarak değer taşır. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi böyle aldığımızda Pythagoras ⟶ Salmoxis yönelimini görürüz, yani Salmoxisçilik, tam ve basit bir kopyası olduğu Pythagorasçılık aracılığıyla okunur.

Gerçekten de Pontoslu Yunanlılar için, bu ilişkinin Salmoxis ⟶ Pythagoras yönünde okunması düşünülemez, çünkü onlarla Getler arasından Yunan dünyasının sınırları geçmektedir. Anlatılarının açık ve kesin biçimde ifade ettiği şey şudur: Salmoxis Pythagoras'ın kölesi olmuştur. Aristoteles'in "doğal" kölelikle ilgili düşünceleri henüz ortaya çıkmamış da olsa, kölenin ve özgür insanın genelde birbiriyle kesişmeyen dünyalara ait oldukları da bir o kadar gerçektir: Azat edilmiş bir köle, örneğin Atina'da metek[152] konumuna sahip olabilir, ama onun soyu asla yurttaş olamayacağı gibi, kendisi de öyle kalacaktır. Aynı düzlemde olmadıklarına göre sonuç tersine çevrilmemektedir.

Azaltılan, belirli bir yöne yöneltilen ve önlenen başkalık, metinde yine de çokanlamlılık nedeniyle ve çokanlamlılık içinde ortaya çıkabilir. *Anadidáskein* deyişindeki, "kendi kafasına göre", "ilk yurttaşlarını" *andreîon*'unda ağırlayan hancı anlamlarını ya da atalarının bir gece, içecekleri bir kadehle ölümsüzlüğe ulaşacakları vaadini alan "soyları"

152) Metek: Eski Yunanistan'da yurttaşlık hakkı olmayan yabancı

anımsayalım: Bunlar bir Yunanlıya göre içinde alayın bulunduğu deyiş ve sözcüklerdir. Gülünçlüğün işe karışması Salmoxis'le Pythagoras'ı biraz ayırabilir ve sonuç olarak Salmoxis'in Pythagoras'ın kölesi olduğunu başka bir biçimde yineleyen başkalığı belirtebilirdi.

Aslında Pontoslu Yunanlıların bütün söylemleri bir ***ben***'e (öğrendim, *punthánomai*) dayanır, bu dolaylı anlatımla konu aktarılır. Şimdiye kadar sanki Pontoslu Yunanlılar ve onların sözleri arasında hiçbir mesafe yokmuş gibi davrandık, ama elbette buna Herodotos aracılık eder.[153]

Pontoslu Yunanlıların bakış açısını yansıtan tek bölüm olan 95. bölümden sonra, Getlere ayrılmış bütün öykü kesitleri ele alınmalı ve öncelikle 94. bölümle 95. bölüm arasındaki ilişkiler, yani ruh Salmoxis'le şarlatan Salmoxis arasındaki ilişkiler incelenmelidir. Bazı yorumculara göre sorun kolayca çözülmektedir: Belirli tarihlerde Salmoxis'e nasıl haberci gönderildiğini, haberin iletilip iletilememesi durumunda ne gibi işlemler yapıldığını anlatan 94. bölüm, aslında ayinin sergilenmesidir. Oysa Salmoxis öyküsünün anlatıldığı 95. bölüm mittir. Mircea Eliade şunları yazar: "Mitte tanrının yeniden ortaya çıkmasına karşılık, ayinde Salmoxis ile müritleri arasındaki iletişimin yeniden kurulduğu görülür. Kültün yerleşmesinin simgesel (ayinsel olduğu için simgesel) bir yinelemesidir bu."[154]

Metinde bu kategorileri belirtmek için yazarlar özellikle takvim bilgilerini kanıt olarak verirler: Gerçekten de Salmoxis'e her dört yılda bir haberci gönderilir ve Salmoxis yeraltındaki konutunda dört yıl kalmıştır. Oysa Yunanlının söylediğine göre, her beşinci yılda bir haberci gönderilir, *dià pentetêridos*, yani tam olarak dört yıldan sonraki yılda. Yeraltındaki yaşamıysa, *ep'étea tría*, yani üç yıl sürmüş ve dördüncü yılda ortaya çıkmıştır. Şu halde mitle ayin arasında bir yıllık bir kayma söz konusudur: Kuşkusuz pek de "zeki" olmayan Getler sayı saymayı bilseler de, hesaplarında yanılmışlardır.

Herşey bir yana 94. bölüm yoruma açık bir bölüm değildir. Salmoxis'e bir haberci gönderilir, bu korkunç elçinin tanımı olabildiğince yansız bir sözcük dağarcığı kullanılarak yapılır.[155] Habercinin öldürülüşü, neredeyse teknik bir kesinlikle tasvir edilir: Habercinin kurban olarak görüldüğü

153) Bundan başka Herodotos, yeni Sybaris olan Thurium kenti yurttaşıdır: Salmoxis'ten Pythagoras aracılığıyla söz etmek, "İtalyan" dinleyiciye seslenmenin bir yolu da olabilir.

154) M. ELIADE, *Zalmoxis*, s. 57.

155) Belli belirsiz ayinsel bir yananlamı olabilecek tek sözcük *penteteris*'tir; ***apopempein*** ise basit *pempein*'den belki de biraz daha görkemlidir.

tek bir an yoktur. Oysa Herodotos, istediğinde, bir Yunanlı için son derece şaşırtıcı gelecek barbar uygulamaları kurban olarak niteleyebilmektedir: Örneğin İssedonosların cenaze yemeklerinde durum budur. İssedonoslar şölen sırasında ölmüş anababalarını yerler.[156] Bu bölümde Getlerin tanrısal yerlerdeki uygulamalarının olabildiğince sadık bir tasviri yapılır. Bu bir anlatı ya da tam olarak bir tasvirdir, ancak özgünlüğü ve güçlüğü buradan kaynaklanır, tasvirde hiçbir tanığa, anlatıda da hiçbir anlatıcıya, en azından görünürde bir anlatıcıya yer verilmez. Dinleyici ya da okuyucuya öykünün son sözünü söyleyemek, ek bilgiyi açığa çıkarmak üzere aracılık yapılmaz. Görünürde ne sözceleme vardır, ne de sözcelemeden bir iz (oysa 95. bölümde açık açık söylenen şudur: "Ben Pontoslu Yunanlıların söylediklerini söylüyorum"). Kökenle ilgili en küçük bir belirleme de yoktur, sadece şimdiki zamanın dolayımsızlığı bulunur (işte...böylelikle...). Getlerin öteden beri (en azından Salmoxis'in Salmoxis oluşundan beri) ve gelecekte, sonsuza dek düşündükleri ve düşünecekleri, inandıkları ve inanacakları, yaptıkları ve yapacakları şeylere doğrudan el atıp, bunları doğrudan aktaran bir anlatı vardır.

Şu halde bu anlatı bir bakıma yorumun sıfır derecesidir: İşte Get inanışlarından bir parça; karanlık mı? Olabilir, ama böyle işte. Ancak çok daha ince bir sözceleme biçiminin söz konusu olup olmadığı sorulabilir. Öncelikle Herodotos bu bölümü buraya rastgele koymamıştır: Pontoslu Yunanlıların sözlerinden önce geldiğine göre, belli bir etki yaratmalıdır, sonra öykünün sonuna gelindiğinde bu etkinin mutlaka değişmesi gerekir.

Ancak bölümün içinde bile bir yorum işin içine girer. Metinde her zaman bunların Get inanışları olduğu söylenir (*nomízousi, phámenoi, dokéei, nomízontes*). Metindeki bu üsteleme, anlatıcının kenara çekilme, kendi hesabına bir şey söylememe, sorumluluğu üstlenmeme niyetini gösterir. Ancak anlatıcı mesafeli davranarak, onlarla arasında bir mesafe oluşturur ve bu pozitif sözcelemenin eksikliği de, bir sözceleme tarzını ortaya çıkarır. Bundan başka, metinde bu şekilde kullanılan "inanırlar ki" deyişi onların saçma, hatta korkunç davranışlarına azıcık da olsa bir tutarlılık kazandıran dayanaktır: Birini mızrakların üstüne atmak, öldüğü takdirde tanrının yanlarında olduğu sonucunu çıkarmak saçmadır, ama bu sizin inancınız, sizin davranışınız olduğundan, benim için iğrenç de olsa, bir anlamı vardır. Bir yorum başlangıcının karşısında bulunuyoruz.

Ayrıca anlatıcının metin üzerine farklı bir düzlemde iki ayrı müdahalesi daha belirlenebilir. "Bu kişiye (Salmoxis), içlerinden bazıları Gebeleizis

156) HERODOTOS, IV, 26.

derler." Salmoxis'in Yunancada adı yoktur.[157] Gerçekten de Herodotos, hangi yerli tanrının Yunancada hangi tanrı olduğunu çoğunlukla yazar: Örneğin Hestia İskit dilinde Tabiti'dir, Zeus Papaios'tur vb.[158] Ancak Salmoxis'le birlikte aynı'ya doğru dönmek zorunda olmak bir yana, başkalık bir anlamda iki katına çıkmıştır: Salmoxis'ten Gebeleizis'e geçilir ki bu adın tınısı diğerinden daha tuhaftır. Getlerde aynı kişiye iki ad verilmesi, bu kişinin kimliği konusundaki kuşkuları arttırır. Anlatıcı yine elinden geldiğince alıcıyı daha çok şaşkınlığa düşürerek bilgisini gösterir ya da sergiler.[159]

İkinci girişim şudur: "ve bu Traklar, gök gürlediğinde, şimşek çaktığında göğe doğru ok atıp tanrıyı tehdit ederler, çünkü onlarınkinden başka tanrı olmadığını düşünürler (*oudéna állon theòn, nomízontes eînai ei mê tòn sphéteron*)." Bu cümlenin ortaya koyduğu bir soru vardır: İki kez görülen *theós* adı her iki durumda da başka tanrıları ifade eder. Rohde'un da belirttiği gibi[160] eğer tehdit ettikleri tanrı, "o" tanrı (Legrand'ın tercüme ettiği gibi), yani Salmoxis olsaydı anlatıcının tutumlarına neden olarak gösterdiği şey, tuhaf, hatta saçma olurdu: Onlar tanrıyı tehdit ederler *çünkü gerçek tanrı olarak yalnızca onu görürler.* Bu nedenle böyle tehdit edilen tanrıyı Salmoxis olarak değil, gökteki tanrı (yani bizim Semavî tanrı gibi belirsiz bir şey) olarak görmek gerekir: Oysa bu tanrı Yunan tanrısıdır ve herşey işte bu noktada ilginç hale gelir: Yıldırımdan ve şimşeklerden *ho theós* diye söz etmek, Yunanlıların tarafından bakmak demektir. Skylès'in Olbia'daki evine yıldırım düştüğünde Herodotos şöyle yazar: "Tanrı yıldırım gönderdi, *ho theós.*"[161] Yunan dünya görüşüne yapılan bu gizli geçiş, anlatıcıyı, Getler için Salmoxis dışında başka tanrı olmadığını ve onlar için "gökteki tanrının" varolmadığını belirterek işe kanşmak zorunda bırakıyor. Bu açıklamayı vererek, Get dünya görüşünü yeniden oluşturuyor, ama bunu, Yunanlılarınkine göre belirleyerek yapıyor. Aynı anda Getlerin gökyüzüne ok atarak ne yaptıklarını bilmediklerini, bunu yaparken gülünç olduklarını, çünkü bu şekilde ne aşağıdaki ne de yukarıdaki tanrılara ulaşılamayacağını ve tutumlarının gerçek nedeni-

157) DİOGENES LAERTİUS, VIII'de Zamolxis-Kronos eşliği bulunur ki bunu yanlış bir biçimde Herodotos'a atfeder.

158) HERODOTOS, IV, 59.

159) LINFORTH, "Greek gods and foreign gods in Herodotus", *University of California Publications in Classical Philology*, IX. cilt, 1926, s. 1-25. Sadece üç tanrı bütün asimilasyonlara direnir: Apsithia Traklarının tanrısı olan Pleistros, Kybele ve Salmoxis.

160) *Psyché*, s. 286, n. 2.

161) HERODOTOS, IV, 79.

nin cehaletleri olduğunu belirtir. Herodotos'a göre bu dinsel şovenlik son derece gülünçtür, çünkü o, dünyanın "bir"[162] olduğunu ve her yerde aynı tanrılara sahip olunmasa da tanrıların her yerde aynı[163] olduğunu düşünür.

Sonuçta her dört yılda bir Getlerle tanrıları arasında iletişim sağlayan ayin, başkalık açısından bir şeyler anlatmakta mıdır? Ancak ayin, karşıtlama olarak ortaya çıkar. Peki o zavallı haberciye neler yapılır? Haberci üç mızrak üstüne atılır, oysa mızraklar ona doğru atılmaz, ki bu olağan olurdu. Üstelik burada mızraklar diktir, oysa mızraklar her zaman yatay olarak kullanılır. Getler mızrağı iki açıdan "olağandışı" kullanırlar. Salmoxis' e ulaşmak için mızrakların üstüne düşmek gerekir. Yoksa bu tersine çevirme işlemi, ayini "yönlendirip" başkalığın anlamını mı belirler?

Bu bölüm, yorumun sıfır derecesi değildir, ama öyle olmak ister. Bu ise çok farklı. Metinde sözceleme izlerinin (dolaylı izler) nasıl öne çıktığını ve bir yorumun nasıl belirmeye başladığını gördük. Bölümde karşımıza bir Pythagoras çıkar: Eğer Pythagoras ve Salmoxis karşıklı olarak gerçekten birbirlerini gerektiriyorlarsa bu Pythagoras, Pythagoras'ın suretidir.[164]

Bu birkaç bölümde duyulan birkaç ses kimlerin sesidir? 93. bölümle hâlâ tarihin ve "olay anlatısının" içindeyiz.[165] 94. bölümün başından itibaren durum tamamen değişir: İşlemlerin anlatılması bitmekte, şimdiki zamanın yerini geniş zaman almaktadır. Olay anlatısı küresinden çıktığımız gibi, "derler" (*légatai*) küresinden de çıkar, *ésti* küresine giriş yaparız. Bölüm *tónde tòn trópon* (bu şekilde) deyişiyle başlar, birkaç satır aşağıda *ôde* (işte) ile yenilenen "anlatım düzeninin" belirtisidir bu. Yani tamamıyla tasvir ya da daha doğrusu resmetme sözcükleri kullanılır, çünkü bu tasvirler hiçbir tanığı gerektirmez. Bu bölümü nitelemek istersek, "her tür özyaşamöyküsel biçimi dışladığı"[166] ve sadece, ne bir konuşmacı ne bir dinleyici gerektiren üçüncü şahıs biçimlerini bulduğumuz ölçüde, önümüzdekinin bir anlatı olduğunu söyleyebiliriz.

162) A.g.y., IV, 45: "Ayrıca bir *mía* olan dünyanın, üç ayrı adı olmasını bir türlü açıklayamıyorum..." vb...

163) P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971, s. 141: "Tanrılar bütün insanlar için aynıdır (Antikçağda); en fazla her halk kendi dilinde ad koyar, yani tanrı adları tıpkı cins adlar gibi bir dilden diğerine tercüme edilebilir." Bkz. *aşağıda*, s. 232-233.

164) Pythagoras eğitiminde "ölüden" kaçınmakla ilgili herşeyin, insan "kurban" etmenin karşı kutbunda olduğunu da ekleyelim.

165) G. GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972, s. 186.

166) E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, 1966, s. 239.

95. bölümün başında yeni sesler işe karışır: Hiçbir gözlemcinin, hiçbir nakledicinin aracılığını gerektirmeyen durağan ve donuk tasvir sona erdiğinde, karşımızda *légatai* dünyasını buluruz, *ésti*'nin birdenbireliğinin yerine dolaylı anlatım gelir.[167] "Bir konuşmacıyı ve bir dinleyiciyi gerekli kılan her tür sözcelemeyi"[168] söylem olarak tanımlarsak, bu bölüm bir söylemdir. Ancak dolaylı anlatımla yazıldığında anlatı olarak ortaya çıkan ve sonunda (neredeyse) anlatıya dönüşen bir söylemdir. Bana göre bunun nedeni, bölümün sonunda "anlatıcının kişiliği dışında olayın zamanı"[169] olarak, genelde söylemden çıkarılmış olan geniş zamanın aniden ortaya çıkmasıdır. Nihayet bölüm, "böyle davrandıklarını söylerler" (*tautá phasì min poiêsai*) deyişiyle biter. Bu, dolaylı anlatımın söz konusu olduğunu anımsatan ve dairesel kompozisyon kurallarına göre baştaki *punthánomai*'ye karşılık gelen anlatım düzenin göstergesidir. Akılcılaştırmaya eğilimli, pozitivist söylem, Salmoxis'in başkalığını olabildiğince azaltmaya çalışır ve gerçeğin söylemi olarak kendini ortaya koyar. Bu söylem, Getlerin dile getirmekten aciz oldukları hakikattır. İnançlarının hakikatidir bu, ama onlar bilmezler: 94. bölümün son sözleridir bunlar, hem de Salmoxis'in bütün öyküsünün özeti.

Nihayet 96. bölümde Pontoslu Yunanlıların sözleriyle ilgili olarak araya giren **ben**'in sesi duyulur: Yanı başlarındaki başkalığı uzaklaştırmaya yönelik bu tam ve kesin sözlere, Herodotos, son derece güzel biçimde, kuşkuyu ve belirsizliği işin içine katıp, son sözü söyleme iddialarını boşa çıkararak yanıt verir. Cümlelerin sallanması (*oúte... oúte...; eíte.... eíte*), seçim yapmamak ve başkalığa yer vermek konusundaki isteği bakımından anlamlıdır: Ne inanmam ne de çok inanırım. İster insan olsun... isterse ruh....

Ancak bütünü hesaba kattığımızda, Herodotos'un girişimini şöyle özetleyebiliriz: Başkalığın fazla olduğu ve en fazla olma eğiliminde olduğu bir bölümden sonra (94. bölüm), başkalığın neredeyse dışlandığı bir bölüm (95.bölüm) gelir, sonra Herodotos öncelikle Pontoslu Yunanlıların anlattıklarıyla ilgili, ama aynı zamanda, (Salmoxis'in ruh olup olmadığı sorusuna yeniden değinerek) Salmoxis sorununu çözmek için gösterdikleri yolun belki de yanlış bir yol olduğunu üstü kapalı anlattığı 94. bölümle

167) A.g.y., s. 242. "Tarihsel sözceleme ve söylemin sözcelemesi zaman zaman üçüncü tür bir sözceleme içinde bir araya gelebilir: Burada söylem olay terimleriyle nakledilir ve tarihsel düzleme yansıtılır; herkesin "dolaylı söylem" olarak adlandırdığı budur. Dolaylı serbest anlatım da güçlüğü arttır.

168) A.g.y., s. 242.

169) A.g.y., s. 241. "(anlatıda) olaylar, öykü ufkunda göründükleri biçimiyle yerleştirilmiştir. Burada hiçkimse konuşmaz; sanki olaylar kendi kendilerini anlatırlar. Temel zaman geniş zamandır ve o da anlatıcının şahsının dışında kalan olay zamanını bildirir."

ilgili, son bir girişimde bulunur: "Salmoxis'in Pythagoras'tan çok seneler önce yaşadığını düşünüyorum." Buradaki *dokéô moi* sözü, kanıtlarını tamamen boşa çıkarır ve onların belki de Salmoxis'in başkalığı tarafına geçmiş olabileceklerini belirtir. Onların söylemini hakikatin söylemi olarak kabul etmeyen 95. bölümünde, 94. bölümün son sözlerini tanımayan Herodotos, bu ikisi arasında tek yönlü değil, tersine çevrilebilecek ilişkiler kurar.

Salmoxis insan ya da ruh olabilir, bunlardan biri olmuş olabilir, hatta başka bir şey de olabilir, sonuçta onun başkalığı, işte bu kapalı-olmama durumunda bulunur ve bana göre, sondaki *chairétô*'nun anlamı, üçüncü şahısla söylenen şu emirdir: "Güle güle, ya da bunu bırakalım...".

SINIR İLE BAŞKALIK

Anakharsis ile Skylès sınırı aştıkları için ölmüşlerdir: Biri Hylaia'da Tanrıların Anası için misterleri bir başına kutlamış, diğeri Olbia'ya kapanmış ve Dionysos Bakheios'a irşad etmiştir. İskit *nómos*'larının "unutuluşu", sadece anlatıcının dile getirdiği kural gereği onaylanabilir: İskitler yabancı *nómos*'ları benimsemek istemezler. Sonuç olarak başlarına gelen kötü olayların anlatısı "alışkanlığı, dünyanın kraliçesi" ilân eden o büyük yasayla ilgili ek bir örnekten başka bir şey değildir.[170]

Bu yüzden Anakharsis ve Skylès öyküsü gibi Salmoxis öyküsü de yakın'la uzak'ın üzerinde yer alır: Olbia'nın surlarının berisinde tanınan Dionysos, surların ötesinde hiç bilinmez, çünkü İskitlere göre "Bakkha ayinleri" "delirmek" gibi bir şeydir. Mekânsal yakınlık kültürel uzaklığa dönüşür. Aynı biçimde Pontoslu Yunanlılar komşuları Salmoxis'i anlatmak için, kuşkusuz bir Yunanlı olan, ama mekân açısından epeyce uzakta bulunan ve çok tuhaf davranışlara sahip bir yurttaşa, Pythagoras'a

170) HERODOTOS, III, 38: "Dareios kralken, bir gün çevresindeki Yunanlıları toplayıp sordu, babalarınızın ölüsünü yemek için kaç para istersiniz, dedi; böyle bir şeyi hiçbir ücret karşılığı yapmayacakları cevabını aldı. Dareios bunun üzerine, Kallatiaia denilen Hintlileri çağırttı, ana babalarını yerlerdi, görenekleri böyleydi ve Yunanlıların yanında bunlara sordurdu, bir tercüman aracılığıyla, babalarının ölüsünü yakmak için kaç para isterler, diye. Hintliler bunu bir sövgü saydılar, kendilerine karşı böyle davranılmaması dileğinde bulundular. Bu görenekler o kadar köklüdür ve Pindaros'un şu dizesi ne kadar doğrudur: 'Görenek dünyanın kraliçesidir.'"

başvururlar. Kimliğini bilmedikleri ve çevresindeki ayinleri kuşku uyandıran Salmoxis'le karşılaşınca, Pontoslu Yunanlılar Pythagoras yönüne doğru saparlar. Bundan sonra hem artık Salmoxis'i Yunancaya tercüme edip (Salmoxisçilik Pythagorasçılıkla ilişkilendirilmelidir) uzaklığı belirleyebilir ya da onun başkalığını ortaya çıkarabilirler (Salmoxis bir insandır, Pythagoras'ın kölesi olmuştur, sonuç olarak bir şarlatandır ve Getler de pek zeki değillerdir). Böylelikle sınırın ötesine geçilmekte, bu arada sınır iyice sağlamlaştırılmaktadır.

Ancak yakınlık ve uzaklık örtük biçimde başka bir düzlemde de yer alır. Alıcının tarafına geçtiğimizde Tanrıların Anası'nın ve Dionysos'un seçilmiş olması gerçekte ne öğretir bize? Bunlar, Yunan dünyasının kıyısında bulunan iki kent olan Kyzikos ve Olbia'nın baş tanrıları olmasa da, önemli tanrılardır. Ancak coğrafi mekânın tasviriyle, tanrısal mekânın tasviri arasında doğrudan benzerlik olduğu varsayımında bulunmak, fazlaca basite kaçan bir girişim gibi görünüyor: Coğrafi açıdan kenarda bulunmakla, tanrılar düzleminde kenarda kalmak birbirini karşılayabilirdi. Çünkü Kyzikos ve Olbia Yunan dünyasının geri kalan kısmına göre hangi konumdaysa, Ana ve Dionysos da, Yunan panteonunun geri kalan kısmına göre aynı konumdadır. Böyle ele alındığında sınırlardan içlere doğru gidebilme, aynı zamanda da birçok yere yerleşebilme özellikleri göz ardı edilmiş olur.

Bununla birlikte toptan yadsınmaları, okuyucuya olabildiğince anlamlı gelsin diye, bu iki gücün (Ana ve Dionysos) hem Yunanlılara, hem de İskitlere yakın olarak "görülmesi" gerektiği ileri sürülebilir. Gerçekten de tanrıların, İskitlerin davranışlarını haklı çıkarmak ve anlatının dile getirdiği kuralı örneklendirmek için,alıcı tarafından Yunanlı olarak algılanması gerekir. Ancak aynı zamanda İskitlere, yalnızca coğrafi olarak değil, ayrıca kültürel olarak da yakın bilinmelidirler ki, yadsınmaları şaşkınlık yaratsın ve anlam kazansın. Bunlar, rahatlıkla kabul edebilecekleri (kökenleri, gerektirdikleri ayinler, "barbar" yönleri nedeniyle) tanrılardır. Ancak kesinlikle yadsıyacakları (Yunanlı olduklarını yadsıyacakları) tanrılar da yine bunlardır. Yine bu şekilde tarihin açık ahlâkı güçlendirilmiştir: Beride gerçek, ötede kusur....

Skylès'in başına gelen talihsizlikleri anlatırken, anlatıcı, İskitlerin ağzından aktardığı sözlerle uyum içinde görünen hiçbir girişimde bulunmaz, *manía* ve *bachkeúein*'i birbirine karıştırmış olmalarını anlamak tek başına alıcıya düşer. Tam aksine, Salmoxis öyküsü daha zengin, yani daha ilginç bir yapıya sahiptir. Kendinden emin, gerçeği olduğu gibi ortaya koyan (*Salmoxis bir şarlatandır*), Getlerin kendileri hakkında bildiklerin-

den daha fazlasını bilen[171], hakikatin söylemi olarak nitelendirebileceğimiz Pontoslu Yunanlıların söylemine, anlatıcının doğrudan doğruya söze karışması gelir eklenir. Aslında bu, Pontoslu Yunanlıların yaptığı güven verici ve kısıtlayıcı açıklamayı altüst eder ve kahramanın kimliği sorusunu yeniden sorar; *chairétô*'nun bir başka anlamı da, "görmek size kalmış"tır.

171) Salmoxisçiliğin bir Pythagorasçılık türü olarak görülebilmesi, yeniden Pythagorasçılığa dönülmesine yol açar: Ayna etkisidir bu; Yunanlıların ortak bilgisi açısından ikisi arasında bir yakınlığın en azından kabul edilebilir olması gerekir; bu, ister Olbiopoliteslere ait bir olgu olsun, isterse de Salmoxis, Pythagoras'ın kölesi olmuş olsun.

4
Kralın Bedeni: Mekân ile İktidar

HASTA BEDEN

Kral acı çekiyor, kral hasta, o zaman tedavi için falcıları çağırtır. Falcılar çalışmaya başlarlar ve kısa sürede hastalığının nedenini açıklarlar: Yalan yere yemin. Karar: Kellesi vurulsun. Başka bir deyişle kralın rahatsızlığı yalan yere yemin eden birinin olduğunu gösterir, başka bir nedeni yoktur: Gerçekten de falcılar: "(...) filan ya da falanın kral hanedanı üzerine yalan yere yemin ettiğini" söylerler.[1] Yani kralın bedenine her zaman ve herşeyden çok zarar veren şey, yalan yere yemin etmektir. Bir İskit bu suçu işlediğinde kötü etkilerini anında hisseden kişi kralın kendisidir: Burada kralla kullar arasında tuhaf alışverişler ortaya çıkar.

Herodotos gerçekten de adil bir kralın iyi bilinen durumunun aksi olan bir durumdan söz eder. İyi bir kral, adil bir kral, ülkesinin refahını sağlar: Toprak bol ürün verir, hayvan sürüleri çoktur, kadınlar "babalarına

1) HERODOTOS, IV, 68

benzeyen oğullar" doğururlar.[2] Bunun aksine kötü kral, hata işlemiş olan kral, kendisini *hübris*'e kaptırır, adaleti unutup *loimós* getirir: Açlık yayılır, sürüler üremez, kadınlar oğul vermezler. Ancak her iki durumda da, kral iyi olsun kötü olsun etki kraldan çıkar ve kullarına, ülkesine doğru yayılır, bu etkinin tersine dönmesi kulların kralı etkilemesi asla düşünülemez.[3] Oysa İskitlerde olup biten tam da budur: Suçlu ve haksız olan kötü bir kul krala zarar verir. Mantıksal açıdan, namuslu kullarsa, tam tersine kralın sağlığını koruyup, refahını arttırmalıdır.

Yemin törenindeki kan

İskitler nasıl yemin ederler? "Toprak bir kupanın içerisine şarap doldururlar: Yemin edecek olanlar bunlara kanlarını karıştırırlar; bunun için sivri bir şeyle küçük bir delik açarlar ya da kılıçla hafif çizerler (*máchaira*); sonra kabın içerisine bir pala, oklar, bir balta ve mızrak daldırırlar; bu da olduktan sonra tanrısal öfke üzerine yemin ederler (*kateúchontai*) ve kaptaki şaraptan azıcık içerler ve orada bulunanların ileri gelenleri de onlarla beraber içerler."[4] Aynı biçimde Lukianos, *Toxaris*'te bir kan kardeşliği ayininden söz eder: Kan kardeşi olacak iki kişi parmaklarını azıcık keserler, kanı bir sürahiye akıtırlar, içmeden önce ikisi de kılıçlarının ucunu sürahiye batırır.[5]

Glotz[6] ve Gaidos[7], kanla yapılan bu ittifaklara birçok örnek bulmuşlardır. G. Davy kanıt olarak kullanmak üzere bunlardan bir kısmını *La Foie Jurée*'ye[8] almıştır, ama bu uygulamaların kuramını oluşturan ilk yazar

2) HESİODOS, *İşler ve Günler*, 225-237; ayrıca bkz. *Odysseia*, IX, 109-114.

3) Çeşitli kraliyet ayinleri konusunda, bkz. R. ROUX, *Le problème des Argonautes*, Paris, 1949. Perslerin tarafında kral Dareios'un şu duasını zikredebiliriz: "Ahuramazda diğer bütün tanrılarla bir olup bana yardım etsin, bu ülkeyi düşman ordusundan, kötü hasattan, *yalandan* korusun."

4) HERODOTOS, IV, 70. Lydialılarda yemin töreni (I, 7) kanatma ve kanın yalanması biçiminde yapılır. Araplarda (III, 8) törene katılanların avuçları bir taşla kanatılır ama kan içilmez.

5) LUKİANOS, Toxaris, 37. DUMEZİL, *Légende sur les Nartes*, Paris, 2930, s. 165, kan kardeşliği yemini ayininden söz eder: "Yemin edecek iki kişi bir kupaya ab-ı hayat ya da bira koyarlar, içinde bir gümüş sikke atıp her biri sadık kalacağına yemin ederek üçer yudum içer; yemin sözlerine örnek verirsek: "Bu içki bana zehir olsun!", "Seni bir kardeş gibi sevmezsem, bu gümüş, öfkeye dönüşsün!" ya da "Bu gümüş, bu altın adına yemin ederim ki..." —çünkü Ossetlerin gözünde para "kutsal bir şey, cezalandırma gücü olan bir şeydir".

6) G. GLOTZ, *La Solidarité de la famille en Grèce*, Paris, 1904, s. 160.

7) *Mélusine*. H. GAIDOZ tarafından yayınlanmış mitoloji, halk edebiyatı, gelenek ve göreneklerden oluşan derleme.

8) G. DAVY, *La foi jurée*, Paris, 1922, s. 43 vd.

Robertson Smith'dir. Gerçekten de ona göre akrabalık ancak kanla olabilir ve ilişki de akrabalıkla olabilir, *blood-covenant*'ın yani kanla bağlılığın temelinde bu yatar. "Akraba olarak bağlanabilecek ve doğal yollardan akraba olmayan kişiler olarak yemin edecek kişiler birbirlerine bağlanmak istediklerinde yapay olarak akraba olurlar. Akrabalık aynı kanı paylaşmak anlamına geldiğine göre çeşitli şekillerde yapılabilecek toplu bir ayinle birbirlerinin kanını paylaşmaları gerekir."[9] Burada kuramının merkezini oluşturan ve daha sonra da üzerinde uzun uzun duracağı topluluk düşüncesini buluyoruz.

Glotz'a göre "*ordalie*[10] eyleme dökülen bir yemin, yemin ise sözlü olarak yapılan bir *ordalie*'dir"[11], ancak ayinsel yönüyle İskit yemin töreni, sözlü olduğu kadar uygulamalı bir *ordalie* olarak belirir. Eylemlerin ve sözlerin birleşmesiyle oluşan yemin töreni de, erken bir *ordalie*'dir. Benveniste "Yunanistan'da yemin" konulu incelemesinde *hórkos*'un nesneyle bir tutulabileceğini belirtir. "Bu kutsal bir maddedir; yetkenin esasıdır; her seferinde esas olan şey bir nesnedir, sözceleme eylemi değildir."[12] Başka bir deyişle, kutsal kılan nesne, bu halis şaraptan ve kandan oluşan karışımdır, "verilen sözden dönüldüğü anda cezayı veren bir *gücün bulunduğu bir* nesnedir".

"Yemin edeceklerin kanını" şarapla karıştırırlar (*tôn tò horkíon tamnaménôn*). Herhangi bir kurbanın kesildiği söylenmediği halde, burada, bu deyişin kullanılması neyi ifade eder? Bu deyiş (*hórkia támnein*) sadece Homeros'ta, bazı arkaikçağ İon yazıtlarında ve "kurban yemek", ayrıca "barış imzalamak" anlamlarıyla Herodotos'ta bulunmaktadır.[13] *Hórkia* önceleri *hórkia iereîa*'yı ifade ediyordu, sonra "yemin törenleri" olarak algılanmıştır, aynı anda bir tekil olan *hórkion*, "antlaşma"[14] olarak ortaya çıkıyordu. Bizim metnimizde *hórkion* ile *hórkia* sadece "antlaşma", "yemin" anlamını taşıyor.[15] Peki ama *hórkia* ile *támnein* neden birbirine bağlanmıştır? Casabona'ya göre bu deyiş "önceleri ve esas olarak Homeros

9) G. DAVY, A.g.y., s. 49.

10) *Ordalie*: Birinin suçlu olup olmadığını anlamak için yapılan denemeler (ç.n.)

11) DAREMBERG ile SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités, jusjurandum* maddesi.

12) E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, II. cilt, s. 168.

13) Bkz. J. CASABONA'daki kaynakça, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, tez, Paris, 1967, s. 212 vd.

14) A.g.y., s. 214.

15) Casabona'nın belirttiğine göre özel nitelikli yemin törenleri için Herodotos *ómnumi* sözcüğünü kullanır. Ancak özel kişiler arasında yapıldığı görülen İskit yemin töreni tek istisnayı oluşturur: Bunun nedeni, kamusal/özel ayrımının İskit toplumuna uygulanamayışı olabilir mi?

deyişlerinin oluştuğu çağlarda askeri anlaşmalar sırasında yemin edilirken kesilen kurbanların parçalara ayrılmasından ibaret olan ayini" anlatıyordu. Daha sonraları bu kullanım eskiyince, deyiş "kurban boğazlamak" olarak algılandı ve özellikle Attika dilinde *témnô*, hayvanların gırtlaklarının "kesildiği" ayine bağlandı.[16] Burada önemli olan, kan akıtmak için hayvanların boğazlarının kesilmesidir. Tam anlamıyla bir kurbandan ziyade "kanlı bir tören" söz konusudur.[17] Oysa İskit yemin törenlerinde de kan dökülür, daha doğrusu kan önce çanağa akıtılır ve sonra da şarapla karıştırılır.[18] Üstüne üstlük bu "dökülen kan kurban edilen bir hayvanın kanı değil, yemin edeceklerin kendi kanıdır". Elbette İskit ayiniyle Yunanlıların yemin törenini birbirinden ayıran önemli farklardan biri budur. Gerçekten de yemin edenler birbirlerinin kurbanlarıdır; birbirlerini boğazlamazlar elbette, ama birbirlerine bız "batırırlar" (*túptô*) ya da bir *máchaira* ile "keserler" (*epitámnô*), bu durumda *hórkia támnein* eğer Casabona'nın dediği gibi yalnızca "yemin etmek" anlamına geliyorsa bu kanlı bağlamın dışına çıkmaz. Akan kan vardır, gerçi azdır ama (*smíkron*) onların kanıdır bu. Ayrıca birbirlerine vurdukları bu darbeler ya da açtıkları bu kesikler sonradan yaraya dönüşecek ve o anın anısı olarak kalacaktır: İskitler bedenleri üzerine, verdikleri sözün anısını kazırlar.

Şarap, özellikle katıksız şarap, yemin törenine bağlanmıştır[19]: Yükümlülük altına girileceği zaman, şarapla libasyon (kutsanmış sıvının toprağa serpilmesi, dökülmesi) yapılır ve sıradan yaşamın geleneklerine göre kurban ayini "şarapla libasyona" indirgenebilir; bir yazıtta "şarapla andımıza bağlanırız" sözü geçer[20]: Neredeyse örneklerin tamamında içilmemesi gereken bir şey olan şarap, bir hamlede saçılır.[21] Böylece İskit ayininde ikinci bir çılgınlık daha belirir: Törenlerde "olağan" olarak şarap kullanılır, ama saçılmak yerine içilir, olduğu gibi dökülmek yerine kişiler tarafından tüketilir.

Bununla birlikte Yunan ayinleriyle en büyük ayrılık kanın niteliğinde ve kanın kullanılma biçiminde ortaya çıkar. Gerçekte hayvan kanı değil

16) CASABONA, *a.g.y.*, s. 219.

17) J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Cenevre, 1958, s. 282. Ayrıca, bkz. GERNET, *Anthropologie*, s. 214.

18) Yemin törenini taklit eden sahnenin (Aristophanes, *Lysistrata*, 181 vd.) Herodotos'a gönderme yaptığı kesindir. Bu bölümün (belli belirsiz de olsa!) açıklaması için, bkz. CASABONA, *a.g.y.*, s. 323-326.

19) HOMEROS, *İlyada*, II, 339 vd.; XIII, 245 vd.; IV, 158 vd.

20) L. GERNET, *Anthropologie*, s. 211.

21) Örn. *İlyada*, III, 296.

insan kanı söz konusudur; bundan başka kanın hayvanın boğazından dışarı fışkırması, ya da kurbanın üstüne akıtılması yetmez, şarapla karıştırılan kan içilir; böylece içinde kanın ve şarabın karıştırıldığı bu büyük kadeh şarapla suyun karıştığı bir çukur gibidir. Bununla birlikte Herodotos, Yunanlıların insan kanı içtikleri bir olayı nakleder: Bunlar Firavun Amasis'in hizmetindeki Yunanlı ve Karyalı paralı askerlerdir. Gerçekten de Perslerle savaşmadan önce iki çocuk boğazlarlar, kanlarını bir çukura akıtıp su ve şarap dökerler ve hepsini içerler.[22] Herodotos bu kurban sahnesini bir tür öç alma olarak açıklayarak "akılcılaştırır": İki çocuk Phanes'in oğullarıydı, oysa Halikarnassos kökenli Phanes, Amasis'in paralı askeriydi, sonra Amasis'i terkedip Kambyzos'a hizmet etmeye başladı. Bu durumda eski arkadaşları ona kızmış ve "babalarının gözleri önünde, çocukları" boğazlamışlardır. Aynı zamanda hem tanrı rızası için hem de yemin için yapılan bu kurban töreninin korkunç içeriği böylelikle öç alma olarak değerlendirilir.

Thebai'ye karşı Yediler'de kan ile yemin arasındaki bağlarla ilgili başka bir örnek verilir. "Haberci Eteokles'e şunları söyler: Yedi yiğit kaptan siyah bir kalkanın üstünde bir boğayı boğazlarlar, elleri kan içinde Ares'le Enyo ve kana susamış Deroute, Kadmos kentini yoketmeye ve yıkmaya ya da ölmeye ve bu toprakları kanlarıyla sulamaya yemin eder."[23] Aiskhylos'un Thebai'ye yedi kapıdan saldıran bu yedi korkunç savaşçının hanesine yazdığı önceden "hafifletilmiş" bir ayin söz konusudur (boğa kanı, ellerin batırılması ama kanın içilmemesi). Kan her zaman korkutucu bir içecek olsa da, boğa kanı çok daha korkutucudur, çünkü zehir olarak bilinir: Boğa kanı içmek intihar etmektir aslında, birini boğa kanı içmeye zorlamak onu intihara zorlamaktır.[24] Ancak Glotz "mitik olan boğa kanı içerek intihar etme, artık hiçbir şey anlayamayan kişilerce değiştirilmiş *ordalie*'den başka bir şey değildir" diye düşünür. Başka bir deyişle yemin töreninde şöyle bir şey söylenebilirdi: Eğer ettiğim yemin yalansa bu kan bana zıkkım olsun. "Sahte yeminle yüklü" bir sıvının yaratabileceği şeylerin mitolojideki uç örneği Styx suyudur: Bir tanrı büyük bir yemin

22) HERODOTOS, III, 11.

23) AİSKHYLOS, *Thebai'ye Karşı Yediler*, 42-48; ayrıca bkz. KSENOPHON, *Anabasis*, II, 29, paralı askerler ellerini değil mızraklarını kan dolu kalkana batırırlar. "Bu yemin bir kalkan üstünde bir boğa, bir domuz, bir koç kesildikten sonra edildi, Yunanlılar kana bir kılıç batırdılar, barbarlar da bir mızrak." Atlantid kralları da boğa kanı, şarap ve sudan oluşan bir karışımı içerler (PLATON, *Kritas*, 119 *d* vd.).

24) G. GLOTZ, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904, s. 112'de örnekler bir araya getirilmiştir.

ederse, bu suyun bulunduğu kadehi döker ve yalan yere yemin etmişse cansız yere düşer ve bir yıl nefes almadan kalır.[25] Herodotos tören sırasında söylenen sözleri aktarmıyor: Davetlerle, sözlerle, dualarla ilgili hiçbir şey yoktur: Yalnızca "duaların sayısız olduğunu" (*kateúchontai pollà*) biliyoruz. Onlar da Osetler gibi "bu içki bana zehir oldu" diyorlar mıydı? Olabilir elbette. Bununla birlikte silahların ucunun kadehe batırılması, yalan yere yemin edildiğinde, artık bir anlamda zehirli silahlara dönüşen bu silahların yemin edene çevrileceğini gösterir gibidir.

Yalan yere yemin eden kişi, Yunanlılara göre bir suçludur: Yalan yere yemin etmiştir, ya da tam olarak Benveniste'in de açıkladığı gibi[26], yalan olduğunu bildiği bir söz ya da bir vaad için yemin (*hórkos*) eden (*epì*) kişidir. Onun için artık ne rahat ne de kurtuluş vardır, bunun nedeni Pythia'nın açıkladığı gibidir: Geri vermek istemediği bir varlığı (yalan yere) yemin ederek elinde tutup tutamayacağını danışmaya gelen Gaukos'a şunları söyler: "(...) İhanet anadır, doğurur, bir kız,/ Adsız, elsiz, ayaksız, ama gene de atılır/ Yalan yere yemin edenlerin üzerine, yolar, öldürür./ Ama doğru adam halkına onur kazandırır."[27]

Böylece yalan yere yemin ettiği için kendisi ve *oikos*'u mahvolur, ocağı söner, yakınları bir anlamda *loimós* olur, ama önemli olan şudur: Cezalandırmak insanların değil tanrıların işidir; Demosthenes'e göre yalan yere yemin tanrılara karşı bir haksızlık yapmak, onlara şirk koşmak demektir: *Adikeî toùs theóus*.[28] Üstelik "hiçbir eski Hint-Avrupa kanunnâmesinde yalan yere yemin için af yoktur. Cezanın tanrılardan geldiği düşünülür, çünkü yeminin güvenceleri onlardır."[29] Öte yandan, ilginçtir ama İskitler de böyle bir cezayı öngörürler: Falcıların gösterdiği şu yalan yere yemin etmiş kişinin kellesi vurulur; kraliyet ocağı üzerine edilen yemin "en büyük yemin" olduğundan (*mégiston hórkon*) en azından "kraliyet ocağı üzerine" yalan yere yemin etme (*Basileias histias*) sonucunda bozulan düzenin yeniden sağlanmasını ve öç alma işini tanrılara bırakmamışlardır.

Yalan yere yemin edenlere çoğunlukla kadınlarının kısırlaştırılması ve ocaklarının söndürülmesi gibi cezalar uygun görülür.[30] Böylelikle Glaukos

25) HESİODOS, *Theogonia*, 135 vd.

26) E. BENVENISTE, *a.g.y.*, s. 170.

27) HERODOTOS, VI, 86. Bu açıklama HESİODOS'un birçok dizesine karşılık verir: *Theogonia*, 231; *İşler ve Günler*, 219, 321.

28) DEMOSTHENES, XLVIII, *Olimpos'a karşı*, 52.

29) E. BENVENISTE, *a.g.y.*, s. 175. Ayrıca bkz. GLOTZ, *Solidarité*, s. 574. LYKURGOS: "Yalan yere edilen bir yemin tanrıların gözünden kaçmaz, öçten kurtuluş yoktur", *Leokrates'e karşı*, 79, 80.

30) Yalan yere yeminin lanetlenişi, bkz. RUDHART, *a.g.y.*, s. 208, n. 4.

emaneti teslim etmediği için ocağının (*histía*) söndüğünü görecektir: "Bu Glaukos'un bugüne kadar kalmış tek çocuğu yoktur ve onu bize hatırlatacak odu ocağı da kalmamıştır. Köksüz bir ağaç gibi, soyu sopu Sparta'dan atılmıştır."[31] Şu halde yemin ve ocak arasında sıkı bir ilişki vardır: Yalan yere yemin eden ocağını tehlikeye atar, kendi ocağına zarar verir. Ancak İskitlerde yalan yere yemin çok garip bir değişikliğe uğrayarak, yemin sahibinin ocağına değil, bizzat kralın kendisine zarar verir. Kralın hemen hastalanması (*káme*) ve acı çekmesi (*algéei*) kuşkusuz "kraliyet ocağı" üzerine yemin edildiğinden dolayıdır, peki ama kraliyet ocağına karşı saygısızlık ve haksızlık neden doğrudan kralın şahsında yankısını bulur, neden kralın bedeninde iz bırakır?

Kralın bedeni: Hestia ile göçebelik

Bu soru öncelikle kraliyet ocağını ve daha geniş çerçevede Hestia'nın İskit panteonundaki yeri konusunu ortaya çıkarıyor. İlginçtir, Hestia İskitlerde birinci sıradadır: Gerçekten de dualar başka tanrılardan daha çok, ona edilmektedir. Daha sonra Zeus ve Gê gelir.[32] İskit kralı İdanthyrsos da, Dareios'a verdiği yanıt dolayısıyla Hestia'nın üstünlüğüne tanıklık eder: Boyun eğmesini isteyen Büyük Kral'a, gerçek efendi (*despótês*) olarak sadece iki tanrı tanıdığını, bunların, "atası olan Zeus ve İskitlerin kraliçesi Hestia" olduğunu söyler.[33] Böylece İskitlerin *Basileía*'sı olan Hestia aynı zamanda onların *despótês*'idir. Peki Hestia'nın karşısında kral nedir? Kralın İskitler karşısındaki konumu Hestia'nın diğer tanrılar karşısındaki konumuna eş midir? Belki. Böyle olsa bir anlamda Hestia'nın eşdeşi olurdu.[34] Unutmayalım ki kraliyet ocağı üzerine yalan yere yemin edildiği zaman cefasını çeken ve hastalanan odur.

Herodotos, Hestia konusunda "İskit dilinde Hestia adının Tabiti olduğunu"[35] ekler. Dumézil'in belirttiğine göre bu ad, anlamını hemen ortaya koyan bir addır: Tanrıçanın adı Tabiti'dir[36], yani "ısıtan", aşağı yukarı

31) HERODOTOS, VI, 86.

32) A.g.y., IV, 59: "Tanrılar içinde yaranmak istedikleri, en başta Hestia olmak üzere Zeus ve Toprak, ki bunu Zeus'un karısı olarak tanırlar, sonra Apollon, Göksel Aphrodite, Herakles ve Ares'tir"; bkz. *aşağıda*, s.174. *Tarih*'te Hestia çok az görünür: İskitlerin dışında Mısırlıların da Hestia'yı bilmedikleri söylenmiştir (II, 50), hepsi budur.

33) A.g.y., IV, 127

34) Bununla birlikte İdanthyrsos atasının Zeus olduğunu söyler.

35) HERODOTOS, IV, 59.

36) G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, s. 143; Dumézil Hindistandaki güneşin kızı Tapati'yi, Osetlerde yine güneşin kızı olan Akyruxs'u ve Herodotos anlatısındaki Hestia-Tabiti'yi ilişkilendirmektedir.

Hintlilerdeki aydınlık tanrıça, güneşin kızı Tapati'nin aynısıdır bu ad. Hestia, İskit *Basileía*'sını oluşturuyorsa, "kraliyet ocağı üzerine" edilen yeminin, *tàs Basileías histías*, bir İskit'in edebileceği en tumturaklı yemin olduğunu gördük. Şu halde Hestia aile ocağıdır. Dumézil, Herodotos'un aynı metnini zikrederek Osetlerde "aile ocağının son derece kutsal bir yer olduğunu anımsatır: En tumturaklı yemin, ocağın üstünden sarkan demir zincir tutularak 'aile ocağı üzerine' edilen yemindir."[37] Kraliyet ateşinin önemine gelince, bunu Sasaniler dönemi İranında görebiliriz: Kralın şahsına ait bir ateşi vardır, tahta çıktığında yakılır, öldüğü zaman da söndürülür. Hükümranlık süresini ateşin yakıldığı zamandan başlayarak hesaplarlar.[38] Herodotos İskit kralları için durumun aynı olduğunu söylemez, ama bu örnek kraliyet ateşinin bir başvuru kaynağı olabilceğini gösterir: Bu ateş zamanın ya da anlaşmaların başlangıcıdır.

Metinde "kraliyet ocakları" neden çoğul kullanılmıştır? İskit halkının kökenlerini konu alan bölümlerin de gösterdiği gibi üç kral vardı ve bu üç kralın ayrı ocakları vardı, bu nedenle "kraliyet ocakları" diye çoğul yazmakta herhangi bir gariplik yoktur. Bununla birlikte 68. bölüm, sanki tek hakimmiş gibi sadece bir tek İskit kralından sözeder ("İskitlerin kralı hastalanınca..."), böylece yakın bağlam karşısında çoğul kullanım, tekil kişiyi gösterir. Başka açıklamalar da yapılabilir: Aynı kişinin birbiri ardına birçok aile ocağı olmuştur. Kral göçebe olduğundan yer değiştirir, ocağı da onunla birlikte her gün yer değiştirir, ya da sadece saygıyı, yüceliği vurgulayan bir çoğul kullanım söz konusu olabilir.

İşte tam da burada yine şaşırtıcı bir bağ ortaya çıkıyor: Hestia ile göçebeliğin birbirlerine bağlanmasıdır bu. Nasıl olur da bir göçebe, öncelikle Hestia'ya tapınabilir? Gerçekte Hestia mekâna ve mekânın tasavvuruna bağlıdır, uçsuz bucaksız topraklarla ilişkilidir, hatta mekânı "ifade eden"[39] odur, ama onun alanı göçebelerin alanı değil, yerleşik insanların alanıdır. Homeros'a atfedilen ilâhide[40] "Hestia'nın payına her yerde, ölümsüz tanrıların yükseklerdeki malikânelerinde, yerde gezen ölümlü insanların arasında sonsuza dek oturmak düşmüş, bu ayrıcalıkla onurlan-

37) G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, s. 154, aynı zamanda, *Religion romaine archaïque*, s. 318: "İskitlerin modern zamanlardaki son soyları olan Osetlerde bütün özel dinsel nizamlara çerçeve oluşturan, on dört tanrı ya da kutsal ruh için yapılan 'genel dualar', ateşin ruhuyla bitirilir."

38) G. WIDENGREN, *Les Religions de l'Iran*, Paris, , 1968, s. 351.

39) J.-P. VERNANT, "Hestia-Hermes", *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, II.cilt, s. 124 vd.

40) *Hestia'ya Homerik İlahi*, 1, 1-3.

dırılmıştır, bu ayrıcalığa ve bu onura sahip olmak güzeldir (*géras kaì tímê*)". Hestia'nın payına hem tanrılar hem de insanlar katında ev düşer ve *Aphrodite'ye İlâhi*'de belirtildiği gibi Hestia'nın "tahtı evin ortasındadır"[41], yeri değiştirilmez. Yani Hestia ev mekânının merkezindedir ve bu haliyle sabit kalma, hareketsizlik, süreklilik gibi değerleri çağrıştırır.[42] Oysa İskitlerin sabit evleri yoktur, onlar "göçer-konar"lardır (*pheréoikoi*), "evleri arabaların üstündedir" (*oikêmata epì zeugéôn*).[43]

Oysa ocağın sabit olması, evin kök salması gibi kavramların sürekli olarak sürüleri güden, bir yayladan bir diğerine göçen İskitler için hiçbir geçerliliği yoktur.

Bütüne baktığımızda göçebelerde Hestia'nın yerinin az olması, hatta hiç olmaması mantıklı görünürdü, buna karşılık "komşusu" Hermes önemli, hatta öncelikli olmalıydı. Oysa çok ilginçtir, Hestia İskitlerin en önemli tanrıçasıdır ve aynı derecede ilginç olan bir şey daha vardır ki o da Hermes'in İskit panteonunda hiçbir şekilde yer almamasıdır. Bununla birlikte Hermes[44] *agrós*'un efendisi, yani tarlalardan uzaktaki bu katedilecek alanların ve vahşi hayvanların avlandığı[45] açık mekânların efendisidir. Peki ya Skythia, *eschatiá* alanı olan bu ülke tamamen *agrós* değil midir? Hermes'in payına geçiş düşer: "Hermes'e dışarısı, açık yerler, hareketlilik, kendinden başka olanlarla ilişki kurma düşer."[46] Bununla birlikte İskitler Maia'nın oğlunu bilmezler. Ancak bütünü itibarıyla bir Yunanlı için mekânın ifade edilmesi Hermes ile Hestia'dan geçer: Bu iki güç, bir çift oluştururlar; "Kutuplu yapısı içinde Hermes-Hestia çifti mekânın arkaik tasavvurundaki gerilimi ifade eder: Mekân bir merkezin, özel değeri olan bir sabit noktanın varlığını gerektirir. Bu nokta sayesinde yönümüzü buluruz, yönleri niteliklerine göre ayrı ayrı tarif ederiz; ancak aynı zamanda mekân, hareketin olduğu yerdir ve bu da herhangi bir noktadan başka bir noktaya aktarma ya da geçiş yapma olanağını beraberinde getirir"[47]: Hestia mekânın "merkezini belirler", Hermes ise mekâna "hareket kazandırır".

41) *Aphrodite'ye Homerik İlahi*, 30.

42) J.-P. VERNANT, *a.g.y.*, s. 126: "Hestia yalnızca ev mekânının merkezini oluşturmakla kalmaz. Toprağa sabitlenmiş yuvarlak ocak, evin toprağa kök salmasını sağlayan bir göbektaşı gibidir. Sabitliğin, hareketsizliğin, sürekliliğin simgesi ve kozudur."

43) HERODOTOS, IV, 46.

44) Hermes konusunda, J.-P. VERNANT'ın çözümlemeleri dışında, *a.g.y.*, bkz. L. KAHN, *Hermes passe*, Paris, 1978.

45) P. CHANTRAINE, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, s. 34-35.

46) J.-P. VERNANT, *a.g.y.*, s. 128.

47) *A.g.y.*

İskitler mekânı açıklayan bu iki betiden (Hestia artı Hermes) yalnızca birini (Hestia) almış gibidirler, sanki kendileri dur durak bilmeseler de, merkez değerlerine, açıklık ve hareketlilik değerlerinin aleyhine olmak üzere ayrıcalık vermişlerdir.

İskitlerin taptıkları tanrının Hermes değil de Hestia olması anlaşılır bir şey midir? Öncelikle kraliyete ait bir Hestia söz konusudur: Gerçekten de Hestia sürekli olarak kralla ilişkilendirilir: "İskitlerin kraliçesi olan Hestia 'kraliyet ocağı'dır. Böylece onun yeri kralın yerine, gücü de hükümdarın gücüne bağlıdır. Kraliyet ocağına gönderme yapmak, Yunanistan'da henüz kent ocağının bulunmadığı ve öncelikli rolün kraliyet malikânesinin ocağına ait olduğu bir zamanı belirtir. Kraliyet ocağının üstün değeri, şiirin hatırasında, orada burada hâlâ varolmaktadır."[48] Kraliyet ocağı ve kent ocağı, tragedyada kimi kez karşı karşıya gelir, kimi kez de birbirine karışır.[49] Ancak Skythia'da ikilik olanaklı değildir, sadece kraliyet iktidarı vardır, yani sadece kraliyet ocağı "ortak" aile ocağıdır; bu anlamda Hestia, açıkça İskitlerin Basileía'sıdır.

Bundan başka kraliyet ocağı en tumturaklı yeminin edildiği yer ve bu yeminin nesnesidir. Yalan yere yemin söz konusu olduğunda kralı en fazla hasta eden, en fazla hastalıkla karşı karşıya getiren yemindir bu. Tam aksine Yunanistan'da yemin ederken genelde adı anılan tanrılar arasında Hestia yoktur.[50] Bununla birlikte klasikçağda Hestia Boulaia üzerine edilen bir yemin türünü biliyoruz: Aiskhynos'un yazdığına göre[51], Demosthenes "Hestia Boulaia üzerine yeminler etti ki (*tên Hestían epômese tên Boulaían*) kentliler bu elçiliği...bu kişilere teslim etmekle iyi bir iş yaptılar". Böylece Boulaia çevresinde bazı durumlarda tapınılan Hestia'ya ayrılmış bir sunak bulunuyordu, ancak bunun İskitlerde en ciddi alışverişlerin teminatçısı ve geçiş noktası olan kraliyet ocağının oynadığı merkezi role benzeyen hiçbir yönü yoktur. Kraliyet ocağı İskit mekânına göre bir aracının yerini tutar, bir aracının işlevini görür: İki İskit anlaşmak istediklerinde buradan geçmek zorundadırlar. Şu halde yemin yoluyla kraliyet Hestia'sı İskit toplumunun tam merkezindedir ve Vernant'ın sözünü ettiği şu mekânı "merkezileştiren" Hestia'ya uygundur. Ancak karşılaşmalara ve alışverişlere izin verdiği, yeminlerin uğrak yeri

48) L. GERNET, "Sur le symbolisme politique: le foyer commun", *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, s. 387.

49) AİSKHYLOS, *Yakaran Kadınlar*, 365.

50) Özellikle Zeus, Apollon, Demeter ya da Zeus, Poseidon, Demeter çağrılır; bkz. RUDHART, *a.g.y.*, s. 204.

olduğu ölçüde, kısmen de olsa, aynı zamanda açıklık ve hareketliliği ifade eder, onda "Hermes'e ait bir yön de vardır."[52]

Dumézil, Osetlerde en ciddi yeminin aile ocağı üzerine edildiğini anımsatıp bu belirlemeleri Herodotos'un metnine bağlıyordu, ama aynı zamanda, "ne bir krala ne de bir birliğe sahip olan Osetlerde bu adetin sadece demokratikleştiğini, ya da merkezden uzaklaştığını"[53] da belirtiyordu. Osetlerde her aile üzerine yemin edilebilir, her aile ocağı anlaşmada güvence sağlayabilirdi, kraliyet ocağının "arabulucuğuna" başvurmaya hiç gerek yoktu; "demokratikleşmiş" ya da "merkeziyetçilikten" kurtulmuş, en azından baskın bir kraliyet iktidarının olmadığı bir toplum vardır karşımızda; tam aksine Herodotos'un İskitlerini niteleyen şey, iktidarın merkezinde kralın bulunmasıdır: Alışverişler kralın ocağı üzerine yeminle yapılır, burası toplumsal ilişkilerdeki başvuru noktasıdır. Daha da ileri gidersek İskitlerde kişisel aile ocağı yoktur, tek gerçek ocak, kraliyet ocağıdır.

Falcılar şöyle söylerler: "Şu şu kişiler —sözünü ettikleri yurttaşları (*tôn astôn*) gösterirler— kraliyet ocakları üzerine yalan yere yemin etmiştir". Bu cümlede çok şaşırtıcı bir sözcük vardır, bu sözcük *astoi*, yani kentli ya da yurttaş sözcüğüdür elbette: Gerçekten de, kraliyet ocağıyla ilgili yemin bağlamında oldukları anda İskitler artık sadece *astoi*'dir. Yemin işlemi ve kraliyet ocağının anılması, İskit toplumunu bir *astôn*'lar *koinônia*'sına[54] dönüştürür, sanki bu onların göçebeliklerinden ileri gelir ve işte yeniden, merkezileşmiş ve sabitleşmiş bir topluluğa dönüşmüşlerdir. Bu topluluk değişken bir evrenden, yani İskitlerin evreninden oluşmuştur. Belirtmemiz gereken son derece ilginç bir şey vardır: Kraliyet ocağı Herodotos tarafından kentin ocağı olarak sunulmuştur ya da *astôn*'ların yükümlülüklerini güvence altına alan ocaktır. Yani *Hestía Koinê*, kentin ortak ocağı olarak işlev görür. Ancak aynı zamanda onunla, aslında *astôn*'ların ocağından çok daha başka bir şey olan, kralın şahsı arasında bu tuhaf ilişki kurulmaktadır.

İskitlerde, kralın bedeniyle toplumun bedeni arasında kurulan bu bağ —burada kralın bedeni sonunda toplumsal ya da siyasal bedeni

51) AİSKHYNES II, *Elçilik Üzerine*, 45. HORPOKRATON, *Boulaia* maddesi. A. PRUNER, *Hestia-Vesta*, Tübingen, 1864, s. 118.

52) J.-P. VERNANT, *a.g.y.*, s. 167: "...Bütün düzlemlerde tanrıçanın Hermes'le olan ilişkilerini belirleyen kutuplu bir yapı, bu arkaik düşüncenin o denli temel bir özelliğidir ki aile ocağına ait tanrıçada bile bu kutuplu yapıyı buluruz, sanki zorunlu olarak Hestia bir yönüyle Hermes'e aittir."

53) G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, s. 155.

54) Aynı "unutkanlığı" Getlerin ülkesinde düzenlediği ziyafetlere ilk *astôn*'ları davet eden Salmoksis konusunda da buluyoruz (IV, 95).

kapsayacak kadar genişlemektedir—, bu tuhaf yönüyle çok daha sonraları ortaçağ İngiltere'sindeki kralın çift doğasıyla ilgili bir kuramı akla getiriyor. Gerçekten de Kantorowitz kraliyet bedeninin bu ikili niteliğini açıklamıştır: Kralın iki bedeni vardır, hastalığa ve ölüme mahkûm, etten bir beden ve ölümsüz bir siyasal beden. "Kralın iki bedeni vardır, birincisi, doğal bedenidir ve her insanda olduğu gibi organları vardır, tutkuların ve ölümün pençesindedir; öteki ise siyasal bedenidir, bu bedenin organlarını ise kullar oluşturur..."[55] Her iki beden aynı zamanda hem son derece birbirlerinden ayrıdır hem de birleşmiştir. Ancak İskitlerin kralında siyasal bedendeki bir kusur (yalan yere yemin) doğal bedene yansır (acı çekme). Bir anlaşmanın olabilirliğini tehlikeye düşüren yalan yere yemin etme, krala fiziksel olarak saldırıdır. Demek ki yalan yere yemin etmek kralın canına kastetmektir. Yunanistan'da yalan yere yemin eden kişi kendi ocağını tehlikeye atar, ama İskitlerde krala zarar verdiğine göre, bunun anlamı, sonuçta tek gerçek ocağın kraliyet ocağı olması değil midir? Çünkü kral betisi o denli baskındır ki, sadece kral gerçek bir aile ocağına sahip olabilir; Hestia da bu durumda mekânı merkezileştiren ve İskitleri biraraya getiren tanrıçadır.

Göçebelik konusuna gelince: Hestia'nın İskitleri *astôn*'lara dönüştüren varlığı, göçebeliği bertaraf etmiş gibidir. Yukarıda açıklanan çoğul biçimde yer almazsa elbette: Neden kraliyet ocakları? Sürekli yer değiştiren kral, ocağı hep aynı ocak olarak kalsa da birçok aile ocağına sahiptir, Hestia da coğrafi ve toplumsal mekânı aynı ölçüde merkezileştirmez. Böylece İskit halkı, gökte hareket halindeki takımyıldızlar gibidir: Sürekli olarak değişen bu takımyıldızlardaki her bir yıldız, diğerine göre, ne olursa olsun, belli bir mesafede bulunur.

Hakikat nasıl üretilir?

Kral, hastalığının nedenlerini öğrenmek için falcıları çağırtır. Bilgi ve iktidar sahibi olan falcılar gerçeğe yön verirler: Gerçekten de sanatları sayesinde kralın hastalığının neden ileri geldiğini anlarlar, yani İskitler arasında yalan yere yemin edeni gösterebilirler. Böylece, bilgileri onlara İskitler üzerinde bir yaşam ve ölüm kudreti bahşeder, ancak bu kudretin bir bedeli vardır: Onların da yaşamları tehlikededir. Gerçekten de eğer işlemin sonunda eğer *pseudomántis*, yani "yalancı" falcılar oldukları ortaya

55) E.H. KANTOROWICZ, *The King's two bodies*, Princeton, 1957, s. 13.

çıkarsa kelleleri vurulur. Bu kişilerden çok sayıda vardır ve söğüt dalından sopalarla fal bakarlar: "Bu değneklerden büyük demetler getirirler, yere koyup dağıtırlar; sonra değnekleri birer birer ayırarak gelecekte olacak şeyleri söylerler (*thespízousi*), konuşurken (*áma te légontes*) değnekleri toplar, bir demet haline getirirler."[56] Başka bir falcı sınıfı olan Enareler de parmakları arasına geçirdikleri ıhlamur ağacı kabuklarını kullanırlar. Aynı şekilde Ammianus Marcellinus, Alanlarla ilgili şunları yazar: "Geleceği tuhaf bir yöntemle görürler; dümdüz değnekler keserler ve belli bir anda, belli bir şekilde gizli formüllere göre dizerler; geleceği işte böyle bilirler."[57] Bu işlemleri Osetlerin aynı dönemlerdeki gelenekleriyle bağdaştırarak Herodotos metnini aydınlatan ilk kişi Miller olmuştur.[58]

Böylece falcı sorulan soruyu, bu değneklerin oluşturduğu biçimler ya da değneklerin hareketleri sayesinde yanıtlar. Ancak Herodotos bu işlemi tasvir ederken, görünür olandan çok söylenebilir olana öncelik verir: Değneklerin kullanılışı sonuçta sözlerin söylenmesiyle birlikte de olsa, öncelikle geçerli olan şey sözlerdir: *Thespízousi*, "kutsal sözler söylerler".[59] Herodotos iki düzlemi karşılaştırdığında bunları *áma* (aynı zamanda) ile düzenlemekle yetinir: "Bir yandan bu sözleri söylerken bir yandan da değnekleri deste yapar." Bu iki etkinlik sadece yan yana getirilmiştir ama asla birbirine eklemlenmemiştir; peki ya sözler, neden değneklere gerek vardır o zaman? Herodotos Yunanlıların falcılıkla kehanete ilişkin sözdağanna başvurarak, görsel alandan çok sözel alanı vurgular ve bu ikisinin birleşmesini düşünemez. Gerçekten de bir Yunanlı için falcılık herşeyden

56) HERODOTOS, IV, 67.

57) AMMİANUS MARCELLİNUS, XXI, 2, 24.

58) G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, s. 212. Osetlerde falcılara çok değer verilir. Bu konuda S.Y. KOVIEV şunları söyler: "Her büyücünün, bir ucu yarılmış dört değneği vardır. Bunlar sayesinde bütün olayların anlamını çözerler... Büyücü hastanın yanına gelir, yere oturur, belirli renkte bir yastık ve çarşaf ya da temiz bir halı ister ve bunları yere serer ve aynı zamanda bir şeyler söyleyerek cebinden dört değneği çıkarır, ikişer ikişer yere koyup yarılmış taraflarını birleştirir. Değneklerin uçlarını yastığa koyup diğer uçlarını bir eliyle tutar. Böylece her elinde bir çift değneği tutarak hastalığı gönderilmiş olabilecek çeşitli ruhların adını yüksek sesle söyler. Her adı söylediğinde eğer bu doğruysa ya soldaki ya da sağdaki değnek çiftlerinden biri kalkar, elbette şarlatan istediği anda gerekli değnek çiftini ustaca ve farkettirmeden kendisi kaldırır..."

59) R. CRAHAY, "La bouche de vérité", *Divination et Rationalité* içinde, Paris, 1974, s. 204: "Görüldüğü kadarıyla *Thespízô* oldukça gizemli biçimde de olsa *theós*'a, tanrıya ve *ennépô* (geniş zamanı *éspon*'dur) biçimi altında doğrulanan bir beyanla ilgili fiile yaklaşır. (Ayrıca bkz. ***thespésios***, tanrısal ses.) Bu durumda anlamı tanrısal sözler söylemek olabilir. Aynı şekilde "*chrê*"den (gereklidir, olağandır) gelen" *chráô* "*chrê* demek" anlamında bir fiil olabilir.

önce sözeldir.[60] Yunanlılara özgü şemanın kullanılması yüzünden İskit uygulamalarındaki başkalık hem azalır hem de gözden kaçar: Azalır, çünkü İskit falcılığı Yunan falcılığına doğru kaymıştır; gözden kaçmıştır, çünkü söğüt dalından değneklerin ya da ıhlamur kabuklarının ne işe yaradığı anlaşılmamaktadır.

Falcılar teşhis koymaları için kral tarafından çağrılırlar. Görünüşe göre İskitlerde onlardan başka hekim, falcılıktan başka hekimlik biçimi yoktur. Bu tuhaflık metinde vurgulanmamıştır, sanki hastalık durumunda falcılara başvurmak olağandır. Yalnız, kral söz konusu olduğu için, "en ünlü falcılar" aranır. Bununla birlikte şunu da belirtelim ki Büyük Krallar hastalandıklarında falcılara değil hekimlere başvururlar: Kambysos gözlerini tedavi ettirmek için Mısırlı bir hekim arar. Dareios ise ayağını iyileştirmesi için Krotonlu Demokedes'e başvurmuştur.[61] İskitlerin tutumu olağan mıdır, yoksa Herodotos bunu olağan mı görmek istemiştir? Ne olursa olsun falcılık, teşhis koymak'la eşdeğerdir: Kimin yalan yere yemin ettiğini söylemek, kralın rahatsızlığının nedenini bulmaktır (*dià taûta algéei o Basileús*); işte bu yüzden kızınız sağır ve dilsizdir!

Hastalığın nedenini bulmak aynı anda bir suçlu hakkında hüküm vermek demektir, böylelikle teşhis bir bakıma bir yargılamadır, falcılık aynı zamanda bir *ordalie* işlevini görür. Gerçekten de falcılar kendilerine göre "hakikat ustalarıdır"[62] ve sözleriyle hem falı hem de adaleti yerine getirirler. Yunanistan'da falcılığa başvuran adalet türü uygulanmıştır: Böylece, Mantineia'da, daha V. yüzyılda "bir şirk davasında rahiplerden ve yargıçlardan oluşan karma bir mahkeme, sanıklara uygulanabilecek yaptırımları belirler, ama yargının bir kehanete dayanmasını kararlaştırır".[63] Bir şirkin söz konusu olması Glotz'un "acısız *ordalie*" dediği şu arkaik uygulamanın kullanılmasına çok uzak değildir elbette. İskit falcıları yalan yere yemin anlamındaki bu şirki ortaya çıkarmak için deyişler okuyup değnekleriyle uğraşırken bir anlamda "acısız *ordalie*" yapmış olurlar:

60) J.-P. VERNANT, *Divination et rationalité*, s. 18: "Yunanlılar sözlü fala değer verirler; alâmetleri yorumlama teknikleri, küçük gördükleri yöntemlerden olan zar atma gibi iğreti işlemler yerine, R. Crahay'ın deyişiyle, tanrının doğrudan doğruya danışan kişinin sorularına cevap verdiği kehanet konuşmasını seçmişlerdir. Öbür dünya ile iletişim aracı olarak sözün önceliği, yazının hem yeni bir olgu olduğu hem de bütünüyle sessel niteliğiyle konuşulan dili sürdürdüğü bir uygarlığın bütünüyle sözel niteliğiyle uyuşmaktadır..."

61) HERODOTOS, III, 129; III, 130.

62) M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, s. 29-50.

63) G. GLOTZ, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, s. 5. Ayrıca THEOGNİS'in naklettiği Megara adetini anımsatabiliriz (543 vd.): "Bir kusurun utancından korunmam için falcılara, kuşlara, dumanlı sunaklara başvurmalı ve her iki tarafa da hakettiğini vermeliyim."

Gerçekten de bir soruşturmanın sonucunda ortaya tarihsel gerçeği çıkarmak gibi bir şey kesinlikle söz konusu değildir. Ancak "ayinsel biçimde, usule uygun yapılan doğru uygulama" sayesinde hakikat, kendi kendini anlatır, kendini kanıtlamaz[64]: Bir şeylerin kanıtıdır, ama kendi kendinin kanıtı değil. Falcılık denilen bu eski tür kanıtlama yöntemi aynı zamanda kararı verdiren kanıtlama yöntemidir[65]: Eğer ikinci olarak gelen falcılar, fallarıyla birincilerin "teşhisini" doğrularlarsa yalan yere yemin eden oracıkta (*théôs*) öldürülmelidir. Karar, falın sonucuna göre, mekanik olarak belirlenir. Aynı biçimde, eğer falcıların çoğunluğu ilk falcıların yalan yere yeminle suçladığı kişinin masum olduğuna karar verirlerse, o zaman da ilk falcılar hemen öldürülmelidir (*dédoktai*): Bu böyledir, o kadar. Karar kesindir ve fal, aynı zamanda, karara götüren bir kanıttır.

Böylece falcılık kralla ilişkilerinde aynı zamanda bir teşhis, bir *ordalie*, arkaik türden bir kanıtlama yöntemidir, ama bu kadarla da kalmaz. Yalan yere yemin eden kişi falcıların huzuruna getirildiğinde, sahnedeki oyun bir anda değişir, kendimizi bir davanın görüldüğü mahkeme salonunda buluruz: Falcıların yalan yere yeminle itham ettiği kişi o andan sonra artık bir sanık görünümündedir: "Onu tutuklarlar", "götürürler".[66] Peki o ne yapar? Bütün sanıklar gibi inkâr eder: Hayır, yalan yere yemin etmemiştir. Bu yüzleştirmeyi bir davaya dönüştüren şey işte bu inkârlardır: Gerçekten de bu kişi yakınıp durdukça, kral bu kez iki katı sayıda falcı getirtir.

Uygulamanın yasallığına karşı çıkan sanık, kralı müdahale etmeye ve davanın gidişini kontrol eden yargıç konumuna yerleşmeye zorlar. Burada da İskit kralı şaşırtıcı bir rol oynar: Hem hastadır, falcılar ve hekimler bedeniyle uğraşır, hem de "siyasal bedenine" kasteden birinin yargılandığı mahkemenin başkanıdır. Roller bu şekilde yeniden dağıtıldığında, falcılar, yalan yere yemin eden kişinin/sanığın karşısında iddia makamına dönüşürler ve hukuk dilini kullanırlar: Yalan yere yemin etmiş olduğunu "itiraf ettirirler" (*élegkhousi*), *élegkhos* ise birini inandırmaya

64) M. DETIENNE, *a.g.y.*, s. 49.

65) L. GERNET, *a.g.y.*, s. 269.

66) HERODOTOS, IV, 68: "Falcıların yalan yere yemin etmekle suçladıkları adam hemen yakalanır, tek başına kralın huzuruna çıkarılır; falcıların yanında kendisine sanatları sayesinde onun kraliyet ocakları adına yalan yere yemin etmiş olduğunu ve kralın bu yüzden hastalandığını meydana çıkarmışlardır; o inkâr eder, hiç yalan yere yemin etmediğini söyler, gücenir. İnkâr üzerine kral bunların iki katı kadar falcı getirtir; eğer bunlar da bilimlerine danışıp, yalan yere yemin suçlamasına katılırlarsa hemen kafası kesilir, yan yoğu ilk falcılar arasında kura çekilerek paylaşılır; eğer sonradan gelen falcılar adamı suçsuz çıkarırlarsa, bir daha, sonra bir daha falcılar getirilir. Eğer sonunda çoğunluk temize çıkarırsa ilk gelmiş olan falcılar ölüme mahkum edilirler."

yetecek kanıt demektir. "İkna ettikten sonra Mahkûm ederler" (*katadesosi*) ya da "suçsuz bulurlar" (*apolusosi*). Burada, sözlerin karşılıklı konuşmaya dönüştüğü ve ikna etmek için kullanıldığı hukuksal *agôn* alanına giren birçok deyiş bulunmaktadır.

Ancak bu *agôn* kısa sürede sınıra dayanır, çünkü gerçekten bir karşılıklı konuşma olamaz. Sanık kendini savunmak için sadece "inkâra" ve "canhıraş yakınmalara" (*deinológein*) başvurabilir, ama kanıtlama yoluna giderek suçsuz olduğunu gösterme olanağına kesinlikle sahip değildir. Falcılar, yani bilen kişilerse, falı tanık gösterirler, ama bu bilgi tartışılmadığı ve bu tanıklık "pozitif bir kullanıma yaramadığı"[67] ölçüde fal, terimin arkaik anlamıyla kanıt olmayı sürdürmektedir. Aslında falcılar ikna etmeye çalışırken fala başvurmakla yetinirler: "Yalan yere yemin ettiği falda görülüyor" (*epiorkêsas phaínetai en têi mantikêi*) demeleri yeter, ya da "falda görürler"[68] (*esorôntes es tên mantikên*). Bu kez Herodotos falın görsel özelliğini vurguluyor çünkü amacı falın tartışılmaz olduğunu belirtmektir. Başka bir deyişle, bu İskit "mahkemesi", yeminlere göre değil ipuçlarına ve tanıklara dayanarak yargıya varmakla görevli *Orestia*'nın *Areopagos*'u değildir. "Soruşturma" söz konusu değildir.

Ancak bu tuhaf mahkeme başka bir açıdan da çok şaşırtıcıdır: Sonuçta önemli olan çoğunluğun kuralıdır. Falcıların çoğunluğu sanığı suçlu bulursa, sanığın kellesi vurulur, eğer çoğunluk masum olduğuna karar verirse, salıverilir.[69] Böyle bir kuralın uygulanması komplo davalarını düşündürür. Cinayete ilişkin olarak, Eolis'teki bir Kyme yasasını biliyoruz: "Eğer davacı kendi akrabalarından belli sayıda tanık gösterebilirse sanık cinayetten suçlu bulunur."[70] Aristoteles, eski zaman yasalarının hem çocuksu, hem de basit ve barbarca olduğunu örneklendirmek için bu yasayı anar. Başka yerlerde, örneğin Girit'te, grup halinde edilen yeminlerin karar değeri olduğunu biliyoruz.[71]

67) L. GERNET, *a.g.y.*, s. 213.

68) HERODOTOS, IV, 68: *esorôntes es tên mantikên*, VII, 219'da bu fiilin aynı biçimde kullanıldığını görüyoruz: Burada falcı Megistias "*esidón es tà irà* sonrasında şöyle söyler..."

69) Herodotos'un olayları sunuş biçiminde bir güçlüğü ortaya çıkarabiliriz: Kral üç, sonra altı falcı çağırır; eğer altı falcı ilk falcıların falını doğrularsa, adam idam edilir, eğer suçsuz bulurlarsa, kral başka falcıları çağırır, ta ki çoğunluk oluşuncaya dek. Peki ama altı falcı suçsuz hükmünü verdiğinde zaten çoğunluk sağlanmamış mıdır?

70) ARİSTOTELES, *Politika*, II, VIII, 20, 1269 *a* (*pléthós ti martúrôn*).

71) Görenek, topluca yemin edenlerin kaç kişi olması gerektiğini belirlemekle yetinir; çoğunluk kuralı da uygulanabilir: Gortyne yasasındaki bir hükme göre (boşlukları olan bir hükümdür bu), zafer en çok sayıda kişinin lehine yemin ettiği tarafa aittir (*nikên d'ótera k'hoi p[lies ó]mósonti*); bkz. G. SAUTEL, "Les preuves en droit grec archaïque", *Recueil de la Société J. Bodin*, XVI, 1965, s.135-141.

"Eski hukukta iyi bilinen ve safça da olsa, kanıtı gerekli kılan, böylece bir dönüm noktası oluşturan bu uygulama, aynı ölçüde ilkel bir yargılama anlayışına da aittir: Yemin sahipleri anlayabildiğimiz kadarıyla "gerçeği söyleyen tanık" ya da "güvenilir tanık" olmadıkları için, üstlendikleri ortak yükümlülük yüzünden, "olayla" ilgili bir doğrulamaya izin vermezler. "Hukuka" göre bir karar talep ederler, yani yeterince kalabalıktırlar, temsil ettikleri aile tarafı için "zafer" isterler.[72] Bu uygulamanın anlatılmasıyla İskit "mahkemesi"nin işleyişi birazcık açıklık kazansa da ikisi arasında önemli farklılıklar yok değildir. Gerçekten de falcılar hiçbir "aile tarafını" temsil etmezler ve özel olarak hiçbir yemin etmezler: Ortak yemin yoktur, olsa olsa ortak fal vardır.[73]

Basit görünen bu metin, bütünü itibarıyla zor bir metindir: Önerdiğimiz kimi benzetmeler sayesinde, hakikatin ortaya çıkarılmasında falın, hem *ordalie*, hem kanıt, hem de tanık rolü oynadığını gördük. Metindeki güçlüğün bir bölümü Herodotos'un ayrıntıları vermekten kaçınmasından ileri geliyor elbette. Örneğin yalan yere yemin eden kişi öldürüldüğünde kral iyileşir mi? Sanık suçsuz bulunduğunda falcılar başka bir suçlu bulmak zorundalar mıdır? Ancak bu konuları hızla anlatması, başkalığın etkisini oluşturmaya katkıda bulunur: Bu hız, aradaki mesafeyi düşündürebilmek için yolcunun elindeki araçlardan bir tanesidir. Bu metni anlamak zordur, çünkü Herodotos'u dinleyen birinin bunları nasıl algılayabileceğini değerlendirmek zordur: Bu davaya nasıl bakarlar? Garip bir işlem olarak mı? Gerçeği açığa çıkarmanın son derece arkaik bir biçimi olarak mı? Yoksa tam aksine en azından bazı durumlarda başvurabilecekleri bir uygulama olarak mı? Bütün bunlar bir yana, Mantineia'da V. yüzyılın ortasında bir şirk olayında yargı bir kehanete göre verilmiştir. Bununla birlikte bu metin, falın, ön hukukun ve hukukun, nasıl birbiri içine girmiş olduğuna tanıklık eder.

Kralın hastalığı bütün bir hakikat üretimi sürecini harekete geçirir. Bu süreç sonunda yalan yere yemin eden[74] kişi gerçekten suçludur ve falcılar da doğruyu söyleyen falcılardır, ya da tam aksine yalan yere yemin eden kişi suçsuzdur ve falcılar da yalancı falcılardır (*pseudomántis*). Ancak her iki durumda da sonunda infaz yapılır. Yalan yere yemin edenin

72) L. GERNET, *a.g.y.*, s. 245.

73) Bu tabloyu tamamlamak için bir de falcıların aralarında kura çekerek (*dialagchánousi*) hükümlünün mallarını paylaştıklarını eklemek gerekiyor. Bu kuranın anlamı nedir? Herodotos'da bu *fiil* yalnız burada kullanılmıştır.

74) Kassandra'yla ilgili olarak *alethemántis* deyişini buluyoruz (AİSKHYLOS, *Agamemnon*, 1241).

kellesi vurulur (*apotámnousi tên kephalên*) yani ona bir düşman gibi davranılır: Gerçekten de İskitler düşmanlarının başlarını keserler.[75] Suçlunun başını kesmek onu artık İskit olarak görmemek demektir: Bu aşağılayıcı ölümü tatmış ünlü bir İskit vardır, Skylès'tir bu.[76] İskit *nómos*'larına ihanet eder ve kardeşi tarafından kellesi vurulur. Demek ki yalan yere yemin eden kişi hem düşmandır, hem de haindir. Çarptırıldığı ölüm cezasının da gösterdiği gibi, kraliyet ocakları üzerine yalan yere yemin etmek demek İskit *koinônia*'sını temelinden sarsmak demektir. Sonunda "yalan ustaları" oldukları ortaya çıkan falcılar da, yok olmalıdırlar. Onların idamları hem tuhaftır, hem de benzersizdir. Düşman muamelesi görmezler ama göçebeler gibi ölürler: "Bir arabaya çalı çırpı doldurulur ve öküzler koşulur; falcılar ayakları bağlı, elleri arkadan bağlı, ağızları tıkalı olarak arabaya bindirilir, odunların içerisine konur; ateşe verilir, sonra öküzler kovalanır, hızlı koşsunlar diye ürkütülür."[77] Kralın bedenindeki hastalığı söylemekten, hakikati üretmekten aciz, kötü bir hekim olduğu anlaşılan falcı, kraliyet bedeninden atılır. Hakarete uğramaz, dövülüp tartaklanmaz ama yakılır, küllerinin savrulacağı bozkırlarda yokolacaktır: Bununla birlikte sadece kendi "kusuruyla" yüklü olabilecek *pharmakós*, bir *pseudomántis*, yani "yalan ustası" olduğu için ölür. Ölmüş kral gömülmeden önce kulları arasında dolaştırılır, sıradan kişiler ölünce aileleri arasında dolaştırılır, ama falcı yanan odunlarla dolu arabaya, alevlerin arasına atılır: Kömürleşmiş cesedinin mezarı olmayacak, kimse küllerini toplamaya gelmeyecektir. Silinip gitmiştir: Bozkır gibidir, deniz gibi.

Hakikat ustaları, iddia makamı olan falcılar, kralın hekimleridir ama kendi yaşamları pahasına. İktidarları her ne kadar büyükse bir o kadar da zayıftır, işte bu güç ile bu zayıflığın birleşmesi, hizmet ettikleri, ama onlara gereksinim duyan iktidar karşısındaki belirsiz konumlarını gösterir. Bu belirsizlik, falcıyla kral arasındaki ilişkiler sorunuyla karşılaşmış olan Yunanlıları hiç şaşırtmaz. Sadece Teiresias gibi bir kahramanı anmak yeterlidir.[78] Bunun dışında konumlarının belirsizliği, birçok İskit falcı arasında Enareler denilen "androjin" (çift cinsiyetli) olan özel bir falcılar

75) HERODOTOS, VI, 64.
76) *A.g.y.*, IV, 80.
77) *A.g.y.*, IV, 69.
78) M. DETIENNE, *Maîtres de vérité*, s. 50, n. 111. Teiresias konusunda, bkz. L. BRISSON, *Le Mythe de Tirésias*, Leyde, 1976. Büyücülüğün konumuyla ilgili olarak, bkz. M. AUGÉ, "Les croyances à la sorcellerie", *La Construction du monde* içinde, Paris, 1974, s. 52-70.

sınıfı olduğu için iki kat artar.[79] Ancak burada da önce erkek, sonra da kadın, daha sonra da yine erkek olan Teiresias'ın da gösterdiği gibi, İskit falcıları, Yunanlıların melez yaratıklar kategorisine ait olmaktan öteye geçmezler.

Kralın hastalığı gösteriyor ki kralın şahsı, despotik iktidarın merkezindeki betidir: Burada kralın bedeni ve toplumsal beden birbirine karışır. Kral aynı zamanda, hem başucunda beklenen hastadır, hem de başından sonuna kadar davayı yöneten bir yargıç: Öldürten kişi odur. Bu iktidarın merkezde olduğu, Hestia'nın yeri ve kraliyet ocaklarının oynadığı temel rolle vurgulanmıştır.

ÖLÜ BEDEN: KRALLARIN CENAZE TÖRENLERİ

> *"Ve işte size başka bir inanılmaz olay: Bu Büyük Han'ların cesetleri gömülmek için bu dağlara getirildiğinde, dağlar kırk ya da daha fazla günlük bir mesafede olsun farketmez, yol boyunca rastlanılan herkes, cesedi götüren kişilerce kılıçtan geçirilir. Öldürürken şunları söylerler: Gidin efendinize öbür dünyada hizmet edin!"*[80]

Cenaze törenleri, gözlemciler, gezginler ve etnologlar için, her zaman bulunmaz fırsat olmuştur: Bu törenler, görmesini bilenler için kabilenin, kavmin ya da toplumun yaşamına ilişkin çok şey ifade eder. Anlayan kişi bunlardan, cenaze töreni yapılan erkeğin ya da kadının ait olduğu topluluğun tasavvur dizgesini ortaya çıkarabilir.[81] Bu durumda şu sorulacaktır: Örnek olarak özellikle İskit krallarının cenaze törenlerini alırsak, bu betinin nasıl bir önceliği vardır?[82]

Ölüm başkalık göstergesidir ve hep yeniden ayarlanan aynı ile başka arasındaki büyük paylaşıma müdahale eder. Ölüm farklılıkları ortaya çıkaran etmendir. Şöyle diyelim: "Bana nasıl öldüğünü söyle sana kim olduğunu söyleyeyim." Aynı zamanda, ayrımcı olarak müdahale ettiği

79) Enareler konusunda birçok metin vardır: HERODOTOS, I, 105; IV, 67. HİPPOKRATES, *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine*, XXII. Ona göre Enareler iktidarsız olmuş, kadın gibi giyinip yaşayan eunuklardır, ancak kesinlikle falcı değildirler. ARISTOTELES, *Nikhomakhos'a Etik*, VII, 7. Ayrıca, bkz. L. BRISSON, "Bi-sexualité et Médiation en Grèce ancienne", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, bahar 1973, s. 27-48.

80) Marko POLO, *Dünyanın Tasviri*, 69. Bölüm.

81) E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, s. 557 vd.

82) HERODOTOS, IV, 71-73.

yerde, sınıflandırmanın bir başlığı, bir kalemidir: Gerçekten de gözlemci, cenaze törenlerine ilişkin geleneklerin tablosunu çizebilir, örneğin "en uç noktada aynı"dan başlayıp "en uç noktada başka" olana gidebilir. Lukianos[83] *Yas Üzerine*'de, "Yunanlı cesedi yakar, Pers kefenler, Hintli cam altına koyar, İskit yer, Mısırlı salamura yapar" dediğinde bu ayrımların oluşturduğu açıklığa dayanır.

Ölüm ile kent mekânı

Ölüm mekâna bağlanmıştır, hatta mekân tasavvurundaki bir ögedir: Topluluk ölülerine ne yapar? Evinde mi saklar? Özel bir yere mi koyar, vb.? Öyle ki ölümün başkalığı ile mekânın başkalığı başabaş gider.

Klasikçağda kent ölülerini nereye koyar? Kentin ortasında gömmemek gibi genel bir kural vardır.[84] Elbette kuraldışı birçok durum bulunur: Örneğin bu kural; çocuklar söz konusu olduğunda geçerli değildir. Pausanias, Megara'nın içinde bir mezarlık olduğunu belirtir.[85] Taranto'nun surları içinde de bir mezarlık bulunmuştur, nihayet, bu konuda da farklılığını gösteren Sparta vardır: "Her tür bâtıl korkuyu altetmek için o (Lykurgos), ölülerin kent içine gömülmesini ve tapınakların yanına mezar konulmasını yasaklamadı."[86] Bu gariplik karşısında Plutharkos bu örneği vererek durumu akla yatkın hale getirir. Eğer Lykurgos olağan adetin tersini yapıyorsa, eğitimle ilgili bir amacı vardır elbette: "Böylece gençleri mezarlar arasında yetiştirerek onları bu manzaraya alıştırdı, ölüm korkusunu ve dehşetini, aynı zamanda bir cesede dokunanların ya da mezarların arasından geçenlerin kirlendikleri düşüncesini yoketmekti amacı."[87]

Ancak yine kuraldışı kalan bir insan türü bulunuyor: Bunlar kahramanlardır. Kent onları nereye gömer? İskit krallarının cenaze törenlerini anlamak için bu konuya kısaca değinmemiz gerekiyor. Kent, *agorá*'da bir

83) LUKİANOS, *Yas Üzerine*, 21. Şunu belirtelim ki Lukianos, Herodotos'a göre bir Ethiopia uygulaması olan bir şeyin (III, 24) Hintlilere; yine Herodotos'un Hintlilere aittir dediği şeyin ise İskitlere ait olduğunu düşünür. Bu durumda, dağılımı "başkaları arasında" değişebilen bir terimler bütünü buluyoruz; tasvirin ana çizgileri sabittir, dağılımı değişir.

84) D. KURTZ, J. BOARDMAN, *Greek burial customs*, Londra, 1971, s. 91 vd.

85) PAUSANİAS, I, 43, 2.

86) PLUTARKHOS, *Lykhurgos'un Yaşamı*, 27. Lykhurgos iki açıdan kurala aykırı davranır: Ölülerin hem kente, hem de tapınakların yanına gömülmesine izin verir.

87) A.g.y.

yer ayırarak kahramanı onurlandırır.[88] Klisthenes'in kurtulmak istediği Adrastos, Sikyon'da *agorâ*'ya gömülmüştür.[89] Aynı şekilde Theseus, 476 yılında Theseion'a "kentin tam ortasına" resmen gelmiştir.[90] Buna yakın başka bir kategori de, çoğunlukla *agorâ*'da kendilerine ayrılan yerlerle onurlandırılanlardır: Bunlar kentin kurucularıdır. Kyrene'de Battos böyledir[91], daha sonra Magnesia'da Themistokles'i ve Amphipolis'te Brasidas'ı görürüz...[92] Hatta Pindaros'taki bir açıklamada bu, kural haline gelir: "*Oikisteler* adet olduğu üzre, kentlerin merkezlerine gömülürler."[93]

Kahramanın yatabileceği bir başka yer de surlar ve özellikle kent kapılarıdır. Örneğin Oxilod'un oğlu Aitolos, Elis'de, kapıya gömülmüştür[94]; ya da yine, Eretreia'daki prensin mezarı. Cl. Bérard'ın kazısıyla ortaya çıkan bu mezar, "çoğunlukla surların içine, savunma amaçlı doğaüstü kapılar gibi yerleştirilen bir dizi *herôon* kapsamına kolaylıkla girmektedir... Eretreia'da 6 numaralı mezardaki prensin ve savaşçıların ruhları, rakibi olan Khalkis'e karşı batı kapısını korumaktaydı".[95]

Nihayet üçüncü bir yer vardır ki, buraya bir kahramanı gömmek hayli ilginçtir: Ülke sınırları. İlk olimpiyat galibi Koroibos, "Elis sınırında" yatmaktadır (*epì tôi pérati*)[96] ve mezarının ülke "sınırını belli ettiği" (*horízei*) söylenir. Bu kez, Mygdon'un oğlu olan başka bir Koroibos, "Frigya sınırında" bir mezarda yatar (*en hórois*).[97]

Bu birkaç örnek, bir kahramanın, *agorâ*'ya, ya da kent kapılarına gömülebildiği gibi ülke sınırlarına da gömülebileceğini göstermek için yeterlidir.[98] Şu halde ülke topraklarının tasavvuru açısından bu üç yer arasında denklik vardır.

88) Bunun listesini E. ROHDE'un verdiği bilgilerden yola çıkarak bulabiliriz: *Psyché...*, Paris, 1928, s. 132-134; F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen, 1912; R. MARTIN, *Recherches sur l'agora*, Paris, 1951, s. 194 vd.

89) HERODOTOS, V, 67.

90) PLUTARKHOS, *Kimon'un Yaşamı*, 8; *Theseus'un Yaşamı*, 36; A. PODLECKI, "Cimon Skyros and Theseus, Bones", *Journal of hellenic studies*, 1971 (91), s. 141. Atina'nın diğer mitik kralları, kendilerine ait bir yerleri varsa Akropolis'e konulmuşlardır: Erekhtheus, Kekrops ve Pandion'un durumu böyledir.

91) PİNDAROS, *Pythikà*, V, 87 vd.

92) THUKYDİDES, I, 138; V, 11.

93) PİNDAROS şerhi, *Olympiakà*, I, 149.

94) PAUSANİAS, V, 44.

95) Cl. BÉRARD, *Eretria III, l'Heröon à la porte de l'ouest*, Berne, 1970, s. 70 ve *Acte du colloque sur l'idéologie funéraire*, Ischia, 1977 (C.U.P, 1980).

96) PAUSANİAS, VIII, 26, 3.

97) A.g.y., X, 27, 1.

98) İki Koroibos olayında kentler değil toprak söz konusudur.

Peki bunca saygı duyulan cesedin ilk işlevi nedir? Ondan nöbet tutmasını, ülkeyi savunmasını ya da zaferi temin etmesini beklerler. Örnek olarak, Herodotos Orestes'in kemiklerinin başına gelenleri ayrıntılarıyla anlatır.[99] Spartalılar savaş alanında Tegealılara hep yenilegelmişlerdir. Böyle bir tutarsızlık, tanrılardan birinin düşmanlığına bağlandığı için Pythia'ya danışırlar, Pythia, Orestes'in kemiklerinin ülkeye getirildiği gün kazanılacak zaferin müjdesini verir: "O zaman sen Orestes, Tegea'nın koruyucusu olacaksın". Uzun aramalardan sonra, bir Spartalı, Likhas, kemikleri Tegea'da bir demircinin evinde bulur, alıp Sparta'ya getirir ve kemikler *agorá*'ya gömülür, "o andan itibaren Lakedaimonlular hep silah üstünlüğü sağlamışlardır". Aynı şekilde Theseus, Skyros'tan Atinaya geri döner.[100] Onun geri dönüşüyle ilgilenmelerinin nedeni, herşeyden önce silah kuşanmış hayaletinin Marathon'un[101] askerlerine görünmüş olmasıdır, diye düşünür Plutarkhos. Kimon kendisini adanın efendisi ilan edince, "deli gibi" aramaya koyulur ve sonunda "bir yanında mızrak ucu, öbür yanında bronz bir kılıç bulunan uzun boylu birinin tabutunu bulur".

Bunun aksine kent, kendisine kötülükte bulunduğunu düşündüğü bir kahramanı kovmak isteyebilir. Böylece Klisthenes, Adraste'yi Sikyon *agorá*'sından "atmayı" düşünür, çünkü Adraste Argos'ludur. Oysa Klisthenes, Argos'la savaş halindedir. Adraste'yi *agorá*'da tutmak, kentin kalbinde bir haini barındırmak demektir. Pythia bu tasarıyı onaylamayınca bundan vazgeçmek zorunda kalır ve Adraste'nin "kendiliğinden" gitmesini sağlamak için şöyle bir kurnazlık dener: Yine *agorá*'ya, *prytaneion*'un hemen yanına, Adraste'nin en azılı düşmanı olarak gördüğü başka bir kahramanı, Menalippos'u yerleştirir.

Böylece kahraman ve ülke toprakları arasında çok sıkı ilişkiler kurulmaktadır: Tegealılar Orestes'i "kaybedince", savaşa hakimiyetlerini ve giderek ülkeye hakimiyetlerini de kaybederler. Bu koşullar altında betilerden birini davet etmesi söz konusu olduğunda, Pythia, en son sözü söylemese de, düşüncelerini bildirir.

Nihayet gizli yerlere gömülen kişiler de vardır. Böylelikle Korinthos tiranı Periandros, kuşkusuz öldükten sonra başına ne geleceğini bilmediğinden, şöyle bir kurnazlık düşünür: "İki delikanlıya, onun gösterdiği yoldan geceleyin gitmelerini ve karşılaşacakları ilk insanı öldürüp gömme-

99) HERODOTOS, I, 67-68. Bu geçişlerle ilgili tam bir döküm için, bkz ROHDE, *a.g.y.*, s. 133.
100) PLUTARKHOS, *Theseus'un Yaşamı*, 35.
101) PAUSANİAS, I, 15, 3.

lerini emreder. Diğer dört kişi, ilk giden bu iki kişinin peşinden gönderilir, görevleri bu ilk iki kişiyi öldürüp gömmektir..."[102] Karşılaşacakları ilk insan, elbette kendisi olacaktır. Yeğeni Kypselos devrildiğinde başına gelen şeylerden, yani mezarının yağmalanmasından kaçınmaktır amacı. Şamlı Nikholas şunları yazar: "Halk Kypselos'un cesedini sınırdan dışarıya attı, mezarsız bıraktı, atalarının mezarlarını yağmalayıp kemiklerini dışarı çıkarttı."[103] Buradaki "sınırdan dışarı" ayrıntısı üzerinde duracağız: Ceset, uğur getirmek şöyle dursun, tam aksine, bir tür *pharmakós*'a dönüşür ve ülke sınırları dışına atılır.

Gizli bir mezara sahip olmak gibi bencil ve tiranca bir nedenin yanında, "başkacı" ve kahramanca bir neden daha vardır: Kent düşmanlarının, şu ya da bu koruyucu kahramanın nerede gömülü olduğunu anlayıp, kemiklerini ele geçirerek üstünlük sağlamalarını önlemek. Plutarkhos kahramanların "gizli" ve "bulunması zor" mezarlarının olduğunu yazdığında işte bu amaca gönderme yapar.[104] Bunun en açık örneği, Oidipus'un Kolon'daki mezarıdır.[105] Ölmek üzereyken, öleceği yeri tam olarak bilecek tek kişi olan Thesus'u çağırtır: Theseus kör olduğundan "mezarının" olduğu yere kadar ona rehberlik eder[106]: "Ama sen, başka hiç kimseye söyleme, eğer sana bin kalkanlı askere bedel bir yardımda bulunmamı istiyorsan nerede saklı olduğumu, nerede bulunduğumu açıklama." Oidipus'un böylelikle sunduğu "takviye ordu" gerçekten de "toprağın oğullarının" yapabileceği yıkımlardan Atina'yı koruyacaktır: Thebai'den kovulan Oidipus, şimdi aynı şekilde Attika'yı Thebaililere karşı en iyi savunan kişiye, *pharmakós*'tan koruyucu kahramana dönüşür.[107] Mezarın gizli oluşu, tıpkı kuşatma altındaki bir garnizonda kullanılan parola gibi güvenliği arttırmaktadır.

Kahramanların mezarları konusuna geçmekle İskit krallarının cenaze törenlerini daha iyi anlayabiliriz. Bu törenler, hem bu mekânsal şemaya örtük olarak başvurmakta, hem de bu şemayı farklı biçimlerde uygulamaktadır.

102) DİOGENES LAERTİUS, I, 96.
103) *F. Gr. Hist.*, 60F 60 (JACOBY).
104) PLUTARKHOS, *Pythia'nın Kehaneti Üzerine*, 27.
105) SOPHOKLES, *Oidipus Kolon'da*, 1518 vd.
106) Pausanias Oidipus'un iki mezarını bilir: Biri Areopagos üzerinde Semnos'ların tapınağının alanı içindedir (I, 28, 7); diğeri Perithoos, Theseus, Adraste ve Oidipus *herôon*'unun bulunduğu Kolon'dadır.
107) J.-P. VERNANT, *Mythe et tragédie*, Paris, 1972, s. 101 vd.

Mezar ile Eschatiá

Gerrhoslularda krallar nereye gömülür?[108] Gerrhoslular Gerrhos ülkesinde otururlar ve İskitlere tâbi halklar içinde en uzakta oturan (*éschata*) halktırlar. Bu ülkeye ulaşmak için Boristheneş'ten çıkmak, yani kuzeye doğru kırk gün gitmek gerekir. Burası Boristhenes'ten gemiyle gidilebilecek en son yer, bilinen en son noktadır: Buradan sonra (*tò katúperthe*) Boristhenes'in nereye doğru aktığı ve kıyılarında hangi insanların yaşadığı, tam olarak bilinmemektedir. Hypakiris'e[109] dökülen Gerrhos ırmağı da, Boristhenes'ten tam bu noktada ayrılır. Şu halde Gerrhos bir *éschata* alanını oluşturur: Buradan sonra öyle yerler vardır ki, kimse bunlarla ilgili bir şey söyleyemez[110], hatta buralarla ilgili söylenti bile yoktur ve İskitler, krallarını, işte buraya, bu sınırdaki yerlere gömerler. Neden buraya? Kimi kahramanlardan istendiği gibi, kralların buralara gömülmelerinin nedeni, kuzey "sınırlarını", vahşi, savaşçı halkların sızmalarına karşı korumaları değildir, çünkü buraların ötesinde ne olduğu bilinmemektedir. Bana kalırsa krallar koruyucu olarak değil, tam aksine tıpkı gizli mezarlara gömülen kahramanların güvence altına alınmasında olduğu gibi, kendileri güvencede olsunlar diye buralara gömülürler. İskitlere göre kuzey, bir korunma yeri, bir sığınaktır: Bunu Dareios istilası sırasında görürüz. Gerçekten de alınan koruma önlemlerinden biri, kadınların, çocukların ve büyük sürülerin uzaklaştırılmasını öngörür: "Kervanın sürekli kuzeye gitmesini emrettiler."[111]

Krallar, Skythia'nın bir ucuna gömülmüş de olsalar, bu, "ülke topraklarına" öncekinden daha az bağlı oldukları anlamına gelmez, öyle olmasa, onların güvence altına alınmasının anlamı kalmaz. İskit kralı İdanthyrsos, Dareios'a (ki kralın neden savaşmayı reddettiğini anlayamaz) şu bildiriyi gönderdiğinde söylemek istediği budur: "... bizim atalarımızın mezarları var; onları bulun, onlara el kaldırın, o zaman görürsünüz, mezarlarımız için dövüşüyor muyuz dövüşmüyor muyuz? Ama daha önce —ve keyfimiz istemediği sürece— sizinle savaşmayacağız..."[112] Demek ki İdanthyrsos'a göre kral mezarlarıyla ülke arasında bir bağ vardır: Kralların mezarlarını bulmak, tıpkı Yunanistan'da kahramanın mezarını bulmak gibi, ülke üzerinde egemenlik (en azından gizil bir egemenlik) kurmak demektir.

108) HERODOTOS, IV, 71.
109) A.g.y., IV, 56, bkz. ek sayfalar, harita.
110) A.g.y., IV, 53.
111) A.g.y., IV, 121.
112) A.g.y., IV, 127.

Kral sağlığında merkezi bir yere sahiptir, "İskitlerin kraliçesi" olan Hestia'nın temel konumu ve "kraliyet ocakları" üzerine edilen yeminler de bunu gösterir. Kral tam olarak merkezdeki yeri işgal eder, ama bu merkez seyyardır.

Peki o zaman kral ölünce neden bilinen dünyanın bir ucuna götürülür? Kuşkusuz kuzey, İskitler için bir sığınak alanıdır, ancak daha önemli bir neden işin içine girer: Göçebelik. Kent, kahramanlarını *agorá*'ya, kapılara ya da sınırlara gömer ve böylece mezarlar bir mekânı belirler: Yurttaşlara ait bir mekân tasavvurunun oluşmasına katkıda bulunurlar. Ama İdanthyrsos'un Dareios'a ilettiği gibi, İskitlerin "ne kentleri vardır ne de ekili toprakları", onlar, tam aksine dolaşıp duran, konup göçen insanlardır. Ülkeleri dolaştıkları topraklardır, ve bu topraklar düzenlenmiş değildir. Peki o zaman merkezi yeri işgal eden ve merkezin yerine geçen krallar öldüklerinde, gömülecekleri bir *agorá* olmadığına göre nereye gömülürler? Metin, kral ölünce İskitlerin cesedi bir arabaya "yüklediklerini" (*analambánousi*) yazar. Nerede olduğu belirtilmez: Zaten kral hiçbir yerde değildir, kurumsal bir yere sahip değildir, kral her yerde ölebilir. Sağlığında gerçekten de seyyar bir daire gibidir, dairenin çevresi her yerdedir, merkezi ise hiçbir yerde. Göçebeliğin gerekleriyle işlevsel merkeziyetçiliğin uzlaştırılması, "dışmerkezli" bir sabit nokta sayesinde gerçekleşir: Mezar kenarlarda olacaktır. İskitlerin savunulacak ne bir kenti ne de ekili toprakları olduğundan, sonuç olarak bir istilacı olmayan Dareios'a karşı düzenli bir savaş açmayacaklardır. Bununla birlikte, eğer Dareios kral mezarlarını bulursa, işte o zaman "istilacı" olmaktadır ve onunla savaşmak gerekir. Şu halde üstünde dolaşılan mekân bütünüyle birörnek bir mekân değildir: Düğümlü bir noktaya sahiptir ve bu nokta, mekânın metonimik biçimidir. Zaten Herodotos da bu metonimiyi aydınlığa kavuşturmuyor: İskitler krallarını gömerlerken, Gerrhos ülkesinde "kare biçiminde büyük bir çukur" kazarlar (*tetrágônon*) ve biraz sonra, anlatıcı, Skythia'nın bütünü itibariyle kare şeklinde olduğunu belirtir: "Skythia'nın kare biçiminde olduğu bilindiğine göre..."[113] Demek ki Herodotos, İskit kralların cenaze mekânını belirlemek için kent mekânıyla kahramanın mezarı arasındaki ilişkileri gösteren şemayı kullanır, ama göçebelik unsuru zaten merkezde olanı merkezde bırakmakta, ancak "dışmerkezli" hale getirmektedir. Herodotos, cenazeye ait mekânı, bir yerdeğiştirimine başvurarak, aynı terimlerle düşünür: Kente göre *éschata* alanı merkeze en uzak alandır, oysa İskitlere göre *éschata* tam olarak merkezin yerini almaktadır. Bundan

113) A.g.y., IV, 101.

başka bu "dışmerkezli" yer, sınırdaki bu sabit nokta, İskit mekânının göçebelere ait bir mekân olarak görülmesini sağlar. Demek ki kralları İskit topraklarına değil (öyle olsa bunların göçebelere ait bir mekân olduğu yadsınmış olurdu), kenarlara (böylece İskit mekânı sabit bir nirengi noktası olmayan, birörnek mekâna dönüşür) gömmek, anlatının mantığında yer alır.

Mezarların yapıldığı bu mekâna ulaşılmadan önce, muhteşem ve tuhaf törenler yapılır ki, bu aşamada başkalık büyük paya sahiptir. Yunanistan'da vefat ile cenaze töreni arasında genellikle *próthesis* töreni yapılır: Kadınların, akraba ya da yaşları altmışın üzerinde olan kadınların yıkayıp giydirdiği ölü, bir yatağa yatırılıp sergilenir. Vefattan bir gün sonra yapılan bu sergileme genellikle bir gün sürer: "*Próthesis*'in amacı, yalnızca ölümü teyid etmek değildir, ama aynı zamanda aileye ve arkadaşlara, ölüye olan son borcu ödeme olanağını sağlayan geleneksel dövünmenin de gerçekleştirilmesini sağlar."[114] Ancak İskitlerde *próthesis*'e benzeyen bir uygulama yoktur, aksine, kralın cesedi bir arabayla halk arasında gezdirilir, her boy cesedi alır ve yine başka bir boya devreder, ta ki Gerrhoslulara varıncaya dek. Gerrhoslular sonuncu halktır. Böylelikle krala son kez saygı duruşunda bulunmak için, kullar huzura çıkmaz, kralın kendisi son bir ziyarette bulunur. Demek ki *próthesis* uygulamasının tam aksiyle karşı karşıyayız. Bunun açıklamasını da göçebelikte aramak gerekir: Kralın merkeziyetçi betisi sadece seyyar bir beti olabilir ve kuzeye doğru ilerlerken, bir yandan da ümmet olan halkları birbiri ardına dolaşan (*perieltheîn*) araba, sanki bu betiyi kayda geçirmektedir. Herodotos'un alışılagelmiş *ekphorá* terimiyle ifade etmediği bu uzun yolculuk, Herodotos'un dinleyicilerine geçmişteki büyük ailelerin cenaze törenlerini anımsatır[115] ve zaten kentin, birörnek bir cenaze törenini dayatarak karşı çıkmak istediği şey de, işte bu *húbris*'tir.

Bu "tersine çevrilmiş *próthesis*"in açıklamasını göçebelik kavramında aramanın gerekliliği, zavallı kullara yapılan muameleyle de doğrulanır: Onlar da bir arabaya yüklenip ailelerini ziyarete götürülürler, tıpkı kralların bir boydan bir diğerine aktarılması gibi, onlar da evden eve, daha doğrusu arabadan arabaya götürülürler, ve hem "tur atarlar" (*periágousi*) hem de ailelerini (*phílous*) ziyaret ederler. Gerrhos'a ulaşmak için kırk

114) D. KURTZ, J. BOARDMAN, s. 144.

115) M. ALEXIOU, *The Ritual Lament*, Cambridge, 1974, s. 7: "Attika vazo resimleri bize geometrik ve arkaik dönemlerde *ekphora*'nın muhteşem bir kamu olayı olduğunu kanıtlıyor. Ceset atlar tarafından çekilen bir arabadadır ve kadınlar, profesyonel dövünücüler ve silahlı adamlar tarafından takip edilmektedir."

gün gemiyle gidilmesi gerekir, kulların cesetleriyse gömülmeden önce kırk gün gezdirilir (*periágontai*).[116]

Yaralamak, tahnit etmek, boğmak

Böylelikle İskit "imparatorluğundaki" bütün halklar sırasıyla bu cenaze alayına katılırlar. Hangi biçimler altında katılmaları gerekir? "... Ölü bir arabaya konur ve başka bir halka götürülür. Teslim alanlar Muhteşem İskitlerin geleneklerini uygularlar: Kendi kulaklarının bir memesini keserler (*apotámnontai*), başlarını çepeçevre kazırlar (*periketrontai*), kollarının etini çizerler (*peritámnontai*), alınlarını ve burunlarını yırtarlar (*katamussontai*), sol ellerine ok saplarlar (*diabunéontai*)."[117] Bir halk topluluğundan diğerine giden cenaze alayı görüntüsüne, yol boyunca yapılan yaralamalarınkini de eklemek gerekir: Bunlar, Muhteşem Skythia'dan Gerrhos ülkesine kadar uzanan kalıcı izlerdir. Anlatıcı "ölüyü teslim alanların" kimler olduğunu hiç söylemez: Gerçekten de bütün bu sahne, şimdiki zaman kipinin belirsizliğiyle tasvir edilir ve görünürde hiçbir sözceleme imi yoktur.

Bu gösterilerin yansıtılmasında kullanılan sözcükler yansız sözcükler değildir, çünkü bunlar, iktidarın bir biçimini oluşturan yaralama uygulamasının ait olduğu barbar dünyayı kabaca çizmektedirler.[118] Büyük Krallar, bu arada Firavunlar yaralama uygulamasına başvururlar ve bu uygulama, bazı savaş geleneklerinde, özellikle İskitlere ait savaş geleneklerinde yer alır. Hukuk evreniyle yaralama arasında açık bir bağ vardır.[119] Kent, yaralama uygulamasını tanımaz: Yurttaşın bedensel bütünlüğüne dokunmak söz konusu değildir. Yalnızca köle, tanıklığına başvurulduğunda ve gerçeği söylemesi istendiğinde bu uygulamaya tabi tutulur. *Pólis*'ten çıkarılmak ile gerçeğin açığa çıkarılmasının başabaş gittiğini görmek ilginçtir. Bunun aksine, yaralamak, hukuk evreninin dışına yerleşmek demektir ve İskitlerde ne hukuk vardır, ne de ön hukuk. Böylece başkasını ya da kendini yaralamak, hatta cenaze töreni sırasında dövünmek, öncelikle kentin dışında kalan bir yerlerden kaynaklanır. İskitlerden başka

116) HERODOTOS, IV, 73. *Phílous*'u "akrabalar" olarak tercüme etmenin daha iyi olacağı kanısındayım.

117) *A.g.y.*, IV, 71.

118) Herodotos'ta *katamússô* bir hapax'tır. *Periketrô* da III, 54'te Pers Zopyros kendini yaraladığında kullanılmıştır. *Peritámnô* yine IV, 64'te İskitlerin tenlerinde nasıl yara açtıklarını açıklarken ve II, 162'de Firavun tarafından bir Mısırlının yaralanması anlatılırken kullanılmıştır. *Apotámnô* da aynı bağlama girer (bir kolun, burnun, kulakların, başın kesilmesi).

119) L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, s. 211-252.

Mısırlıları sayabiliriz: "[Evin kadınları] sokaklara dökülürler, eteklerini bellerine kadar kaldırırlar, memelerini açarlar ve dövüne dövüne sokak sokak gezerler; bütün akrabaları da onlarla beraber gezer; öbür yandan erkekler, onlar da sıvanmış olarak dövünürler."[120]

Bu tür uygulamalar ayrıca geçmiş bir zamana, kentin henüz gerçekten kent olmadığı uzak bir zamana uzanmaktadır. Atina'yla ilgili olarak Solon yasalarından önceki zamanlara gitmemiz gerekir. Epimenides, Atina'ya gelip de Solon'la dost olduğunda, "Atina'da, öncelikle kadınların çoğunun zorlandığı bu sert ve barbarca uygulamaları kaldıran önlemler aldı ve onları yas gösterilerinde ölçülü (*praoterous*) olmaya alıştırdı".[121] Bu "sert ve barbarca uygulamaların" ne olduğu metinde biraz sonra açıklanır: "[Solon] kadınların dövünerek tenlerini morartmalarını, yapmacıklı ağlayıp sızlamalarını ve cenaze töreni yapılan kişiden başka biri için ağlamalarını yasakladı."[122] Buna karşın destan dünyasında "aşırıya kaçan yas gösterileri tamamiyle benimsenmiştir. Patrokles'in ölümünden sonra Akhilleus ve Myrmidonlar uzun uzun hıçkırıklara boğulurlar ve "bol bol ağlayıp sızlarlar".[123] Yine Akhilleus, dostunun cenazesini yakmak için ateş tutmadan önce saçından bukleler koparıp sunmak için hiç durak-samaz.[124]Aynı şekilde tragedya dünyasında da Yakaranlar korosu şunları söyleyecektir: "Tırnaklarımın kazıdığı etim ve başıma savrulan kül."[125]

Yas gösterileri öncelikle başka yerlere gönderme yapar ama aynı zamanda kadınların işidir: Kent içinde tehlike kadınlardan gelir. Eğer yasa koyucu bunu dikkate almazsa kadınlar cenaze törenlerinde hep aşırıya kaçarlar. Kuşkusuz törenin değişik anlarında onlara iş düşer ama öyle sınırlar belirlenmelidir ki bunlan kesinlikle aşmasınlar. Örneğin Iulius yasası, ölü evine hangi kadınların girebileceğini söyler ve *ekphorá*'nın "sessizce" yapılması gerektiğini belirtir.[126] İskit krallarıyla ilgili olarak Herodotos cenaze alayı sırasında, katılanların ağlayıp ağlamadıklarını, sızlanıp sızlan-

120) HERODOTOS, II, 85. "Yas, (GERNET, *a.g.y.*, s. 218) hem akrabaların zorunlu acısını hem de ölümle onlara ulaşan, onlara dinsel anlamda azap çektiren, ezen, toplumsal bir eksilmeyi tercüme eden bir dizi ayinsel yol (toz duman solumak, sıyrıklar, yaralar) içerir."

121) PLUTARKHOS, *Solon'un Yaşamı*, XII, 8.

122) A.g.y., XXI, 6. Flacière tercümesi gibi "yapmacıklı sızlanmalar" değil, "değişik inlemeler", bkz. E. REINER, *Die rituelle Totenklage*, Stuttgart-Berlin, 1938, s. 4.

123) HOMEROS, *İlyada*, XXIII, 6 vd.

124) A.g.y., 140.

125) EURİPİDES, *Yakaran Kadınlar*, 836.

126) *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, 1. fas., No: 2, s. 11: "Törene giden kadınlar anıttan, erkeklerden evvel döneceklerdir. Cenaze kaldırıldıktan sonra ölü evine kirlenmiş kadınların dışında başka kadın girmeyecektir..."

maddıklarını belirtmez: Herşey sanki tek bir fısıltı çıkmıyormuş gibi görünmektedir.

Cenaze alayına katılanlar ne kadar yaralanırlarsa kralın cesedi o denli onurlanmış olur, çünkü ceset tahnit edilir: "... önceden karnı yarılmış, içi boşaltılmış ve maydonoz tohumu, anason ve dövülmüş günnük ve kokulu maddelerle doldurulmuş, sonra dikilmiştir..."[127] Böyle bir işlem son derece şaşırtıcıdır ve İskit tahnitçilerinin kullandığı bitkilerin —Mısırlı tahnit uzmanlarının kullandığı kokulu maddeler dışında— *Tarih*'te hiç sözü edilmez.[128] Yapılan işleme gelince: Bu işlem, İsis için düzenlenen kurban törenini anımsatır. Bu tören sırasında kurbanın karnına *arómata* doldurulur. Peki neden bu bitkiler? Bu bitkiler *arómata* sınıfına girerler, "hoş kokularıyla" bilinirler[129], yani Mısırlıların kurbanın karnına koydukları *arómata*'larla aynı işi görürler. Bununla birlikte içlerinden biri, yani günnük, Yunanistan'da cenaze törenleri sırasında ortaya çıkar.[130] Böylece Timoleon'un askerleri günnük taşıyan katırları görünce bunu kötüye yorarlar, çünkü "ölülerin mezarına günnük koyma geleneği vardır", zaten bir atasözünde şunlar söylenir: "Tehlikeli bir hastalığa yakalanan kişiyi ancak günnük paklar."[131]

Ayrıca Plinus "cenaze yemekleri için ayrılan günnükten" sözeder.[132] Günnük ile ölüm arasında Yunanlılara göre böyle bir bağ varsa, İskitler için de aynı bağ geçerlidir, ama onlar bu bağlamda önemli bir değişiklik yaparlar, çünkü günnüğü kralın cesedini tahnit etmek için kullanırlar.

Tahnitten önce başka bir işlem yapılır: "Ceset mumla kaplanır." Bu uygulama özel bir uygulama olsa da, sadece burada görülmez: Persler de aynı şeyi yaparlar, "cesedi gömmeden önce mumla kaplarlar".[133] Ayrıca Sparta'da da belli bir durumda aynı uygulamanın olduğu doğrulanmıştır. Böylece İskitlerin, krallarının cesetlerine yaptıkları şeyler, okuyucunun aklına Mısır'ı, Persleri ve nihayet (*Tarih*'in bağlamı dışında) Sparta'yı getirir, ama bunların herbirinde bazı farklılıklar vardır. En sonunda akla takılan soru, bu farklılıklara bir anlam verilip verilemeyeceğidir. Perslerde bütün

127) HERODOTOS, IV, 71.

128) A.g.y., II, 86. Günnük, I, 183; II, 40; VI, 97. bölümlerde de görülür.

129) K. LEMBACH, *Die Pflanzen bei Theokrit*, Heidelberg, 1970, s. 35, 44.

130) J. MURR, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Gröningen, 1969.

131) PLUTARKHOS, *Timoleon'un Yaşamı*, 26; Timoleon bunun kesinlikle endişe verici bir işaret olmadığını söyler: Çünkü saparna oyunlarda taç olarak kullanılır. Ayrıca bkz. E. LEUTSCH ile F.G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, II, s. 639.

132) PLİNUS, *Doğa Tarihi*, XX, 113.

133) HERODOTOS, I, 140.

cesetlerin mumla kaplandığı görülmektedir. Mısır'da tahnit etme bir *misthós*'a[134] karşılık yapılan bir pazarlıktır: Üç ayrı fiyat tarifesi vardır ayrıca mumyanın da bir değeri vardır, babanın mumyası borç için garanti gösterilebilir.[135] Kent ise tahnit işlemini bütünüyle yadsır: Ceset yıkanır, yağlanır, en yakın akrabalarca ya da altmışını geçmiş kadınlarca giydirilip süslenir.

Oysa kralın cenazesi bir arabaya konur ve cenaze töreni tam olarak tersine çevrilmiş bu uzun *próthesis*'in sonunda yapılır. Sessiz sedasız oynanan bu sahnedeki korkutucu ihtişamın yoruma gelir yanı yoktur: Yunanlı bir dinleyici sahneyi nasıl algılar? Sahnenin taşıdığı başkalık yükü son derece fazladır ve sessiz filmlerde olduğu gibi, sessizce gelişen sahneye "seyirci" aynı sessiz şaşkınlıkla karşılık verir gibidir.

Atina'da ölen askerlerin onuruna düzenlenen halka açık cenaze töreni, yetkili konuşmacının sözleriyle kentin yüceltilişine dönüşür. Nicole Loraux[136] güzel ölümün, *ándres agathoí* ölümünün, nasıl olup da söyleme'nin görme üzerinde kurduğu egemenliğin nedeni olduğunu göstermiştir: Cenaze töreni sırasında gerçekten de görülecek şey, en aza indirgenmiştir ve önemli olan şey söylevdir. Bunun aksine, İskitlerde kimse tek sözcük söylemez, söylenmesine izin verilse de hiçbir sözcük bu ölümü anlatamaz, kulların hiçbir sızlanması toplumun ezikliğini dile getiremez. Hayır, arabaya konulup gezdirilen Persli Masistios'un cenazesi yalnızca "görülmeye değer"dir.[137] Bu sessizliğin nedeni nedir? Bunu göçebelikle açıklayabiliriz. Gerçekten de *koinônia*'nın bütünlüğünü temsil eden, kendi kendisinin belleğini yaratmak, kendisini anlatmak amacıyla kısmen siyasal bir sözler bütünü oluşturmuş *pólis*'le, zar zor bir "topluluk" oluşturabilen göçebeler karşıt kutuplarda bulunurlar: Göçebeler belleklerinde neyi tutabilir, neyi kutlayabilirler, ne diyebilirler ki?

Ancak durum daha karmaşık olabilir. Gerçekten de İskitler seslerini yükseltmeseler de, hiçbir şey söylemeseler de, konuşurlar, ama kendi tarzlarında konuşurlar, bedenleri üzerinde ve bedenleriyle konuşurlar. Kendilerini yaralayarak bedenleri üzerine İskit yasasını yazarlar. Ölmüş kralları için bedenleri üstüne methiyeler, ağıtlar yazarlar. Bedende açılacak yaralar, bedeni belleğe dönüştürür.[138] Üstelik bu yaralamalar tesadüflere kalmış şiddet taşkınlıkları da değildir, tam tersine cenaze töreninin

134) A.g.y., II, 86.
135) A.g.y., II, 136.
136) N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes*, Paris-Berlin, 1980.
137) HERODOTOS, IX, 25.
138) P. CLASTRES, *La société contre l'Etat* (Türkçesi, *Devlete Karşı Toplum*, Ayrıntı Yay., 1991), Paris, 1974, s. 5, 152 vd.

bir parçasını oluşturur: Bunlar cenazenin karşılandığı anda yapılmalıdır ve bedenin nerelerine yaralar açılacağı belirlenmiştir (baş, kol, sol el). Bundan başka, bu kurala boyun eğmek, kralın iktidarını kabul etmek ama aynı zamanda, kendini de İskit olarak kabul etmek anlamına gelir: "İnsanın kendi kendisine ve başkasına, aynı kümeye ait olduğunu göstermesinin en iyi yolu bedenine ortak bir özel işaret kazımasıdır."[139] Görünen şey nereye ait olduğumuzu söyler. Böyle işaretlenen her bedende İskit krallarının "arması" bulunur. Yunanistan'da kentin armasıyla işaretlenen kişiler halka ait kölelerdir.[140] Zaten bir Yunanlı için kraliyet, her türlü sözü ve yazıyı engelleyen aygıt değil midir? Şu halde İskitler sadece bedenleriyle konuşabilirler, üstelik bunu kul olduklarını söylemek için yaparlar.

Kulların kendilerini yaralamalarıyla kralın tahnit edilmesi simetriktir. Gerçekten de bu iki işlem birbirleri sayesinde tam olarak anlaşılabilir: Birindeki ezikliği diğerindeki yücelme karşılar. Ölünün kozu "güzel bir ölü" olmaktır (bağırsaklarının yerine hoş kokular konulur ve mum, kokuşmayı önler), kulların kozu ise *aikía*'dır, yani kendi kendilerine işkence etmeleri, bedenlerini yaralamalarıdır. Bunun aksine, kent için, bu yaralamalar korkunç, tahnit işlemi ise iğrençtir; kent bunları *húbris*'ten kaynaklanan davranışlar olarak yasaklar ve yurttaşın ölümünü güzel bir ölüme dönüştüren şey hatibin söylevi olarak belirir.

Böylelikle İskitler, kendi üstlerine yazdıkları işaretler arma gibi görünen bir topluluktur, ama belirtilmesi gereken ilginç bir nokta da belki şudur: İskitler kralın ölüm anında hiçbir zaman olmadığı kadar topluluk haline gelirler ve kral belki de öldüğü zaman, daha önce olduğundan daha fazla kraldır. Durkheim ve diğerleri, yas törenlerinin insan toplulukları için bölücü olmadığını, hatta bu denemeden güçlenmiş olarak çıktıklarını kendilerine göstermelerinin bir aracı olduğunu belirtmişlerdir. Ancak İskitlerin sanki sadece cenaze töreni sırasında bir topluluk oldukları görülür: Bunun gerçek göstergesi, her durakta fazlalaşan, yara bere içindekiler eşliğinde arabaya yüklenmiş cenazenin ilerleyişidir. O ana kadar İskitler sadece göçebe çetelerdir. Zaten metinde bu değişiklik belirtilir: Tören biter bitmez "herkes mezarın üzerine kürekle toprak atar ve en yüksek tümseği yapmak için birbirleriyle yarış eder".[141] O anda bir topluluk oluştururlar ve topluluğu oluşturan kümeler arasında bir anlamda yarış ortaya çıkar.

139) E. DURKHEIM, *a.g.y.*, s. 333.
140) P. DUCREY, *Le Traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris, 1968, s. 215.
141) HERODOTOS, IV, 71.

Orada, *éschata* üstündeki kraliyet *sêma*'sı İskit topraklarını temsil eder ve merkezi oluşturur: Böylece mekânsal bir başvuru noktası olur, ama aynı zamanda, zamansal bir başvuru noktasına, zamanın başlangıcına dönüşmesi ilginçtir. Gerçekten de ikinci tören, "bir yılın sonunda" (*eniautou*) yapılmalıdır. Bunun aksine kralın ölümüyle cenaze arasında iki ay da geçebilir, altı ay da, hiçbir şey belirlenmiş değildir. Zaman tam olarak hesaba kitaba gelmez: Artık İskitlerin de zamansal bir göndergeleri vardır.

Kral, öldüğünde gerçek bir eve sahip olur: Onun için geniş bir yer yapılır, Büyük Kral'ın evini akla getirebilecek çok sayıda hizmetçi verilir. Artık bundan sonra anlatıda sabitlik vurgulanacaktır: Cesedin üstüne konulan çalı çırpıdan çatının yapımı için mızraklar "yere çakılır". Mezarın çevresindeki o ürkütücü atlıları "dizmek" için tıpkı bir anıt diker gibi yere kazıklar çakılır, bunlar içleri doldurulmuş atları taşıyacaklardır ki bunlar da özenle bir kazığa bağlanır.

Kral canlıyken Skythia'yı atıyla gezer, ölünce son ve en uzun yolculuğunu bir araba üstünde yapar, gömüldüğündeyse yolculuk bitmiştir: Atlara saman doldurulmuş, arabalar sökülmüştür. Çünkü atlı alayını oluşturmak için sadece araba tekerlekleri kullanılabileceğinden, bu tekerleklerden yararlanılır; bunlar ortadan ikiye bölünür ve yere yan konulup[142] atlara kaide olarak kullanılır. Böylelikle araba sökülmüştür, hareketi sağlayan "unsur" olan tekerlekler bunun aksini yapmaya başlamış, sabitleştirmek için kullanılan gereçlere dönüşmüştür. Böylece yolculuk sona ermiş göçebelik bitmiştir: Kral canlıyken hareketli merkezdir, ölünce sabitlenir, ama yine bu hareketsiz dairenin dışmerkezidir.

Bu türden cenaze töreni tasvirleri her ne kadar kavranılmaz görünse de, Yunanlıların uygulamalarıyla karşılaştırıldığında çok sayıda ayrılığı ortaya koyar. Örneğin "ölüyle birlikte üçten fazla giysi gömülmesi" Solon tarafından yasaklanmıştır[143], İulius yasasına göre üç kefenin değerinin yüz drahmiyi geçmemesi gerektiği bildirilir ve kullanılacak şarap ve yağ miktarı (üç konj) belirlenir. Bu kısıtlamalar karşısında İskit cenaze törenlerinde bol bol sergilenen hareketliliği göz önüne alırsak, ortaya sadece ayrık oluş çıkar.[144] Anıtların boyu konusunda da ayrılık vardır: Klasikçağdaki, hatta arkaik çağdaki tümsekler, İskit kralları için yapılan bu anıta epey uzaktır. Ayrılık inşaat biçiminde de vardır: İskit anıtı doğal araç

142) HERODOTOS, IV, 72.

143) PLUTARKHOS, *Solon'un Yaşamı*, 21.

144) Toplumsal konum farklılığı bu ayrılığı açıklamaya yetmez: Kentin kendini korumaya çalıştığı aristokratik cenaze törenlerine doğru yönelmiş bulunuyoruz.

gereçlerle yapılır, çünkü, öncelikle toprak sonra yapraklardan, ağaç mızraklardan, kirişlerden, kamışlardan oluşan bir yatak yapılır, oysa Yunan mezarları taşlarla, tuğlalarla, muhtemelen alçıyla yapılır ve gerçek bir yapı oluşturur.[145] Ancak en büyük ayrılık mezarlarla ilgili işlemlerde ortaya çıkar.

İskitler kralın karılarından birisini, kralın sakisini, bir aşçıyı, silahdarı, bir uşağı, bir haberciyi, atları, yani barbar bir kralın genelde çevresinde bulunanları boğarlar (*apopnígei*). Boğmak öncelikle Yunanlılara özgü bir idam ya da öldürme yöntemi değildir[146]: Yani burada bir ayrılık ortaya çıkıyor. Üstelik İskitlerde boğarak öldürmek, kurban etmenin olağan yoludur.[147] Yani İskitlerin krallarının mezarı üstünde yaptıkları şey bir kurban törenidir: Bu kişilerin boğazlanmasının kentteki karşılığı, ölüler için öküz kesmeyi[148] yasaklayan Solon yasası ve "kurban konusunda ataların geleneklerine uyulacaktır" şeklinde açıklama yapan Iulius yasasıdır. İki uygulama arasındaki mesafe böylelikle son haddine ulaşır: Bir yanda öküz kesilmesi bile yasaklanırken, diğer yanda insan kurban edilir. İnsanın yakılarak kurban edilişiyle karşılaşmak için destan dönemine, yani çok uzak bir geçmişe doğru gitmek gerekiyor. Elbette Akhilleus'la karşılaşırız: Patrokles'in onuruna on iki Troya'lıyı (boğarak) ve bunların yanısıra dört atla iki evcil köpeği kurban eder.[149]

Daha sonra ikinci aşamaya, bir anlamda en içinden çıkılmaz evreye gelir sıra: Bir yıl geçtikten sonra yapılan törendir bu. Büyük bir kurban töreni yapılır (çünkü elli kişi boğulur), bunun yanısıra fantastik diyebileceğimiz bir sahne sergilenir. Kurban edilenler yine kralın evine aittirler.[150] Cenaze töreni bağlamında yukarda sözünü ettiğimiz daire imgesi yeniden ortaya çıkıyor: Kraliyetin *sêma*'sı elli hizmetkârın oluşturduğu dairenin ortasındadır, içi doldurulmuş kişilerin ürpertici çemberidir bu.

Cenaze töreninden sonra olağan biçimde anınma törenine sıra gelir.[151] Ancak böyle bir ayinin olabileceği düşünülse bile yapılış biçimi pek akla

145) D. KURTZ, J. BOARMAN, *a.g.y.*, 79 vd., 105 vd.

146) Apries Mısırlılarca boğulmuştur (II, 169). Babilliler kadınları boğarlar (III, 150). İskitler kurban edecekleri hayvanı boğarlar (IV, 60). I. Battos'un oğlu Arkesilas, kardeşi tarafından boğulmuştur (IV, 160). Bkz. L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, s. 302: "İdam Cezası Üzerine".

147) HERODOTOS, IV, 60.

148) PLUTARKHOS, *Solon'un Yaşamı*, 21.

149) HOMEROS, *İlyada*, XXIII, 175. Her iki durumda da ölünün hoşuna gitmek söz konusudur: Dostlarının ya da düşmanlarının kurban edilmesi aynı işi görür.

150) Bunlar doğuştan İskittirler; kralın hizmetçileri, kralın emir verdiği herkestir, İskitlerin satın aldıkları hizmetçileri yoktur (*argurônetoi therápontes*). Köleliğe değinilmiş olması ilginçtir, çünkü bu, Herodotos'a göre bir kölenin doğal olarak satın alındığını ve *eggenês* olmadığını gösterir.

151) HERODOTOS, IV, 73-75.

gelebilecek gibi değildir. Bununla birlikte buhar banyolarındaki bilmece kısmen de olsa şöyle çözülür: Bunun kılıfı bir yanda su ve ateş, diğer yanda duman arasındaki karşıtlık sayesinde hazırlanır. Gerçekten de bu bölümde *antì loutroû* deyişi çevresinde dönülüp dolaşılır: Bu arınma, onların banyosu yerine geçer, ama aynı zamanda bir banyonun tam tersidir. Kimilerine göre, örneğin Meuli'ye göre bu tören vecdle ilgili uygulamalardan kaynaklanır.[152] Kenevir bir haşhaş türüdür ve böylelikle şamanizmle karşılaşırız.

Yunanistan'da cenaze ayinlerinde ve özellikle ölünün gömülmesinden sonra, arınma için hep su kullanılır. Böylece Iulius yasasının öngördüğüne göre "kirlenenler bol suyla yıkanacak ve temizleneceklerdir", Atina'da da böyledir.[153]

Ancak su ile ateş-duman arasındaki karşıtlık, ilk kez ayrıcalıklı bir yer tutan İskit kadınlarının yaptıklarını anlamamıza yetmiyor. Yüzleri ve vücutlarını su kullanarak yaptıkları bir bitkisel macunla kaplarlar. Soruyu kabataslak yanıtlamak için Legrand'ın yaptığı gibi, Herodotos'un burada cenaze ayinleriyle bedensel bakımı karıştırdığı söylenebilir.[154] Bununla birlikte kadınların bu işlemden sonra temizlenmiş oldukları (*katharaí*) söylenir.[155] Bundan başka kullanılan malzemeleri de araştırmak gerekir: "Kadınlarına gelince, onlar da servi, sedir, günnük yongalarını pürtüklü bir taş üzerinde iyice dövüp su katarlar..." Skythia'nın, Hylaia bölgesi dışında, ormandan tamamen yoksun olduğu düşünüldüğünde bu durum son derece şaşırtıcı gelir: Gerçekten de günnük, mersin, tarçın, çin darısı ve laden üreten "tek ülke" olan Arabistan'dan, yani aromatların ülkesinden gelir. O ülkeyi güneş yakar kavurur, oysa Skythia soğuk bir ülkedir. Değerli ağaç kabuklarından yapılmış bu macunda aromatların temel özelliği vardır: "Güzel kokuludurlar."[157] Servi kimi kez "hoş kokusuyla" bilinir[158], sedir için de aynı şey söz konusudur.[159] Şu halde, bu arınma ayini bütünü itibariyle, aromatik bağlam içine dahildir: Erkekler tarafında kenevirin yanarken çıkardığı yarı aromatik duman vardır (nasıl bir ilgi

152) K. MEULI, "Scythica", *Hermès*, 70, 1935, s. 122.
153) *Bulutlar* şerhi, 838.
154) HERODOTE, *Histoires*, LEGRAND tercümesi, 73 bölüm, 4. not.
155) *Katharaì kaì lampraí*; yine de arılık anlamı tamamen dışlanamaz.
156) HERODOTOS, III, 107.
157) *A.g.y.*, IV, 75.
158) HOMEROS, *Odysseia*, V, 64; *R.E.*, "Kypressus" maddesi, özellikle cenaze töreniyle ilgili değerler.
159) THEOKRİTOS, *Epigramlar*, VIII, 4.

kurar ama?), kadınların tarafında ise macun, aromatik ağaçlardan yapılır.

Nihayet son bir özellik bu törenin tuhaf niteliğini belirginleştirir. İskitler bu "halvete" benzer şeyin üzerindeyken şöyle söylenir: "İskitler bayılırlar buna ve keyiften haykırırlar (*agámenoi ôrúontai*)."[160] Burada sözcükler bir bakıma birbirine bağlanır. Herodotos *ôrúontai*'yi yalnızca bir kez kullanır, bunu da, Pers ülkesinin merkezinde oturan ve Büyük Kral'a şikayetlerini bildirmek için "uzun çığlıklar atan" kişilerden sözederken yapar.[161] Ancak bu fiil genelde hayvanlar için (köpekler, kurtlar için) ve özellikle vahşi hayvanlar için kullanılır. Yorumcular işte bu *agámenoi*'nin varlığı yüzünden bu fiili düzeltmeyi çok kez önermişlerdir. Meuli ise burada törenin aşırıya kaçan başka bir özelliğinin belirtisini bulur.[162] Yine de bu sözcük olağan arınmaya ilişkin sözdağarında bulunmaz, yani Herodotos'un, İskitlerin *êthea*'lar üstünde yaşadığını, "inleri" olduğunu yazdığını unutmasak bile, bu fiil şaşırtıcıdır.

Böylelikle susuz yapılan bir arınma töreniyle karşılaşırız: En büyük farklılık işte buradadır. Ayrıca bu sahne (en azından kadınların yaptıkları) açıkça aromatik bir bağlamda gelişir. Bu ayrıksılığın anlamını çıkarabilmek için aynı türden başka sahnelere bakmak gereklidir.

Sparta kralları

İskit krallarının birçok bakımdan benzeri olmayan bu muhteşem cenaze törenleri bizi çoğunlukla Sparta'ya götürür. Böylelikle Sparta krallarının cenaze törenlerinin başkası'nın ölümü gibi görülüp görülmediğini —bu durumda paylaşım, Yunanistan'da bile yapılabilir— sormak gerekiyor.[163]

Herodotos bu soruyu ele aldığında, hiç kuşkuya yer vermeksizin bu törenlerin yerleştiği bağlama işaret eden bazı benzetmeleri açık açık yapar: "Kral öldüğü zaman yapılan şeylere gelince, Asya Barbarları ne yaparlarsa Lakedaimonya'da da aynı şey yapılır."[164] Biraz sonra[165] Pers gelenekleriyle olan bir benzerliğe değinir: Yeni kral, tıpkı Büyük Kral'ın kentlerden aldığı haracı geri vermesi gibi, borçlan siler. Üstelik cenaze törenlerini

160) HERODOTOS, IV, 75.
161) *A.g.y.*, III, 117.
162) MEULI, *a.g.y.*, s. 125.
163) Atina ile Sparta'daki cenaze törenleri arasındaki fark konusunda bkz. N. LORAUX, *a.g.y.*
164) HERODOTOS, VI, 58.
165) *A.g.y.*, VI, 59.

konu alan bu bölümün hemen ardından şu sözlerle yeni bir açıklamaya girişir: "Lakedaimonlular Mısırlılarla şu konuda da anlaşırlar..."[166] *Kaí tàde*'nin kullanımı, Mısırlıların, cenaze töreni konusunda aynı çerçeveye sahip olduklarını açıkça gösterir. Asya Barbarlarına, Perslerle Mısırlılara bir de İskitleri ekleyebiliriz: Spartalılarsa en az başkalığa sahip olan topluluklar arasındadır.

Herodotos, gezdirilen bir yatakta *ekphorá* olduğundan ve gerçek olsun olmasın sergilenecek bir ceset olması gerektiğinden başka, cesede yapılanlarla ilgili kesin bir şey söylemez: Gerçekten de "eğer bir kral savaşta ölürse" ondan bir benzer, bir *eídôlon* yaparlar. Kralın cesedinin önemi, yabancı bir ülkede ölen kralın cenazesinin yurda getirilmesini öngören bir kural sayesinde görülür. Gerçekten de Plutarkhos şöyle açıklar: "Lakedaimonlularda, içlerinden biri yurtdışında öldüğünde, cenaze törenini orada yapmak ve cesedi orada bırakmak gibi bir gelenek vardır, ama kral hariç, kral öldüğünde cenazesi yurda getirilir."[167] Peki nasıl getirirler cesedi? İşte yine, bir anlamda bal ya da mumla tahnit ederek. Böylece Agesilas Mısır'dan dönerken yolda ölmüş, bu yüzden "bal içine konulmuş cesedi Sparta'ya getirilip gömülmüştür".[168] Plutarkhos'a göre Spartalılarda bal olmadığı için, aslında, cesedi "mumla kaplamışlardır".[169] Ayrıca Kalkis'ten balın içine konularak getirilen kral Agesipolis örneğini de biliyoruz.[170] Böylece mum ya da bal kullanımı bizi Perslere ve İskitlere götürüyor, geçici de olsa, yapılan bu tahnit işlemi, Yunanistan'da bildiğimiz tek örnektir.

Cenaze törenlerine kimler katılır? Kral ölünce atlılar bütün Lakonia'yı dolaşır ve haber verirler (*periaggélousi*). Kentte kadınlar tencere çalarak dolaşırlar (*periôûsai*). Her evden iki özgür kişi (bir erkek ve bir kadın) yasın kirini üstlenmelidir (*katamiaínesthai*). *Periek*'ler ve aynı zamanda *hilot*'lar cenaze törenine gitmelidirler. Tyrtée *hilot*'lar konusunda şunları söylüyordu: "Onlar ve eşleri, ne zaman korkunç kader gerçekleşip ölüm olsa efendileri için ağlamalıdırlar."[171] Herodotos'un ortaya koyduğu bir başka tuhaf öge vardır: Cenaze töreni sırasında büyük bir birliktelik egemendir, çünkü erkeklerle kadınlar "karışmışlardır" (*súmmiga*). Böyle bir gelenek, ister Solon, ister İulius kanunnâmelerinde, isterse de Platon'un

166) A.g.y., VI, 60.
167) PLUTARKHOS, *Agesilas'ın Yaşamı*, XL, 4.
168) DİODOROS, XV, 93, 6.
169) PLUTARKHOS, A.g.y., ; NEPOS, *Agesilas*, VIII, 7,
170) KSENOPHON, *Hellenikà*, V, 3, 19.
171) TYRTEOS, 5. Fragman, DIEHL.

Yasalar'da[172] öngördüğü kurallarda olsun, alışılmışın dışındadır: Erkeklerle kadınlar ayrıdırlar.

Yine bu törenlerin despotik nitelikleri vardır: Bunlar çeşitli zorunluluklarla düzenlenir. İnsanların belirli sayılarda ve kulların tamamını temsil edecek şekilde Sparta'da bir araya gelmeleri "zorunludur" (*anágkê*), "gerekli"dir (*deî*). Atlılar Lakonia'yı dolaşırlar, kadınlar kentte dolaşırlar, her yerden insanlar gelir. Pindaros'taki bir açıklama, aynı yönde, ama bu kez Spartalılar'a değil Korinthoslulara ilişkin olarak başka bir örnek sunar: Bir zamanlar Korinthos'a bağlı olan Megaralılar Bakkhusçu bir kralın cenaze töreni için buraya gelmeye zorlanmışlardır.[173] Bu cenaze töreni yüzünden oluşan hareketler, tersyüz edilmiş *próthesis* olan İskit *nómos*'unun temsil ettiği mekânsal tersyüz edişi doğruluyor. Tam aksine Sparta'da ya da Korinthos'ta kral, çevresinde insanların toplandığı sabit ve merkezdeki noktadır, yoksa kullarını ziyaret eden seyyar nokta değildir.

Kadınlar yas çağrısında bulunmak için " tencere çalarlar", aynı biçimde Mısır'da erkeklerle kadınlar karışık bir halde onları, Artemis'e tapınmak üzere Boubastis'e götürecek sandallara bindiklerinde, "el çırparlar".[174] Sparta *agorâ*sında cenaze töreni başladığında, katılan kişiler "uzun uzun inlerler" (*oimogeî diachréontai aplétoi*). *Oimogê* daha ziyade tragedyalarda geçen bir sözcüktür, ama Herodotos bunu ne zaman kullansa, hep Persler için kullanır. Persler, Kabyzos hastalandığında uzun uzun inlerler[175]; Susa'da Salamin bozgununu haber aldıklarında "uzun uzun inlerler"[176]; nihayet Magistos'un ölümü sırasında saçlarını ve sakallarını keserler, atlarının yelelerini kazırlar ve "uzun uzun inlerler".[177] Şu halde Yunanlılara ait olmayan bir bağlamda bulunuyoruz ve bu noktada Spartalılarla Persler arasında bir yakınlaşmanın oluşmaya başlaması da ayrıca ilginçtir.

Bu kuralların getirdiği inlemeler, diğer kentlerin yasalarına ve özellikle Solon'dan itibaren cenazeye ağıtı (*thrênos*) yasaklamış ya da bunu örneğin sadece kadınlara serbest bırakmış olan Atina yasalarına uymaz elbette.[178] Uzun hıçkırıklara "boğulmaya" rastlamak için destan dönemine kadar uzanmak gerekir. Anımsayacağımız gibi İskitler, *thrênos*'u bilmezler ve

172) PLATON, Yasalar, XII, 956 d.
173) PİNDAROS şerhi, *Nemea Odları*, VII, 155.
174) HERODOTOS, II, 60.
175) *A.g.y.*, III, 66.
176) *A.g.y.*, VIII, 99.
177) *A.g.y.*, IX, 24.
178) Bu *thrênos* konusunda son olarak, bkz. N.LORAUX, *a.g.y.*; POLLUX, VI, 202.

cenaze törenleri de salt bir gösteridir, hiçbir zaman en küçük bir sözün söylenmediği seyirliklerdir. Sparta krallarının cenaze törenleri de gösteri ve seyir tarafına kayar, ancak yine de katılanların çıkardıkları "uzun inlemeler"i bildiğimize göre, neredeyse eklemli olmayan bir konuşma vardır. Bu törenlerin yanında, yine savaşta ölmüş Atinalı askerlerin gömülmesini anarsak, tam aksine konuşmanın ilk sırayı aldığı, seyirin en aza indirgendiği bir törenle karşılaşırız: Cenazeler değil kemikler sergilenir ve bu *próthesis*'in bireysel olarak değil, kabilesel yapıldığı söylenebilir.[179] Artık geçerli olan hatibin sesidir, hatip de kentin sesidir. Bu üç ayrı törenin karşılaştırılması sonunda Atina'daki ölüye övgü söylevi, Sparta'daki inlemeler ve İskitlerdeki tersyüz edilmiş *próthesis* arasında işlevsel eşdeğerlilik olduğunu görürüz. Ancak, bu üç toplum arasındaki farklılık işte bu üç gösteri arasındaki (görme'den söyleme'ye, *koinônia*'nin en üst düzeyinden en alt düzeyine) mesafeyle birlikte ortaya çıkar.

Lakedaimonlular (Spartalılarda, *periek*'ler ve *hilot*'lar, erkekler ve kadınlar karışmıştır) "inlerler", ayrıca, "şakaklarına şiddetle vururlar". Solon yasalarına bir kez daha uymayan böyle bir uygulama, bizi, cenaze törenleri sırasında insanların dövünmelerinin ya da yüzlerini yırtmalarının gelenek haline geldiği, Yunanlı olmayan bir evrene götürür. İskitlerde tahnit ve yaralama başa baş gider ve yaralama kendisinin hem kendisine hem de başkasına İskit olduğunu kanıtlamak anlamını taşır. Atina'da bu uygulamalardan hiçbiri bulunmaz ve atanmış konuşmacının ağzıyla kent kendi kendisini kutlar, ölenlerin kente lâyık kişiler olduklarını bildirir. Sparta'nın durumu, ikisinin arasındadır: Düzenli olarak ne tahnit yapılır, ne de gerçekten yaralamalar vardır, ama kent belli sayıda yas temsilcisi seçer, bunlar aynı zamanda Lakedaimon topluluğuna ait olduklarını gösterirler, hem de, krala bir anlamda bağımlı olduklarını kabul ederler.

Lakedaimonlular inlemeler arasında ölen kralın "en iyi kral" olduğunu da söylerler, bunu her kral için yaparlar. Sonuçta kentin ürettiği tek eklemli konuşma hep aynı kalan, hep söylenmesi gereken ve her kral için söylendiğinden hiçbir anlamı kalmayan bir deyiştir. Bununla birlikte kutlanan şey kent değil, kraldır, daha doğrusu kurum olarak kraliyettir, babadan oğula geçen monarşidir: Burada da yine ölüye övgü söylevinden uzaklaşır.[180] Ayrıca bu, "ölülerin arkasından kötü konuşmayı yasaklayan" Solon yasasıyla karşılaştırıldığında görüldüğü gibi aşırıdır.[181] Kötü konuş-

179) THUKYDİDES, II, 34.
180) M.I. FINLEY, "Sparta", *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* içinde, Paris, 1968, s. 143.
181) PLUTARKHOS, *Solon*, XXI, 1; DEMOSTHENES, *Leptines'e Karşı*, 104; *Boetos'a Karşı*, II, 49.

mamak ile, kralın en iyi kral olduğunu söylemek arasında bir mesafe vardır ki Spartalılar bu mesafeyi aşmaktan çekinmezler.

İskit krallarının cenaze törenleriyle hem benzerlikleri hem de farklılıkları olan bu Sparta cenaze törenlerinin incelenmesini tamamlamak için mezarların yerleştirilmesi konusuna değinmek gerekiyor. Sparta kralı çevresinde insanların toplandığı sabit nokta olduğu için kent içine gömülür ve bunda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Üstelik Spartalılar, diğer Yunan kentlerinin aksine cenazeyi rahatlıkla kent içine gömerler. Pausanias'ın söylediklerine bakılırsa Eurypontisliler mezarları *agorá*'dan başlayan Alphetais yolunun sonuna yaparlar, Agiadesler de *agorá*'nın batısında bulunur.

Ölümün iki ayrı yönü varsa eğer, Sparta krallarının ölümü daha ziyade başkası'nın ölümü tarafındadır, Herodotos da bunun başkalığını mekân üzerinde belirterek gösterir: Bu törenleri genel olarak Asya barbarlarının, Perslerin, hatta Mısırlıların uygulamalarına yakınlaştırır; bu listeye elbette İskitleri de ekleyebiliriz. IV. yüzyılda bu başkalığı anlatan Ksenophon, bunu başka bir açıdan ele alır: Deyiş yerindeyse bunu "yatay olarak" tercüme etmek yerine "dikey olarak" aktarır. Gerçekten de Sparta krallarının öldüklerinde, "insan gibi değil kahraman gibi onurlandırıldıklarını" yazacaktır.[182] Diğer birçok ipucu arasında kral betisinin değişmiş olduğunu gösteren bir ipucu da budur.

REİS KELLE İSTER

Herodotos'un *Tarih*'inde İskitler, ilk kez, Kyaksares'in ülkesinde ve usta avcılar olarak görünürler. Dareios Skythia'yı işgal ettiğinde, ona karşı, sırasıyla av ve avcı haline geldikleri ve sonuçta onunla savaşmaktansa bir tavşanın peşine düşmeyi yeğledikleri bir savaş taktiği uygularlar. Yani onlar için savaş, aynı araçları kullandıkları avın devamından başka bir şey değildir.[183]

Kelle avı

Ancak savaş geleneklerine ayrılmış bölümleri okuduğumuzda, görüntü hissedilir derecede değişir.[184] İskitler hem avlanan, hem de dövüşen

182) KSENOPHON, *Lakedaimonlular Cumhuriyeti*, XV, 9 ve *Hellenikà*, III, 31: *ouk hôs anthrôpous, all' hôs hêroas toûs Lakedaimoníôn Basileîs protetimêkasin*; ya da Agis hakkında, *étuche semnoteras ê kat' ánthrôpon taphês*.

183) HERODOTOS, I, 73.

184) A.g.y., IV, 64-66.

çobanlar olmaktan çıkarlar ve "savaş için yaratılmış varlıklara" dönüşürler. Eğer savaş bir avsa, insan avıdır, daha doğrusu kelle avcılığı... "Savaşta öldürdüğü herkesin kafasını kesip krala götürür; zira, ancak kafa götürürse ganimetten pay alabilir; yoksa, hiçbir şey vermezler. Düşmanların kafasını şöyle yüzerler: Kulakların kenarından çepeçevre keser, kafayı tutup silkeleyerek deriyi alır, iyice yumuşasın diye öküzün kaburga kemiğiyle temizler ve avuçlarında yoğurur, elbezi gibi kullanmak üzere saklar. Bunları atının dizginine dizer ve bununla övünür."[185] Kafa keserler, deriyi yüzerler, tabaklarlar.

Herodotos'un *Tarih*'inde İskitlerden başka kimler kafa keser? Şimdilik idam ve cezalandırma biçimi, yani iktidarın bir uygulaması olarak kafa kesmeyi bir yana bırakıp, ceset üzerinde yapılan kafa kesmeyi ele alacağım.[186] Taurisler düşmanlarının kafalarını kesip ülkelerine götürürler ve evlerinin üstündeki bir sahanlığa asarlar.[187] Yedi tertipçi, tiran Smerdis'i öldürmek için saraya girdiklerinde müneccimleri öldürüp kafalarını keserler.[188] Artaphernes ile Harpagos, Miletoslu Histiaios'u çarmıha gerdikten sonra kafasını kesip Dareios'a gönderirler.[189] Thermoplios'tan sonra, cesetlerin arasında dolaşan Kserkses, Leonidas'ın başının kesilip kazığa çakılmasını emreder[190], kullanılan fiil (*anastaurosai*) Taurislerin geleneğini ifade eden fiilin aynısıdır. Son bir örnekte, bir Kıbrıs kenti olan Amathus'un yurttaşlarından söz edilir. Onesilos, Büyük Kral'a başkaldırmaya yeltenmiş, Amathuslular onunla işbirliğini geri çevirince, boşu boşuna kenti kuşatmıştır. İsyan, Persler tarafından bastırılıp Onesilos öldürülünce Amathuslular onun kafasını kesmiş ve kapılarına asmışlardır. Öç ve alay bir aradadır: Artık kent, onu ele geçiremeyen kişi tarafından "korunacaktır". Ancak Herodotos şöyle sürdürür: "Bu asılan ve içi boşalan kurukafanın içine bir arı oğulu yuvalandı ve bal doldurdu. Meraka düşen kent, kehanete başvurdu. Kehanet, kafanın indirilip gömülmesini ve Onesilos için her yıl, bir kahramanmış gibi kurbanlar kesilmesini bildirdi, 'böyle yaparsanız hakkınızda hayırlı olur', dedi. Günümüzde de onun için kurban kesilmektedir."[191] Böylece arıların yaptığı şey, bu uygu-

185) *A.g.y.*, IV, 64.
186) Bkz. *aşağıda*, s. 313-314.
187) HERODOTOS, IV, 103. Derler ki evlerini koruyan böyle "bekçileri" vardır. Yani gelenek İskitlerinkinden farklıdır.
188) *A.g.y.*, III, 79.
189) *A.g.y.*, VI, 30.
190) *A.g.y.*, VII, 238.
191) *A.g.y.*, V, 114.

lamayı kınamakta ve kehanet de Onesilos'u en aşağılık durumdan en onurlu konuma yükseltmektedir: Cesedin tamamı gibi görülen başı gömülür ve bir kahramana dönüşür, yani kentin koruyucusuyla eşdeğer bir konuma kavuşur.[192]

Perslere gelince, onlar da bu eyleme kimi kez başvururlar ama bu, sürekli bir uygulama değildir. Gerçekten de Herodotos, Leonidas'a yapılanlardan söz ederken burada Kserkses'in ona duyduğu öfkeyi görür, çünkü Persler "tanıdığım insanlar arasında cesur savaşçılara en fazla saygı gösterenlerdir". Elbette Herodotos bu eylemi bütünüyle kınamakta ve Kserkses'in cenazeyi "aşağıladığını" ya da daha kötüsü "*nómos*'a aykırı (*parenómese*) davrandığını" söylemektedir.[193] Sonuç olarak, gerçek kelle avcıları Taurisler ve İskitlerdir.

Baş kesen oldukları doğrudur ama daha çok, kafa derisi yüzen diye bilinirler. Gerçekten de özellikle "deri yüzmek" anlamına gelen fiil *skuthizo* ve bileşkeleri olan *aposkuthízô* ve *periskuthízô* vardır.[194] *Aposkuthizeîn* sözcüğü *Suidas* ve Bizanslı Etienne tarafından tefsir edilmiştir: "Kafa derisini kesip saçlarıyla birlikte çıkarmak", ama aynı zamanda "tamamen kazımak" anlamına da gelebilir. Böylece, Hekubos Helena'ya seslenirken, şunları söyler: "Buraya aşağılanmış, yırtık pırtık giysiler içinde, başın İskit usulü kazınmış, tir tir titreyerek gelmeliydin."[195] Aynı biçimde, Athena'nın ülkesinde birini aşağılamak için saçlarını kesmeye *aposkuthizeîn* denir.[196] Strabon Trakyalı bir kavim olan Saraparalardan söz eder —bunun anlamı aşağı yukarı "baş kesenler"dir—, bunlar "kafa derisi yüzen" vahşi dağlılardır (*periskuthistès kaì apokephalistês*).[197]

İskitler kafa derisinden bir tür "havlu" (*cheirômaktrôn*) yaparlar, bu sözcüğün anlamı elbezidir[198]; böylece bazı işlemlerden geçirilen kafa derisi bir tür elbezine dönüşür. İskitlerse bu etkinlikle ün salmış olmalıdırlar ki *skuthistì cheiromaktron* biçiminde bir deyiş vardır. Gerçekten de bu deyişi,

192) Bkz. *yukarıda*, s. 141-143.

193) HERODOTOS, VII, 238. Elbette bu bölümü IX, 78'le karşılaştırmak gerekir, burada Pausanias Lampon'un Leonidas'tan öcünü alması için önerdiği şeyi, yani Mardonios'un cesedini kazığa çaktırmayı (çarmıha germeyi) reddeder: "Böyle bir davranış Yunanlılara değil Barbarlara yakışır, zaten biz de bunu reddediyoruz."

194) Sadece *skuthízô*'nun (daha sonraları) anlamı şudur: "Aşırı içki içmek", "kazımak" (EURİPİDES, *Elektra*, 241 "ve İskitler gibi kazınmış saçlarım..."), aynı zamanda yas işaretidir (*Epigrammata graeca*, 790-798) ve "İskitçe konuşmak"tır.

195) EURİPİDES, *Troyalı Kadınlar*, 1026.

196) ATHENAİOS, XII, 524 *f*.

197) STRABON, XI, 14, 14.

198) ARİSTOPHANES, I, 521, KOCK; KSENOPHON, *Cyropaedia*, I, 3, 5.

Sophokles'ten kalan bir metin parçasında görürüz: *Skuthistì cheirômaktron ekkekarménos* (ya da *ekdedarménos*) [İskit tarzı bir mendil yapmak için kafası kazınmış (ya da kafa derisi yüzülmüş)].[199] Hesychius, deyişi, İskitlerin esirlerinin kafa derilerini yüzme gelenekleriyle açıklar.[200] Şu halde gemi enkazının sahile vurmuş parçaları gibi, sözlükbilimcilerin sütunlarında kırıntılarını bulduğumuz bu sözcüklerin kullanımını bize, İskitlerin "kafa derisi yüzenler" olarak saldıkları ünün iyice yerleşmiş olduğunu gösteriyor.

A. Reinach, Keltlerde ve "komşu ya da akraba halklardaki" baş kesme uygulamaları konusunda bilgi veren klasik metinleri derlemiştir. Buna göre bu uygulamanın, Germenlerde, Alamanlarda, Daçyalılarda, İberya'da ve Skythia'da (Herodotos'taki ilgili bölümünü zikreder) ve elbette Galya'da varolduğu doğrulanmıştır.[201] Galya için, iki ayrı tanıklık vardır, birisi Diodoros'un, diğeri Strabon'unkidir. Bunların her ikisi de, Roma istilası sırasında Galya'da yolculuk yapmış olan Apameli Posidonius'u kaynak göstermektedir. Diodoros'a ait bu birkaç satır, Galyalıların alışkanlıklarından örnekler verir, ama aynı zamanda Galyalılarla İskitler arasındaki farkları da belirtir.[202] "Ölen düşmanlarının başlarını keserler ve atlarının boyunlarına bağlarlar, kana bulanmış cesedi terkilerine atarlar, ganimet olarak götürürler, bir yandan da muzafferâne turlar atıp şarkılar söylerler, ganimetlerini tıpkı avda öldürülen bazı hayvanlara yapıldığı gibi evlerine asarlar. Ünlü düşmanlarının başlarını yağ ve sedirle tahnit edip sandıkta saklarlar."

Elbetteki üretken olan İskitler havlu yaptıktan sonra kafataslarını da kullanmayı bilirler ve bunlardan kadeh yaparlar. Bu özel işlem "en azılı düşmanlarının" kafatasları için uygulanır. Mesleklerindeki sır şudur: "Kafatası kaşlar hizasından biçilir, içerisi temizlenir; dışını, fakirler ham öküz derisiyle kaplarlar; zenginler de dışını öyle kaplamakla beraber, içini altınla kaplarlar ve bunu kupa olarak kullanırlar. Hatta kendi yurttaşlarına da, eğer araları açılmış ve onu kralın önündeki kavgada yenmişlerse, aynı

199) *Tragicorum Graecorum fragmenta*², 432 = ATHENAİOS, IX, 410 c.

200) *Lexicon, Skuthisti cheirômaktron* maddesi; *oi Skúthai tôn lambanomenôn (polemíôn) ôn tàs kephalàs ekdérontes [êsan] anti cheirômaktron echrônto.*

201) A. REİNACH, "Les têtes coupées et les trophées en Gaule", *Revue celtique*, 1913, s. 38-60; F. BENOİT, "Le sanctuaire aux 'esprits' d'Entremont", *Cahiers ligures de préhistoire et d'archéologie*, 4, 1955, s. 38-70.

202) Örneğin Diodoros kafalar için "ilk ürünler" anlamındaki *akrothínion* sözcüğünü kullanır —tam olarak yığınların tepesi anlamındadır— bu ilk ürünler Galyalılar tarafından evlerinin kapılarına çakılır, oysa İskitlerde kafa, krala götürülür.

şeyi yaparlar."[203] Bu özel kullanım, Strabon'da, Apollodoros ve Eratosthenes zikredilirken yankısını bulur: Gerçekten de Pontos'a, fırtınaları ve kıyılarda yerleşmiş kavimlerin, özellikle "yabancıları kurban eden, insan eti yiyen ve kafatasından içki içen"[204] İskitlerin gaddarlığı yüzünden *Axenos* adı veriliyordu. Aynı biçimde Plinus, "Borysthenes'in kuzeyinde on günlük bir yürüyüş mesafesinde yaşayan ve kafatasından içki içip saçlı kafa derilerini de mendil gibi göğüslerinin üstünde taşıyan insan eti yiyicileri"nden söz eder.[205] Burada o hünerli zanaatkârların portresi çizilmektedir.

Yine Herodotos İskitlerin düşman cesedine uyguladıkları bir başka özel işlemi belirtir ki gelenekte bundan bir daha söz edilmez. Bir araya getirip diktikleri kafa derilerinden "sığırtmaç abalarına benzer" paltolar (*chlainas*) yaparlar.[206] Ayrıca deri de yüzerler[207]: "Düşmanın sağ elinin derisini yüzer, ağaçtan bir çerçeveye gerer ve at üzerinde gezdirirler."[208] Böyle gezdirilen korkulukların işlevleri nedir? Herodotos bunları sergiler (*periphérein*) der başka bir şey demez: Yoksa bu korkuluklar sayesinde savaşçı, ustalığını mı göstermektedir?

Nihayet kelle ganimette pay almayı sağlar: Eğer savaşçı kelle getirmezse ganimet almaya hakkı yoktur. Paylaştırmayı yöneten kişi kral olduğuna göre, böyle bir davranış Homeros'taki paylaşmaları düşündürür: Ganimet "ortaya konulan" şeydir, eşyalar *xunêia keimena*, yani kralın paylaştırmakla yükümlü olduğu ortak eşyalardır.[209] Ancak Homeros'ta (görünüşe bakılırsa) ganimetten pay almaya hak kazanmak için harekâta (kent yağma-

203) HERODOTOS, VI, 65. Herodotos bu muamelenin neden en azılı düşmanlarla akrabalara (demek ki akrabalar da en azılı düşmanlar sınıfına girebilir) yapıldığını açıklamaz. Ayrıca İskit toplumunda zengin /yoksul arasındaki farkın nasıl ifade edildiğini de belirtmeliyiz. İskitler kafatasından içki içen tek halktır; İssedonoslar ölen akrabalarının kafalarını saklarlar, temizlerler, yolarlar, süslerler ve bunu, ölü için her yıl yaptıkları tören sırasında *ágalma* olarak kullanırlar.

204) STRABON, VII, 3, 6.

205) PLİNUS, *Doğa Tarihi*, VII, 2, 12. ARİSTOTELES, *Politika*, VII, 1324, b17.

206) HERODOTOS, IV, 64, *Katáper Baítas—Baité* = sığırtmaç kazağı, hayvan postundan giysi. Karşılaştırmanın rolü dikkatimizi çekecektir: İskitler deriden, ama insan derisinden giysiler giyen sığırtmaçlardır. DUMÉZIL (*Légendes sur les Nartes*, s. 153) bu bölümü Batraz'ın yaşamıyla karşılaştırır; "Batraz Nart kadınlarını ve kızlarını bir araya toplar ve getirdiği kafa derilerinden ona bir manto dikmelerini emreder; zavallı kadınlar sızlanmaya başlarlar, kimisi "bu benim babamın kafa derisi" der, kimisi "nişanlımın, kardeşimin kafa derisi."

207) *Apodeirô* burada bir cesedin derisinin yüzülmesi anlamındadır (VI, 25.). Dareios bir kraliyet yargıcının derisini yüzdürtür. Ancak II, 40, 42 ve IV, 60, 61'de kurban edilen bir hayvanın derisinin yüzülmesi söz konusudur. Aynı biçimde bu örnek ve "Silene Marsyas"ın " söz konusu olduğu VII, 26 dışında *ekdeirô*, bir hayvanın derisinin yüzülmesini ifade eder (II, 42, VII, 70).

208) *A.g.y.*, Öykü zamanı olan *ên*'in mevcudiyeti anlatıcının anlatısına karıştığını gösteriyor.

209) *İlyada*, I, 125; M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité*, s. 84-85.

lama, baskın) katılmış olmak yeterlidir: Odysseus, İsmaros'un yağmalanmasından sonra adamlarından her birine pay dağıtırken, onların yaptıkları işleri ya da kahramanlıklarını kanıtlamalarını istemez.[210] Üstelik ortak paylaşıma sunulan ganimet, ganimetin tamamı değildir, herkes "bireysel" ganimet edinmeye uğraşır: Bunlar, özellikle öldürülen düşmanın silahlarıdır. Herodotos paylaşımın değişik biçimlerini belirtmese de —ganimetin hepsi kral tarafından mı paylaştırılır, bir kelle getirmek yeter mi, yoksa getirilen kelle sayısına göre mi pay alınır?— kralı, herşeyin onun aracılığıyla yapıldığı merkezdeki baskın beti olarak gösterir.

Ayrıca aradaki mesafeyi belirtmek için İskitlerdeki paylaşma işlemiyle, Yunanlılarda, örneğin Plataia'dan sonraki uygulama karşılaştırılabilir: Pausanias ganimete dokunulmasını yasaklar ve *hilot*'lara değerli eşyaları bir araya getirmelerini emreder. Tanrılara sunulacak eşya ayrıldıktan sonra "kalanlar paylaşıldı ve her halk lâyığını aldı".[211] Böylelikle Pausanias, en azından "liyâkata" göre yapılan paylaştırma işleminin hazırlanmasında önemli bir rol oynar, paylaştırma halklara göre yapılır, yalnızca *aristeía*, yani yiğitlik ödülleri kişilere verilir.

Bir aristeía *aritmetiği: Şarap içmek, kan içmek*

Kesik baş ganimete hak kazandırır ama aynı zamanda savaşçının *aristeía*'sını da ifade eder[212]: Savaşçı "kafa derisinden yapılmış havluyu, atının dizginlerine dizer ve bununla övünür" (*agálletai*). Anlatıcı, yaratacağı etkiyi hazırladıktan sonra (çünkü cümle *agálletai* ile biter) araya girer ve böyle tiksindirici bir eylemden savaşçının nasıl övünebildiğini açıklar: "Bununla övünür çünkü bu havludan en çoğunu taşıyan en yiğit diye geçinir (*anêr áristos kékritai*)."[213] Böylece kafa derisi yüzmek, aslında "yürekli bir kişi" olunduğunu kanıtlamaktan başka bir şey değildir. Aynı açıklama içki kadehi yapılan kafatasları için de geçerlidir: "Hatırı sayılır bir konuk ziyaretlerine gelirse, bu kafaları onlara gösterirler ve açıklamakta da kusur etmezler ki bu adamlar kendi halklarından oldukları

210) *Odysseia*, IX, 39-42.,

211) HERODOTOS, IX, 81. Ganimet konusuyla ilgili olarak, W. K. PRITCHETT, *The Greek State at war*, Univ. Calif. Press, 1974, I. cilt, s. 53-84. Ganimetin paylaşılmasıyla ilgili olarak ayrıca On Binler ordusunda geçerli olan bir kuralı anımsatabiliriz: Talan sırasında askerin elde ettiği herşey ona aittir, bunun aksine "birlikler alaylar halinde çıktığında, her bir kişinin alabileceği şey kamuya ait olarak görülürdü". (*Anabasis*, VI, 6, 2-10).

212) W. K. PRITCHETT, *a.g.y.*, "Aristeia in warfare", s. 76-290.

213) HERODOTOS, IV, 64.

halde, kendilerine karşı savaş açmışlar ve yenilmişlerdir; bunu bir soyluluk belirtisi sayarlar ve övünürler (*taútên andragathíên légontes*)."[214]

Böylelikle davranışlarındaki kökten başkalık emilip gider, *aristeía*'ya ulaşmanın bir yoluna dönüşür ve bunu Yunan *aristeía* anlayışından ayıran mesafe ortaya çıkar. Gerçekten de Herodotos, kahramanlık ödülleri konusunda çok dikkatli davranır ve her önemli çarpışmadan sonra bu ödülü kimin aldığını belirtir: *Tarih* boyunca bununla ilgili en az yirmi üç örnek verebiliriz.[215] Kişisel çatışmaların, arkaikçağ kavgalarının *aristeía*'sı artık yoktur, o, hoplitik savaşın kurallarının sıkı sıkıya uygulanmasıyla ortaya çıkar ancak: Bulunduğu yerde savaşmak, mızraklı alay içindeki yerini korumaktır bu kural. Bundan hiçbir şey anlamayan ve gülüp geçen Kserkses'e Demaretes'in bildirdiği gibi, yasa, yani Lakedaimonluların *despotês*'i hep aynı şeyi emreder: "Düşmanın sayısı ne olursa olsun, savaş meydanından kaçmamak, yeninceye ya da ölünceye kadar saftan çıkmamak."[216] Bu iki *aristeía* biçimi, yani eskisi ve yenisi arasındaki fark, iki Spartalı, Aristodomos ile Poseidonios'un Plataia savaşı sırasında gösterdikleri davranışlarda açıkça görülüyor. Bunlardan hangisi daha yürekli dir?[217] Spartalılara göre Aristodomos kuşkusuz büyük savaşlar yapmıştır (*érga megala*), ama "safından çıkmış" ve "öfkeyle davranmıştır" (*lussôn*), ölümüne susamış biri gibi hareket etmiştir[218], oysa Poseidonios yürekli olduğunu göstermiş, onun gibi kendini *lússa*'ya kaptırıp ölümüne susamamıştır, demek ki en yüreklisi odur.[219]

İskitler atlarının dizginlerine kafa derilerini bağlarlar ve en çok kafa derisi kimdeyse en yüreklisi odur. Yunanistan'da *aristeía*'nın talep edilebil-

214) A.g.y., IV, 54. L. ROBERT, *Laodicée du Lycos*, Paris, 1969, s. 307, n. 2: "*andragathía* sözcüğü *andreía* gibi belli belirsiz, 'liyâkat' anlamına gelmez, tam olarak fiziksel cesaret (atletler için vb.) ve özellikle askeri cesaret anlamındadır, *andragathía* sözcüğü de liyâkat değil savaştaki önemli başarılar demektir."

215) PRITCHETT, *a.g.y.*, s. 285, Herodotos'taki *aristeía*'nın tablosunu çıkarır. HERODOTOS bu konuya özen gösteren tek tarihçidir: Peki bunun nedeni J. de ROMILLY'nin de söylemeye çalıştığı gibi "modelinin destan olması" mıdır? (*Histoire et raison chez Thucydide*, s. 113.) Bununla birlikte, en büyük cesareti göstermiş olanların adıyla ilgili bilgi edinmesi gerektiğini düşünür: Böylece Thermopylai savaşında ölenlerin adını yazmamış olsa da, bilir: "Bunlar anılmaya değer insanlar olduğundan adlarını öğrendim" (aslında *hôs andrôn axíôn genoménôn*); "hatta o üç yüz kişinin tümünün adını topladım" (VII, 224).

216) HERODOTOS, VII, 104; M. DETIENNE, "La phalange", *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* içinde, s. 128.

217) HERODOTOS, IX, 71.

218) Üçyüzlerden canlı kalan tek kişi olan Aristodamos Sparta'da düşkünlük ve sefalet içinde yaşamaktadır (*óneidos kai atimíe*).

219) Herodotos ise en yiğit olan ve çok iş yapmış olan kişi olarak Aristodamos'u görür.

mesi için, öncelikle kent ya da kentlerin bunu tanıması gerekir. Bu yüzden, Salamis savaşından sonra komutanlar, yiğitlik ödülü vermek için oylama yaparlar.[220] Nihayet son bir karşıtlık daha vardır: İskitlerde kafa derisi, *aristeía*'nın hem doğrudan doğruya göstergesi, hem de simgesidir (tıpkı süs eşyaları gibi), oysa Yunanistan'da savaş meydanında gösterilen *aristeía* ile kentin bunu onaması arasında büyük bir zaman aralığı vardır: Yiğitlik ödülleri ya ganimetin bir bölümüdür, ya paradır, ya bir taçtır ya da basit bir övgü sözüdür.[221] Böylelikle Salamis savaşı sırasında donanma komutanı olan Eurybiades, Sparta'ya dönüşünde değerli bir ödül olarak zeytin dalından bir taç almıştır.[222]

İskit *aristeía*'sı, kişisel dövüş olduğu ölçüde Homeros *aristeía*'sına benzer mi? Evet, aşağı yukarı, ama temel bir nokta var ki, o da Homeros'taki dövüşün asla kafa avcılığı olmayışıdır: Kavga sonunda Dolon, Hippolokos ya da Koos gibi savaşçıların başları kesilmiş olsa da.[223] Ölen savaşçının kafasının kesilmesi ise, XVII. bölümde Hektor Patrokles'in cesedini aşağılamak için "başını gövdesinden ayırmak ve Troyanın köpeklerine atmak" istediğinde sadece bir tehdit olarak belirir.[224] Ama Euphorbes ile Hektor bunu yapmaya karar verseler de, ya da İris bunu dile getirse de, pek tehdit olarak kalmayacaktır. Demek ki kelle avına çıkılmaz, ama öldürülen savaşçının silahları gaspedilerek zafer simgesi ve kahramanlık işareti olacak bir ganimet aranır: "Homeros'un Yunanistanında yenilenlerin silahları, kelle yerine geçer"[225], ancak şöhretin artması için ganimete gerek vardır.

Sonuçta Herodotos'ta cesedin, ister kafası kesilerek, ister derisi yüzülerek yaralanması, kesinlikle *aikía*, yani aşağılama gösterisi olarak değil, sadece *aristeía*'nın belirtisi olarak sunulur. Gerçekten de yaralama, asla ölü açısından değil, canlılar açısından ele alınır. "Bir bedeni parçalamak ruhu öfkelendirir"[226] ve onun öç almasını engeller. Cesede uygulanan aşağılamalar ve özellikle *maschalismos* ayini işte böyle anlatılır.[227] Gernet'ye göre *aikía* işlemi "çok çeşitli yorumlara açıktır. Bu sayede bir grup ya da bir birey yandaşlarının öcünü alır: Yine bu sayede ölmüş düşmanın gücü

220) HERODOTOS, VIII, 123; PRITCHETT, *a.g.y.*, II. Cilt, s. 288.
221) PRITCHETT, *a.g.y.*, s. 289.
222) HERODOTOS, VIII, 124.
223) Ch. SEGAL, *The Theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*, Leyde, 1971, s. 20.
224) *İlyada*, XVIII, 126-127.
225) M. I. FINLEY, *Le monde d'Ulysse*, Paris, 1978, s. 147.
226) GLOTZ, *Solidarité*, s. 63.
227) ROHDE, *Psyché*, s. 599-603.

yokedilir (*maschalismos*)... aynı şekilde kendi gücünü, kendi erdemini ikiye katlar". Ancak İskitlerde ölmüş savaşçının yaralanması herşeyden önce bir *aristeía* aritmetiğidir.

İskitlerde kafa derisi kaçınılmaz olarak, *aristeía*'nın, hem göstergesi hem de simgesidir. Yunanistan'da (en azından V. yüzyılda) *aristeía*'nın ilân edilmesi, yiğitlik ödülünü belirleyen bir oylamadan sonra olur, ama İskitlerde *aristeía*'nın onayıyla ilgili simgesel bir işlem daha vardır: "Yılda bir her vali, kendi bölgesinde bir krateros içerisinde su ve şarabı karıştırır; bir düşman yenmiş olan her İskit gelir içer, alacağında böyle bir başarı olmayanlar bu onur şarabından içemezler; hor görülür ve kenarda kalırlar, bu hal en ağır hakarettir. Buna karşılık çok sayıda düşman öldürmüş olanlar iki kupayla gelir ve üst üste içerler."[229] Böylece adam öldürmek, içme hakkı verir, "gerçekten çok adam öldürmüş olmak çok içmeyi değil, iki kan içmeyi sağlar, bunun aksine adam öldürmediyseniz toplumdan atılırsınız. Merkezi iktidarın temsilcisinden başka bir şey olmayan nomark[230] (vali), ziyafetin yöneticisidir, ya da daha doğrusu *aristeía* saymanıdır. Kafa derileri ve kan, şarap içme hakkını tanır.[231]

İskitler en azından bu sırada şarap içen insanlar olarak ortaya çıkarlar, ancak onların şarapla olan ilişkileri, Herodotos'ta olduğu kadar, geleneklerde de basit değildir, çünkü kimi kez şarap içen, kimi kez kan içen, kimi kez de süt içen insanlar olarak görünürler.

Herodotos'un *Tarih*'inde şarap "uygar" bir içecek olarak görülür. Kroisos Perslere saldırmaya hazırlanırken *sophós*'uyla büyük ün yapmış bir Lidyalı ona bu işten vazgeçmesini önerir ve deri giyinen, acıkınca değil bulunca yiyen ve "şarabı bilmeyip, su içen"[232] kısaca vahşi olan bu insanlara saldırırsa eline hiçbir şeyin geçmeyeceğini, aksine çok şey yitireceğini belirtir. Kyrus'un, Medlere karşı isyan etsinler diye, Persleri kullanarak çevirdiği dalavere sırasında yine şarabın işlevi vardır. Gerçekten de Kyrus, bir gün Persleri bir araya getirir ve bir tarlanın dikenlerini temizlettikten bir gün sonra, onlara şarabın da sunulduğu zengin bir ziyafet çeker. Çıkarılacak ders şudur: Eğer onu dinlerlerse ikinci gündeki gibi, Medlerin

228) L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, s. 216.

229) HERODOTOS, IV, 66.

230) İskit *lógos*'unun tamamında bu kahraman sadece burada görülür.

231) G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, s. 227, bu özelliği Nart efsanelerinde görülen kadehle karşılaştırır; Nartların işareti olan bu kadeh, *nartamongae*, görünebilen bir işaret sayesinde Nartların savaşlarıyla ilgili beyanlarını doğrular ya da yalanlar.

232) HERODOTOS, I, 71.

kölesi olarak kalırlarsa birinci gündeki gibi yaşayacaklardır.[233] Nihayet şarap Kambysos'un, Makrobios Ethiopialıların kralına sunduğu tek armağandır. Ethiopialılar da süt içerler.[234] "...Bu içkiden hoşlandı, Büyük Kral'ın ne yediğini ve Perslerde en uzun ömrün ne kadar olduğunu sordu. Ona ekmek yedikleri cevabını verdiler ve buğdayın nasıl yetiştiğini anlattılar; ayrıca en uzun ömürlü insanın seksen yıl yaşayabildiği cevabını verdiler. Bunun üzerine bunda şaşılacak bir şey olmadığını, gübre ile beslenenin elbette çok yaşayamayacağını, eğer şu içki de olmasa bu kadar yaşayamayacaklarını bildirdi (İkhthyophagoslara şarabı gösteriyordu); ve kendi halkının bu konuda Perslerden aşağı olduğunu itiraf etti."[235]

Uygar bir içecek olan ve *agathá*'dan sayılan şarap, bilmeyenleri aldatabilir de... Şarap, Kroisos'un Massagetleri yenmek için düşündüğü senaryoda da yer alır.[236] Massagetler "güzel şeyleri" (*agathá*) bilmedikleri için Kyrus'a Massagetlerin ülkesine yürüyüp her tür yiyecekle büyük bir ziyafet *hazırlamasını* (*sitía pantoîa*), testi testi halis şarap (*oinou akrêtou*) getirmesini, sonra işe yaramaz askerleri bırakıp, çekilir gibi yapmasını önerir. İşte o zaman "mideleri şarap ve yiyecekle" dolu Massagetleri baskına uğratıp "büyük çarpışmalar" yapmak kolay olacaktır. Dalavere kısmen Massagetlerin "süt içmeye alışkın" olmalarına dayanmaktadır[237]: Yalnızca şarap içmekle kalmayacak, ayrıca bu şarap halis olduğundan, tuzağın etkisi cehaletleriyle birlikte artacaktır. Bozgundan sonra Massagetlerin kraliçesi Tomris, Kyrus'a, güç sayesinde ve gerçek bir savaş sonunda değil, hileyle, katliamla galip gelmiş olduğunu, başarısını şaraba, bu hileli *phármakon*'a borçlu olduğunu bildirecektir.[238] Aslında *phármakon* olup olmadığı belirsizdir, kullanıma göre zehir ya da ilaç olabilir.

Tomris Persleri yendiğinde, Kyrus'un cesedini buldurur ve başını insan kanı dolu bir tuluma sokar: "... sen beni öldürdün, hileyle oğlumu yakaladın; ama işte sen de, sana önceden söylediğim gibi, benim elimle kana doyuyorsun (*aímatos korésô*)."[239] Bu, kraliçenin, Kyrus tarafından düzenlenen ziyafet hilesine karşı verdiği yanıttır, ama şarap yerine insan kanı sunulur. Zaten bu sahne bir içkiden diğerine geçilebilmesini öngörür:

233) A.g.y., I, 126.
234) A.g.y., III, 23.
235) A.g.y., III, 22.
236) A.g.y., I, 207.
237) A.g.y., I, 216.
238) A.g.y., I, 212.
239) A.g.y., I, 214.

Şarap içen Kyrus aslında Tomris'in gözünde kan içen biridir. Yani sanki halis şarapmış gibi ona kan sunulacaktır.

Şarap içmek, kan içmek. Bu iki eylemin birleştiği, birbirine karıştığı bir konu vardır: Yemin töreni. Şarap ile kan, halis şarap ile kan karıştırılır.[240] İskitler şarabı ve kanı karıştırıp kadehle içerek yemin ederler. Bu ikisinin birbirine eş olduğu savaş geleneklerinde de görülür: "Bir İskit ilk kez birini öldürdüğünde kanını içer."[241] Böylece genç İskit ancak bu geçiş ayininden sonra tam bir savaşçı olmaktadır. Ama daha sonra, yıllık tören sırasında, savaşçılar öldürdükleri düşman varsa bir kadeh şarap içerler. Kandan (ilk kez) şaraba (her yıl) geçilir ve şarap simgesel olarak kanın yerini tutar, aynı zamanda simgesel olana yapılan geçiş, birinciyle sonrakiler arasındaki mesafeyi de belirtir. Bu *ilk kez* hep tekrarlanır, aynı zamanda bunun asla aynı şey olmadığı belirtilir: Kandan şaraba geçilir.

İskitler kimi kez kan içerler, aynı şekilde şarap içerler, nihayet süt de içerler. İkinci bölümden başlayarak Herodotos içtikleri sütü nasıl elde ettiklerini açıklar.[242] Gerçekten de gelenekte onların süt içen insanlar olarak tanıtıldıklarını sık sık görürüz: Strabon tartışma ögelerini, Homeros'tan Ephoros'a kadar derler. *İlyada*'da "sadece sütle yaşayan soylu Hippemolguesler"in sözü edilir[243], Hesiodos'un bir metni onları İskitlere benzetir.[244] Aiskhylos, kayıp bir metninde[245], "kısrak sütünden yapılan peyniri yiyen ve *eunomia*'yı bilen İskitler"den söz eder. Nihayet Hippokrates, İskitlerde süte ve peynire dayalı beslenme düzeni olduğunu kabul eder.[246] Süt içmeyi, adaleti ve *eunomia*'yı bağdaştıran bu akıma koşut olarak, İskitleri baş kesen ve kafatasından içki içen gaddar varlıklar olarak gösteren bir tasavvur oluşur. Böylece bu iki geleneği düşünen Ephoros, coğrafi ve etnik bir ayrım yaparak durumu açıklar: Bir yanda, kutsal bir yönteme göre et yemeyen (*tôn zôôn apéchesthai*), süt içen ve adil[247] olan "iyi" İskitler vardır, öte yanda insan eti yiyen "kötü" İskitler[248] vardır.

240) K. KIRCHER, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Giessen, 1910, s. 82; L. GERNET, *Anthropologie*, s. 210: "Biri diğerine eşdeğerdir (şarap ve kan); her ikisi de süt ve balın bol bol kullanıldığı bütünlüğe taban tabana zıt bir başka bütünlüğe aittir..."

241) HERODOTOS, IV, 64.

242) *A.g.y.*, IV, 2.

243) STRABON, VII, 3, 7; *İlyada*, XIII, 5-6.

244) *A.g.y.*, VII, 3, 7

245) NAUCK, 198. Fragman.

246) HİPPOKRATES, *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine*, 18.

247) STRABON, VII, 3, 9; bkz. P. VIDAL-NAQUET, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée", *Annales, E.S.C.*, 5, 1970, s. 1287.

248) Ephoros ne içtiklerini belirtmez, kan, şarap ve süt olabilir bu.

Bir yandan Skythia, bağcılığı bilmeyen, yani uygarlığın tatlarını, daha da ötesinde rehavetini bilmeyen bir ülke gibi görülür. Aristophanes *Bakkhalar* adlı oyununda sarhoş olan kadınlarla evlenen erkeğin mutsuz olduğunu, bunun sadece "bağların bulunmadığı tek yer olan Skythia'da" böyle olmadığını yazar.[249] Aynı şekilde bir Yunanlı Anakharsis'e Skythia'da flütün olup olmadığını sorunca, "orada asma bile yetişmez" yanıtını alır.[250]

Ama öte yandan Herodotos'la başlayan, ama sonraları Atina'da da yankısını bulan bir gelenek oluşur ki, buna göre İskitler başedilmez ayyaşlardır. Yemin törenleri ya da yıllık kutlamalar sırasında şarap içmekle yetinmeyip, "Polonyalılar" gibi içerler. Gerçekten de "İskit gibi içmek" deyişi, katıksız şarap içmeyi anlatan bir atasözüdür.[251] Bu deyiş, Herodotos tarafından, bu anlamıyla, Sparta kralı Kleomenes'in sonundan söz edilirken kullanılmıştır. Lakedaimonlular anlatırlar ki, Kleomenes delirmiştir, çünkü İskitlerden (Dareios'a karşı ittifak önerisinde bulunmak için Sparta'ya gelen İskitlerden) katıksız şarap içmesini öğrenmiştir. O tarihten sonra kendileri de "daha katıksız bir şarap" (*zoroteron*) içmek istediklerinde "İskit usulü" içeceklerini söyleyegelmişlerdir.[252] *Herakleialı Chamaileos* olan Anakreon, *Sarhoşluk* adlı kitabında, Akhaios ise *Aethon*'da "İskit usulü" içmekten, ya da "İskit içkisinden"[253] söz ederler. Böylece şarap içmek uygar bir insanın, ama katıksız şarap içmek vahşi bir insanın işidir ve bir ihlâl anlamını taşımaktadır. Şarapla su arasındaki olağan ilişki değişince bu ihlâl söz konusu edilmektedir. "İskit usulü içmek" mutlaka halis şarap içmek değildir, alışılmıştan daha az su katmaktır. Yalnızca Kleomenes gerçekten halis şaraptan içmiş ve "delirmiştir" (*manênai*). Halis şarap tehlikeli bir içkidir.

Athenaios, *skyphos* sözcüğünün kökenini araştırırken, bu sözcüğün, özellikle *skythos*'tan gelmiş olabileceğini savunur, çünkü İskitler sarhoşluklarıyla bilinirler; zaten Rodoslu Hieronymos'un *Sarhoşluk* adlı kitabında da "sarhoş olmak demek İskitleşmektir" (*tò methûsai skuthísai*)[254] diye yazdı-

249) ATHENAİOS, X, 441 d.

250) DİOGENES LAERTİUS, I, 104. Anakharsis'e ayrılan bölümde şarap ve sarhoşluk hakkında birçok gözlem bulunmaktadır.

251) LEUTSCH, SCHNEIDEWIN, *Corpus Paraemiographorum graecorum*, II, s. 116: *Episkúthison: epi tôn akrátoi chrôménôn; oi gàr Skúthai akratopótai.*

252) HERODOTOS, VI, 84. Ayrıca şunu da ekleyebiliriz: İskitler Dionysos'u kabul etmezler çünkü o insanı deli eder.

253) ANAKREON, *Poetai Lyrici Graeci*, 63. fragman, (= ATHENAİOS, 427 *a-b*), KHAMAİLEOS (ATHENAİOS, 427) da Kleomenes'in Akhaios'un öyküsünü anlatır, *Tragicorum Graecorum fragmenta*², 748 (=ATHENAİOS, 427 c)

254) ATHENAİOS, XI, 499 *f*.

ğını da eklemektedir. *Skuthizo*'nun anlamı böylece "saçları kazıtmak" ama aynı zamanda "sarhoş olmak"tır.

Nihayet Platon İskit sarhoşluğu tablosuna bir özellik daha katar: Gerçekten de hem erkekler hem de kadınlar sarhoş olabilirler: *Yasalar*'ın *Atinalısı* şöyle der: "Size gelince (Lakedaimonlular), siz sarhoşluğu hepten reddedersiniz, oysa kadın erkek halis şarap içen ve üstlerine başlarına şarap döken İskitler ve Traklar, iyi ve mutluluk veren bir adeti yerine getirdiklerini sanırlar."[255]

İskitler işte böyledirler, zaman zaman kan içerler, sürekli süt içerler, aşırı derecede şarap içerler; aslında bu insanların kişilikleriyle ilgili açmazların yapıtaşlarını oluşturan bu gelenekleri azaltmaya çalışmak boşunadır. Yine Polyphemes'i, Kyklop'u anmamız yeterli olacaktır: O hem süt içer, hem peynir yer, ama insan eti de yer. "Zeus'un yerde yetiştirdiği üzüm salkımlarından yapılan şarabı" bilir, ama içmesini bilmez ve sarhoş gibi davranır: Odysseus ona şarap sunduğunda, su katmadan bir yudumda içer ve bir daha ister.[256] Şu halde süt ve halis şarap anında vahşiliği çağrıştıran iki içkidir.

Savaş bir avdır ve herşeyden önce bir kelle avıdır; savaş alışılmış bir uğraştır ve İskitler de savaşmak için yaratılmışlardır. Ancak savaş, düzenli ve kurallı bir etkinlik olarak görülmektedir ki şaşırtıcı olan da budur. *Koinónia*'nın en alt basamağında bulunan göçebelerde savaş etkinliklerinin bu denli ileri derecede toplumsallaştırılışı şaşırtıcıdır. Bununla birlikte Herodotos savaş geleneklerinden söz etmeye başladıktan sonra, İskit mekânı birörnek koşu alanı olmaktan çıkar, kadastrolanmış yönetimli bir alana dönüşür: Ülke nom'lara bölünmüştür ve her nom'un başında bir nomark vardır. Özel biçimde tapındıkları ve kurbanlar, özellikle insanlar[257] adadıkları tanrı Ares'in her nom'da bir tapınağı vardır; bu tapınaklar her yıl bakımdan geçer. Mekânın düzenlenişine bir de düzenli bir zaman anlayışını eklemek gerekir: Her yıl Ares'in tapınakları onarılır, kurbanlar

255) *Yasalar*, 637 *e*. İskitler'in şaraba olan ilgileri Aristoteles'te de sorun oluşturur (*Sorunlar*, III, 7): İskitler şarabı severler, çünkü onlar hem "sıcak" hem "kuru"durlar, oysa yine "sıcak" ama bu kez "nemli" olan çocuklar, şarabı sevmezler.

256) *Odysseia*, IX, 353. "Kadehini [*kissúbion* = içki tası, süt sağılan kap] koyu kırmızı şarapla doldurdum yeniden; tulumu üç kez getirdim ve üç kez deli gibi bir dikişte bitirdi! Biraz sonra şarabın onu ta yüreğine dek ele geçirdiğini gördüm" (360-362). Bu şarap Apollon rahibi Maron'un İsmaros'a verdiği armağandır: "Bal gibi tatlı kırmızı şarap olarak içmek için yirmi ölçek suya bir kadeh şarap dökmek gerekiyordu" (IX, 208-210). Bunun aksine "halis olursa, tanrı içkisi olur" (IX, 205) bunu ölümlülerin halis şaraba dayanamayacağı şeklinde, düz anlamıyla kabul etmek gerekir.

257) HERODOTOS, IV, 62.

kesilerek kutsanır ve her yıl nomarklarda bir "ziyafet" düzenlenip, savaşçıların öldürdükleri düşmanlar için kutlamalar yapılır. Bu resmi tören, ayrıca, simgesel düzlemde de gelişir.

Nihayet savaşla ilgili gelenekler, merkezi konumu krala verir. Ganimeti paylaştıran yönetici olarak kral, ganimeti kesilen kelleye göre dağıtır. "Ziyafet ustası" kişi olarak (nomarkların vasıtasıyla), ilk yılında düşman öldüren kişiye bir (ya da iki) kadeh içki verilir. "Adalet ustası" olduğundan, her türlü adli düello onun önünde yapılmalıdır: Akraba olan iki İskit anlaşmazlığa düştüğünde kralın huzurunda dövüşür ve galip gelen, rakibin kafatasından kadeh yapar. Burada da baş kesmeye "izin veren" kişi yine odur: Reis kelle ister! Dareios'a karşı av ustası, savaş ustası olan İskit kralı, tam bir *despotes*'tir. V. yüzyıl Yunanlıları için kraliyet despotluktur ve barbarlar ancak kraliyetle yönetilebilirler. Kral sağlığında iktidarın seyyar merkezidir, öldüğünde ülkenin "dışsal merkezi" olur, ölü bedeni iskele babasıdır: Nasıl bir gemi iskele babasına bağlanırsa, İskit halkı da bu "ölü bedene" bağlıdır. Sağlığında ocağı alışverişlerin temelinde bulunur ve İskitleri toplumsal bir beden haline getirir, sanki kralın bedeniyle toplumsal beden, hem ayrı, hem de tekmiş gibi, ocağına uzatılan dil onu hasta eder: Onu iyileştirmek için yalan yere yemin edenin kellesi vurulmalıdır. Öldüğü zaman bedeni tahnit edilir, İskitler de kendilerini yaralarlar, bu belirgin tören sayesinde kendilerini İskit ve kralın kulları olarak kabul ederler: Kraliyet armasını taşıyan bedenleri onların toplumsal bir bütünlük oluşturduklarını hatırlatır ve bu iktidar hatırası sayesinde bir kez daha kralın bedeniyle toplumun bedeni arasında tuhaf bağlar oluşur.

5
Mekân ile Tanrılar: "Kendi Kendini Pişiren" Öküz ile Ares'in "İçecekleri"

İskitlerde hangi tanrılar vardır? Onlarla ilişkileri nasıldır? Ya da soruyu başka biçimde sorarsak, göçebeler tanrılarıyla nasıl iletişim kurar? İskitler, Yunanlılara örtük ve sürekli olarak "ama nasıl göçebe olunabilir ki?" sorusunu sordurduklarına göre, göçebeliğin tanrısal mekânda, şu ya da bu şekilde, bir iz bırakmış olması gerektiğini, bu izin de, İskitlerin tanrılarla olan ilişkilerini belirtiyor olması gerektiğini varsayım olarak öne sürebiliriz. Kurban örneğini ele alalım: Kent için asli olan kanlı kurban törenidir (hayvanın boğazlanması ve bunun beraberindeki sofra arkadaşlığı sayesinde kent, kendini, et yiyen kişiler topluluğu olarak kabul eder). Eğer kurban, hem kurduğu hem de açıkladığı *pólis*'in siyasal düzenine tam olarak bağlıysa, eğer gerçekten "kentteki dinin temel taşıysa"[1], o zaman göçebelerdeki kurbanın anlamı nedir? Bu açı içinde yeralan kurbana ilişkin uygulamalar, demek ki, insan topluluklarını sorgulamanın, mesafeleri belirtmenin, başkalığı çağrıştırmanın bir yolu olmaktadır.

1) J.-P. VERNANT, "Entre bêtes et dieux", *Mythe et société*, Paris, 1974, s. 171; ayrıca, bkz. J.-L. DURAND, "Le corps du délit", *Communications*, 26, 1977, s. 46-60.

Ama bu soruyla birlikte Herodotos'un İskitlerdeki kurban törenlerine ayırdığı iki bölümü[2] okumadan önce, İskit panteonunun ne durumda olduğunu inceleyelim. "Tanrılar içinde yaranmak istedikleri (*hiláskontai*), en başta Hestia olmak üzere Zeus ve Toprak, ki bunu Zeus'un karısı olarak tanırlar (*nomízontes*), sonra Apollon, göksel Aphrodite, Herakles ve Ares'tir. Bu tanrılar bütün Skythia'da ululanırlar (*nenomikasi*); Muhteşem İskitler ayrıca Poseidon'u da kutlarlar."[3] Öncelikle bu panteonun yoksulluğu göze çarpar: Sadece yedi (Muhteşem İskitlerle birlikte sekiz) tanrının adı vardır; zaten Mısırlılar hariç bütün barbar panteonlarında az sayıda tanrı vardır.[4] Yunanlıların ululadığı diğer çok sayıdaki tanrı konusunda Herodotos, İskitlerin bu tanrıları bilip bilmediğini belirtmez, bununla birlikte İskitler, bu tanrıları "kutlamazlar", yani onlara kurban sunmazlar. Yalnızca Dionysos'un durumu belirgindir. Skylès öyküsünden öğrendik, İskitler Dionysos'u kesinlikle yadsırlar.

Bu panteonun kuruluşu da ilginçtir: İskitlerin algıladığı biçimiyle tanrılar arasındaki hiyerarşi, Yunan dünyasında en çok rastlanan *theogonia*'lara, Homeros'unkine ve özellikle Hesiodos'unkine hiç uymaz. Genellikle Rhea ve Kronos'un kızı yani Zeus'un[5] kızkardeşi olarak görülen Hestia burada en önemli tanrıça konumundadır. Hestia'nın merkezde oluşuyla kraliyet iktidarının merkezde bulunuşunu ilişkilendirerek bu tanrıçanın göçebelerdeki tuhaf mevcudiyetini açıklamaya çalıştım.[6] Ancak en şaşırtıcı olan, aslında aynı tanrı soyuna ait olmayan Toprak'la Zeus'un birbirine yaklaştırılmasıdır: *Kaos*'tan gelen Toprak ile Zeus arasında Kronos soyu bulunur. Bu orantıdaki "sapkın" niteliği çok iyi bilen anlatıcı, anlatıya karışır ve dinleyicilerine yanılan kişinin kendisi olmadığını, İskitlerdeki bu "yanılgının" bir mantığı olduğunu belirtir: "(...)Toprak, ki bunu Zeus'un karısı olarak tanırlar". Kurdukları orantı bir anda bir tutarlılık kazanır ve anlamsız olarak karşılanmak şöyle dursun, yalnızca bir yanılgının sonucu olduğu ve İskitlerin cehaletleriyle açıklanabileceği ortaya çıkar. Demek ki İskit panteonunda yoksulluk ve karmaşa egemendir: *Thegonia*'yı belirleyip tanrıların betisini çizecek Homerosları ya da Hesiodosları olmamıştır.[7] Gerçekten de Yunanlıların ataları olan Pelasglar

2) HERODOTOS, IV, 61-62.
3) A.g.y., IV, 59.
4) I.M. LINFORTH, "Greek gods and foreign gods in Herodotus", *Univ. of Cal. Publ. in Class. Phil.*, 9 (1926), s. 6-7.
5) HESİODOS, *Theogonia*, 457.
6) Bkz. *yukarıda*, s. 127 vd.
7) HERODOTOS, II, 53.

çok yakın bir tarihe kadar, deyiş yerindeyse[8] daha düne kadar, hangi tanrının hangi soydan geldiğini, hepsinin aynı anda mı varolduklarını, neye benzediklerini bilmezlerdi; işte onlar gibi, İskitler de bilmezler: Hestia'nın, Zeus'un karısı olan Toprak'tan önce geldiğini düşünürler. Bununla birlikte Mısırlılardan öğrenmelerinden önce tanrıların adlarını (*ounómata*) bilmeyen Pelasglardan farklı olarak İskitler, tanrıların adlarını bilirler.[9]

İskitler tanrılarına kurbanlar sunarak dua ederler ancak bu kültte ne heykel yapımı (*agálmata*), ne sunak kullanımı (*bômóus*), ne de tapınak (*nêoús*) inşası vardır.[10] Yani tanrıya yönelmek için özel bir yer yoktur. Bu eksikliğin anlamı ne olabilir? Anlatıcı bunu belirtmez, bununla birlikte söz konusu üçlünün —heykel, tapınak, sunak— *Tarih*'in başka bir yerinde ortaya çıkışı bize yol gösterebilir. Perslerde de heykel, tapınak ve sunak yapma geleneği yoktur, bu kez anlatıcı işe karışır ve Perslerin bunları yapmamakla kalmayıp bir de bunları yapmayı "delilik" (*môrie*) olarak gördüklerini ekler: "(...) bu, sanırım onların tanrılara, Yunanlılar gibi insan biçimi (*anthrôpôphuéas*) yakıştırmış olmamalarından ileri gelir."[11] Ancak bu açıklama Yunanlılar nezdinde güneşe, aya, ateşe vb. kurbanlar sunan Persler için geçerli olsa da, Hestia'yı Zeus'u, Apollon'u ve diğerlerini kazanmaya çalışan İskitler için geçerli değildir.

Kuzeye doğru, İskitlerin biraz uzağında tamamen ahşap evlerden oluşmuş bir kentte yaşayan Budinler vardır: Surlar, evler ve aynı zamanda sunaklar ahşaptır, "zira, tapınakları da vardır. Yunan tanrıları için kurulmuştur (*hellenikôn theôn*) ve Yunanlılarınki gibi (*hellenikôs*) heykeller, sunaklar ve tahta mihraplarla donatılmıştır..."[12] Başka bir deyişle, tapınaklar, heykeller ve sunaklar, Yunanlılık işaretleridir ve Yunanlılık ölçütü olarak işlev görebilirler. Zaten Budinlerin Yunan adetlerini bilmeleri rastlantı değildir, bunun nedeni onların eskiden Yunan olmalarıdır. Böylece bu üç öge, farklılığı işleme sokarlar. Kült yerlerinin belirsiz oluşu İskitlerin tapınmalarındaki başkalığı açıkça vurgular.

Aynı üçlü yeniden, ama bu kez Mısırlı rahiplerin ağzından ifade edilir; Heliopolis'in rahipleri Herodotos'a açıklarlar ki ilk kez Mısırlılar oniki

8) Herodotos, Hesiodos ve Homeros'un kendisinden dört yüz yıl önce yaşamış olduklarını düşünür.

9) HERODOTOS, II, 52.

10) *A.g.y.*, IV, 59.

11) *A.g.y.*, I, 131.

12) *A.g.y.*, IV, 108. Atinalılar tarafından VIII, 144'te verilen *tò Hellenikón* tanımında işte bu tanrıya ait yapılar ve kurbanlardan söz edilir: "Tapınaklarımız ve kurbanlarımız" ortaktır (*theôn idrúmatá te koinà kai thusíai*).

tanrıya adlarını vermiş ve ilk kez onlara "sunaklar, heykeller ve tapınaklar adamışlardır."[13] Bunlar Yunanlılarca alınmış Mısır icatlarıdır ve bunları bilmemek bir anlamda eski zamanlarda yaşamak demektir. Bu durumda farklılık "ilkellik" olarak nitelendirilir. İskitler, Yunanlıların Mısırlılardan öğrendikleri şeyleri tanımıyor gibi görünürler; "gibi görünürler" diye yazıyorum çünkü istisnai olarak Ares vardır ve onun için sunaklar yapmak, onu bir *ágalma* ile temsil etmek olağandır.[14] Protagoras, mitinde[15] daha da ileri gider: Tapınak yapmamak, tanrıları heykellerle temsil etmemek, yalnızca bu Mısır icadından "önceki" bir zamanda yaşamak anlamına gelmez, bunun anlamı ayrıca insanlığın dışında yaşamaktır: "Çünkü insanın tanrısal bir yönü vardı, öncelikle hayvanlar arasında tanrıları ululayan tek hayvandı, böylece sunaklar ve tanrı resimleri yapmaya koyuldu." Tanrıları ululamayan kişi, insanın özünde bulunan bu tanrısal *moîra*'yı yadsır.

ÖKÜZ

Uçların insanları İskitler, kurban töreni de yaparlar: Bununla birlikte mekânsal uzaklıkları tanrılarla aralarında hiçbir özel yakınlık sağlamaz; Homeros'un Ethiopialıları gibi tanrılarla sofra arkadaşı değillerdir; Herodotos'un Makrobios Ethiopialıları gibi onlara her gün pişmiş et sağlayan bir Güneş Masalları yoktur.[16] Kykloplar gibi Zeus'tan ya da diğer tanrılardan korkmamak, dolayısıyla kurban töreni yapmamak gibi bir gelenekleri de yoktur. Sıradan ölümlüler ve et yiyenler, işte İskitler böyledir.

Anlatıcının ilk uyarısı: Kurban törenleri birörnektir, bütün İskitler bütün tanrılar için (Ares dışında) aynı ayinle kurban töreni yaparlar.[17] Mısırlıların kurban töreninde de aynı anlatımı buluruz: Bütün Mısırlılar kurban edilen hayvanların başıyla aynı şeyi yapar ve aynı biçimde şarapla libasyon yaparlar[18]; ancak bu iki tören arasındaki farklılık hayvanın içorganlarının çıkarılması ve etin pişirilmesiyle başlar; Herodotos örnek

13) *A.g.y.*, II, 4.

14) *A.g.y.*, IV, 59.

15) PLATON, *Protagoras*, 322 *a*. "Çünkü insanın tanrısal bir yönü vardı, öncelikle hayvanlar arasında tanrıları ululayan tek hayvandı, böylece sunaklar ve tanrı suretleri yapmaya koyuldu."

16) HERODOTOS, III, 18. Bkz. J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, 1979, s. 239-249.

17) HERODOTOS, IV, 60. CASABONA, *a.g.y.*, s. 61'de, Herodotos'ta *érdô*'nun *poieô*'ya eş olduğunu gösteriyor: "Herodotos'un *érdô*'yu, dinsel değerde bile olsa, kullanış biçiminde, Antikçağ yazarlarının sözünü ettikleri bir Homeros dili görülecektir".

18) *A.g.y.*, II, 39.

olarak "onların en büyük saydıkları" (*daimona megistên*) tanrı için yaptıkları ayini vermektedir. Başka bir deyişle ayin, ululanan tanrıya göre değişir. İskit ayinlerinin birörnek oluşu ne anlama gelir? Her tanrının ayrı ayrı istekleri olduğunu bilmedikleri ya da panteonlarının farklılaşmamış oluşu mu vurgulanır?

İskitler tapınak ya da sunak yapmadıkları için kurban törenine özgü bir yer belirlememişlerdir: Gerçekten de ülke topraklarının her köşesi aynı değerdedir.[19] Kurban edilecek hayvanın getirilmesiyle (nasıl getirildiği bilinmiyor) tören başlar: "Kurban ortaya konulur, ön ayakları bağlanır, kurbanı kesecek olan adam hayvanın arkasında durur, ipin ucunu çekip, hayvanı düşürür, hayvanı düşürürken kurban hangi tanrıya sunuluyorsa o tanrıya dua eder, sonra boğazına ince bir ip dolar, ipin arasına bir sopa sokar, sopayı çevire çevire sıkar ve kurbanı boğar; ateş yakılmaz, önceden bir tören yapılmaz, libasyon yapılmaz."[20]

Hayvanın kurban edilişinin bu ilk aşamasında anlatıcı, *oúte* sözcüğünün tekrarlanmasıyla, üç eksikliği açıkça ortaya koyar: Ateşin yakılmaması, önceden tören yapılmaması ve libasyon yapılmaması kentlilerin kurban törenleriyle bu törenler arasındaki üç farklılığı oluşturur. Herodotos'un başka kurban törenlerinden söz ederken bu üç noktaya ayrı ayrı ya da birlikte değinmiş olması, bunların onun için tam anlamıyla birer farklılık ölçütü oluşturduğunu gösterir. Perslerde "kurban törenine başlamadan önce ateş yakılmaz."[21] Bu belirleme, daha hayvan öldürülmeden sunak üstünde yakılan ateşin söz konusu olduğunu gösterir. İskit törenlerinde bulunmayan libasyon, muhtemelen hayvan ölmeden önce şarapla yapılan libasyondur.[22] Böylece Mısırlılarda, sunak inşası ya da ateş dışında "hayvanın başına ve sunak taşına şarap serpilir... ve hayvan kesilir."[23] Üstelik İskitler diğer tanrılar söz konusu olduğunda libasyonu bilmeseler de, bu ayini Ares'in onuruna yaparlar ve bunda garipsenecek bir yan da yoktur: Gerçekten de kurban boğazlanmadan önce başına şarap serpilir, ama burada kurban insandır.[24] Anlatıcının yorumundaki son önemli nokta

19) Perslere (I, 132) gelince, ne tapınak ne de sunak yaparlar, ama kurban töreni için, "temiz bir yer" (*khôron katharón*) seçerler. Böylece onların mekânı çeşitli nitelikte bölgelere ayrılmıştır.

20) HERODOTOS, IV, 60: ... *kaì apopnígei, oúte pûr anakaúsas katarxámenos oút' epispeísas.*

21) *A.g.y.*, I, 132.

22) CASABONA'ya göre (*a.g.y.*, s. 249) Herodotos'ta *epispéndô* sözcüğü "bir şeye serpilen, dökülen kutsanmış sıvı anlamındadır ve bir törenden ziyade bir hareketi ifade eder. Herodotos'un başka bir anlamda kullandığı *kataspéndô* ile eşdeğerdir."

23) HERODOTOS, II, 39.

24) *A.g.y.*, IV, 62.

katárkhestai'nin olmayışıdır; Legrand "önceden tören yapılmadan" diye, yani sanki Herodotos *apárkhestai* demiş gibi tercüme eder. Oysa *Tarih*'in birçok yerinde *apárkhestai*'ye rastlarız ve tam anlamı başlangıçtır: Et pişince ve yemeye başlamadan önce İskitler bunun bir kısmını başlangıç olarak ayırırlar.[25] Libyalılar kurbanı öldürmeden önce başlangıç olarak kulağından bir parça keserler.[26] Peki *apárkhestai*'nin yerine kullanılmıyorsa *katárkhestai*'nin anlamı nedir? Herodotos bu örnekten başka, sözcüğü iki ayrı yerde daha kullanır: Taurisler mahkûmları kurban ederlerken, onları öldürmeden önce "kutsamakla" (*katarxamenoi*) işe başlarlar![27] Aynı biçimde Herakles tam kurban edilecekken "kutsanmıştır": "Herakles bir defasında Mısır'a gitmiş, öyle anlatıyorlar, başına kurban gibi bir taç koymuşlar ve büyük törenlerle (*pompê*) götürüp Zeus'a kurban etmeye kalkışmışlar. Herakles bir süre ses etmemiş, sunak taşının başına getirilip de kesmeye hazırlandıkları zaman (*katárkhontho*) gücünü kullanarak orada kim varsa hepsini öldürmüş."[28] Herakles, törenin kahramanı değil de kurban edilecek kişi olduğuna kuşkusu kalmadığı an isyan etmiştir; başa konulan tacın, tören alayının anlamı belirsizdir ama "kutsama (kesmeye hazırlanma)" bu belirsizliği yokeder. Eğer Herakles'e gerçek durumunun ne olduğunu gösterebiliyorsa, bu kutsama hangi hareketlerle yapılır? Nestor, Athena'ya kurban sunduğunda libasyon ve arpa *serpmekle* (*katêrkheto*) başlar, sonra Pallas'a uzun bir dua eder, sonra da kurbanın saçından birkaç tel alıp bunları ateşe atar (*aparkhómenos*).[29] Böylece *katárkhestai*'nin anlamı "kutsamak" yani libasyon yapmak ve arpa serpmektir, *apárkhestai*'nin anlamı da bunun hemen ardından birkaç saç telinin koparılıp ateşe atılmasıdır. Demek ki İskitler "kutsamayı" bilmezler ve bu cehaletin anlamı da büyüktür. Gerçekten de kurbana yapılan libasyon ve arpa serpilmesi kurbanın rızasını almayı amaçlar: Başını sağdan sola doğru çevirerek kurban edilmeyi kabul eder. Böyle yapılan bir ayinin sonunda şiddet dışlanmış olur, ayine katılanlar cinayet suçundan peşinen aklanmış olur.[30] Şu halde "kutsama"nın varlığı ya da yokluğu "şiddet içermeyen" ve "şiddet içeren" kurban töreni arasındaki ayrılığı belirtir: İskit kurban töreni şiddet içeren bir törendir.

25) A.g.y., IV, 61; ayrıca, bkz. III, 24.
26) A.g.y., IV, 188.
27) A.g.y., IV, 103.
28) A.g.y., II, 45: Herodotos'a göre Yunanlıların anlattıkları "aptallıklar" söz konusudur.
29) *Odysseia*, III, 445.
30) J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, 1986.

"Kutsama"nın olmayışı yine başka bir anlam daha taşımakta ve başka bir düzlemde İskit farkını yinelemektedir. İskitler ekip biçmezler: Oysa "kurban uygulaması, arpa ile şarabı, ayin sonunda boğazlanan hayvanın yenilmesi işlemiyle bağdaştırarak, kurban edilen hayvanlarla ekilip biçilen bitkiler arasındaki dayanışmayı vurgular."[31] Kutsamanın olmayışı böylece İskitlerin göçebeliğini belirtir: Ekip biçmediklerine göre arpayı nereden bulabilirler ki?

Yunanlılar kurban töreninde ekilip biçilen bitkilerle evcil hayvanları bir araya getirirler. İskitler ekilip biçilen bitkileri bilmemekle birlikte, evcil hayvanları kurban ederler: Vahşi hayvanları kurban edecek kadar ileri gitmezler. Ekilip biçilen bitkiler ve evcil hayvanlar çiftindeki ikinci terimi alırlar: Gerçekten de Herodotos onların öküz ve küçük baş hayvanla (*próbata*) aynı zamanda at kurban ettiklerini belirtiyor. Bu üçüncü hayvanın varlığı yine onların uygulamalarıyla Yunanlılarınkini ayırmaktadır; Yunanlılar besin amaçlı kanlı kurban töreninde genellikle at kesmezler, oysa İskitlerde öküzün, küçükbaş hayvanların ve atın aynı değere sahip oldukları ve birbirlerinin yerini tutabildikleri görülmektedir.[32] *Tarih*'te İskitler dışında at kurban eden tek halk Massagetlerdir; onlar güneş için at keserler[33]; Pausanias[34] aynı uygulamanın Sauromatlarda da bulunduğunu ve onlarında kısrak kesip etini yediklerini söyler; at kesmek bir yere kadar anlaşılabilir ama etini yemek bir çılgınlıktır.

Hayvan haberi olmadan, rızası alınmadan boğazlanır: Hayvan ayaktadır, ön ayakları bağlıdır, kurbanı kesecek olan adam hayvanın arkasında durur, görünmez, "ipin ucunu çeker, hayvanı düşürür, hayvanı düşürürken kurban hangi tanrıya sunuluyorsa o tanrıya dua eder, sonra boğazına ince bir ip dolar, ipin arasına bir sopa sokar, sopayı çevire çevire sıkar ve kurbanı boğar..."[35] Böylece hayvanı ensesinden baltayla[36] yani *pelekus*'la ve *makhaira*, yani hayvanın kesilmesine yarayan mutfak bıçağıyla kurban etmek yerine, İskitler ip ve bir ağaç parçası, bir kement (*brókhos*) kullanırlar. Oysa bu kurban törenlerinin rezilliği de budur, hayvan boğazlanmaz,

31) J.-P. VERNANT, *Mythe et société*, s. 191 ve *La cuisine du sacrifice en pays grec*, s. 58-63.

32) P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig ve Berlin, 1910, s. 155.

33) HERODOTOS, I, 216. STRABON bu bilgiyi yeniden ele alır (XI, 8, 6). Bundan başka son derece özel bir durumda Persler bir kez at keserler: Müneccimler olumlu alâmetler görebilmek için Strymon'un sularında beyaz atlar boğarlar (VII, 213).

34) PAUSANİAS, I, 21, 6.

35) HERODOTOS, IV, 60.

36) *Pelekus*'un olmayışı ekili toprakların olmayışına bağlanabilir. J.-L. DURAND (*a.g.y.*, n. 5 s. 49) baltanın tarlada kullanılan bir alet olarak görülmüş olabileceğini belirtiyor.

kanı akıtılmaz, boğulur; besin amaçlı Yunan kurban törenleri kanlıdır, İskit kurban törenleri de besin amaçlıdır, çünkü sonunda etler yenir, ancak İskit kurban töreni kanlı değildir.

Bu tiksindirici öldürmenin anlamı nedir? Boğarak öldürme çok sık yapılan bir kurban kesme yöntemi olmayıp, aynı zamanda çok sık kullanılan bir öldürme şekli de değildir. Gerçekten de Mısırlılar[37] tarafından bir kez kullanılmıştır, Babilliler[38] ve bir Battoslu[39] tarafından kullanılmıştır, başka bir deyişle Yunanlı olmayanlar tarafından, özel durumlarda ve bir "tiran" tarafından kullanılmıştır. Herodotos, Kserkses'in ordusunu sayarken bir halktan söz eder, bunlar savaşırken sadece demir ve bronz silahlar değil, kement de kullanan Sagartlardır; ne var ki onlar, ister insan ister hayvan olsun, yakaladıklarını bununla boğmazlar, hareketsiz hale getirip daha sonra hançerle öldürürler, bununla birlikte onların *göçebe* oldukları belirtilmiştir ve bu boşuna değildir.[40] *Tarih*'in dışında, boğma ve asma, en kötü ölüm anlamına gelir: Odysseus'un hain hizmetçilerine verilen ceza budur; Telemakhos onlara "onurlu" olmayacak (*katharós*) bir ölüm sözü verir. "Bu kadın başları da öyle dizilmiştir sırayla, /acıklı bir ölümle ölsünler diye sıkılmıştı ilmikle boyunları./ Bir ara ayakları çırpınıverdi ama uzun sürmedi bu."[41] Tragedyada bu ölüm (*ankhónê*) en fazla korkulan ölümdür: Örneğin Andromake oğlunu kurtarmak için ölüme hazır bir şekilde feryad eder: "İşte elinizdeyim şimdi, boğazlayın, öldürün, ipe çekin, asın beni."[42] Oidipus ise, koro şefine "asılmasını gerektirecek kadar korkunç suçlar" işlediğini (yoksa suçlunun asılmasını gerektiren suçlar mı?) söyler.[43] Böylece boğmak özellikle "şiddet içeren" bir öldürme şeklidir.

İskitler kurbanlarda şiddeti dışlamak bir yana kurbanı bu şekilde öldürerek onu daha da vurgularlar. Peki kan akmaması ne demeye gelir? Bu eksikliğe belli bir anlam verebilir miyiz? Herodotos'un sözünü ettiği Yunan-

37) HERODOTOS, II, 169. Apries, ona karşı başkaldıran ve onu yenilgiye uğratan Mısırlılar tarafından boğulmuştur.

38) A.g.y., III, 150. Babilliler başkaldırırken kadınları boğarlar.

39) A.g.y., IV, 160. Arkesilas kardeşi tarafından boğulur.

40) HERODOTOS, VII, 85.

41) *Odysseia*, XXII, 471-473. Bu ölüm, Melanthios'un öldürülme biçiminin kadınlara uygulanmış eşdeğeridir; Melanthios'un burnu, kulakları, elleri, ayakları ve erkekliği kesilir (daha sonra köpeklere atılır, 474-477).

42) EURİPİDES, *Andromakhos*, 412.

43) SOPHOKLES, *Kral Oidipus*, 1374: *érga esti kreisson 'agchónês eirgasména*. Muhtemelen asılma ve kan, ya da korku ile kan arasında bir ilişki vardır, böylece *Yakaran Kadınlar*'da (788): "Aşağılık bir koca bana el uzatmasın da isterse asılayım, ipe çeksinler isterse" cümlesini görürüz.

lılara ait olmayan kurban uygulamaları incelendiğinde Mısırlıların kurbanları ateş yakıp, libasyon yaptıktan sonra "boğazladıkları" (*spházousi*) görülür[44]; İskitler de boğazlarlar ama ateş yakmazlar, libasyon yapmazlar; Libyalılar "kurbanın boynunu kıvırırlar" (*apostréphousi tòn aukhéna*, acaba omurga kemiğini kırarak mı boğarlar?). Metinde kurban hazırlıklarıyla ilgili hiçbir bilgi yok, libasyon yapılır mı, ateş yakılır mı? Herodotos yalnızca hayvanın kulağından başlarıgıç olarak bir parça kesip omuzlarının üstünden attıklarını söylüyor[45]; hayvanın alnından alınacak birkaç tüy yerine kulaktan bir parça kesilmekte ve olağan olarak tüylerin ateşe atılması yerine bu parça omuzun üstünden arkaya atılmakta. Bu hareketler ateş yakılmadığını düşündürmektedir. Ancak bu boğazlama tarzı göçebe Libyalılara; yani İskitlerle aynı yaşam tarzına sahip insanlara aittir. Ne yazık ki bu ipucu, boğarak yapılan kurbanla göçebeliği birbirine yaklaştırmamız ve kanın akmamasını bir hamlede açıklamamız için, hiç de yeterli değildir. Anlatıda kurban töreniyle ilgili geleneklerine değinilen son halk olan Perslere gelince, onların kurbanı nasıl kestiklerine ilişkin hiçbir şey belirtilmemiştir; bununla birlikte ateş yakmadıkları ve libasyon yapmadıkları[46] belirtilmiştir.

Yunanlıların kurban törenlerinde kan, tanrılar için akıtılır. Özel bir tasta toplanan kan sunak taşına ve çevresindeki toprağa serpilir. Kan "insan yapısı olan sunağın taşları boyunca akar ve bu yapının üzerine oturduğu kutsal yerin toprağına karışır".[47] İskitlerin kurban töreni için ne bir tapınak ne de bir sunakları olduğuna göre, kanı dökecekleri yerleri de yoktur ve kan akıtmalarına gerek olmadığı böylece anlaşılır. Bu nedenle o akılalmaz ayinleri, en azından göçebelikleriyle tutarlılık içindedir.[48]

Hayvanın öldürülmesinden sonra sıra parçalamaya ve pişirmeye gelir: "Kurbanı boğduktan sonra yüzer ve pişirirler"; "kurbanları yüzdükten sonra kemikleri örten bütün etleri ayırırlar."[49] Hayvan öldükten hemen sonra derisi yüzülür ve hayvan ikiye ayrılır (bu işi kimin yaptığı bilinmiyor): Bir yana etler, *kréa*, diğer yana kemikler, *ostéa*, böylece tek önemli

44) HERODOTOS, IV, 39.

45) *A.g.y.*, II, 39: *Ômon* bir tahmin olduğundan, elyazmalarında *dómon* geçer.

46) *A.g.y.*, I, 132: Ne sunak, ne ateş, ne libasyon, ne flüt, ne kurdela, ne arpa vardır; bununla birlikte aralarında göçebe "kavimler" olsa da, Persler göçebe olarak sunulmamıştır. Göçebe kavimler: Daolar, Mardiler, Dropikler, Sagartlardır (I, 125).

47) J.-L. DURAND, *La cuisine de sacrifice en pays grec* içinde, Paris, 1979, s. 139.

48) Somut olarak kanı çıkmamış öküzün eti yenilemez. Bu kan ayrıntısı sayesinde Ares'le değişik bir mekâna geçildiği daha iyi görülüyor: Kan Ares için akacaktır.

49) HERODOTOS, IV, 60, 61.

karşıtlık *ostéa* ve *kréa* arasında bulunur. Üstelik bu *ostéa* yakacak olarak kullanılacaktır. Etler de bu kemiklerle pişirilecektir. Bu ayindeki saçmalıklar açıkça görülüyor. Öncelikle bu törende tanrıların payı öngörülmemektedir. Önce baldır kemikleri, *mêría*, yağla kaplanıp sunakta yakılır[50]; ama bunun da ötesinde, kemikler, tanrılar için yakılmak bir yana, etlerin altına yakacak olarak konulur. Burada yine bir rezaletle karşılaşıyoruz, bunu da, Toynbee'den etkilenmişe benzeyen anlatıcının konuyu açıklamak için sarfettiği akılcılaştırma girişiminden, dolaylı olarak anlıyoruz: Skythia ağaç bakımından çok yoksuldur, bu yüzden İskitler ağaç yerine, kurban edilen hayvanların kemiklerini kullanmayı "keşfetmişlerdir" (*exeurêtai*). Böylece davranışlarındaki rezalet bir Yunanlıya göre kabul edilir olmasa da, anlaşılır hale gelmiştir. Burada akılcılaştırmanın söz konusu olduğunu, anlatıcının Skythia'daki ormanlara ilişkin duraksamalarından çıkarabiliriz: Ülke genel olarak ağaçtan yoksun da olsa, ormanlarla kaplı bir bölge, Hylaia vardır.[51] Ares tapınakları tamamen ahşaptır ve en az üç stad eninde üç stad boyundadırlar[52], nihayet yalancı falcılar cezalandırılırken bir arabaya odun doldurulup ateşe verilir.[53]

Mêría yokluğunun yanısıra hayvanın *ostéa* ve *kréa* olarak bölünmesiyle ortaya çıkan ikinci bir eksiklik daha vardır, *splánkhna*'nın yani sakatatın olmayışı. Oysa "sakatatın tüketimi zorunlu olarak törenin ilk evresini oluşturur".[54] Şişlere geçirilen içorganlar, sunak üzerinde *mêría* yanmaktayken, kızartılır ve yenir. Detienne, Pylos'a gelen Telemakhos örneğini vererek kurban töreni sırasında iki ayrı sofra bulunduğunu gösteriyor: Birisi sıkışıktır, "*splánkhna* yiyenlerin" sofrasıdır, diğeri daha geniş, daha rahattır, bu da kurban yemeğine katılanların sofrasıdır. Ancak kurban törenine "en fazla katılımı" sağlayan da işte bu *splánkhna* sofrasıdır. Oysa İskit törenlerinde bu zorunlu evre hiç görülmez: *splánkhna* çevresinde sıkışık sofra arkadaşlığı yoktur ve kurbanı kesen, tek bir kişidir.

Splánkhna yok, şiş yok, kızartma yok: Öyle görünüyor ki kurban töreni, modelin eksiklikleriyle tanımlanmakta ve son derece yoksul bir ayin sergilenmektedir. Gerçekten de haşlamalardan önce yapılan kızartma evresi

50) RUDHARDT, *a.g.y.*, s. 262.
51) HERODOTOS, IV, 76.
52) *A.g.y.*, IV, 62.
53) *A.g.y.*, IV, 69.
54) Aristoteles, *Hayvanların uzuvları üzerine*, 661 *b* 1 vd. ve 673 *b* 1 vd.: *splánchna*, hayvanın yaşamsal organlarıdır ve karaciğer, akciğer, dalak, böbrek ile kalbi içerir. Bkz. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, s. 177-178 ve *La cuisine de sacrifice en pays grec*, s. 139-150.

hiç yoktur, İskitler sadece kaynatarak pişirirler (*hépsêsis*).[55] "(...) Sonra kendi ülkelerine özgü bir tencere vardır. Ellerinin altında böyle bir tencere bulunuyorsa eti ona koyarlar. Bu tencereler tıpkı Lesbos krateroslarına benzerler, yalnız onlardan çok daha büyük olurlar; etler bunun içerisine konur, tencere hayvanın kemikleri üzerine konur ve kemikler tutuşturulur (*hépsousi*)."[56] İşte sonunda gerçekten kurban törenlerine ait bir gereç ortaya çıkıyor: İçinde et kaynatılan tencere, tencereden ziyade büyük bir kraterosa benzese de... Ancak hemen ardından bindiğimiz dal kırılıyor, anlatıcı şöyle devam ediyor: "Eğer tencere yoksa etler hayvanın iskeleti üstüne konur, su da katılır, alttan kemiklerle beraber ateşlenir; kemikler pek güzel yanar ve iskelet (*gastêr*) kemikten ayrılmış eti kolaylıkla tutar. Böylece bir öküz kendi kendini pişirmiş olur (*heautón*) ve bu her kurban için geçerlidir."[57] Menandros'un *Dyskolos*'unda, bir koyunu kurban etmek üzere olan biri, tencereyi unuttuğunun farkına varır ve tencere bulmak için boşu boşuna uğraştıktan sonra bütün eti kızartmaya karar verir.[58] Ancak İskitler aynı durumla karşılaştıklarında kızartmayı bilmedikleri için, hayvanın karnını *lébês* yerine kullanırlar. *Gastêr*'in tencere olarak kullanılması elbette şaşırtıcıdır. Kuşkusuz Prometheus etleri ve yağlı içorganları, öküzün karnına doldurur[59], ama burada bir hile söz konusudur: Gerçekten de en iyi bölümlere en iğrenç görüntüyü vermek söz konusudur. Her ne kadar *gastêr* "içerici" bir öge de olsa, aynı biçimde *lébês*'in yerini tutmaz. Anlatıcı İskit uygulamasını sunmak için yukarıda kullandığı türden bir akılcılaştırmaya başvurur: Ağaçları olmadığı için kemik ya-

55) Kaynatma ve kızartmaya ilişkin kültürel tasavvur sorunuyla karşılaşıyoruz: Detienne şunları yazıyor: "Tıpkı pişmiş olan şeyin, insanı, çiğ şeyleri yiyen hayvandan ayırması gibi kaynatma, gerçekten uygarlaşmış kişiyi, kızartmalara mahkum olan vahşiden ayırır (s. 128)". Yani İskitlerin kaynatma değil kızartma yapmaları beklenirdi, ama hiç de öyle değildir: (Görünüşe göre) kızartmayı bilmezler, sadece kaynatmayı bilirler. Aynı biçimde Persler de kurban kestiklerinde etleri kaynatırlar (I, 132); ama yıldönümü ziyafetlerinde kızartma da yaparlar. Ethiopialılarda (III, 18) Güneş Sofrası'nda kaynatılmış etler vardır. Libya kurban töreninde ne olduğu belirtilmemiştir; Mısırlıların kurban töreniyle ilgili açıkça söylenen bir şey yok, hatta başka bir yerde (II, 77) Mısırlıların kızartmayı ve kaynatarak pişirmeyi bildikleri belirtilmiş olsa bile. Ayrıca otlarla (*poiéphágousi*) beslenen ve buğdayı kabuğuyla pişirip yiyen Hintlileri de anabiliriz. Massagetler yaşlıları kurban edip etlerini *próbata*'rınkiyle karıştırdıklarında hepsini kaynatırlar (I, 216); süt içicidirler.

56) HERODOTOS, IV, 61.

57) *A.g.y.*

58) MENANDRES, *Dyskolos*, 456, 519.

59) *Theogonia*, 538-539; bkz. J.-P. VERNANT, *Mythe et société*, s. 188. Adayların (*Odysseia*, XVIII, 44-45) ateş üstünde "yağ ve kan dolu keçi işkembeleri (*gastéres*) vardır: Bir tür *boudin*'dir (kandan yapılan sosis) bu. METRODOROS, F Gr. *Hist.*, 43 F 3, köken olarak Eolyalı olan Smyrna insanlarının Boubrostis'e bir siyah boğa kurban ettiklerini, kestikten sonra boğayı derisiyle pişirdiklerini (*autódoron*) aktarıyor: Yani başka bir şey söz konusudur.

karlar, tencereleri de yoksa hayvanın iskeletini kullanırlar... Peki kurban töreninde kullanılan gereçlerden biri olduğuna göre tencere neden kayıptır? Burada bu pişirmenin son derece tuhaf bir özelliğini de belirtmiş bulunuyoruz. Tencere kaybolduğunda geriye sadece öküzün kendini pişirmesi gibi şaşırtıcı bir imge kalıyor: "Kendi kendini pişiren öküz".

Etler pişince kurban töreninin son evresi başlar. Bu evre, Herodotos'un üzerine hiçbir şey söylemediği yemek evresidir: "Et pişti mi kurbanı kesen bir parça ayırır, ayrıca bağrından da bir parça alır ve bunları ayaklarının dibine atar."[60] Ziyafetle ilgili hiçbir şey öğrenemiyoruz, et paylaştırılır mı, paylaştırılırsa kim tarafından ve nasıl? Kentte "herkesin hayvanın etinden tatması" esastır[61], burada, ortak bir sofranın olup olmadığı bile sorulabilir; eğer kurban töreni Bouphoniesler öyküsünün gösterdiği gibi, gerçekten politik amaçlıysa, göçebe olsun olmasın *pólis*'i bilmeyenler kurban yemeğini de bilmeyeceklerdir. Sanıyorum ki buradaki suskunluk, kurban yemeğinin yapılmadığı anlamına geliyor: Ne eşit bölüşüm, ne sofra arkadaşlığı, ne de gerçek bir topluluk vardır. Kurbanı kesen kişinin yaptığı hareket de sorun yaratmaktadır[62]: Önüne bir parça yiyecek atmak alışılmış bir şeydir, ama bu biraraya gelen ögeler şaşırtıcıdır. Etler (*kréa*) ve sakatat (*splánkhna*): Pişmiş et tamam, ama ya sakatat ne oluyor? Törenin bu aşamasında içorganların "*splánkhna* yiyenler" tarafından tüketilmesi olağandır. Bundan başka, İskitlerin, hayvanı, et ve kemik olarak ikiye ayırdıkları da belirtiliyor: Sakatat hakkında hiçbir şey öngörülmüyor. Nasıl çıkarılır, nasıl pişirilir, yenilir mi yenilmez mi, yoksa *splánkhna*'nın et gibi kaynatıldığını mı anlamak gerekir? İşte bir başka akılamaz durum. *Splánkhna*'nın ortaya çıkması ayinin karmaşasını daha da arttırmaktadır: Eğer gerçekten sakatatın bir bölümü kutsanıyorsa, bunun en sonda, yani yemeğin başlama anında değil, kurban töreninin başında, bunlar çıkarılırken, hatta deri yüzülmeden önce yapılması gerekir, oysa İskitler *splánkhna* evresiyle *kréa* evresi arasında hiç fark görmezler.

Sonuç olarak İskitlerin ayinini birçok eksiklik belirlemektedir. Kurban töreni için bir yerin olmayışı, hazırlık evresinin (ateş, başlangıç parçası, libasyon) olmayışı, kanın akmayışı... Kurban, tanrıların payını (*mêría*) ve *splánkhna* evresini öngörmez, nihayet kurban töreni etin paylaştırılıp

60) HERODOTOS, IV, 61: *ho thúsas tô kreôn kai tôn splágchnôn aparxámenos*.

61) PORPHYROS, *Dindarlık üzerine*, 18. fragman. Herodotos *daís*'den, şölenden yalnızca Mısır kurban töreninin anlatırken söz eder: Libyalılarla ilgili bir şey söylememiştir; Perslerde kurbanı kesenin "eti evine götürüp istediği gibi kullandığını" belirtir (I, 132).

62) İlginçtir, RUDHARDT da (*a.g.y.*, s. 220) bunun Yunanlılara ait sıradan bir uygulama olduğunu göstermek için aynı İskit örneğini veriyor.

ziyafetin çekilmesiyle son bulmaz. Kurban için Yunan kimliğinin ayrılmaz parçaları olan kaçınılmaz gereçler, bıçak, şiş, tencere (tencereyi bilirler ama olmasa da olur) bilinmez.[63] Bu tören şiddet içeren bir kurban törenidir: Hayvan, rızası alınmadan üstüne üstlük boğularak öldürülür. Beslenme amaçlı Yunan kurban törenleriyle karşılaştırdığımızda bu tören yoksul ve karmaşıktır; sonuç olarak ne tanrılarla insanlar, ne de insanlarla insanlar arasında arabulucuk görevi yapar. Eksikliklerinin herbirine belli bir anlam vermek olanaksızdır, ancak herşey en azından İskitlerin ekip biçmediklerini ve gerçek bir toplum oluşturmadıklarını sezdiriyor. Bütün bu bölümlerde Herodotos'un kurban olarak yalnızca öküz kesilmesinden söz etmesi de aynı ölçüde ilginçtir. Kuşkusuz İskitler küçükbaş hayvanları ve atı da kurban ediyorlardı, ama burada yalnızca öküzden söz edilmektedir. Öküzün "seçilmesi" iki şeyi kanıtlar: Sürekli olarak başvurulan kaynak sahne, uygar tören sahnesidir, İskitlerin öküz kurban ettiklerini anlatmak aynı zamanda en büyük mesafeyi belirtmektir, çünkü öküz nadiren kurban edilmesi gereken hayvandır. Gerçekten de *pólis* ile öküz başa baş gidiyorsa, *ápolis* olan kişiler öküz kesmemelidirler. Bu koşullar altında, onları öküz keserlerken anlatmayı seçmek demek, uygulamalarındaki saçmalığı, dinleyici gözünde, bu "kendi kendini pişiren" öküz imgesine kadar ileri götürerek, belirginleştirmek demektir.

İşte bu kurban töreni de böyledir, bittiği zaman tören de biter ki bir Yunanlı için buna kurban töreni demek pek zordur. Ama İskitlerin "savaş için yaratılmış" olmalarıyla karşılaştırırsak, son derece törenseldir. Gerçekten de İskitler *Tarih*'te ilk kez Medlerin kralı Kyaksares nezdinde usta avcılar olarak belirdiklerinde, bir saygısızlığın öcünü almak için bakmakla yükümlü oldukları çocuklardan birini av hayvanı olarak sunmaktan, "av hayvanı gibi pişirmekten"[64] çekinmezler. Tam aksine Astyages de öç almak için Harpagos'un oğlunu öldürdüğünde, bunu bir kurban hayvanı gibi parçalar ve pişirtir: Daha sonra da bunu, babasına yedirir.[65] Burada elbette insan etiyle yapılan iki yemek söz konusudur, ama birinde bir kurban (insan), diğerindeyse bir av hayvanı yenir. İskitler sadece avlanmayı, yani vahşi hayvanları bildiklerinden, kurban töreni uygulamalarını bilmezler. Lukianos'a göre İskitler kurban törenlerini bilmeseler bile, bunları

63) HERODOTOS, II, 41: Mısırlılar farklı kurban geleneklerine sahip olduklarından "bir Yunanlıyı ne ağzından öpmek, onun ne bıçağını, ne şişlerini, ne de tenceresini kullanmak ve ne de bir Yunanlının bıçağıyla kesilip kesilmediği bilinmeyen öküz etini yemek" isterlermiş.

64) *A.g.y.*, I, 73, *ósper eóthesan kaì tà thêria skeuázein*.

65) *A.g.y.*, I, 119: Med kralı Astyages, "Harpagos'un oğlu gelince evine, çocuğu boğazlattı, parçalattı, parçalarının kimini kızarttı, kimini pişirdi..."

"alçakça", "bayağı" (*tapeinás*) olarak görürler ve "Artemis'e insan kurban eder, onu böyle memnun ettiklerine inanırlar."[66] Böylece bu gaddar ve savaşçı kişiler insan adayan ya da insan kurban eden olarak tasavvur edilirler ve Herodotos'ta bile, hayvan kurbanların yanısıra insan da kurban ettikleri bir tanrı vardır: Bu tanrı Lukianos'da olduğu gibi Artemis değil (onların panteonunda bu tanrıça yer bile almaz) Ares'tir. Gerçekten de savaş esirlerini Ares'e kurban ederler.

ARES'İN "İÇECEKLERİ"

Ares'in garipliği daha İskit panteonunda adı geçtiğinde ortaya çıkar: Anlatıcı Ares hariç diğer tanrıların adlarının "İskit dilindeki" karşılıklarını verir. Ares'in İskit dilinde karşılığının olmaması, adının "Yunanca" olduğu anlamına mı geliyor? Gerçekten de *İlyada* ile başlayan bütün bir geleneğe göre Ares Trakya'yla ilgilidir: Trakya'ya gider, Trakya'ya döner ya da Trakya'da kalır.[67] Kuzey batıya doğru gidildiğinde Amazonlarla ilişkilendirilir: Ares onların babasıdır.[68] *Tarih*'te Ares'in yeri belli belirsizdir: Trakya'da ululanır, hatta Dionysos ile Artemis'ten bile önce, ilk sıradadır.[69] Ayrıca Mısır'da Pompremis kentinde sağlam bir yere sahiptir, bu kentte onuruna şölenler yapılır. Herodotos'a göre bu törenlerde kurban kesilmesinden başka tuhaf bir dövüş yapılır: Sonunda birçok rakibin ölmesi gerektiği, sopalarla yapılan bir kavgadır bu.[70] Bunun aksine Yunan dünyasında kavgayı ifade etmek üzere sadece iki kehanette ortaya çıkar: "Mızrağı sivri Ares (...) Suriye arabasını sürüyor üstlerine" ve "Ares'in kollarından dere gibi kanlar dökülecektir."[71]

Skythia'da iki biçimde ululanır: Diğer tanrılara olduğu gibi ona da hayvan kurban edilir, ancak Herodotos, diğerleri gibi bu kurbanların boğu-

66) LUKİANOS, *Kurbanlar Üzerine*, 13.

67) *İlyada*, XIII, 301; *Odysseia*, VIII, 361; SOPHOKLES, *Antigone*, 970, *Kral Oidipus*, 196.

68) RODOSLU APOLLONİOS, *Argonautica*, II, 989. Amozonlar "Ares'in yalnızca ölümcül ölçüsüzlüğünü ve çalışmalarını severler, çünkü onlar da Ares ve Harmonia soyundandırlar; Harmonia, Ares'e savaş ustası kızlar doğurmuş Nymphea'dır..."

69) HERODOTOS, V, 7.

70) *A.g.y.*, II, 63: Bir grup tapınağın kapısını tutar, diğer grup içeri girmeye çalışır. Ülke insanlarına göre bu dövüşün kaynağı şudur: Ares'in annesi orada oturuyordu, Ares ayrı bir yerde büyütüldü. Büyüyünce annesini görmek —onunla birleşmek (*summeîxai*)— istedi. Hizmetçiler onun girmesini engellemek istiyorlardı; dövüş de buradan gelir. Bundan başka yine Mısır'da (II, 83) ve Pisidyalılarda (Traklar) (VII, 76), Ares'in birer kehanet tapınağı bulunur.

71) *A.g.y.*, VII, 140; VIII, 77.

larak öldürülüp öldürülmediklerini belirtmez.[72] Ona küçükbaş hayvan ve at kurban edildiğini biliyoruz: Yani öküz yok. Ama Ares tanrılar arasında daha fazlasına hakkı olan tek tanrıdır ve yeri ayrıdır. "Her bölgede, toplantı yerlerinde bu tanrı adına şöyle bir tapınak yükselir: Üç stad eninde ve üç stad boyunda bir alana, üç staddan az, kısa, bodur odunlardan öbekler yığılır. Tepesi, eni boyu eşit, dörtgen bir terastır: Üç yanı dimdik iner, üstüne dördüncü yandan çıkılır. Her yıl yüz elli araba dolusu yeni odun getirilip yığınağa eklenir. Çünkü fırtınalar yüzünden sürekli olarak çöker. Bu küçük tepenin en üstüne demirden yapılma bir pala (*akinákês*) dikilir, bu pala çok eski olduğu için her bölgede saygı görür ve Ares heykeli (*ágalma*) işte budur."[73] Ares ile birlikte atıl bir mekândan, örgütlü, geometrik ve yönetimli bir mekâna geçilir. Diğer tanrılar için hiçbir tapınma yeri olmadığı halde, Ares'in her "eyalette" bir tapınağı bulunur. Onun özenle yerleştirildiği *marae*, ağaç sorununu yine gündeme getirir[74]: Diğer tanrılar için kesinlikle odun yoktur, öyle ki yakacak olarak hayvanın kemikleri kullanılır, oysa Ares bir yığın odunun keyfini sürer. İşte bu nedenle Dumézil, Ares'in Osetlerin Batraz'ı gibi bir "fırsatçı" olduğunu düşünür.[75] Aynı biçimde onunla birlikte bir zamansallık da ortaya çıkar: Zaman düzenlenmiş, hesaba bağlanmıştır —"her yıl" tapınağı onarmak gerekir ve "her yıl" onun için hayvanlar kurban edilir, oysa diğer tanrılar için sunulanların dönemselliği ihmal edilmiştir. Üstelik Ares'in tapınağı İskit mekânını metonimik olarak biçimlendirir: Skythia kare biçimindedir, kralın mezarı kare biçiminde eşilir, Ares'in tapınağı da kare biçiminde yapılmıştır.[76] Nihayet son bir özgünlük belirtisi de nesnelerle temsil edilme (*ágalma*) hakkına sahip olmasıdır: Gerçekten de Ares, tapınağının üstünde yeralan "demirden eski bir pala" (*akinákês*)[77] ile temsil edilir. Bununla birlikte bu *ágalma* sadece bir paladır, oysa genelde

72) A.g.y., IV, 62; *thusías... proságousi probáton kai hippôn* (bkz. CASABONA, a.g.y., s. 135).

73) A.g.y., IV, 62.

74) Kurbanlardan bir şey pişirmedikleri için bu odunlar bir işe yaramaz. *Marae*, Polinezya sunaklarına "benzetme" olsun diye kullanılmıştır.

75) G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, s. 31-32.

76) HERODOTOS, IV, 62, 71, 101.

77) A.g.y., VII, 54, burada *akinákês* Pers kılıcı gibi betimlenir. Üstelik kılıçla İskit ülkesi arasında bir bağ vardır. *Thebai'ye Karşı Yediler*'de koro bu ikisini birçok kez birleştirir: "Zarları sallayan, yabancı Khalibos, İskit göçmeni, sıkı miras gaspçısı, katı yürekli Kılıç..." (726-730). "Zalimdi (Eteokles ile Polynikos arasındaki) tartışmanın hakemi, Pontoslu yabancı, alevlerden sivrilen Kılıç; zalimdi mirası paylaşan, Ares, şimdi babalarının lanetini gerçekleştiriyordu" (942-946). Yani Skythia, Kılıç ve Ares birleştirilebilir; bu koşullar altında İskitlerin "savaş için yaratılmış" olmaları ve bir palanın Ares'in *ágalma*larından biri olarak belirmesi anlaşılmaktadır.

(özellikle *Tarih*'te) *ágalma*'lar tanrı heykelleridir; bu sayede aynı Ares'in Papremis'te heykelden bir *ágalma*'sı bulunur.[78] Tanrı biçimlemelerindeki bu farklılık, İskitlerle diğerleri arasındaki bir başka farklılığı mı vurgular? Tapınakların ve nesnelerle temsilin olmayışı başka bir "ilkellik" belirtisiyse, Ares İskit tanrıları arasında en az "ilkel" olanıdır; oysa Ares Yunanistan'da Yunan tanrıları arasında en "ilkel" tanrılardan biri olarak görülür, burada düzenli mekânın tanrısı gibi gösterilmiştir, oysa herkes onu öfkeli kalabalıkla, oğulları olan Phobos ve Bozgun'la bağdaştırır, İskitler ona özel bir saygı duyar ama Sophokles onun için, tanrılar arasında "saygıya layık olmayan" tanrı diye yazar (*apótimos en theoîs theós*).[79] Ancak sonuçta düzen sağlayan tanrı olan İskitlerin Ares'i, ona anlamını eren daha geniş bir bağlamda yer alır: Gerçekten de Ares'in savaşla ilgisi vardır, yani ona kral betisi yakıştırılır. Daha önce de, aslında, merkezin boş kalması gerektiği bu göçebe dünyada, kralın işgal ettiği merkezi yeri göstermeye çalışmıştır.

Hayvan kurbanların yanısıra insan kurban edilen tek İskit tanrısı Ares'tir: "Savaşta esir aldıkları zaman, bunların yüz tanesinden birini kurban ederler (*thúousi*), ama hayvanlar için yapılan töreni yapmazlar."[80] *Tarih*'te İskitler dışında esir kurban edenler sadece Taurisler ve Apsinthialı Traklardır: Taurisler İphigenia için gemi kazazedelerini ve denizde esir aldıkları Yunanlıları kurban ederler[81]; Traklar ise Pleistros'a (*theós epikhôrios*) insan kurban ederler, bu arada Pers Oiobazos'u da onun için kurban etmişlerdir.[82] Demek ki bu uygulama ender bir uygulamadır ve kesinlikle Yunanlılara ait değildir. *Tarih* dışında bu eylem, görülse de nadirdir.[83]

Diğer tanrılara sunulan kurban sırasında libasyon yapılmıyordu, oysa Ares için yapılan törende kurbanın başına şarap serpilir. Bu törende kurbanın boğazı kesilir (*apospházein*)[84], oysa diğer ayinde kan akıtılmaması belirgindi: "(...) Kafayı bir lenger üzerinde keserler, lengeri odun bağlarının tepesine taşıyıp içinde bulunan kanı palanın üzerine boşaltırlar (*katakhéousi*)". Bir yandan ne kan vardır ne de libasyon, diğer yandan

78) HERODOTOS, II, 63.
79) SOPHOKLES, *Kral Oidipus*, 215.
80) HERODOTOS, IV, 62.
81) *A.g.y.*, IV, 103.
82) *A.g.y.*, IX, 119.
83) P. DUCREY, *Le traitement des prisonniers de guerre...*, Paris, 1968, s. 204-205: Bir ölünün onuruna (Patrokles, Akhilleus, Philopoemen) ya da bir savaştan önce düzenlenen (Themistokles tarafından sunakta boğazlandığı söylenen üç Persli) kurban töreni.
84) *Apospházein*, CASABONA, 167'de kurbana ilişkin iki ayrı kullanım olduğuna işaret eder: Bu ve ARİSTOPHANES, *Thesmophoriazousai*, 750; ama bkz. DETIENNE, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, s. 223, n. 3.

her ikisi de vardır: Bu iki eylem, yani libasyon ve kan akıtma birlikteymiş gibi görünüyor. Ares bu kanı "içerken", kurbanların cesedi yeni bir şiddete maruz kalır: Sakatlanır. Sağ omuz ve kol kesilip havaya atılır: "(...) öbürlerini de kurban ettikten sonra giderler (*apérxantes*). Kol nereye düştüyse orada, gövde de bir başka noktada, olduğu yerde kalır."[85] Bir bakıma bir *maskhalismós* olan bu uygulamadan sonra, sakatlanan bu bedeni son kez aşağılarlar: Cenaze töreni yapmazlar. Cesetler oracıkta çürür, yani bir Yunanlının gözünde bu cesetler tam olarak ölü statüsüne kavuşmazlar.[86] Böylece bu kurban töreni, savaş için yaratılmış İskit betisine uymaktadır, gerçekten de bir İskit savaşçısı ilk düşmanını öldürdüğünde, kanını içer, sonra her yıl nomarkın takdir ettiği bir *aristeía* aritmetiği uyarınca şarap içer, yine aynı biçimde Ares, her nom'da esir kanı "içer".

Ares, düzenin mi betisidir yoksa düzensizliğin mi? Aslında Ares İskit mekânında merkezi bir yere sahip olsa da, bunun nedeni Yunanistan'da ayrıksı bir tanrı olmasıdır.[87] Böylece Atinalı *ephêbos*lar yemin ederlerken (diğer tanrılar arasında) Ares'i de anarlar. Spartalı delikanlılar Platonistes'te savaşmaya giderlerken geceleyin Ares Enyalios'a köpek kurban ederler. O, Amazonların babasıdır ve Lukianos ona, "kadınların tanrısı" (*theós gunaikôn*) der, oysa genelde kadınların savaşması yasaktır. Tegeia'da kadınlar sadece *gunaikothoínas*, yani ziyafet tanrısı olan Ares için kurban töreni yaparlar. Yine Atinalı Apollodoros'a göre, Sparta'da onun için bir insan kurban edilmiştir. Aynı ayrıksılık kişisel davranışlarında da ortaya çıkar: Zina, hatta ensest ilişki onu hiç korkutmaz.[88] Ayrıksı: Sophokles ona "saygıya layık olmayan tek tanrı", *timê* yoksunu tanrı dediğinde işte bunu söylemek ister.

85) HERODOTOS, IV, 62. *Apérxantes*'in anlamı üzerine, bkz. CASABONA (65) ona göre *apérdô*, *apergázomai*'nin eşdeğeridir.

86) J.-P. VERNANT, *L'Individu, la mort, l'amour*, Paris, 1989, s. 41-101.

87) Bkz. ROSCHER, *Lexicon*, Ares *maddesi*.

88) Bkz. n. 1, s. 186-188, *summeîxai*'nin annesiyle birleşmesi anlamını taşıdığını kabul edersek.

Sonuç:
Göçebelik Sorunu

Nasıl göçebe olunur? Geleneğe göre İskit olmak gerekli ve yeterlidir. Gerçekten de geleneğe göre iki terim birbirine eşdeğerdir: İskit göçebedir, göçebe İskittir. Yunanlıların ortak bilgisi İskit betisinde bu özellikleri belirginleştirmiş ve bu özellikler de "gerçek" İskit betisine dönüşmüştür: Egzotizm işte böyle oluşturulur. Elbette açıkça ayrılmış iki zaman parçası yoktur: Önce bir ilk beti vardır bir ikincisi gelir ve bunu kaplar diyemeyiz. Egzotizm, birinin "ilk kez" "İskit" sözcüğünü söylemesiyle birlikte işlemeye başlamıştır.

Prometheus, İo'ya o bitmek bilmez azaplarını anlatırken "göçebe İskitlerin" ülkesinden söz açar: "Buradan çıkınca önce güneşin doğduğu yöne doğru döneceksin, sonra sürülmemiş tarlalardan git, ta büyük tekerlekli arabalarının üstüne kamıştan yaptıkları barınaklarda oturan ve menzili uzun yaylarını omuzda taşıyan göçebe İskitlerle karşılaşıncaya kadar. Onlardan sakın..."[1] Aynı biçimde *Kuşlar*'daki asalak şair (kendisine bir

1) AİSKHYLOS, *Zincire vurulmuş Prometheus*, 707-712.

palto vermeleri için çırpınır) Pindaros'u zikreder ve "göçebe İskitleri" anar: "Zira göçebe İskitlerde kim ki mekikle dokunmuş bir giysiye sahip değildir, işte o uzak kaçar topluluktan (*alâtai strátôn*)"[2]; Pindaros "araba üstünde taşınan evler"den sözediyordu. Strabon'un belirttiğine göre genel olarak "Eski (*arkhaîoi*) Yunanlılar" kuzeyde yaşadıkları bilinen kavimlere tek bir ad veriyorlar, İskitler diyorlardı (ya da Homeros'ta göçebeler diye geçiyordu).[3] *Suidas*'un "Göçebeler" maddesi, *Nomádes*'in tanımını yaptıktan sonra aynı öyküyü anlatır: *Boskómenai agélai*, "otlayarak gezen sürüler", *kaì éthnê skuthiká*, "ve İskit kavimleri".[4] Yani İskit göçebenin ta kendisidir.

Ancak Herodotos'a göre, iş bu kadar basit değildir: İskitler göçebe de olsalar, *Tarih*'teki tek göçebe onlar değildir, başka birçok halk bu yaşam tarzını bilir. Birçok Pers kavmi (*géna*) göçebedir, bazı Hint toplulukları (etnea) göçebedir, daha kuzeyde Kyrus'un saldırısına uğrayan Massagetler de göçebedirler. Tanaios'un doğusunda ve İskitlerin yakınındaki Budinler ve Androphaglar da, onlar da göçebedirler. Güneyde, Mısır'dan Tritonis gölüne kadar olan geniş bölgede gezen göçebe Libyalılara rastlanır, nihayet bir defasında da göçebe Ethiopialılardan söz edilir.[5] Bütün bu toplulukların ortak noktası ekip biçmeyi bilmemeleri ve evlerde yaşamamalarıdır, ama bundan da başka, büyük bir *nómos* çeşitliliği vardır. Öncelikle beslenme konusunda: Birçoğu süt ve süt ürünleriyle beslenir (Libyalılar, Massagetler ve İskitler) ama hepsi böyle değildir, çoğunluk yiyecekleri pişirir, ama hepsi öyle yapmaz (Hintliler ve Budinler çiğ yer). Birçoğu et yer, ama hepsi değil (bazı Hintliler ot yerler, Budinlerse çam ağacının iğneli yapraklarını yerler), Androphaglar insan eti yerler, ancak onlar istisna oluştu-

2) ARİSTOPHANES, *Kuşlar*, 941-942; *Kuşlar* şerhi, 942-943. Pindaros, 105. fragman *b* 1, Snell yay. Hippokrates'i de ekleyebiliriz, *Havalar Sular ve Yerler Üzerine*, 18.

3) STRABON, 1, 2, 27.

4) *Suidas*, *Nomádes* maddesi. BİZANSLI ETIENNE, *Ek tôn Ethnikôn*, Meineke yay., *Skúthai* maddesi: *éthnos thrákion; ekaloûnto de próteron Nomâioi*; yani hayvan otlatan ama meradan meraya göç eden insanlar. ARİSTOTELES, *Hayvanların Uzuvları*, 682 *b* 7, haşerelerin *nomadikós biós*'larını şöyle tanımlar: Yiyecek bulmak için dışarı gitmek zorunda olanlar (*dia tên trophên anagkaîon ektopízein*). Genel bir inceleme için, bkz. E. LAROCHE, *Histoire de la racine "Nem" en grec ancien*, Paris, 1949; Herodotos'un kullandığı *némô/némomai*'nin anlamı için, bkz. s. 18-21, ve bundan gelen dört sözcük, *nomê*, *nomeús*, *nomós*, *nomás* için, bkz. s. 115-129: örneğin s. 117, "sonuç olarak *nomós* hayvanlar için otlaktan, insanların bildiği sınırları olmayan konuttan başka bir şey ifade etmez (yönetim birimi olan *nome* Herodotos'tan beri kullanılan teknik bir sözcüktür... *nomárchés* vb. gibi türevleri de sorun yaratmaz. HERODOTOS, IV, 66 vb.). *Nomós*'un, *némô*'dan ("paylaşıyorum") gelmesi yeni bir yorum, yani *némô*'nın ülke topraklarının bölümlenişi için kullanıldığı çağda, ~V. yüzyıl ortalarında yapılan bir yorum olsa gerektir".

5) HERODOTOS, 1, 125, 215, 216; II, 29; III, 98, 99; IV, 106, 109, 181, 186, 190.

rurlar ve Herodotos'un saydığı bütün kuzey halkları içinde en vahşi geleneklere sahip olanlar (*agriôtata*) onlardır. Cinsellikle ilgili gelenekler de değişkendir: Kimileri evliliği bilir, kimileri bilmez, kimilerinin yalnızca bir tek karısı vardır, kimilerinin birçok, kimileri tıpkı Hintliler gibi, "hayvanlar gibi uluorta sevişirler", kimileri gizli gizli. Libyalılar ölülerini "Yunanlılar gibi" gömerler, İskitler, farklı da olsa, gömerler, Hintliler ve Massagetlerse yaşlılan (*thúousi*) kurban edip bununla ziyafet çekerler (*kateuochéontai*)[6], yine de bunların hepsi göçebedir... Böylece göçebelik bir yaşam tarzı olsa da, çok çeşitli yaşam kurallarıyla bağdaşır. Ve tarımın bilinmemesi gibi köklü bir farklılık belirtilse de, Herodotos'taki göçebe, kuzeyden güneye, her yerde, hiç değişmeden aynı davranışları gösteren kişi değildir. Ayrıca İskitler, diğer göçebelerle karşılaştırıldıklarında kısmen daha az "göçebe" olarak görülürler: Yaşam tarzları (Yunan yaşam tarzıyla karşılaştırıldığında) en fazla başkalık yüküne sahip çözümleri içerir: İskitler tekeşlidir, yiyecekleri pişirirler ve kurban töreni yaparlar.

Diğer göçebeler gibi göçebe olan İskitler, sadece göçebe olmakla kalmazlar ve hatta her zaman göçebe de değillerdir. Kökenleriyle ilgili ilk versiyonu, yani İskitlerin bizzat "anlattıkları" versiyonu anımsayalım[7]: Orada, belirli bir yerdedirler, en küçük kardeşin "evine" getirdiği altın gereçleri (boyunduruk ve araba) alırlar. Kısaca göçebe olarak görülmezler. Kuşkusuz Herodotos sonuçta bu versiyonu üstlenmez, hatta bu anlatıyı hesaba bile katmaz, zaten bu da, bizzat İskitlerin kökenleriyle ilgili bir anlatı olmaktan çok kraliyet iktidarının kökeniyle ilgilidir.

İlk versiyon gibi, İskit halkının kökeninden çok, kraliyetin kökenini konu alan, Pontoslu Yunanlıların anlattığı ikinci versiyona gelince, anlatıcı bunu da üstlenmez ama bu versiyon birincisinden farklı olarak tarım sorununa yer vermez ve İskitlerin yerleşik oluşlarıyla ilgili hiçbir bilgi içermez. Yalnızca İskitlerin, diğer iki kardeşin, yani Agathyrsos ile Gelonos'un terketmek zorunda kaldıkları toprakların tek hakimi oldukları söylenir. Sonuç olarak Pontoslu Yunanlıların uydurdukları bu öykü, İskitin göçebeye eş olduğu ortak Yunan bilgisine ters düşer.

Başka bir yerde Herodotos üstelik oldukça açık bir biçimde, İskitlerin sadece göçebe olmadıklarını belirtir. Bunu, Skythia'yı ölçmeye ve üstünde yaşayan halkların dökümünü yapmaya giriştiğinde söyler: "Bununla birlikte, biz soruşturmamızın uzanabildiği en uç sınıra kadar, duyarak derlediğimiz ve az çok doğru olarak kabul ettiğimiz bilgileri

6) *İssedonos*lar da (IV, 26) ölen akrabalarıyla ziyafet çekerler ama göçebe değillerdir.
7) Bkz. *yukarıda*, s. 40-42.

vereceğiz."[8] Böylece *akoê* yoluyla toplanan *herşeyin*, bu bilgi incelikle (*atrekéôs*) işlendikten sonra verilmesi söz konusudur. Olbia'dan[9] yola çıkıldığında önce Helleno-İskit olan Kallipidlerle, sonra da daha yukarıdaki (*húper*) Alazonlarla karşılaşılır. Bunların her ikisi de "buğday ekip biçer ve buğday tüketir" (*speírousi kaì sitéontai*). Yine yukarıda buğday eken ama yemeyen, "çiftçi İskitler" (*arotêres*) bulunur.[10] Bu ilk kümeden sonra, daha doğuda ve Borysthenes'in ötesinde "üretici İskitler" (*geôrgoí*) vardır.[11] *Arotêres* ile *geôrgoí* arasında tarım uygulamaları açısından ne gibi farklar vardır? Şu farktan söz edebiliriz: *arotêres* eker ve biçer, *geôrgoí* eker ama biçmez; başka bir deyişle ekmek yememekle kalmaz, aynı zamanda buğday da üretmezler. Zaten anlatıcı Pandikapes'in ötesinde rastladığımız "göçebe İskitlerin hiçbir şey ekip biçmediklerini" söyler (*oúte yi speírontes oudèn oúte aroûntes*), yani onlar ekmek yemez, buğday üretmez ve tarımın hiçbir türünü bilmez.

Böylece yapılan sayım göçebeliğin çerçevesini çizer: Göçebelerin ülkesi (*chôrê*) Pantikapes ile Gerrhos arasındadır ve on dört günlük bir yürüyüş mesafesinde bulunur. Gerrhos'tan sonra son olarak "Muhteşem İskitler" gelir: "İskitlerin en yiğit (*áristoi*) ve en kalabalık (*pleîstoi*) bölümü buralarda yaşar; öbür İskitleri kendi köleleri sayarlar". Nasıl yaşarlar? Hiçbir şey belirtilmemiştir: Onlar sadece kraliyet (Muhteşem) İskitleridir, varoluşları böyledir, onlar iktidarın kendisidirler. Batıdan doğuya, sırasıyla dört İskit kümesiyle karşılaşılır: İlk üç küme tarımsal uğraşlarına göre, sonuncusu iktidar açısından tanımlanır. Sözlü gelenekten (*akoê*) yola çıkarak çalışan etnograf, bu sayım sonrasında İskitlerin sadece göçebe olmakla kalmadıkları sonucuna varacaktır.

Böylece *Tarih* ortak bilgiden ayrılır gibi görünür. İskitler diğerleri gibi göçebe bir halktır, ama sadece göçebe değildir. Bununla birlikte *lógos*'un tamamı göz önüne alındığında, ortaya çıkan beti, göçebe betisidir: Sonuçta İskitler göçebedirler, hatta sadece göçebedirler. Birkaç örnek: *Lógos*'un başından itibaren göçebe olarak tanıtılırlar, hatta göçebelikleri akılalmaz uygulamalarını açıklamak için (aslında hiçbir şeyi açıklamaz) kullanılır:

8) HERODOTOS, IV, 16; *'All'óson mèn êmeîs atrekéôs epì makrótaton oîoi te genómetha akoê exikésthai, pân eirêsetai.*

9) A.g.y., IV, 17-20.

10) Nasıl olur da, buğday ekip de ekmek yenmez? Yanıt: Satarlar. Olbia yakınındaki rençber İskitler buğdayı "bilirler" ama pek o kadar ekmek yiyicisi değillerdir.

11) *Geôrgoi* kuzeye doğru gemiyle on bir günlük (IV, 53'te on günlük) bir yolculuk ve doğuya doğru, yani Pandikapes nehrine kadar dört günlük bir yürüyüş mesafesindeki alanı kaplar. Borysthenos'un (batı sınırlarını oluşturur) çok iyi otlakları olduğu ve kıyılarına ekilen şeylerin çok iyi büyüdüğü belirtilmiştir (IV, 53).

İskitler esirlerinin gözlerini kör ediyorlarsa bunun nedeni "ekip biçmemeleri, göçebe olmalarıdır."[12] Bir tuhaflık, herkesin bildiği ve açılımları çok daha fazla olan başka bir tuhaflık sayesinde açıklanır. Herodotos'un da katıldığı kökenlere ilişkin versiyona göre "göçebe İskitler" Asya'dan Avrupa'ya geçmiş ve bir çölü sahiplenmişlerdir.[13] Dareios İstros'u geçip doğuya doğru ilerleyerek İskitlerin bir bölümünün "peşine düştüğü" zaman, olağan olarak (yani etnolojik sayıma göre) sırasıyla toprağı eken, tarım yapan İskitleri, göçebe İskitleri ve sonra da Muhteşem İskitleri geçip Sauromatların ülkesine girmesi gerekirdi, oysa bunun aksine bu süreçte Dareios'un yağmalayacak hiçbir şey bulamadığı belirtilir: Zira "her taraf boştu (*chérsos*)"[14]. Demek ki savaş anlatısıyla birlikte mekân sanki değişmekte ve artık geçilip gidilen bir mekân olmaktan çıkmaktadır: Artık İstros'tan Sauromat sınırına kadar uzanan sürülmemiş topraklar vardır. Pers istilasına karşı koymak için "kadınların ve çocukların yaşadığı arabaların"[15] kuzeye doğru gönderilmesi öngörülür, bu andan itibaren sadece göçebedirler. Nihayet İdanthyrsos Dareios'a gönderdiği yanıtta göçebe, yalnızca göçebe olarak konuşur: "Şimdiye kadar yapmış olduğum şey, barış zamanında da her zaman yaptığım şeydir. Neden hemen savaşa girmiyorum onu da sana açıklayayım: Bizim ne kentimiz var ne de bir tek dikili ağacımız..."[16] Ölçüm ve sayımla ilgili etnografik anlatı kesitinin dışında, bunlar sadece göçebe insanlardır. Peki "sadece göçebe değillerdir" sözünden, "sadece göçebedirler" sözüne nasıl geçiliyor? Özellikle Dareios savaşını sahneye koyan kişi neden onları göçebe olarak göstermektedir?

İskiti ve göçebeyi eşdeğer tutan ortak bilgi elbette rol oynar. Ancak bu yeterli değildir. Savaş anlatısının başlamasıyla birlikte göçebe betisinden başka betileri olmadığını belirtmek, sonuçta bizi anlatı zorunlulukları sorununa götürür. Daha önce de gördüğümüz gibi[17] bu zorunluluklar, İskitleri "Atinalı", İskit savaşını da, anlaşılabilirlik modeli görevini gören Med savaşlarının bir tekrarı olarak sunan herşeydir. Ancak İskitlerle Atinalıları, özellikle özgürlük savunucuları olarak bir tutma eğilimi, bir an gelir aşılmaz bir sınıra dayanır: Bunlardan birisi yerlidir (otokton) ve *pólis*'te yaşar, diğeri tarımı ve kent yaşamını bilmez. Tamamen anlatıdan kaynaklanan zorunluluklarla (İskitler = yarı-Atinalılar) etnolojik

12) HERODOTOS, IV, 2.
13) *A.g.y.*, IV, 11.
14) *A.g.y.*, IV, 123.
15) *A.g.y.*, IV, 121.
16) *A.g.y.*, IV, 127. Ayrıca Skylès öyküsünde de İskitler'in göçebe olduklarını söyleyebiliriz.
17) Bkz. *yukarıda*, s. 54-55 vd.

söylemin (göçebelik) gereklerinin kesiştiği nokta işte burasıdır. Bu ayrımın varolduğu ve belli bir seviyeye kadar kullanıldığı açıktır.

Ancak sanıyorum daha öteye gidilmeli ve İskitleri *sadece* göçebe olarak görmenin de bir anlatı zorunluluğu olduğu söylenmelidir. Gerçekten de bu savaşta İskitlerin üstün gelmesi gerekir. Bu savaş Med savaşlarının bir tekrarıdır. Bir Büyük Kral'ın, bölgesinden korkusuzca çıkıp Asya'dan Avrupa'ya gelmesi ve zarar görmeden dönmesi olacak şey değildir, ancak, İskitlerin Pers ordusuna karşı düzenli bir savaşa girişmeleri de akla yatkın değildir. Belki bunun nedeni, bu ordunun onlardan kat kat üstün, ya da geleneğin böylesi bir örneği içermiyor oluşudur. Başka bir deyişle, İskitlerin tek ordusu, açmaz'dır, onlara ulaştıran bir *póros* olmayışı ve onların ele geçirilmelerinin olanaksızlığıdır. Atinalıların "ahşap surları" yani gemileri vardır, İskitlerin surları en güvenli olanıdır[18], onların açmaz'ları vardır. Yapısal olarak bir taraftaki açmaz diğer taraftaki donanmanın yerini alır ve anlatının belli bir anında aynı işlevi görür. Böylece açmaz savaş anlatısının bir gereğidir ve anlatı zorunlulukları arasında yer alır. Oysa *áporoi* olanlar (açmazın ta kendisi olan açmaz kuran, açmaza düşüren) ancak göçebe olabilirler ve göçebelik de anlatıda işleyişini sürdürür.

İskitler eğer *áporoi* iseler, ancak göçebe olabilirler, eğer göçebeyseler zorunlu olarak *áporos*'turlar. Anlatıcının etnolojik söylemi işte bu iki önermenin dile getirilmesine bağlanır. Etnolojik söylem dediğimde, Herodotos'un göçebeliği düşünmek için harcadığı kuramsal çabayı anlatmak istiyorum. Herodotos kuramsal düzlemde bu iki önerme arasındaki bağı ve aynı zamanda göçebeliğin esasını stratejide bulur Açmaz bir yaşam tarzının sonucu olduğu gibi, en az onun kadar, bir strateji seçimidir. Ortak bilginin (İskit = göçebe) ortaya koyduğu, anlatının gerektirdiği (İskitler Dareios'tan kurtulmalıdırlar) ve Herodotos'un etnolojik söylemiyle kuramsallaşan (göçebelik bir yaşam tarzıdır ama aynı zamanda mekânsal betisi tam olarak açmaz olan bir stratejidir) açmaz, böylelikle ortak bilginin, anlatının ve etnolojinin gerekleriyle ve her birinin zorunluluklarıyla birleşir.[19]

18) AİSKHYLOS, *Eumenides*, 700-703: Athena Areopagos'u kurarken: "Bunda ülkenizi ve kentinizi (*éruma kai sôtêrion*) koruyan bir sur bulacaksınız, öyle ki ne İskit ülkesinde ne de Pelops topraklarındaki hiçbir halk buna sahip değildir." İskit surlarının tam da kurdukları açmazlar olduğu anlaşılıyor.

19) Ayrıca kurbana ilişkin pratiklerin onları *sadece* göçebe olarak göstermediğini anımsatalım: Ayin, bu sayede sırasıyla rençber, yetiştirici ve göçebe İskit arasında fark gözetmez; bunların hiç biri tarımı bilmez.

İKTİDAR VE MEKÂN

Sesostris fetih savaşları sırasında ele geçirdiği esirleri zorla çalıştırırken, Mısır mekânını değiştirir.[20] Arabalar ve atlar için biçilmiş kaftan olan bir ülke, bir dizi kanal ağıyla kesintili bir alana dönüşür. Genel olarak kraliyet iktidarı mekânı belirler: Mekânı yönlendirir ve sabitleştirir, parçalara ayırıp dağıtır, mecvudiyetini belirten anıtlarla kaplar. Bunun aksine, katedilen topraklar ve birörnek mekân onun için tiksindiricidir. Bu koşullar altında İskitler, nasıl olur da hem sığırtmaç hem de kul olabilirler? Ya da göçebe kral ne demektir? Böyle bir ucube yaşayabilir mi?

Burada ikili bir varsayımda bulunacağım: Barbar, kralla yönetilir, ya da despotiktir, hatta *Tarih*'te her tür barbar iktidarın örneği, Büyük Kral sözcüğüyle verilmiştir. Mısırlılar hakkında söylenen şey, yani "kral olmadan asla yaşayamayacakları"[21] aslında bütün Barbarlar için, yani Yunanlı olmayanlar için geçerlidir (iki söyleyiş arasmdaki küçük ayrılık, hem Yunanlı hem de görkemli, yani hem "Yunanlı", hem de "Yunanlı-olmayan" tiranın yerini belirler). İkinci varsayım: Göçebe bir iktidar düşünülemez. Eğer böyle olsa kesinlikle Barbar olan İskitlerde sadece bir kral olabilir. Aslında öyledir de. Anlatıda kral betisi ortaya çıktığı andan itibaren onlar artık " göçebe" değillerdir: Bana öyle geliyor.

Kral nasıl ortaya çıkıyor?[22] Öncelikle kralın bedeniyle kulları arasında, kralın bedeniyle toplumsal beden arasında kurulan tuhaf ilişkilerin sonucunda hasta biri olarak ortaya çıkıyor: Hastadır, çünkü bir İskit "kraliyet ocakları" üzerine yalan yere yemin etmiştir. Panteondaki ilk tanrıça olan Hestia hem İskitlerin hem de "kraliyet ocağı"nın "kraliçesi"dir ve İskitlerle, onların temeli arasındaki ilişkilerin güvencesidir. Hestia-Tabiti'nin bu merkezi mevcudiyeti kraliyet iktidarının merkeziyetçiliğini belirtse de, en az bunun kadar açık biçimde, iktidarın ne kavram olarak ne de işleyişinde göçebe olamayacağını gösterir.

Kral öldüğü zaman, belki de sağlığında olduğundan çok daha fazla kraldır. Skythia'nın sınırında bulunan Gerrhos ülkesine gömülür ve "evi", tıpkı İdanthyrsos'un Dareios'a söylediği gibi, ülkenin gerçek merkezine dönüşür: "Krallarımızın mezarlarını bul, işte o zaman seninle savaşırız",

20) HERODOTOS, II, 108-109.
21) *A.g.y.*, II, 147: *oudéna gàr chrónon oîoi te êsan áneu Basiléos diaitâsthai.*
22) Bkz. *yukarıda*, s. 121 vd.

başka bir deyişle, "İstros'u boşu boşuna geçtin, bize ulaşan pek de *póros* bulamadın, ama mezarları bulursan, işte o zaman topraklarımızı tehlikede görür, seninle savaşırız". Demek ki Dareios'un gerçekten istilacı olması için (sandığı gibi) İstros'u geçmesi yetmez, ayrıca kral mezarlarını da bulması gerekir, yani gerçek *póros* köprü değil, mezarlardır. Böylece kral mezarı tam olarak "merkez"in yerini tutar: Gerçekten de, İskit mekânını ülke toprakları haline getiren (bir iktidara bağlı olarak) sabit ve değişmez noktadır, ama sınırda bulunduğu için İskit mekânının göçebe mekânı olarak da işlemesini sağlar. Yani merkezi olmayan ya da iktidarı olmayan ülke toprakları yoktur, ama anlatıda rol oynayan göçebelik etmeni merkezin bir mezar ve bu merkezin de "dışmerkezli" olmasına yolaçar. Üstelik İskitleri, —kendilerini yaralayarak— İskit olduklarını kabule zorlayan ölü kral, aynı zamanda onları, kul olduklarını kabul etmeye de zorlar: Bu minnettarlık belirtileri onları, hatıraları bedenlerine kazıyan bir "topluluk" haline getirir ve cenaze törenlerinden önce varolan göçebeliğe özgü dağınıklığı yokeder. İktidar göçebeliği yadsır.

Nihayet kral bir savaş önderidir: Ganimetten pay alabilmek için kestikleri kafaları ona götürürler. Ancak daha geniş anlamda savaşla ilgili işler söz konusu olduğunda İskit mekânı değişir: Gerçekten de birörnek arazilerden birden bire sınırlı, bölümlere ayrılıp yönetilen (nom'ları ve nomark'ları, yıllık ayinleri ve törenleriyle) bir mekâna geçilir. Tapınaklarında hep mevcut olan Ares bu savaş düzeninin tuhaf bir betisidir (*ágalma*). Krala kelle getirilir, Ares'e esirler sunulur. Böylelikle kral ve Ares, savaşın efendileri olarak Mısır nom'larından ya da Pers satraplıklarından biraz farklı bir mekân yaratırlar. Bu çerçevede, askeri iktidar ve göçebelik birbirini dışlar gibi görünmekte ve İskit kralının bu üç portresi, onun despotluğunu gösterirken iktidarla göçebeliğin arasını açmaktadır: Göçebe iktidar düşünülemez, iktidar olduğu andan itibaren artık göçebe değildir.

Bununla birlikte İskit *nómos*'larının sunulmasından, Dareios savaşının anlatılışına geçildiğinde, İdanthyrsos sahneye kesinlikle göçebe bir kral olarak çıkar, bu da onun göçebelere özgü bir savaş yaptığını ortaya koyar: Bizim ne bir kentimiz var, ne de ekili bir tarlamız, seninle düzenli bir savaş yapacak değiliz. Bu sözler nasıl açıklanabilir? İskitler, karşımızda bir savaş anlatısı olduğu sürece *sadece* göçebe olabilirler ve özellikle göçebe savaşın sözcüsü olarak orada sadece İdanthyrsos bulunur: Bunu hiçbir şekilde anlamayan kişilere (Persler), davranışlarının bir "delilik" değil, bir strateji olduğunu açıklar. Anlatıcı İdanthyrsos'u konuşturarak Skythia'da Yunanlılar gibi, yarı-hoplit askerleri gibi davranan Perslere

ve ayrıca, öncelikle alıcıya seslenir. Herodotos'un en özgün yanlarından biri de işte burada, göçebeliği strateji terimleriyle anlatmış olmasındadır. Sonuçta göçebelik yalnızca stratejisiyse olumlu olarak düşünülebilir. Herodotos, bu kuramsal düşünceyi öneren ilk kişi olacak, kendinden sonra gelenlerse bunu ele almayacaklardır, çünkü artık göçebelik, olumsuz olarak tanımlanmaktadır. İşte bu yüzden, "(...) insanlar için pek önemli bir alanda eşsiz bir üstünlük göstermiş olan İskit halkının bile öbür işlerine pek kulak asmam. Ama bu önemli sorunu İskitler görülmemiş bir ustalıkla çözümlemişlerdir" diyerek, bunları kendi hesabına yazar ve *ben* diye anlatır. Bulunan çözüm, göçebe savaşı ya da şu yöntemdir: "Kendilerine saldıran hiç kimse, onların elinden kurtulamaz ve kendileri istemedikleri sürece kimse onları bulup bastıramaz"[23]; yani *açmaz*dırlar. Bu bakımdan pozitif bir özellik sadece bu sayede ve bu noktada ortaya çıkar. Sonuç olarak göçebelik, bir yaşam tarzı artı bir strateji değildir, daha ziyade bu yaşam tarzı artıdan bir stratejidir, ya da bu yaşam tarzını gerektiren bir stratejidir.

Herodotos'u stratejinin anlaşılabilirlik modeli olarak işlediği bu kurama iten şey nedir? Bu soruyu yanıtlamak ortak bilginin ~440~430 yıllarında stratejiye ilişkin söylediklerini ya da ortak bilgiye (henüz) ait olmayan strateji kuramlarının söylediklerinin hesaba katılmasını gerektiriyor. Yapısal olarak Kserkses'in Yunanlılara karşı açtığı seferde Atina donanmasının rolü neyse, Dareios'un İskitlere karşı açtığı seferde de açmazın rolünün o olduğunu göstermiştim: Anlatıda her ikisi de aynı konumda bulunmaktadır. Ancak anlatı mantığının ötesinde, bu eşliği yaratan nedir? Sanırım burada adalılık eğretilemesi örtük olarak yer alıyor, ya da daha kesin olarak söylersek adalı olma, göçebeliğin eğretilemesi işlevini görüyor, çünkü adalı olma, göçebeliği olumlu bir biçimde akla yatkın kılıyor. Sonuç olarak göçebe olmak, adalı olmak gibi bir şeydir.

Bu aşamadan sonra eğer *Tarih*'in dışına çıkarsak kaçınılmaz olarak Perikles stratejisine rastlarız. Bu strateji, kent savunmasını ülkenin savunmasına bağlayan geleneksel stratejinin aksine[24], ülke topraklarını terketmeyi, düzenli savaşa girmemeyi, sadece kenti savunmayı ve donanmaya güvenmeyi öngörür. Oysa bu stratejinin söylemi, adalı olma eğretilemesine başvurur. Atina bir ada gibi, Atinalılar da adalılar gibi olmalıdır. Perikles ~432 yılında Atinalılara çektiği söylevde şunları açıklar: "Bir de şöyle düşünün, eğer biz adada yaşasaydık hangimizi daha çabuk ele geçirirlerdi (*alêptóteroi*)? İşte bu! Bugün yapmamız gereken şey elimizden

23) HERODOTOS, IV, 46.

geldiğince adalı olduğumuzu düşünmektir: Toprağı ve evleri bir yana bırakıp kenti denizden gözetmeliyiz... Ve size şunu söylemek boynumun borcu olsun: Size derim ki gidin kendiniz yağmalayın (toprakları ve evleri), sonuç olarak, Peloponnesoslulara itaatkârlığınızı böyle elde edemeyeceklerini gösterin."[25] Adalılara ulaşılamaz, onlar ele geçirilemez, onlar *áporos*'turlar. Demek ki adalı olmak, tıpkı göçebeliğin açmaz olması gibi açmaz olmaktır. Atinalılar adalı olamayınca denizci olurlar ve surların arkasında sipere yatarlar, İskit *áporos*'ları ne adalı, ne denizci olamayıp siper alamadıkları için sadece göçebe olabilirler. Böylece Perikles stratejisinin eğretilemeye dayalı bir yazımı olan adalı olma niteliği, bir yaşam tarzının —aksi halde bu yaşam tarzı sadece eksiklikleriyle tanımlanabilir— anlaşılması için gereken eğretileme "ilkesi" olarak da değer taşır.[26] Bu tarz, örtük olarak Herodotos'taki göçebelik kuramını haber verir. İşleyiş biçimiyle ilgili bir ipucunu, Dareios istilası sırasında alınan önlemlerde bulabiliriz: Atinalıların ailelerini ve mallarını adalara geçirerek güvence altına almaları gibi, İskitler de kadınları, çocukları ve sürüleri kuzeye doğru gönderirler. Ancak Atinalılar, ekinleri yakıp kuyuları doldurarak Perikles'in planını harfiyen uygularlar, ama akarsuların Mısır'daki kanallar kadar çok bulunduğu bir ülkede bu tür bir önlem ne işe yarar?

Göçebeliğin öncelikle bir strateji ve hatta stratejik bir seçim olduğunu, M.Ö. II.-yüzyılda yaşamış tarihçi Nicomedeialı Arrianos'un son derece şaşırtıcı bir metninden daha iyi açıklayan hiçbir metin yoktur. *Bithynica* adlı yapıtının bir bölümünde, hem bir tersine çevirme işlemi gerçekleştirir hem de bunu uç noktalara taşır. Öncelikle İskitler göçebe değillerdir, ya da daha doğrusu her zaman göçebe olarak kalmamışlardır, ikinci olarak stratejik nedenlerle göçebe olmaya karar vermişlerdir[27]: "İskitler önceleri ekmek yerlerdi, toprağı işlerler, evlerde otururlardı, kentleri vardı, ama Traklar tarafından yenilince geleneklerini değiştirdiler ve ev yapmamaya, toprağı sabanla sürmemeye, servet biriktirmemeye, ama arabaların üstündeki evlerde yaşamaya, kent kurmamaya, vahşi hayvanların etini yiyip süt içmeye ve nihayet tek mal varlığı olarak, onlar bir ülketen diğerine

24) Bkz. GARLAN, *a.g.y.*, s. 44.

25) THUKYDİDES, I, 143, 5. Aynı eğretilemeyi Pseudo-KSENOPHON'un *Atinalıların Oluşumu*'nda buluruz: "Eğer Atinalılar deniz egemenliklerini (*thalassokratia*) adalı olarak uyguluyorlarsa, denize egemen oldukları sürece başlarına bir şey gelmeden her türlü kötülüğü yapabilirler, ne ülkeleri yağmalanır, ne de düşman istilasına uğrarlar..." (II, 14).

26) "Eğretilemesel anlaşılabilirlik ilkesi" demekle, müdahale biçiminin, eğretileme evreninde gerçekleştiğini söylemek istiyorum.

27) ARRİANOS, 54. fragman, s. 218, G. Wirth yay., II. Cilt.

göç ederken ardlarından gelebilecek hayvanlara sahip olmaya yemin ettiler. İşte bu şekilde çiftçilikten göçebeliğe geçtiler."

SÖZLER, ANLATMAK İÇİN

Herodotos sadece İskitlerin açmaz stratejisiyle ilgili keşiflerine hayranlık duysa da, bunda samimidir. Bu sayede göçebelik akla yatkın hale gelir ve artık, sadece eksiklikleriyle tanımlanan akılalmaz bir yaşam biçimi olmaktan çıkar. Aksi takdirde göçebeliği anlatacak bir başka söz kalmaz, göçebelik sadece bir yığın olumsuzlukla tanımlanır: Göçebeler ekmek yemez, toprağı işlemez, ekmezler, evlerde oturmazlar; tanrılarına dua etmek için ne bir heykelleri vardır ne tapınakları, ne de sunakları; kurban töreni yaptıklarında ateş yakmazlar, tanrıya pay ayırmazlar, libasyon yapmazlar, hayvan boğazlamazlar vb. Demek ki göçebelik bir dizi eksiklikten oluşur (bunların ardı arkası kesilmez) ve göçebe de *ápolis* kişi betisinin ta kendisidir. Bu nedenle Yunan antropolojisi göçebeliği ilkellik haline getirecektir: Diğerlerinin yanısıra, Thukydides'in *Archaiologia*'sı da bunu düşündürür.[28] Euripides Odysseus'u Kyklopların ülkesinde karaya çıkardığında, Odysseus Silenos'a şunu sorar:

"Reisleri kim? Yönetimleri demokratik mi?"

Silenos'un yanıtı:

"Bunlar göçebedirler: Kim olursa olsun kimseyi dinlemezler (kimseye boyun eğmezler)."[29]

Bu sözler kuşkusuz Homeros'un sözlerinin tekrarıdır, ama aynı zamanda göçebe iktidarın düşünülecek bir şey olmadığını anlatmaya da çalışır.

Aristoteles'in bir açıklaması, göçebeliği anlatmanın güçlüğünü gösterdiği gibi, bu güçlüğü ele alış biçimi açısından da ilginçtir: "Göçebeler en az çalışan insanlardır (*argótatoi*): Çünkü yiyeceklerini zahmet çekmeden evcil hayvanlardan alırlar, böylece rahatlık içinde yaşarlar, zamanları boldur, ancak sürüleri otlamak için yer değiştirmek zorunda olduğu için, onlar da birlikte gitmek zorundadır, sanki canlı bir tarlayı ekip biçerler (*ôsper geôrgían zôsan geôrgoûntes*)."[30] Herşeyden önce göçebeler *pónos*'u, tarım işlerini bilmezler: Tam anlamıyla, Prometheus'tan önceki bir zamanda yaşarlar[31]; aylakça bir yaşamları vardır ve altın çağı bilirler, şu da

28) THUKYDİDES, I, 2; Ayrıca bkz. Th. COLE, *Democritus and the sources of greek anthropology*, 1967, s. 29.

29) EURİPİDES, *Kyklop*, 119-120: *Nomádes akoúei d'oudèn oudeìs oudenós.*

30) ARİSTOTELES, *Politika*, 1250 *a*, 31-35.

var ki, gerekli olan herşeyi kendiliğinden üreten, toprak değil sürülerdir. Burada sürüler, altın çağ tasavvurlarında toprağın işgal ettiği yeri tutar. Aristoteles'in cümlesi basit bir ikameyi belirtiyor. Tarım işlerini bilmeyen bu insanların yaşamını şekillendirebilmek için Aristoteles, tam anlamıyla tarımsal bir eğretileme kullanmaktan çekinmez: Mevsimden mevsime, "sanki canlı bir tarlayı ekip biçiyorlarmış gibi" yer değiştirirler. Göçebeliği anlamanın, anlatmanın olanaksızlığı bundan daha açık anlatılamaz: Söyleyecek söz bulamayan Aristoteles kodu değiştirir ve eğretilemeye başvurur, ki bu da zaten göçebeliğin kolay kolay anlaşılamayacağını ele veren, yersiz bir tekrardan başka bir şey değildir.

Herodotos'tan biraz daha uzaklaştığımızda gittikçe donuklaşan bir bilgiyle, artık hiçbir şeyi düşünmeyen dizimlerle karşılaşırız. Örneğin M.Ö. I. yüzyılda Şamlı Nikholas *éthnê sunagôgê* yapıtında Libya göçebelerini şöyle nitelendirir: "Zamanı gün olarak değil gece olarak hesaplarlar"[32], burada sadece yoksul bir tersyüz ediş görürüz. Nihayet sözlükbilimciler, göçebe sözcüğüne eşanlam olarak "vahşi", "barbar" sözcüklerini verir.[33]

31) HESİODOS, *İşler ve Günler*, 42 vd.

32) ŞAMLI NİKHOLAS, F Gr. *Hist.*, 90 F 103 (JACOBY).

33) *Suidas*, Nomádôn *maddesi*; HESYCHİUS, *Lexicon*, Latte yay., Nomádôn *ya da* Nomádes *maddeleri*: *Êmerai ai phtínontos toû mênós*.

II

Ozan ve Ölçümcü Herodotos

Genelleştirmek

İskitler adını iz sürer gibi izledik ve bu adı oluşturan önceller bütününü bir araya getirdik: Bu, *Tarih*'in mekânında adım adım gerçekleştirdiğimiz dizgesel uzaklaşma uygulamasına dayalı bir okumaydı. *Lógos*, bir göçebe betisi oluşturmakta, bu beti göçebeliğin başkalığını anlaşılır kılmaktadır: 2. bölümde olduğu gibi (esirlerini kör ederler, çünkü onlar göçebedirler)[1] alıcıya yoğun, bulanık gelebilecek bir başkalıktan, anlam ifade eden bir başkalığa (göçebelik öncelikle bir stratejidir), aslında tuhaflığı iki katına çıkaran "sahte" bir anlaşılabilirlikten "gerçek" bir anlaşılabilirliğe, yani ~30'lu yıllardaki bir Yunanlı için anlam ifade edebilecek bir anlaşılabilirliğe geçilmektedir.

Bu noktada Herodotos'taki başkaların sayımını yapmak söz konusu olsaydı başka halkları ve başka *lógos*'ları da hesaba katmak gerekecekti: Yunanlılar için daha fazla hayranlık uyandıran halklar vardır. Öncelikle *Tarih*'te İskitlerin işgal ettiği yere göre hem simetrik hem de ters bir ver

1) HERODOTOS, IV, 2; G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, s. 309.

işgal eden Mısırlılar, ama aynı zamanda kısmen göçebe olan ve Iskit *lógos*'unun hemen ardından ele alınan Libyalılar ya da simgesel bir Büyük Kral betisine sahip Persleri saymazsak, doğunun en ucunda yaşayan insan toplulukları, Hintliler vardır... En azından başlangıçta dizgesel uzaklaşmaya dayalı aynı okumayı yapıp, bu halkların V. yüzyıl Yunan düşlemindeki başkalıklarını gözden geçirmeyi deneyebiliriz. Ancak İskitler sayesinde daha önce karşılaştığımız konulardan, örneğin Mısırlılar ya da Perslerden söz etmek yerine, genellemeler yapmak, anlatıyla İskit betisine ilişkin ortak bilgi arasında gidip gelmek ve anlatının, sırasıyla başka hangi halkları ele aldığını incelemek yerine, anlatının bunları nasıl oluşturduğunu incelemek, daha da ilginç görünüyor.

Eğer anlatı, gerçekten bir anlatıcıyla, anlatı içinde gizli bir yeri olan alıcı arasında gerçekleşiyorsa, algılamamız gereken, anlatıcının başkasını nasıl "tercüme ettiği" ve alıcıyı, inşa ettiği bu başkasına nasıl inandırdığı sorusudur. Başka bir deyişle, metinde işlevini yerine getiren başkalık retoriğini bulmak, bunun birkaç özelliğini belirlemek ve bazı işleyiş biçimlerini göstermek; kısaca başkasının üretimine ilişkin yapım kurallarını bir araya getirmektir söz konusu olan.

Ancak, en iyi olasılıkla cansız betilerin az çok tamamlanmış bir dökümünü verebilecek bu belirleme ve bölümlere ayırma çalışması, kaçınılmaz olsa da, yeterli değildir. Gerçekten de, çeşitli betiler, birçok biçimde kendi metnine müdahale eden anlatıcı tarafından canlandırılır: Bu yüzden okuma sırasında, bu betileri içeren ve en sonunda bu betilere,alıcı için özgül bir inandırıcılık kazandıran bütün sözceleme imlerine dikkat edilmelidir. *Tarih* için herşeyden önce şu dört sözceleme imi ya da işlemi rol oynar: *gördüm*, *duydum*, ama aynı zamanda *söylüyorum*, *yazıyorum*.

Sözceleme imlerinin gerektirdiği bu dikkat sayesinde, *Tarih* gibi bir metnin, konusunu bölümlere ayıran, metni düz olarak alan ve sözceleri aralarında birleştiren yapısalcı türden bir okuma yöntemiyle okunamayacağı ortaya çıkıyor. Anlatı çizgisel biçimde gelişmez, bir cümle, diğerini takip ederek okuyucunun/yorumlayıcının gözleri önüne, bir dönüşümler dizgesi sermez. Tam aksine seviye farkları vardır, birbirini izleyen ama tam olarak sözceleme imlerinin işleviyle belirlenen sözceler arasında, kopmalar vardır. Metnin etkisi sorununu bütün karmaşıklığıyla ortaya çıkaran şey, işte metindeki bu "dikey" boyuta dikkat edilmesi, ya da bu sorunun (kim, kime ve nasıl anlatıyor) hesaba katılmasıdır.

1
Bir Başkalık Retoriği

FARKLILIK İLE TERSYÜZ ETME

"Başka" demek, onun farklı olduğunu belirtmektir, ***a*** ve ***b*** gibi iki terimin olduğunu ve ***a***'nın ***b*** olmadığını belirtmektir. Şöyle söyleyelim: Yunanlılar ve Yunanlı olmayanlar vardır. Ancak farklılık yalnızca ***a*** ile ***b***'nin aynı dizgeye girmelerinden sonra ilginçleşir: Daha önce elimizde tam ve basit bir çakışmama durumu bulunmaktaydı. Artık karşımızda ayrılıklar, yani iki terim arasında ayırıcı ya da anlam ifade eden farklar vardır.[1] Diyelim ki Yunanlılar ve Barbarlar vardır. Farklılık, söylendiği ya da yazıldığı andan itibaren anlamlı olur, çünkü farklılık, dil ve yazı dizgeleri içine girmiştir. O zaman, kıyıya vuran dalgalar gibi başkası'nı aynı'ya götürmeyi amaçlayan o bitmek bilmez ve belirsiz uğraş başlar.

Anlam içeren farklılığın bu iki bütünlük arasında kurduğu temel ilişkiden başlayarak bir başkalık retoriği geliştirilebilir: Bu retorik, öncelikle başkasından söz eden anlatılarda, genel olarak gezi yazılarında sergilenecektir. A kümesine ait bir anlatıcı, ***a*** kümesinden olan insanlara ***b***'yi

1) J. F. LYOTARD, *Discours, Figures*, Paris, 1971, s. 142.

anlatacaktır. Burada, anlatımın yapıldığı dünya ile, anlatılan dünya ayrıdır: Anlatıcının sorunu da budur. Bir tercüme sorunuyla karşı karşıyadır.

Bu farklılığı tercüme etmek için gezginin elinde, kullanımı kolay bir sanat vardır: Tersyüz etme, ki burada başkalık aynının tersi biçiminde kaydedilir. Gezi yazılarında ya da ütopyalarda bu yöntemin bol bol kullanıldığı düşünülür, çünkü bu yöntem dinleyici ya da okuyucu için "şeffaf" bir başkalık oluşturur: Artık ***a*** ve ***b*** yoktur, ama sadece ***a*** ve ***a***'nın tersi vardır, hatta bunun, sadece ve sadece aynı'dan söz etmeyi tasarlayan ütopya söyleminin rağbet ettiği bir sanat olduğu düşünülür.

Herodotos'un *Tarih*'inde birçok kez bu yönteme başvurulur. İki örnek aracılığıyla, başkasını anlatma iddiasını taşıyan anlatılarda hep el altında bulundurulan bu yöntemin, ne derece çekici olduğu gösterilebilir: İlk olarak farklılık söylenir, ikinci olarak bu farklılık, bir tersyüz etme şemasına başvurularak "tercüme edilir" ya da "anlaşılır". Çok bilinen ilk örnek Mısır'dır. Mısırlılar *başka* (*héteros*) bir iklimde, diğer bütün ırmaklardan *farklı* (*állos*) bir nehrin kıyısında yaşarlar ve ayrıca "herşeyde, adetlerinde, yasalarında *hep* başkalarının *aksi* (*émpalin*) görenekleri vardır"[2]. Yaşam tarzları konusuna geçildiğinde farklılığın yerini tersyüz etme alır. Ayrıca sözceleme evrensellik iddiasını taşır: Tersyüz etme, onlar hariç, insanların bütününe göre ölçülür. Oysa Herodotos, tersyüz etmeye dayalı örnekleri verirken "diğer bütün insanlar" dediği zaman, biz bundan, öncelikle Yunanlıları anlamalıyız: "Mısırlılarda çarşıya kadın çıkar, ufak tefek alışverişini kendi yapar; erkekler evlerde bez dokurlar; başkaları bez dokurken atkıyı yukarı doğru atarlar, onlar aşağıya doğru atarlar. Erkekler yükleri başları üstünde, kadınlar omuzlarında taşırlar. Kadınlar ayakta işerler, erkekler çömelirler.."[3] Öne sürülen kuralın evrenselliği, anlatının, tersyüz etme işlemini maskelemek, bu işlemin üretim izlerini silmek (Yunanlılar, bizler/Yunanlıların tersi) için kullandığı bir tarzdır, daha da ötesinde "diğer bütün insanlarla" Yunanlıların aynı olduklarını ya da bunların aynı açılıma sahip iki terim olduğunu söylemenin bir yoludur.[4]

2) HERODOTOS, II, 35.

3) A.g.y., II. 35. Bkz. Christian FROIDEFOND, *Le Mirage égyptien*, Paris, 1971, s. 129-136 ve özellikle S. PEMBROKE, "Women in charge: the function of alternatives in early greek tradition and the ancient idea of matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 30, 1967, s. 17.

4) Başka tersyüz etme örnekleri: Mısırlıların Boreas tarafındakine yaz, Notos tarafındakine **kış dedikleri** Hephaistos tapınağının avlu revakının önündeki iki heykel (II, 121). Tersyüz etme **işlemi güneşin** Hintlilerdeki (yani uzak doğudaki) etkilerini anlamayı sağlar: "Bu halkların oralarda **güneşin** en sıcak olduğu zaman, seher vaktidir, öbür insanların yaşadıkları yerlerdeki gibi öğle **vakti değil** (tersyüz etme şemasının eklemlendiği özel gönderge budur); en çok tepe noktasına

Ayrıca tersyüz etme, karşılaştırmadaki ikinci terimin düşürülmesi gizlenerek de yapılabilir: Bu durumda bir farklılık gibi anlaşılacak olan tersyüz etme söz konusudur (örtük olarak işlese de). İskit iklimi anlatılırken yapılan da budur[5]: Bir tersyüz etme şemasına belli belirsiz başvurulur ve öncelikle çok sert bir kış olarak (öyle ki kışın denizler donar ve üstünden arabalar gelip geçer) bildirilen iklim, anlaşılır hale gelir. Demek ki tersyüz etme ilkesi başkalığı kaydetmenin bir yoludur, bu yapılırken başkalığın, anlatıldığı dünyada kolay anlaşılması amaçlanır (aynı şeydir bu, tek fark bunun tersine oluşudur), ancak bu ilke keşfettirici bir ilke olarak da işe yarayabilir: O olmazsa tamamen karanlıkta kalacak bir başkalığı anlamaya, anlamlandırmaya ve bunun farkına varılmasına yarar. Tersyüz etme, "görmeyi" ve anlamayı sağlayan bir kurgudur: Dünyaya ilişkin bir tasavvurun oluşturulmasına katkıda bulunan bir sanattır.[6]

Böylece Herodotos Mısır'ı anlatırken farklılık konumundan "doğal olarak" tersyüz etmeyi benimsemeye geçiyor. XVI. yüzyılda Jean de Léry'nin yaklaşımı farklı olacaktır, o, benzemez'den yeni'ye geçebilmektedir: "Bu Amerika denen ülke, orada görülen herşeyden, halkının yaşama tarzından, hayvanlarının türünden ve genel olarak topraklarının, bizdekiler (yani) Avrupa, Asya ve Afrika'dakilere *benzemeyen* ürünlerinden *çıkarsadığım* kadarıyla, bizim nazarımızda *yeni* bir dünya olarak rahatlıkla adlandırılabilir"[7]; elbette *yeni*, daha sonra kısmen tersyüz edilebilir (berideki dünyada bulunan şeylere göre).

Bununla birlikte tersyüz etme sanatının kullanımının bütün Herodotos etnografyasını oluşturduğunu düşünmemek gerekir: Yunanlıların

çıkıncaya kadar olan zaman içinde, yani çarşının kapandığı saate kadar yakar kavurur; bu süre içinde, Yunanistan'ın öğle zamanından çok daha yakıcı olur, o kadar ki Hintliler kendilerini suya atarlar bu saate kadar, öyle anlaşılıyor. Gün ortasında sıcaklık hemen hemen başka yerlerde ve Hindistan'ın öbür yerlerinde olduğu kadardır; öğleden sonra gitgide, kuzeydeki halklarda olduğu kadar ılımlı olur ve güneş battığı ölçüde hava soğur..." (III, 104). Son bir örnek yine güneşle ilgili, ancak bu kez Libya'nın güneyinden: Ammonlarda güneş pınarı. "Bunların ayrıca bir özel pınarları vardır, suyu gün doğarken ılık, pazar zamanı oldukça serin, gün ortasında çok soğuk; bahçeleri o zaman sularlar; gün inerken yavaş yavaş ılınmaya başlar, gün batana kadar böyle gider, o anda ılık olur. Daha bitmedi: Gece yarısına kadar ısınmaya devam eder, gece yarısı olunca taşan su gibi kaynar. O zaman geçtikten sonra seher vaktine kadar soğur; bu kaynağa Güneş Pınarı denir" (IV, 181). Ya da (I, 133, 140) Persler'de sarhoşken alınan kararların işleyişi üzerine.

5) Bkz. *yukarıda*, s. 47-48.

6) Herodotos'ta, *dissoi lógos*'larda olduğu gibi kuşku uyandırmak amacıyla, burada tersyüz etme işlemi yoktur: Eğer iki farklı yerdeki iki ters davranışın ikisi de doğru kabul edilirse ya hepsi doğrudur ya da hiç biri doğru değildir. Elbette başkasına ilişkin bir söylemsel söz sanatı olan bu tersyüz etme yöntemi, G. LLYOD'un "polarity" (kutupluluk) (Bkz. *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966) dediği, arkaikçağ Yunan düşünce şemasına gönderme yapmaktadır.

nómos'larıyla başklarının *nómos*'ları arasındaki tersyüz etme, olguların soğuk havayla açıklandığı *oikouméné*'nin kuzeyiyle, sıcak havayla açıklandığı güney arasında yapılan tersyüz etme işlemini düşünelim.[8] Öncelikle ayrıcalıklı olanlar olsa da (Mısırlılar, İskitler, Persler) *Tarih* başka birçok halkı sahneye çıkarır: Oysa bütün halkların *nómos*'ları Yunanlılarınkinin aksi olsaydı, sonuçta, bunların hepsinin aynı *nómos*'lara sahip olmaları gerekirdi; ama durum tam olarak böyle değildir. Ayrıca İskit *lógos*'unu okurken gördük, İskit *nómos*'ları, tersyüz etme sanatını fazlasıyla aşıyordu: Eğer sadece İskit kurban töreninin, kentteki kurban töreninin tersi olduğunu söylemekle yetinmiş olsaydık hiçbir şey söylememiş olurduk.[9] Ayinin yalnızca bir kesiti (örneğin, kemiklerin kesileri hayvanın altında yakacak olarak kullanılması) tersyüz etme şemasına uyabilir, ama bir önceki ya da bir sonraki kesitin zorunlu olarak aynı modele uyması beklenemez. Aynı şekilde İskit krallarının cenaze törenleri de mekânsal olarak aynı şemaya göre düzenlenir: *Éschata* merkezin yerini tutar ve alışıldık *próthesis*'in yerine (cesedin sergilenmesi), tersyüz edilmiş bir *próthesis* geçer (ölü kral kullarını ziyaret eder).[10] Ancak törenin birçok özelliği bu betinin dışında kalır, zaten bu beti doğrudan doğruya ne cesede yapılan muameleyi, ne törene katılanların kendilerini yaralamalarını, ne boğarak insan kurban etmeyi, ne de içi doldurulmuş atların üstüne bindirilmiş ölü süvarilerin durağan tavafını açıklar. Tersyüz etme, bir anahtar işlevi görerek, şu ya da bu uygulamaya, şu ya da bu davranışa anlam kazandırır, bu anlam açık ya da örtük olabilir. Demek ki gezginin anlatısında tersyüz etme bir tercüme işlemidir: Anlatılan dünyadan, bunların anlatıldığı dünyaya geçişi sağlayan işlemlerden bir tanesidir.

Peki tersyüz etme işleminin hesaba katmadığı özellikler ne durumdadır? Bir anlamları var mıdır? Anlamlı mıdırlar? Ya da bunların anlamı, görünüşte anlamsız olmaları, dışarda kalmaları, sınırları oluşturmaları mıdır? Tercüme edilemez midirler? Her ne kadar bunlar anlaşılabilirlik kuralına direnseler de (gezgin tercüme etmeyebilir, etmek istemeyebilir) pek o kadar da gerçeğebenzer olanın dışında kalmazlar, bunun aksine gerçeğebenzer oluşlarının, görünürde anlamları olmayışlarından ileri geldiğini düşünebiliriz. Bunların kendine özgü gerçeğebenzerlikleri (tersyüz etme işleminden kaçan özellikler), anlatıda "deyişler" olarak ortaya çıkmalarında

7) J. de LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, "Önsöz", Contat yay., s. 28.
8) M. PANOFF'un yazdığının aksine, *Ethnologie, le deuxième souffle*, Paris, 1977, s. 38.
9) Bkz. *yukarıda*, s. 175-176.
10) Bkz. *yukarıda*, s. 145-147.

bulunabilir. Kendilerini ele vermezler ve bu durum onların gerçek oluşlarının bir güvencesidir (böyle şeyler kafadan uydurulmaz). Kendilerini ele vermezler, gezi yazılarındaki göktaşlarıdırlar, ve bu durum onların başkalıklarının güvencesi gibidir: Burada İskit kralları için yapılan cenaze törenleri bir kez daha akla getirilsin.

Son olarak Amazonların durumu[11], tersyüz etme işlemi konusunda bir kez daha düşünmemizi sağlar. Yunanlılara göre savaş ile evlilik arasında kutuplu bir yapı vardır: Yani bunlar aynı zamanda hem birbirlerinden ayrıdır, hem de birbirlerini tamamlarlar. Savaş ile evlilik: Bunlardan biri erkeğin, diğeri genç kızın yetişkinliğe geçişini belirler.[12] Rollerin tersine çevrilmesini düşünmek, kadınları evlilik küresinden savaş küresine nakletmek, erkekleri de savaşın dışında bırakmak demektir: Böylelikle savaş kadınların tekeline geçer. Peki ya evlilik? İki çözüm olasıdır: Birincisinde kadınlar evliliği yadsırlar ve erkeksiz yaşarlar, Strabon'un anlattığı çözüm budur.[13] Gerçekten de Amazonlar, zamanlarının büyük kısmını birarada geçirirler ve erkeklerle sadece yılda bir kez ilişki kurarlar, onu da komşuları olan Gargarialılarla yaparlar. Karanlıkta ve rastgele yapılan bir birleşmedir bu. "Erkekler kadınları hamile bırakınca Amazonlar onları salıverirler. Kız çocuğu olan kadın çocuğa sahip çıkar, erkek çocuklara gelince, onları yetiştirsinler diye Gargarialılara veririler. Bunlar çocukları kişisel olarak evlat edinirler ama kendilerine getirilen çocukların kendi çocukları olduğu konusunda şüphelidirler." İkinci çözümde evlenirler ama "kadın işlerini" erkekler yapar: Bu, Sicilyalı Diodoros'un kullandığı şemadır. Gerçekten de erkekler evde kalır, çocuklara bakar, emirlere itaat eder.[14] Bununla birlikte savaş/evlilik kutuplaşmasındaki

11) J. CARLIER, "Amazones" *maddesi*, (Y. BONNEFOY yönetiminde) *Dictionnaire des Mythologies* içinde, Paris, 1981.

12) J.-P. VERNANT, "Kender savaşı", *Mythe et société* içinde, s. 38.

13) STRABON, XI, 5, 1.

14) DİODOROS, III, 53. "Libya'nın batısında ve insanların yaşadığı dünyanın sınırlarında bir halk olduğu söylenir; kadınlar iktidardaymış ve yaşam tarzları bizimkinden farklıymış. Onlarda kural kadınların savaşması ve belli bir süre askerlik hizmeti yapmalarıymış, bu süre boyunca kadınlar bakire kalırlarmış. Ama bu etkin dönem bitince çocuk yapmak amacıyla erkeklerle cinsel ilişkiye girerlermiş, ama yöneticiler onlarmış, bütün kamu işlerini onlar yönetirlermiş. Bunun aksine erkekler tıpkı bizdeki evli kadınlar gibi evde kalırlar ve kanlarının emirlerini yerine getirirlermiş. Erkeklerin orduda hiç işi yokmuş, yönetime katılmazlarmış ve kenti ilgilendiren işlerle ilgili toplantılarda söz hakları yokmuş, çünkü böyle bir hak onların daha fazlasını istemelerine ve kadınlara başkaldırmalarına yol açarmış. Çocuklar doğduktan sonra erkeklere emanet edilirmiş, onlar da çocukları sütle, küçük çocukların yiyebilecekleri şeylerle beslerlermiş. Ama kız çocuklarının göğüsleri, yetişkinlik döneminde büyümemeleri için yakılırmış; çünkü göğüslerin kavga sırasında engelleyici olduğunu düşünürlermiş. Zaten Yunanlılar onlara "göğüssüz" oldukları için "Amazon" derler.

anlam yükü Diodoros'un naklettiği anlatıda olduğu gibidir. Amazonlar savaştıkları sürece bakire kalırlar, ama çocuk yapmaya başladıkları andan itibaren savaşmazlar. Bu nedenle rollerin tersine çevrilmesiyle ilgili şemanın bu "olağandışı" duruma rağmen görevini sürdürebilmesi için Amazonların kentinde savaşla politika arasında, önemsiz de olsa, bir ayrımın olduğunu düşünmek gerekiyor: Gerçekten de kadınlar artık savaşmazlar ama yöneticilik yaparlar ve "ortak işlerle" (*tá koinà*) uğraşırlar, elbette yalnızdırlar, ne hoplit askeri ne de yurttaş sayılan erkeklerden uzaktırlar. Başka bir deyişle savaş sadece bakire Amazonların işidir, yani evlilikle son bulan, *ephêbos* (delikanlı) çağına eşdeğer bir yaştaki sınıfın işidir. Amazonlar bir bakıma *ephêbos*turlar.

Herodotos'un Amazonlarla ilgi metnine gelince, durumun daha karmaşık olduğu açıkça görülür, çünkü savaş/evlilik kutuplaşması değişik bir işleve sahiptir: Savaş ya da evlilik değil, savaş ve evlilik.[15] Diodoros'un ya da Strabon'un metinleri, sadece Amazonları (derler ki Amazonlar vb.) ve arka düzlemde, ya da yalnızca kulislerde yer alan Yunanlıları sahneye çıkarır. Herodotos'taki yönetmenin çok daha fazla oyuncusu vardır: Amazonlar, İskitler, en genç İskitler, Sauromatlar ve sonuçta sadece izleyiciler gibi, yokluklarıyla beliren ve herşeyin kendilerine göre düzenlendiği Yunanlılar. Demek ki çeşitli oyuncular arasındaki ilişkiler zorunlu olarak daha da karmaşıklaşır. Bu ilişkiler Strabon ve Diodoros'ta sadece ikilidir: Amazonlar ve (Yunanlılar)[16], böylece tersyüz etme işlemini şeması rahatça uygulanabilir. Herodotos'ta bu işlem en az üç terimle yapılır: Amazonlar, İskitler ve (Yunanlılar). Böylelikle Amazonlarla İskitler, Amazonlarla Yunanlılar ve İskitlerle (Yunanlılar) arasında ilişkiler bulunur. Bu üç köşeli sahne düzenlemesi, tersyüz etme işleminin olduğu gibi uygulanma şansının kalmadığını akla getiriyor: Bu durum anlatının bazı kesitlerinde bu işleme yer verilmesini dışlamıyor.

Üstelik bu metin, Amazonları ve geleneklerini şimdiki zaman kipinin zamandışı kesinliği içinde tasvir etmez[17], ancak, İskitlerin Dareios istilasına karşı koymak için yardım istedikleri Sauromat halkının kökeninden söz eder. Böylelikle metin, bir önce ve bir sonraya göre bölümlenir: Önce Amazonlar, Yunanlıları öldürerek onlardan nasıl kurtuldukları, sonra da İskitlerle Amazonların karşılaşması ve Sauromatların doğuşu, ardından Sauromatların yaşam kuralları. Zamandaki bu ilerleyiş, metnin basit bir

15) HERODOTOS, IV, 110-117.
16) Parantez, Yunanlılar'ın sahnede açıktan açığa yer almayabileceklerini gösteriyor.
17) Şimdiki zaman kipi ve tasvir konusunda bkz. *aşağıda*, s. 243.

tersyüz etme işlemine göre düzenlenmesini engeller ve böylece metnin karmaşıklığına katkıda bulunur.

Amazonlar Yunanlılardan kurtulduktan sonra Skythia'da karaya çıkarlar ve her zaman yaptıkları şeyi yaparlar, yani yağmalamaya girişirler. "...Otlayan atlara rastlayınca bunları alıp üstlerine atlarlar ve İskit topraklarını yağmalamaya başlarlar. İskitler başlarına gelene bir anlam veremiyorlardı[18]; bunların ne dillerini anlıyor, ne giyinişlerini tanıyor, ne de kim olduklarını biliyorlardı; nereden çıktı bunlar diye şaşırıp kalmışlardı, bunları genç ve zorlu erkekler sanıyorlardı; sonunda savaştılar." Doğal olarak İskitler, hepsi belirli bir yaşta ve tüysüz oldukları için de genç diye kabul ettikleri bu ne olduğu belirsiz savaşçılarla savaşmaya karar verirler.

Başlangıçtaki bu küçümsemeden sonra bütün kurallara uyan bir davranış görülür. Ama "çarpışmadan sonra ölüleri gören İskitler bunların kadın olduklarını anladılar; aralarında danıştılar ve ne olursa olsun bunları bir daha öldürmemeye karar verdiler". Böylece kadın oldukları anlaşılınca artık öldürmek söz konusu değildir: Metinde kadının savaş dünyasından dışlandığını, böylelikle İskitlerin de Yunanlılar gibi "akıl yürüttükleri" örtük olarak söylenir. İskitler bir daha onları öldürmemeye karar verirler, ama "bakacaklar, görünüşe göre bunlar kaç kişidir, kendi aralarında ve en gençlerinden (*neôtatoi*) o kadar delikanlı ayıracak ve karşılarına onları çıkaracaklardı... İskitler böyle düşünmüşlerdi, çünkü bu kadınlardan çocukları olsun istiyorlardı". Savaş/evlilik kutuplaşması karşımıza şöyle çıkar: Kadınlarla savaşılmaz, çocuk yapılır.[19]

Oysa bu tasarının gerçekleştirilmesi için, anlatı boyunca sadece belli bir yaş sınıfı (gençler, en genç olanlar) olarak belirlenen "en genç olanlar" gönderilir. İskitlerin "*ephêbos*lar"a[20] başvurmaları tuhaf bir karar değil midir? Yunanistan'da evlilikle *ephêbos*luk arasında bir ayrımın olması olağandır: Bir *ephêbos* evlenmez, eğer evlenirse *ephêbos*luktan çıkar. Aynı zamanda hem *ephêbos*, hem de evli olunmaz, çünkü bunlar, birbirini izlemesi gereken iki olaydır, ya da daha doğrusu, iki ayrı kesitin üst üste bindi-

18) *Sumballésthai*: *Karşılaştırma* ögesi olarak kullanabilecekleri hiçbir şeyleri yoktu, bilinmeyenle karşı karşıyaydılar.

19) Bu öykünün tamamının bir ilk *légeta*'ye bağlı olduğu söylenir, serbest dolaysız anlatım yüzünden İskitler'in düşüncesiyle anlatıcının girişimini birbirinden ayırmak neredeyse olanaksızdır: Davranışları doğrulayan İskitler'in kendileri midir yoksa savaş/evlilik şemasını örtük biçimde işleterek okuyucularına açıklayan anlatıcı mıdır? Her ikisidir.

20) Elbette onları böyle adlandıran benim, metinde onlar açık biçimde "genç" olarak görülürler. *Ephêbosluk* gibi bir şeyi bu öykünün kıyısına yerleştirerek, bunun Yunanlı bir dinleyici için çok daha fazla bir anlaşılırlığa sahip olması sağlanır. İşte bütün savım bu.

rilmesidir. Çünkü tam anlamıyla yetişkin olabilmek için, birinden diğerine geçilir. Bunun aksine *ephêbos* olup da evlenmeyi reddetmek "olmaz". Hippolytos'un öyküsü böyledir: O bir *ephêbos*tur ve hep öyle kalmak için evlenmeyi reddeder. *Ephêbos*luk geçicidir ve evlilikle sonuçlanmalıdır.

Oysa İskitler evlilikle *ephêbos*luğu birleştirmiş gibidirler, *neôtatos*'lar nitelikleri itibarıyla Amazonlarla evlenmek görevini üstlenirler.[21] Neden? Bunun basit ve kesin bir yanıtı vardır: Yetişkin İskitler evlidir, bu işi yapsa yapsa onlar yapar. Metinde, beri yandan, onların evlendikten sonra hâlâ *neôtatos* olarak kalıp kalmadıkları belirtilmez, dolayısıyla iki kesitin üstüste binip binmediği anlaşılmaz. Bu çekinceler konulduktan sonra geriye kalan şey, en azından onların *ephêbos*lar olarak bu göreve gönderilecek olmalarıdır. Onlar bu genç kız kümesinin karşısına savaşsınlar diye değil, evlensinler diye çıkarılırlar. Amazonların av ve yağmaya dayalı yaşam tarzları, yetişkinlerden çok, kıyılarda yaşamaya alışmış *ephêbos*lara uygun düşer. Bu, anlatının akışı içinde İskitlerle Yunanlılar arasında belli belirsiz bir kaymanın olduğunu gösteren, örtük bir anlatımdır: İskitler, Amazonlar karşısında, Yunanlılar gibi davranmak eğilimindedirler. Amazonları "yenmek" için, onlara bir kurnazlık yapmaları öğütlenir, burada da yetişkinlerin yaşam kurallarından çok, *ephêbos* uygulamalarıyla bir uygunluk vardır: "Bunlar, kamplarını gidip kadınların hemen yanına kuracaklar ve kadınların davranışlarına göre davranacaklardı; eğer kadınlar üstlerine yürürlerse savaşa girmeyecekler ve arayı açmakla yetineceklerdi; sonra onlar durunca bunlar da duracak ve kamplarına döneceklerdi... Amazonlar bunların kendilerine ziyanı dokunmayacağını anlayınca onlara aldırmaz oldular. Delikanlılar her gün çıkıp öbür kampa yaklaşıyorlardı. Onların da Amazonlar gibi at ve silahtan başka bir şeyleri yoktu; onlar da av ve yağma ile yaşıyorlardı." Bu kurnazlığın kilit noktası taklittir: Erkekler söz konusu olsaydı savaşırlardı, kadınlar söz konusu olsaydı onları kaçırırlardı, ancak savaşçı kadınlar söz konusu olduğundan bu hem erkek hem de kadın olan akılalmaz canavarlar karşısında İskit büyüklerine göre tek çıkar yol taklittir. Bu amaçla onlara en çok benzeyenleri (ya da onların en çok benzedikleri) "*ephêbos*ları", yani bulundukları yaş itibarıyla kısa bir süre için erkeklikle kadınlığı birleştirenleri seçerler. Böylece onların durumlarındaki bu belirsizlik, onları Amazonlara hem yaklaştırır hem de onlardan uzaklaştırır. Bu savaşçı bakireleri bertaraf etmek ya da baştan çıkarmak için bakir savaşçılar gönderilir.

21) Anlatıda evlilik yönü vurgulanıyor: Olabilecek genç kız sayısı kadar delikanlı gönderilir; daha sonra her erkek ilk kez aşk yaptığı kadınla birlikte kalır. Kısaca "hayvanlar gibi" çiftleşilen uç noktadaki modelden açıkça ayrılmaya çalışılır; söz konusu olan şey, tekeşli yasal bir evliliktir.

Metin, "*ephêbos*lara ilişkin ögelerle" işlenmiş olsa da, basit bir tersyüz etme şemasına göre değil, tersyüz etme işleminin ögelerine göre düzenlenmiştir. Elbette *ephêbos*luktan tersyüz etmeye geçilirken iyi sonuç alınır, çünkü bunlardan ikincisi birincisinin mantıksal etmenlerinden biridir.

Baştan çıkarma sahnesi bütünü itibarıyla bir "karşı-baştan çıkarma" sahnesidir, çünkü İskitler harekâtı gün ortasında, öğleyin, yani Amazonlar ihtiyaçlarını karşılarken yürütürler. Bu Yunan gelenekleriyle bağdaşmaz.[22] Ancak işin en ilginç yanı bu sahnenin kesinlikle bir tecavüz sahnesi olmamasıdır: "Amazon, olmaz demedi ve delikanlının gövdesine yaptıklarına karşı öfkelenmedi (*perieîde chrêsasthai*)." Amazon'a tecavüz edilmez, bu, özünde çelişkilidir.

*Ephêbos*ların durumlarındaki belirsizlik onların Amazonlarla karşılaşabilmelerini sağlıyor olsa da, yapacakları evlilik onları yetişkin haline getirmez, olan bunun aksidir. Sanki onların kadınsı yönü güçlenir. Amazonlara, artık "uzaklarda" yaşamayı bırakıp evlerinde "olağan" bir yaşam sürmeyi önerdiklerinde (buradaki sahnenin ancak Yunanlıların evlilik modeline göre anlaşılabileceğini ve bu sahnede İskitlerin Yunanlılara dönüştüklerini görmek için fazla çaba gerekmez) Amazonlar İskit kadınları gibi yaşayamayacaklarını, bunun söz konusu olamayacağını söylerler ve şunları eklerler: "... Gidip babalarınızı bulunuz, payınıza düşenleri alıp geliniz, burada kendi yasalarımıza göre yaşayalım... Delikanlıların akılları yattı, öyle yaptılar." Böylece "çeyiz" getiren kişi kocadır, alışıldığı gibi kadın değil. Gelin genelde kocasının evine gelir, bu sahnedeki bir başka olağandışı durum da budur: Kadın babasının *oîkos*'unu terkeder, kocasınınkine girer. Amazonlar buna karşı çıkarlar[23]; elbette kocalarını kendi *oîkos*'larına sokmazlar, çünkü bunların meskenleri yoktur, ama başka bir yere, Skythia'nın doğu sınırını belirleyen Tanais'in ötesine yerleşmeye karar verirler. Tıpkı gelinin, kocasının kucağında evin kapısından içeri girmesi gibi... Metin de bu benzerliği kullanır, ancak burada, Amazonlar kocalarını Tanais'ten geçirip, öteye, Skythia'nın dışında, hem yeni bir ülke, hem de bir *no man's land* olan bir yere götürürler.

İskitler Amazonların kadın olduklarını anladıkları zaman onlardan çocuk sahibi olmaya karar verirler, ama öykünün sonunda kendi soylarını

22) Böyle gün ortasında ve herkesin gözü önünde sevişmek kentin olağan uygulamalarıyla karşılaştırıldığında bir ihlâl oluşturur.

23) Metin, baba *oîkos*'unu terkeden tarafın erkekler olduğunu ısrarla vurgular: "Sizleri *baba*larınızdan ayırdık ve kaç defa mallarınızı yağma ettik, bu olanlardan sonra bu ülkede kalmaktan biraz çekiniyoruz, biraz da ürküyoruz."

güvence altına alan kişilerin Amazonlar olup olmadığı sorulabilir. Örneğin Strabon, erkeklerin bulunmadığı bir toplum olan Amazonların sadece kız çocuklarla ilgilendiklerini belirtir, erkek çocukların eğitimleriyle ilgilenmezler. Tersyüz etme işlemiyle ilgili şema mantıksal açıdan bu sonuca götürür. Herodotos Amazonların ya da soylarının sadece kızlarla ilgilendiğini belirtmez, hatta Sauromatlarda kadınlarla erkeklerin birlikte yaşadıklarını söyler. Bununla birlikte, sözü edilen tek eğitim kuralı kızları ilgilendirir: "Bir kız, bir düşman öldürmeden evlenemez (*ándra polemíon*); bu yasanın gereğini yerine getirmediği için bekâr olarak ihtiyarlayan kızlar vardır". Sauromatlar (Strabon ve Diodoros'da olduğu gibi) savaşla evliliği ayırmak şöyle dursun, bunları birleştirirler: Bekâretten kurtulmak için bir adam öldürmek, birinin kanını dökmek gerekir. Bu kadınlar, Herodotos'un naklettiği İskitçe kökene göre *oiórpata*, yani "erkek öldüren kadınlar" biçimindeki lâkaplarını haklı çıkarırlar. Böyle bir zorunluluk, genç birinin savaşçılar sınıfına geçmek için gerçekleştirmesi gerekenleri akla getirir, örneğin bir İskit ilk düşmanını öldürdüğünde kanını içer, daha sonra, yıl içinde öldürdükleri için yapılan şölende şarap ve sudan oluşan simgesel bir içkiyle yetinecektir.[24] Savaşla evlilik zıtlığı yoktur (Diodoros'ta Amazonlar bekâretlerini kaybedince savaşmayı bırakırlar), savaş evlilik *için* gerekli olan şeydir, ama, tıpkı savaşçı olmak için sadece savaşmanın yeterli olmaması gibi, bir Sauromat'ın evlenebilmesi için sadece savaşması yetmez, ayrıca başka bir çarpışmayı da yerine getirmelidir: Örneğin savaşçı adayı bir kafa derisi getirmelidir, evlenmeye aday olan kadın da bir adam öldürmelidir.[25]

Amazonlara gelince, İskit *ephêbos*larıyla evlenmeleri, onları birlikte yaşayacakları dünyadan pek de ayırmaz: Savaşmak ve sevişmek —kadın olmak için en az bir o kadar da savaşçı olmaları gerekmez. Yaşam tarzlarıyla ilgili olarak evlilik, bir önce ve bir sonra arasında kopukluğa yol açmaz. Skythia'da yaşamayı reddederken öne sürdükleri şey, işte bu savaşmayı sürdürme zorunluluğudur. "Biz sizin evlerinizdeki kadınlarla bir arada oturamayız; törelerimiz (*nómaia*) birbirine benzemez. Biz yay gereriz, mızrak atarız, ata bineriz, kadın işi öğrenmedik. Sizin kadınlarınız dediklerimizin hiçbirisini yapmazlar, 'kadın işleri' (*erga gunaikêia*) yaparlar, arabaların içine kapanıp otururlar, ne ava giderler ne de başka bir yere; onun

24) Bkz. *yukarıda*, s. 167 vd.

25) Birini savaşçı yapan şey ve kavgacı ile savaşçı arasındaki farkla ilgili olarak, bkz. P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique* (*Türkçesi: Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, Ayrıntı Yay., 1993), Paris, 1980, s. 209-242. Aynı biçimde HİPPOKRATES'e göre bir Amazon üç düşman öldürmeden evlenemez, *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine*, 17.

için biz onlarla anlaşamayız." Paylarına "kadın işleri" düşen İskit kadınları Yunanlı kadınlara çok benzer: Nasıl Yunanlı kadınlar evlerinde yaşarlarsa onlar da arabalarında yaşarlar: Böylece daha önce dile getirilen kayma yeniden ortaya çıkar: İskitler, Amazonlarla karşılaştırıldıklarında yarı-Yunanlılara dönüşürler. Amazonlar İskit kadınları karşısında hiç kuşkusuz eril bir konumda bulunurlar: Dış mekânı katederler, silah kullanırlar, ata binerler, "kadın işlerini" bilmezler.

İskit *neôtatos*'ları karşısında Amazonların konumu karılık değil kocalıktır: Çünkü "çeyiz" getirenler kocalardır, babalarının *oîkos*'unu terkedenler ve boyun eğenler de onlardır.[26] Genel olarak bu öykü, başından sonuna kadar Amazonların başı çektiğini gösterir; bu öykünün başlığı "Sauromatların kökeni" ya da "soyun devamlılığı nasıl sağlanır" olabilirdi. Ancak her ne kadar Amazonlar koca görevini yapsalar da, kocaları "karılık" yapmazlar. Metin rollerin dizgesel ya da mekanik biçinde tersyüz edilmesine dayanmaz, ama metnin daha ince bir işleyişi vardır. Kadınlar *erga gunaikêia*'yı geri çevirirler, ama erkekler de bunu üstlenmezler. Sicilyalı Diodoros'ta durum böyledir: "Sauromat kadınları eski atalarının yaşam tarzlarını sürdürürler: Ata binerler, hem de kocaları olsun olmasın; savaşa giderler; erkeklerle aynı giysileri giyerler." Peki, sonuçta "kadın işlerini" kim yapar?

Herodotos'un anlatısı tersyüz etmeyle ilgili ögeleri işbaşına getirse de basit bir tersyüz etme şemasına göre düzenlenmez, zembereği, genel bir tersyüz etme değildir. Tersyüz etme bir tercüme işlemiyse, tercüme daha da karmaşıktır. Tersyüz etme ikili bir ilişkiyse, sahnede ikiden fazla kişinin olması bile uygunsuzluğu göstermeye yetmez mi? Birinci kesitte Amazonlar ve Yunanlılar vardır.[27] Amazonlar "erkek öldüren kadınlar"[28] biçimindeki lâkaplarını doğrularlar ve her tür teknik bilginin berisinde olduklarını gösterirler: Gemileri yöneten Athena'yı ve gemilerin Athenasını bilmezler.[29] Gemiciliği bilmezler ama doğal olarak ata binerler. İkinci bir sahne Amazon-

26) Kocaların tutumunu anlatmak için aynı deyim iki yerde daha kullanılır: *epeithonto kai (epoiêsan) taûta oi neêniskoi.*

27) "Yunanlılar (...) Thermodon savaşını kazandıktan sonra canlı olarak yakaladıkları Amazonları üç gemiye doldurup denize açılmışlar; Amazonlar açık denizde erkeklerin üzerine atılıp döve döve öldürmüşler. Ama bir gemi nasıl yönetilirdi bilmiyorlardı, dümen nasıl tutulur, yelken nasıl kullanılır, kürek nasıl çekilir haberleri yoktu. Erkekleri öldürdükten sonra rüzgar ve akıntıyla sürüklenmişlerdi."

28) Herodotos adlarının İskit "etimolojisi"ni verir ama Yunan "etimolojisi"ne hiçbir gönderme yapmaz (*a-mazós*, göğüssüz kadın).

29) M. DETIENNE ile J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence*, s. 176-241. Amazonlarla, hem savaşçı hem de bâkire olan Athena'nın arasında yakınlık yoktur.

larla, yetişkinler ve kadınlar biçiminde "*ephêbos*lar"a ayrılan İskitler arasında oynanır. Ancak ilginç olan nokta, metin boyunca İskit toplumunun yarı-Yunanlı bir topluma dönüşmesidir, Yunanlı dinleyicinin Amazonlara ait başkalığı anlayabilmesi için, Amazonları İskit kılığına girmiş Yunanlılarla karşılaştırmak sanki kaçınılmazdır. Demek ki metin belli belirsiz ikili ilişki tuzağına düşer gibidir: Amazonlar ile İskit-Yunanlılar.

KARŞILAŞTIRMA VE BENZETME

Başka olanı anlatmak için gezgin, karşılaştırmaya da başvurabilir: Karşılaştırma, öyküsü anlatılan dünya ile, öykünün anlatıldığı dünyayı birleştirme, birinden ötekine geçme biçimidir. Anlatıcının başkalık denizine attığı bir ağdır karşılaştırma; ilmik boyları ve ağın örülüşü, balık türünü ve verimlilik derecesini belirler; ağın yedekte çekilmesi bir anlamda başka'yı aynı'ya getirme biçimidir. Böylece karşılaştırma bir başkalık retoriğinde yer alır ve bir tercüme işlemi olarak işe karışır.

Elbette gezi yazısının böyle bir sanata sahip olmak gibi bir ayrıcalığı yoktur ve Herodotos da bunu kullanan ilk Yunanlı değildir. Tam aksine, herkesin bildiği gibi arkaik düşüncenin temel bir özelliğidir bu ve destanda, özellikle Homeros'un ünlü tasvirlerinde bulunur.[30] İonyalılarda da karşımıza çıkar: Karşılaştırma, onlarda, bilinmeyen bir şeyi (bir nesneyi ya da olguyu) tasavvur etmeyi sağladığı ölçüde bir bilgi aracıdır.[31] Tercüme olarak işleyen gezi yazısında karşılaştırma, "ötesi" ile "berisi"[32] arasında benzerlikler ve farklılıklar kurar, sınıflandırma taslakları çıkarır. Karşılaştırmanın bir şeyler getirebilmesi için ikinci terimin, gezginin seslendiği ortak bilgiye ait olması gerekir.[33] Örneğin, ötesinde Massagetlerin oturduğu Arax nehri bölgesini anlatırken Herodotos, nehirde bulunan birçok adacığın büyüklük açısından Lesbos adasıyla "karşılaştırılabilir" (*paraplêsiai*) olduğunu belirtir[34]; başka bir yerde, Nil'in akışını tasvir ederken Elephan-

30) W. KRANZ, "Gleichnis und Vergleich in der Frühgriechischen Philosophie", *Hermès*, 73, 1938, s. 92-132; B. SNELL, *The Discovery of the mind*, New York, 1960, s. 191-227.

31) G.E. LLOYD, *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966, s. 209, 305, 345.

32) "Berideki" (burası) ve "ötedeki" (Brezilya) dünya arasındaki bu ayrımı J. de Léry'den ödünç alıyorum.

33) Karşılaştırmanın ikinci terimlerinin sistematik bir incelemesi, Herodotos'un *Tarih*'ini dinleyenler hakkında olmasa da, onun alıcıları hakkında kuramsal olarak bazı bilgiler verebilir. Özellikle Yunanlılar, Kilikya, Meandros (II), İlion, Teuthrani, Ephesos, Kyren (lotus), Attika, İapygia vardır.

34) HERODOTOS, I, 202.

tine kentinden sonra, nehrin akışının Meandros'unki *gibi* (*katáper*) yılankavi olduğunu söyler.[35] Bu karşılaştırmaların kesin mekanizma açısından ortaya koyduğu tek ilginç soru açılımlarla ilgilidir: Lesbos ve Meandros'un dile getirilmesi kimin için ne ifade ediyordu? Bizim Yunan tarihimizin soyutlama tipi olan orta halli Atinalı için neyi temsil ediyordu?

Daha sonra, benzerlikleri belirttiklerinde aslında ayrılıkları gösteren sınıflandırıcı karşılaştırmalar gelir. Bunları özellikle adetlerin tasvir edilişi sırasında görürüz: Örneğin cinsellikle ilgili adetler sıralanırken, şu ya da bu halkın, hayvanlar *gibi*[36] (*katáper*) çiftleştikleri belirtilir. Ya da genel olarak *nómos*'lar: Lydia'lılar, kızlarını fuhuşa itmeleri dışında, *Yunanlılarla aşağı yukarı aynı* göreneklere sahiptirler (*paraplêsioi*).[37] Karşılaştırmalar ayrıca yakındakiler hakkında da bilgi açılımları sağlar: Giligamlar (Libya kabilesi) diğer Libyalılarla *aşağı yukarı aynı* göreneklere sahiptirler (Herodotos daha önce bunların *nómos*'larını tasvir eder).[38] Nihayet "Yunanlılar" bu karşılaştırma kümelerinde olduğu gibi, ikinci terimin yerini tutarlar.[39]

"A, *b* gibidir" türündeki temel karşılaştırmaların yanında (*a* ve *b* doğrudan doğruya karşılaştırılabilecek niteliktedir), gezginin çok daha incelikle göstermek zorunda olduğu karşılaştırmalar da vardır: Bunlar bir düzlem değişikliğine dayananlardır. Gerçekten de birinci terimin, anlatıldığı dünyada doğrudan karşılığı olmadığında, ya da anlatıldığı dünya doğrudan bir gönderge olarak işlemediğinde, tercüme aktarma biçimine dönmektedir.

Herodotos, Büyük Kral'ın oturduğu Susa'ya giden Kral yolundaki Pers habercilerinin devir-teslim işlemini böyle tasvir eder. Daha sonra, alıcının Yunanistan'da doğrudan karşılığı bulunmayan bu kurumu iyi anlaması için şunları ekler: "Değiştirme yapan bu habercilerin koşusu, Yunanlıların Hephaistos onuruna düzenledikleri Meşale koşusuna benzer. Birinci ulak haberi ikinciye aktarır, ikinci üçüncüye ve böylece gider. Haber Yunanlıların Hephaistos onuruna düzenledikleri Meşale koşularındaki meşale *gibi* (*katáper*) elden ele geçerek yerine ulaşır."[40] Elbette habercilerle koşucuların yaptığı iş aynı değildir, ama Herodotos bunlardan biri sayesinde diğerinin daha iyi anlaşılacağını ve bir an için de olsa, bunların karşılaştırmaya değer olduğunu düşünür: Elden ele geçen meşale, Susa'daki

35) *A.g.y.*, II, 29.
36) A.g.y., örneğin, I, 203.
37) A.g.y., I, 94.
38) A.g.y., IV, 169.
39) A.g.y., I, 94'ten başka bkz. I, 35; II, 92; IV, 26.
40) *A.g.y.*, VIII, 98.

kralın sarayına kadar ulaktan ulağa geçen haberler gibidir. İşte başka bir örnek, burada da önce, olduğu gibi nakledilen davranışın başkalığı, sonunda anlaşılır hale getirilir. Skythia'nın kuzeydoğu kıyısında yaşayan halk olan İssedonoslar, babaları ölünce, insan etinin yendiği bir ziyafet düzenlerler ve babalarının etini hayvan etiyle karıştırıp yerler, sonra "ölünün kafasını kazırlar, içinden beyninin çıkarırlar, altın yapraklarla kaplarlar ve bir tanrı sureti gibi her yıl büyük kurbanlarla yüceltirler". Görünüşe göre pek o kadar da Yunanlı olmayan bir bağlamda bulunuyoruz, bununla birlikte cümle hep oraya kaymaktadır, çünkü Yunanlıların ölüler için yıldönümlerinde törenler (*genésia*) yapmaları gibi (*katáper*) oğulların da babalarını böyle yücelttikleri belirtiliyor.[41] Bu törenlerle Yunan *genésia*'sı aynı şey değildir, ama işlevsel bir bakış açısından her ikisi de aynı rolü oynar: Birinde Yunan toplumuna ait olan şey diğerinde İssedonos toplumuna aittir.

Yakınlaştırma ve aktarmayla yapılan bu karşılaştırma biçimi *Herrenius'a Retorik*'deki "similitudo per collationem"in yerini tutar. *Ad Herrenium*, gerçekten de dört "benzerlik" biçimi sayar: *Similitudu per contrarium, similitudo per negationem, similitudo per brevitatem, similitudo per collationem*[42] (karşıtlıkla, olumsuzlukla, kısalıkla, yakınlaştırmayla benzerlik), bu dördüncüsüne koşutluk diyeceğiz. Her biçimin bir işlevi vardır ve dördüncüsünün işlevi "şeyleri göz önüne serme"dir (*ante oculos ponere*).

Şeyleri gözler önüne sermek, tamam, ama bunu göz önüne bir başka şeyi koyarak yapmak: İşte gezi yazısının özgünlüğü buradadır. Anlatı sanatı olarak koşutluk, bir şeyi sanki oradaymışız gibi gösteren, ama aslında bunu başka bir şeyi göstererek yapan bir kurgudur. Böylece Herodotos, Skythia'yı arşınlayıp betisini oluştururken, Taurislerin ülkesindeki buruna rastlar ve bunu şöyle tasvir eder[43]: "Skythia'nın iki yandan sınırı denizdir, güney denizi ve doğu denizi, tıpkı Attika *gibi* (*katáper*); Tauris halkı Skythia'nın bu bölgesinde oturur, eğer Attika'da Thorikos *demos*'u ile Anaphlystos *demos*'u arasında denize doğru bir çıkıntı yapan engebeli Sunion burnunda, Atinalılardan başka bir halk otursaydı, burada da durum *öyle* olacaktı (*paraplêsia, hôs ei*). Elbette ki bu küçük ülkeler çok geniş topraklarla ne kadar ölçüştürülebilirse bunu da öyle görmek gerekir.

41) *A.g.y.*, IV, 26.

42) *Ad Herrenium*, IV, 46; bkz. M. CHARLES, "Bibliothèques", *Poétique*, 33, şubat 1978, s. 19-20. FONTANIER, *Les figures du discours*, koşutluğu şöyle tanımlar: "Koşutluk, benzerliği ya da farklılığı gösterilmek istenen iki nesneyi fiziksel ya da ahlaki ilişkileri altında birbirlerine yaklaştıran bütünsel ya da karışık olabilen iki tanımdan oluşur."

43) HERODOTOS, IV, 99.

Tauris'in durumu böyledir." Böylece Sunion Attika için neyse, Tauris de Skythia için odur: Gözler önüne serilen ilk koşutluk budur. Ölçümcü, bundan başka, karşılaştırmasının geçerlilik koşullarını da belirtir: "Bu küçük ülkeler çok geniş topraklarla ne kadar ölçüştürülebilirse bunu da o ölçüde almak gerekir."[44] Ancak bu kuruntular, ikisi arasındaki bu farkın sadece niceliksel olduğunu, ama asla niteliksel olmadığını söylemenin bir yoludur: Bir ölçüm bunu yokeder. Kuşkusuz Tauris Sunion'dan daha büyüktür, ama şu da var ki, Tauris tam olarak Sunion *gibidir*. Aradaki fark yadsınmaz ama belli bir yöne kaydırılır.

Daha sonra gezgin anlatısını, ikinci bir koşutluğu sergileyerek sürdürür: "Attika'nın bu bölgesini kıyıdan gezmemiş olanlara (*parápeplôke*), bunu başka bir biçimde (*állôs dêlôsô*) göstereceğim: Tıpkı (*hôs ei*) İapygia'da Brentesion (Brindizi) limanı ile Taranto arasındaki çıkıntıda yabancı bir halk oturuyor da İapygia'yı ikiye ayırıyormuş gibi." Demek ki Tauris, Skythia'nın karşısında, tıpkı Apulia karşısındaki İtalya çizmesinin topuğu gibidir. Kurulan ikinci koşutluk coğrafyayla ilgili başka bir bilgiyi çağrıştırıyor: Yoksa bu diğer bilgi, Büyük Yunanistan'daki Yunanlılarla sınırlı bir başka ortak bilgi midir? Gezginin "Attika'da oturmayan biri için" ya da "Attika'yı görmemiş olan biri için" demediğini ama "Attika *kıyıları boyunca gemiyle gitmemiş* biri için" dediğini görebiliriz. Peki bu koşutluğun ilk alıcısı kimdir? Büyük Yunanistan'daki Yunanlılar mı? Yunanistan'dan gelmek ya da oraya gitmek için yolculuk yapanların bu yolculuğu sadece gemiyle yapabilecekleri bilindiğine göre... onlar mı, yoksa gemiciler mi? Yoksa bu karşılaştırmalar daha ziyade, yolcuların kullanımı için denizcilikle ilgili bazı bilgiler sunan *Deniz yolculuğu rehberi* türünden mi kaynaklanır? Ne olursa olsun karşılaştırma, (neredeyse sınırsız) başka koşutluklar üretebilme olasılığıyla sonuçlanıyor, çünkü "Tauris deyince akla gelen başka örnekleri sıralamak istemiyorum ve yalnız bu iki çıkıntıyı söylemekle yetiniyorum." Bu yolla gezgin bilgisini sergiliyor: Size başka örnekler de verebilirdim. Böylece dinleyiciyi ya da okuyucuyu, eğer iyi *göremiyorlarsa*, daha doyurucu başka örnekler üretmeleri için serbest bırakıyor.[45]

Koşutluk ikişer ikişer kümelenmiş dört terim sayesinde kuruluyor. Formül şu: c, *d*'ye göre ne ise, *a* da *b*'ye göre odur. Başka bir deyişle benzerlik tarzını seçen karşılaştırma, deyiş yerindeyse bir benzetmeli görünüm kazanır. Anlatıcı Tauris'le Skythia arasındaki ilişkileri göstermek için alıcının "gözleri önüne" Sunion ile Attika arasındaki ilişkileri serdi-

44) *A.g.y., légó dè hôs eînai taûta smikrà megáloisi sumbaleîn.*
45) Koşutluğa başka bir örnek, *a.g.y.*, II, 10.

ğinde, ortaya benzetmeli görünüm çıkar. Ya da Anaksagoras'ın cümlesini sahiplenir: *Ópsis adêlôn tà phaínomena.*[46] Görülenden görülmeyene, bilinenden bilinmeyene.

Benzetme Yunan biliminin başlangıcında büyük rol oynar, burada hem icat yöntemi hem de açıklama dizgesi olarak işe yarar.[47] İlginç olan şu ki, *Tarih* gibi bir anlatı, bu gerçek bilgi türüne, "karşılaştırma yoluyla" yapılan bilime, onu, kendi kullanımına uydurarak başvurur. Herodotos'un İstros ile Nil arasında kurduğu koşutluk bu bilime ilişkin bir sınır durum oluşturuyor.[48] "Aslında İstros ırmağı, hep insanların eğleştiği yerlerden geçtiği için herkes bilir, oysa Nil kaynakları üzerine kimse bir şey söyleyemez: İçinden geçtiği Libya toprakları insanların oturamayacakları bir yerdir, çöldür." Demek ki bilinenden bilinmeyene, açık olandan gizliye doğru gidilir: Nil'in kaynaklarını "bulmak" için İstros ırmağına saparım ve çıkarsamaya başvururum. "Ve eğer bilinene bakarak bilinmeyeni çıkarmak yoluyla bir sonuca varmayı göze alabilirsem..."[49] Genel varsayım şu: Nil, İstros nehri gibidir. Ancak karşılaştırmanın sezdirici bir gücü olabilmesi için, oturulan dünyanın kuzeyi ve güneyi arasında bir simetri kurmam gerekir, bu ise, karşılaştırmayı gerçek bir koşutluğa dönüştürecek bir ilkenin uygulanması demektir: İstros kuzey için neyse, Nil de güney için odur, ya da Nil, İstros Avrupa için neyse, Libya için odur. Bu örnek bir sınır durumu temsil ediyor. Çünkü öncelikle "keşfin" söz konusu olabilmesi için simetri ilkesinin tutarlılığını varsayıyor. Koşutluk, olabilirlik koşulu olarak bu ilkenin uygulanmasını içeriyor. Daha sonra ve özellikle, karşılaştırmanın ikinci terimi (İstros'un akışı), Sunion ve Attika'dan farklı olarak, muhtemelen alıcının ortak bilgisinin somut ufkunun bir parçasını oluşturmuyor, üstelik anlatıcının görmüş olmasıyla da (*ben gördüm*) güvence altına alınmıyor. Buna karşın, bütün kanıtlama süreci, anlatıcının hızla yaptığı olumlamaya dayanıyor ve buna göre İstros'un akışı, bildik alana ait oluyor: O biliyor, ama aynı şekilde başka birçok kişi de biliyor.

Karşılaştırma, öykünün anlatıldığı dünyanın ipliğiyle örülmüş olduğu için, gösterir. Doğrudan gösterir: *a*, *b* gibidir, ya da benzer biçimde, *c*, *d*

46) H. DILLER, *"ôpsis adêlôn tà phaínomena"*, *Hermès*, 67, 1932, s. 14-42.

47) G.E. LLYOD, *a.g.y.* Benzerliğin gücüyle ilgili olarak, bkz. M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses* (Türkçesi; *Kelimeler ve Şeyler*, İmge Yay., 1994), s. 36: "Yunan biliminin de tanıdığı eski kavram... Gücü inanılmazdır, çünkü ele aldığı benzerlikler, şeylerin kendilerinin açık, görünür benzerlikleri değildir; ilişkilerin daha incelikli benzerlikleri olması yeter..."

48) HERODOTOS, II, 33, 34.

49) HERODOTOS, *hôs egô sumbállomai toîsi emphanêsi tà mê ginoskómena tekmairómenos*, Anaksagoras'ınkine yankı veren bir deyiş.

için ne ise, *a* da *b* için odur. Tercüme etmeni olan karşılaştırma başka'yı aynı içinden süzer çıkarır. Güvence olarak anlatıcının gözünü ya da bilgisini kullanan karşılaştırma, alıcıyı inandırmayı amaçlar. Eğer ağlar çekildiğinde fark varsa, bu, belirlenebilecek, ölçülebilecek, yani egemenlik altına alınabilecek ("bu küçük ülkeler çok geniş topraklarla ne kadar ölçüştürülebilirse...") bir farktır.

THÔMA'NIN ÖLÇÜSÜ

Gezi yazısı sadık bir ilgi bekliyorsa bir *thôma* (harikalar, ilginç şeyler) dizisi içermelidir. *Tarih*, buna özen göstermekten geri kalmaz. Gerçekten de etnografyaya ilişkin *lógos*'ların çoğunlukla şu şekilde düzenlendiğini gördük: Ülkenin doğasıyla yapılan giriş, *nómos*'ların gözden geçirilmesi, *thômásia*'ların belirtilmesi ve son olarak siyasi tarih.[50] *Thôma*'nın gerçek bir etnografik anlatı *tópos*'u olduğunu, Lydia'yı konu alan bölümün girişinden anlıyoruz: "Lydia toprağı öbürlerinde olduğu gibi, öyle pek yazıya geçirilecek olağanüstü şeylere sahip değildir, yalnız Tmolos'tan akıp gelen altın kumu vardır..."[51] Aynı cümle yapısının bu kez Skythia[52] ile ilgili olarak kullanılması ve gezgine az sayıda olağanüstü şey sunduğunun söylenmesi, bunu doğruluyor. Olağanüstü ilginç şeyleri anlatma kaygısının anlatıcıda yer etmiş olduğunu, amaçlarını sıraladığı Giriş'te açıkça görüyoruz: Başka şeylerin yanısıra hem Yunanlılara hem de Barbarlara ait *érga megála te kaì thômastá*'yı anlatmak, sergilemek ister. Bu *érga* nelerdir? Konuyla ilgili birçok tartışma yapılmış, kanılar oluşmuştur: Bunlar "anıtlar" mıdır, yani Yunanlılar ile Barbarlar tarafından yapılmış en önemli anıtlar mıdır? Bunlar eylemler midir, yani büyük işler midir? Yoksa bunlar (öyle olması muhtemeldir) hem doğanın harikaları, hem anıtlar, hem de büyük işler midir? Bunun önemi yoktur: Bunlarda bizi ilgilendiren şey sadece *thômastá* niteliğidir.[53] Gerçekten de anlatıcı bunları nakletmek ister, çünkü bunlar

50) JACOBY, R. E., Ek II, 331-332.

51) HERODOTOS, I, 93: *thômata gê ê Ludiê es suggraphên...*

52) *A.g.y.*, IV, 82: "Çok sayıda ve çok büyük ırmaklar bir yana bırakılırsa, bu topraklarda harika adına bir şey yoktur..."

53) *Ergon* sözcüğünün anlamının incelenmesi için, bkz. H.R. IMMERWAHR, "Ergon, history as a monument", *American Journal of Philology*, 81, 1960, s. 263-264; H. BARTH'ın makalesi: "Zur Bewertung und Auswahl des Stoffes durch Herodotus" (Die Begriffe, thôma, thômázô, thômásios und thômastós), *Klio*, 50, 1968, s. 93-110, bu da yine aynı deyimin anlamının belirlenmesi konusunda bir çalışmadır.

thômastá'dır (ve *megála*, büyüktür), yani anımsanmaya değen şeylerdir: Amaç, söylediği gibi bunların unutulmamasıdır (*akléa*).

Anlatıda yeri olduğuna göre, *thôma*, başkalık retoriğine ilişkin işlemlerden sayılabilir. Genel olarak ciddi bir hava yaratır, çünkü anlatıcı, dinleyenlerin beklediği bu diziye yer vermemezlik edemez, eğer bunu göz ardı ederse bir anda halkın gözünden düşer. Herşey sanki şöyle bir koyut varmış gibi gelişir: Oralarda, o başka ülkelerde olağanüstü ilginç olaylar mutlaka vardır. Böylece Herodotos *eschatiá*'ları, yani insanların dünyasının uçlarını ele aldığında, bu "kuramın" yankısını buluruz: "Yaradılış en güzel yemişlerini yeryüzünün iki ucuna vermiş, tıpkı Yunanistan'a en güzel ve ılımlı iklimi verdiği gibi", ya da, "bizim için en güzel ve en az rastlanan şeylerin, yeryüzünün en uzak uçlarında, yeryüzünü kuşatan çemberin üzerinde bulunduğunu söyleyebiliriz."[54] Çok büyük güzellik, az bulunur özellik, *thôma*'yı oluşturur. Başka bir deyişle *thôma*, farklılığın tercümesi olarak sunulur: Burası ile orası arasında bulunabilecek olası farklardan birinin kayda geçirilmesidir.

Elbette etnografik anlatının bir kategorisi olarak ele alınan *thôma*, Herodotos'un icadı değildir, aksine destanda ve Hesiodos'ta karşımıza çıkar. Hesiodos, olağanüstü şeyi göstermekle kalmaz, ayrıca "şaşkınlık yaratan şeyi, mucizeyi" de anlatır: Bu, kutsal dünyaya aittir, tanrıların tarafındandır, oysa *sêma*, *thôma* ölümlülerin tarafındadır.[55] Herodotos'un *Tarih*'inde kutsal küreye başvurulmaz, böylece *thôma* görünüşe göre ikili bir yapı kazanır: Gerçekten de nitelik olarak olağanüstüdür, nicelik olarak da dikkate değer bir özelliği vardır.

"En güzel" ve "en nadir" şeylerin bulunduğu yeryüzünün en uzak uçları özellikle gizemli, kokulu bitkilere (aromatlar) sahiptir.[56] Araplar günnük elde etmek için, günnük ağaçlarına yuvalanmış kanatlı yılanları zamk yakarak kovarlar, tarçın ise yarasaya benzeyen hayvanların yaşadığı gölden elde edilir, onlardan korunmak için bütün bedeni öküz postuyla kaplamak gerekir. "Daha şaşırtıcı" bir şey varsa, o da tarçının toplanmasıdır (*thômastóteron*): Bazı kuşlar bunlara yuva yaparlar, bu yüzden ulaşılması olanaksız olan bu yuvaları düşürmek için, bir kurnazlık bulmak gerekir. Laden ise yine "çok daha şaşırtıcıdır", bu çok nefis aromat aslında teke-

54) HERODOTOS, III, 106, 116.

55) G. NENCI, "La concezione del miracoloso nei poemi homerici", *Atti Accad. Scienze di Torino*, XCII, 1957-1958, s. 275-311. Aynı yazar, "La concezione del miracoloso in Esiodo", *Critica Storica*, 31, 1962, s. 251-257.

56) HERODOTOS, III, 107-112.

lerin sakalına asılıdır, oysa teke sakalı çok pis kokar. Böylece bu hayranlık verici ürünlerin kaynağı yalnızca olağanüstü olabilir.

Peki tamı tamına bir nitelemeyle mi karşı karşıyayız? Hayır, çünkü anlatıcının seçtiği sergileme biçiminin, gittikçe "olağanüstü" nitelikler kazanan ürünleri izlediğini görüyoruz. Toplanması zor olmayan mersin ise kısaca anlatılmıştır. Sonuçta *thôma* sınıflandırma ölçütü olarak kullanılır: En az şaşırtıcı olandan en fazla şaşırtıcı olana doğru gidilir. Dolayısıyla, anlatıcının başvurduğu bir *thôma* ölçeği, bir *thôma* ölçüsü (en azından gizil olarak) vardır. Çeşitli bitkiler, dinleyiciye anlatılırken bunların sahip oldukları *thôma* miktarı göz önüne alınır ve bunlar sadece *thôma* miktarları olduğu için anlatılır. Bu nedenle nitelik açısından olağanüstülüğün düzenleyici yasası, anlatıda, nicelik olarak dikkate değerlik olmaktadır. *Thôma* ölçeğine gelince, kullanılışı anlatıcıya bağlıdır ama, anlatıcı alıcıya göre anlatır: Bu ölçek "bizim" (ben ve siz) üstü kapalı biçimde olağanüstü ya da daha olağanüstü dediğimiz şeye göre oluşur, yani dinleyicilerin kulağına hitabeder. Böylece *thôma*'nın en azından tersyüz etme işlemine ait bir sanat olabileceği düşünülür. Örneğin, ladenin "olağanüstü" yanı teke sakalından toplanmasıdır, yani en iyi kokuyu veren şey tam da en kötü kokan şeyden elde edilecektir: Şaşırtıcı olan, karşıtların çekimidir. Herodotos Mısır'ın "en fazla olağanüstülüğe sahip" ülke olduğunu söyledikten hemen sonra, Mısır'ın farklılığını anlatmaya başlar, ki bu da hemen tersyüz etmeye dönüşür: *Thôma*'dan tersyüz etmeye geçilir. *Thôma*'nın kayda geçirilmesini sağlayan da tersyüz etme işlemidir.[57]

Thôma ayrıca aklın almadığı bir tuhaflık, bir sıradışılık olabilir: Elis'de katırların durumu, daha doğrusu katır olmayışı buna bir örnektir. Herodotos İskit iklimini anlatırken, atların soğuğa dayanıklı olduklarını ama katırların (ve eşeklerin) soğuğa dayanamadıklarını, oysa başka ülkelerde bunun tam tersi olduğunu belirtir: Atlar soğuğa dayanıklı değildir, katırlar dayanıklıdır. Sonra anlatıcı, öküz boynuzlarını ele alır: Öküzlerin boynuzu yoksa bunun nedeni soğuktur. Kanıt: Homeros der ki, "Libya'da kuzuların bile çabucak boynuzları çıkar", yani soğuk ile sıcak, Skythia ile Libya arasında hem simetri hem de tersyüz etme işlemi vardır. Genel sonuç: "Oralarda (*enthaûta*) olanlar soğuk yüzündendir."

"Ama şaştığım bir şey var ki (*thômázô*) Elis'de katır yetiştiremezler, oysa buraları soğuk değildir ve gözle görülür bir neden de yoktur."[58] Elis

57) HERODOTOS, II, 35.

58) *A.g.y.*, IV, 30; metin şöyle sürüyor: "Elislilerin kendi sözlerine bakılırsa, katır yetiştirilmesine engel olan şey bir bedduadır."

soğuk bir bölgeyse, bu eksiklik ve bu olağandışılığı anlamak için Skythia'dan söz edilebilir. Elea genel kurala ve bu genel kuralın tersine de uymadığı için şaşırıp kalmaktan öteye gidemem (*thômázô*). Sunulan bu notlar anlatıcıya göre "arasöz" (*prosthêke*)[59] olduğu için *thôma* ile arasöz arasında bir bağ olduğu görülür: Arasöz *thôma*'nın ifade ediliş biçimi olabilir, *thôma* ise anlatıda, arasözün düzenleyici sanatı olarak işe yarayabilir.

Thôma, niteliğe göre *thôma*, peki niceliğe göre? Kokulu bitkilerin toplanışı, sonuç olarak niteliksel olanın, aynı zamanda bir sergileme düzeni sağlayan gizli bir *thôma* ölçeğinin uygulanmasıyla, niceliksel olarak kayda geçtiğini göstermiştir. *Tarih*'te *thôma*, çoğunlukla niceliğe ve ölçüye göre ifade edilir: Artık bir *thôma* ölçeğiyle değerlendirilmez (en azından olağanüstünden daha olağanüstüye doğru), ama doğrudan doğruya sayılar ve ölçülerle kayda geçirilir, sanki sayı ve ölçü *thôma*'nın özünü oluşturur. Ölçüler ne denli büyük, sayılar ne denli yüksekse, *thôma* da o denli büyüktür. Dinleyiciler tarafından anlaşılan üstü kapalı *thôma* ölçeği çok belirsiz ve kuşku uyandırır geldiğinden, anlatıcı bu ölçüyü, anında sahip olunabilecek ve daha güvenli olabilecek bir başkasına, yani sayı ölçeğine dönüştürür.

Örneğin: "Arabistan'da iki çeşit koyun vardır ki başka bir yerde bulunmaz. Hayranlık uyandıran hayvanlardır (*áxia thômatos*)." Biriciklik. Biricikliğin niceliğe dönüşmesi: "Birinin kuyruğu uzundur, üç dirsekten kısa değildir, ...öbür cins dişi koyunun kuyruğu göze çarpacak kadar geniş olur ve bir dirseğe kadar varabilir."[60] Aynı biçimde Skythia'daki eşine az rastlanır ilginçlikler arasında iki dirsek uzunluğunda olan bir ayak izini sayabiliriz.[61] Bu dev ayak izinin sahibi Herakles'tir, bu izin ona ait olduğunu söylemek için Herodotos bir an bile duraksamaz. Ayrıca Pontoslu Yunanlıların İskitlerin kökenlerine ilişkin anlattıkları versiyonda da[62] Herakles'in Skythia'ya gelmiş olduğundan kuşku duyulmaz. Genel olarak Yunanlılar yedekte kahraman bulundururlar ve bunları bütün durumlarda kullanabilirler. Kavramayı sağlayan etmenler olan bu kahramanlar, olguları sınıflandırmaya, düzenlemeye yararlar, dünyayı düşünmeye yardım ederler; düşüncenin kullandığı araçlar, hatta mantıksal araç gibidirler. Büyük iz, Herakles'in birebir izidir. Ama büyük iz, vahşi bir insanın, o da bir İskit 'yeti'sinin mevcudiyetini (ki bu çağdaş bir yaklaşım olurdu) göstermez!

59) A.g.y.: " Ama şaştığım bir şey var ki —bu arasözler tabii konumun içindedir—, neden...".
60) A.g.y., II, 113.
61) A.g.y., IV, 82.
62) A.g.y., IV, 8-10; bkz. *yukarıda*, s. 40.

Homeros ile Hesiodos, *thôma*'yı nitelemek için[63] "büyük" (*mégas*) sıfatını kullanırlar, ama *thôma*'nın büyüklüğü ölçülmez; gerçekten de *mégas*'la ilgili olarak korkunç, muhteşem anlamında *deinós* vardır. Demek ki "mucize" büyük ya da korkunçtur, büyüktür çünkü muhteşemdir. Bunun aksine *Tarih*'te *thôma*, çoğunlukla sayıdır ve birçok örnek vardır.[64] Ben, gezginde "binbir türlü şaşkınlığa" yolaçan bir *thôma murion*, yani yoğunluğu sayıya vurulabilen bir şaşkınlıktan, Mısır labirentlerinden söz edeceğim. Gerçekten de "Yunanlıların yaptıkları duvarlara ve yaptıkları işlere bakarak bir değer biçecek olan kimse, bunların tümünün Labyrinthos'tan hem daha ucuza, hem de daha az zahmete malolduğu sonucuna varacaktır"[65]; "Piramitleri de geride bırakır"; "Üstü örtülü on iki avludan yapılmıştır. İçeride iki çeşit oda vardır, birisi yeraltında, öbürü yukarıda, birincilerin üstünde; her birinde bin beş yüz olmak üzere hepsi üç bin oda. Yukarıdaki odaları dolaştık, kendi gözümüzle gördük ve buna göre konuşuyoruz, ama alttaki odaları yalnız dinlediklerimizle biliyoruz, zira saray bekçileri *oraları bize göstermekten kesinlikle kaçındılar (...) Onun için*, yeraltındaki odalar hakkında bana neler dedilerse, ben de yalnız onları söyleyebilirim; kendi gözümle gördüklerime gelince, üst kattaki bölümler yarı yarıya insan üstü işlerdir; içinde insanın kaybolduğu avlularda gidip gelerek bu sarayı gezmek bende büyük bir şaşkınlık uyandırdı; bir avludan geçip iç dairelere giriyordum, buradan kapılara çıkılıyordu; bu kapılardan çıkınca gene bir takım odalara giriliyordu, bu odalardan sonra başka avlular geliyordu."

Böylece *thôma*'nın anlatıldığı dünyaya tercüme edilmesi için değerlendirmek, ölçmek, saymak gerekli işlemlerdir. Marko Polo'nun kitabına kimilerinin verdiği adı düşünürsek, *Milione* (Milyon), bunun aslında sayının her yerde bulunmasının ve inandırıcılık sorununu vurgulamasının bir yolu olduğu görülür. Zaten *Tarih*'in *Giriş*'i, *érga megála te kaì thômastá*'yı belirtirken *thôma*'yla büyüklüğü birbirine yaklaştırıyordu, ve bu deyiş Homeros'la Hesiodos'tan gelen bir yankı olsa da, artık, büyüklüğün aynı zamanda ölçülebileceğini de anlatıyordu. Bundan başka, Labyrinthos konusu, *thôma*'nın gezginin bakışına bağlı olduğunu gösterir: *Gözlerimle gördüm*, ve bu gözler, *thôma*'nın güvencesi olarak oradadır.

Hesiodos Tartaros'u anlatırken "ölümsüz tanrılar için bile bir mucize

63) G. NENCI, "La concezione del miracoloso in Esiodo", s. 254.

64) *Thôma*'nın ölçülebilir büyüklük olarak belirgin örnekleri: I, 184, 185; II, 111, 148, 149, 155, 156, 163, 175, 176; II, 113; IV, 82, 85, 199...

65) HERODOTOS, II, 148, 199.

olduğunu"[66] belirtir. Etnografik anlatıyla birlikte gezgin, *thôma*'nın ölçüsü olmaktadır: *Thôma*, tanrılara değil, bana göredir, şu ya da bu görünüm ya da binanın "hayranlık verici" ya da "olağanüstü" olduğunu düşünen kişi benim. Herodotos "ama beni gözümde bu ülkenin (Babil), kentin kendisinden sonra en şaşılacak şeyi şu anlatacağım şeydir", diyor.[67] Demek ki *thôma* ile sözceleme arasında bir bağ vardır: Gezginin gözü *thôma* ölçüsü olur ve anlatıcı *thôma*'yı alıcıya bunun ölçülerini vererek gösterir. *Thôma*, bütün olarak ölçüm tekniklerine bağlıdır.

Thôma, arasözün itici gücü de olsa, genel anlamda anlatı üreticisidir: Söyletir ya da yazdırır. "...Mısır üzerinde biraz daha duracağım, zira burası şaşılacak şeyler ve eserlerle (*pleîsta thômásia*) doludur (dünyanın geri kalan yerlerindekilerin hepsini toplasan bu kadar tutmaz), o kadar ki anlatmaya söz yetişmez, onun için uzun anlatacağım."[68] Anlatının uzunluğu tamamen *thôma*'nın sayısıyla ilgilidir: Ne kadar çok *thôma* varsa, anlatım o kadar uzun olacaktır, ancak bu anlatı ne kadar uzun olsa da, tam olarak yansıtılmama tehlikesi içinde bulunan *thôma*'yı tüketmeye yetmez, geride hep bir şeyler eksik kalır, *sözü* aşan, *sözün* yetişmediği bir şeyler...[69] Böylece Mısır "sözün yetişmeyeceği eserlerle dolu" (*érga lógou mézo*) bir ülkedir, ama bunları *lógos* içine sokmanın, hesaba katmanın, doğrulamanın yolu, bunların sayısını ve ölçüsünü vermektir.

Orası ile burası arasındaki farkın tercümesi olan *thôma* sonuçta bir gerçek etkisi yaratır: Benim bir başkasının gerçeği olduğumu söyler. Aslında orada, şeyler, *érga*'lar, ancak ve ancak *thômastá* olabilir. Onun gerçeğebenzerliği bu koyutta yatar. Anlatıda ciddi bir hava yarattığı, gerçek etkisi ürettiği, (ciddi bir hava vardır, çünkü gerçek etkisi vardır) gezginin ölçücü gözüne dayandığı için *thôma*, tam da gezi yazısının sergilediği bir inandırma işlemidir.

TERCÜME ETME, ADLANDIRMA, SINIFLANDIRMA

Başkalık retoriği esas olarak bir tercüme işlemidir: Amacı, başka'yı aynı'ya geçirmektir (*tradere*). O, farklılık geçiricisidir. Peki *Tarih*'te tercümenin durumu nedir, nasıl bir yer tutar? Anlatıcı tercüme çabası mı

66) HESİODOS, *Theogonia*, 743-744.
67) HERODOTOS, I, 194; III, 12; IV, 129
68) *A.g.y.*, II, 35.
69) Örneğin Hesiodos, Kerberos konusunda, *tnoma* nın due gelmez niteliğini (*ou ti pnateion*) anar; bkz. G.NENCI, *a.g.m.*, s. 255.

içindedir, yani "bir dilde söylenmiş olan bir şeyi başka bir dile geçirmek, bunu, her iki sözcenin de anlambilim ve ifade değerini eşitlemeye çalışarak yapmak"[70] çabasında mıdır?

1578 yılında Jean de Léry'nin anlatısı olan *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil (Brezilya topraklarında yapılan bir yolculuğun öyküsü)* yayınlanır. Bu metin tam bir "tercüme tasarrufu"na göre düzenlenmiştir[71], gelişiminde bile, "berisi" ile "ötesi" arasında değişen şeyin, nesnelerden çok görünüşler olduğu ortaya çıkar. Çünkü sonuçta insan doğası aynıdır, sadece diller değişiktir. Ancak bir dil bir başka dile tercüme edilebilir, yani farklılık anlaşılabilir. Eski Dünya ile Yeni Dünya arasındaki okyanus mesafesi, tercüme sayesinde hem olduğu gibi kalır, hem de azalır: Demek ki tercüme bu iki dünya arasında hep varolan kopukluğun belirtisidir, hem de hep yeniden başlayan kaynaşmalarının göstergesidir. Kopma/kaynaşma, bunlar aynı hareketin iki ayrı zamanıdır ve metni işlerler. Böyle bir tercüme tasarrufunun kuramsal olarak ortaya konulabilmesi için olmak ile görünmek arasında bir ayrım yapan soruya başvurmak gerekiyor.

Léry'nin kitabında açıkça görülen bu tercüme kaygısı —çünkü XX. bölüm Fransızca-Tupice bir sözlük, ya da daha doğrusu "bir dil öğretim kılavuzudur"[72]—, bir Fransız ile bir Tupi arasında geçen bir konuşma biçimindedir. Eğer farklılığı dil yaratıyorsa, bu bölüm "dilbilimsel dönüşüm kodunu"[73] sunmaktadır. Zaten bu "kollokyum" yerli yaşamına ilişkin tabloya son noktayı koyar, çünkü daha sonra gelen son iki bölümde, "beri"ye dönerken yaşanılan birkaç küçük olay anlatılır.

Herodotos'un *Tarih*'inde bir tercüme tasarrufu görebilir miyiz? Sözcüğü tam anlamıyla alırsak göremeyiz. Gerçekten de bir Mısırlıyla bir Yunanlı, bir Persle bir Yunanlı, ya da bir İskitle bir Yunanlı arasında geçen hiçbir "kollokyum" yoktur. Marko Polo Farsçayı, Moğolcayı ve biraz da Çinceyi öğrenmişti. Léry'nin hizmetinde bir "aracı", bir mütercim vardır, ama Tupice öğrenir ve bu bilgi sayesinde eski düşmanı Thévet'ye saldırabilir. Thévet *Cosmographie* adlı yapıtının bir bölümünü Amerikalıların diline ayırır, ama Léry'ye göre yaptığı şey "jargon yaratmak", "karmakarışık, düzensiz konuşmaktır", zira aslında bir tek sözcük bile bilmez. Léry de sık sık Tupice sözcük kullanır, bunlar çoğunlukla daha sonradan tercümesini ve açıklamasını verdiği sözcüklerdir. Bu tarz elbette bir egzotizm

70) Robert sözlüğünde verilmiş olan tanım.

71) M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, s. 233.

72) A.g.y., s. 232, "Brezilya topraklarına girişte ya da gelişte Tupinamboultlar denen insanlar arasında, vahşi dilde ve Fransızca olarak yapılan kollokyum" başlıklı bölüm.

73) A.g.y.

etkisi yaratır, ama aynı zamanda bir ciddiyet kazandırır. Çok büyük bir olasılıkla Herodotos yalnızca Yunanca bilir[74]; kuşkusuz Léry gibi bir tek halkı bile ziyaret etmemiş, ya da Marko Polo gibi aynı bölgede altı yıl yaşamamıştır ancak Yunanlıların genel olarak sadece Yunanca bildikleri de en az bunun kadar doğrudur. Momigliano şöyle yazar: "Onlar yerlilerle yerli dilinde konuşmazlardı.... Yabancı dildeki kitapları Yunancaya tercüme etmek gibi bir gelenek yoktu." Herodotos'un başka uygarlıklara bakışının, sonuç olarak "soğuk ve kendinden emin" bir bakış olduğu düşünülür. "Yabancı uygarlıklara başvurmak gibi bir eğilim yoktu. Aslında yabancı dillerde ustalaşarak onları içtenlikle tanımak gibi bir arzu da yoktu."[75]

Aslında Herodotos, ya Yunanlılarla görüşür ya da Yunanca bilen kişilerle; olmazsa, Mısır yolculuğunda yaptığı gibi mütercimler aracılığıyla bilgi edinir. Kheops piramidini gezerken bir yazıtı gördüğünü söyler ve şöyle der: "Eğer bana bunları okuyup anlatan mütercimin sözleri aklımda iyi kalmışsa..."[76] Ancak bu, yalnızca bir kez olur. Diğer yerlerde sözleri aktarırken, bir metni ya da bir yazın zikrederken tercüme sorunu aklına bile gelmez. Genel olarak *Tarih*'te Yunanlılar Perslerle sadece mütercimler aracılığıyla ilişki kurarlar[77], kuraldışı tek durum, tiran ve Büyük Kral'ın soytarısı olan Miletoslu Histiaos'tur, o da bir kez, bir kaç sözcüğü Pers dilinde söyler. Üstelik bunu çok özel bir durumda yapar: Bir kavga sırasında, bir Pers askeri tarafından öldürülmek üzereyken, kendini tanıtır, yani en azından acil bir durum söz konusudur![78] II. kitapta mütercimlerin yetiştirilmelerine ilişkin ilginç belirlemeler vardır: "İonyalılar ve Karialıların yardımları sayesinde iktidara gelen Psammetikos onlara toprak verdi, ayrıca onlara, Yunan dilini öğretsinler diye Mısırlı çocuklar emanet etti. Bugün Mısır'da bulunan mütercimler, o zaman Yunan dilini öğrenmiş olan bu çocukların torunlarıdır."[79] Demek ki mütercimlik babadan oğula geçer, ama mütercimler özellikle Yunanca konuşan Mısırlılardır, Mısır dilini bilen Yunanlılar değil.

Tarih bir "tercüme etkinliğine" göre düzenlenmese de birçok tercümeyle karşılaşırız (otuz kadar). Bunlar hangi tür tercümelerdir ve başkasıyla ilişki açısından neye işaret ederler? Herşeyden önce adlar ve özellikle

74) LEGRAND, *Giriş*, s. 75 ve Herodotos tercümesindeki (I, 139) notu.

75) A. MOMIGLIANO, "The fault of the Greeks", *Deadalus*, 104, 2, 1975, s. 12, 15.

76) HERODOTOS, II, 125. Görünüşe bakılırsa, tercüme olsa olsa uydurmadır.

77) *A.g.y.*, III, 38, 140.

78) *A.g.y.*, VI, 29. Tam aksine, Thebai'de Mardonis için verilen bir ziyafet sırasında bir Pers yanındaki Yunanlıyla Yunanca konuşmuştur.

79) *A.g.y.*, II, 154.

özel adlar söz konusudur. Buna karşılık sözceler asla tercümeye konu oluşturmaz. Tercüme böylece esas olarak adlandırma eylemine bağlıdır: Başkasını anlatan bir anlatıda tercüme, adlandırmanın bir yoludur.

Özel ad, örneğin Büyük Kral, Dareios, Kserkses, Artakserkses'te olduğu gibi, bir şeyler ifade eder. Yunancaya tercüme edildiklerinde bu adların anlamı şöyledir: "Baskıcı", "Savaşçı", "Büyük savaşçı" ve "Yunanlılar bu krallara kendi dillerinde çok doğru olarak (*horthôs*) bu adlan takmışlardır."[80] Böylece tercüme işlemi sayesinde adlar, hem özel ad, hem de lâkap olarak görülür: Dareios ve Kserkses, Aslan Yürekli Richard ve Korkunç İvan gibidir, tercüme ek bir anlam kazandırır. Basit bir sınıflandırma gibi görünen şey (Dareios adlı bir kral, Kserkses adlı bir başka kral vb. varolmuştur), bu kişilerin taşıdıkları adların anlamı olduğu için, sanki bu adlar lâkapmış gibi anlaşılır: Kserkses, Kyrus ve Dareios'un ardından, hanedanın başına geçen üçüncü kraldır ama aynı zamanda "Savaşçı"dır.

İşte tercüme-adlandırmaya ikinci bir örnek: Bu seferki birincisinden daha zengin. Amazonlar örneği: İskitler Amazonlara *Oiórpata* derler, bu ad Yunancaya tercüme edilince "erkek öldüren kadın" anlamına gelir, çünkü İskitler erkeğe "*oiór*"derler ve "*pata*"nın anlamı öldürmektir.[81] Böylece tercüme iki ayrı hamlede yapılıyor gibidir: Skythia'da Amazonlara *Oiórpata* derler, bunun Yunancadaki anlamı "erkek öldüren kadın"dır. Başka bir deyişle *Oiórpata*, "Amazonların" tercümesi olsa da, iki sözcük aynı "kökten" gelmez: İskitçe etimoloji sayesinde, "erkek öldüren kadın" anlamına ulaşılır, oysa Herodotos'un sözünü etmediği Yunancadaki yaygın kökene inildiğinde (ancak bu sözcük muhtemelen alıcı tarafından bilinmektedir), *A-mazós* elde edilir, ki anlamı "göğüssüz"dür.[82] Böylece tercümeye dayalı bu basit adlandırma, Yunanca ve İskitçe düzlemleri arasında gidip gelerek Amazonların betisini oluşturmaya katkıda bulunur. Zira tercüme sayesinde, *Oiórpata*, bir Yunanlı için, Amazonlar konusunda bilgisini arttıran bir tasvir haline gelir.

Son örnek Libya'daki Kyrene kolonisinin kurucusu olan Battos'tur: "Aylar geçti bir oğlu oldu, çocuk kekeliyor, zorlukla konuşuyordu. Kyreneliler de Theralılar da adının Battos olduğunu söylerler (Yunancada

80) A.g.y., VI, 98.

81) HERODOTOS, IV, 110. Legrand Benveniste'e dayanarak bu tercümeyi uydurma olarak değerlendiriyor. Başka tercüme örnekleri: IV, 27: "...Arimaspes demekle bir İskit sözcüğü kullanmış oluyoruz, zira *arima* İskit dilinde 'tek', *spu* ise 'göz' anlamına gelir."

82) Yunanlıların ortak bilgisinde, "İskit etimolojisi" aynı zamanda Homeros adlandırmasını araştırabilir ya da anımsatabilir (*İlyada*, VI, 186): Amazonlar'a *antiáneirai* denir, yani *anti* önekinden yararlanılarak erkeklerle hem "eşit" hem de "erkeklerin düşmanı" oldukları söylenir.

Báttos, kekeme demektir); ama *bana kalırsa* asıl adı başkaydı. Battos adını Libya'ya gittikten sonra aldı... Libya dilinde Krala *battos* denir..."[83] Böylece aynı lâkap, *Báttos*, aynı kişiyi, Yunanca düzleminde "kekeme", Libyalıların bakış açısına göre de "kral" olarak belirler. Birinden diğerine geçilmesini sağlayan şey, anlatıcının bilgisi sayesinde güvence altına alınan ("bana kalırsa"), tercümeye dayalı adlandırma işidir.

Bu örneklerden başka[84], tercümeye dayalı adlandırma, özellikle tanrı adları alanında uygulanır. Peki tanrı adları nelerdir? Özel adlar, lâkaplar, hatta cins isimler söz konusu olabilir mi? Anlamları nedir? Adlar, *ounómata* sorunu, hem geniş, hem de karmaşıktır, çünkü tanrısal mekâna ve *Tarih*'te tanrısallığın tasavvuru alanına kaymaktadır. Bu konu, tercüme etkinliğiyle başkalık retoriği arasındaki ilişkiyi, yani bu retoriğin işlemlerinden biri olan tercümeyi değerlendirmekle yetindiğim için, bu biçimiyle ele alınmayacaktır.

Tercüme, yabancı dilden anadile yapıldığı gibi, anadilden yabancı dile de yapılır (bir tanrının adı Yunanca verilir, sonra barbar dildeki adı), ama anadile yapılan tercüme biraz daha fazladır (beşe karşı on bir örnek vardır).

Yabancı dilden anadile yapılan tercüme örneklerinin hepsi Mısırlıların *lógos*'unda bulunur: Şu ya da bu tanrı (ardından Mısır dilindeki adı gelir) Yunancadaki şu ya da bu tanrıdır (*katà Helláda glôssan*).[85] Buna karşılık İskit panteonu tamamen anadilden yabancı dile tercümelerden oluşur.[86]

İkinci gözlem: Adın önemi. *Tekvin* anlatısından bu yana, adlandırmanın egemenlik kurmakla ilişkisi biliniyor: Adem, Tanrı'nın yarattıklarına ad vermekle onlar üzerindeki üstünlüğünü ilân eder. Gizliliğe başvurmak da adın önemini belirtmenin bir başka yoludur: Erkeklerin özel adlarının gizli tutulduğu (yani bazılarına ve belli bir ayinle söylendiği) birçok ilkel topluluk biliyoruz. Bir adı dayatmak ya da adları bilmek iktidarla ilişkilidir: Ad, her zaman için basit bir ses toplamı olmaktan çok daha ötededir.

Yunanlılarla ilgili bağlamda bir *Onomastikón* yazmış olan Demokritos, tanrı adlarının "sese sahip kutsal heykeller" (*agálmata phonêenta*) oldu-

83) HERODOTOS, IV, 155. Bu örnekteki eğlendirici yön, adlandırmanın tuhaf olmasıdır (aynı kişi söz konusudur), ancak aynı Battos adı karşılıklı olarak bir Yunanlı için bir adlandırma, bir Libyalı için bir tanımlamadır (eğer Herodotos'un peşinden gidersek tabii). Bkz. V. DESCOMBES, "Une supposition très singulière ou comment désigner la porte d'Ali Baba", *Critique*, mayıs 1978, s. 467-492.

84) Buna şu bölümleri eklememiz gerekiyor I, 110; II, 30; IV, 52, 192; III, 26; VI, 119; VIII, 85; II, 143; IX, 110.

85) HERODOTOS, II, 144 (Horus = Apollon); II, 137 (Boubastis = Artemis); II, 59, (İsis = Demeter); II, 144 (Osiris = Dionysos); II, 153 (Apis = Epaphos).

86) A.g.y., IV, 59; başka "izlek" örnekleri: I, 131; II, 42, 46, 79; III, 8.

ğunu söyler.[87] Demek ki tanrının adı, tıpkı heykelin görsel temsil oluşu gibi, onun "sesli temsili"dir. Üstelik Demokritos'tan çok daha önce, Pythagorasçılar, yalnızca tanrı adlarının değil, bütün adların, şeylerin imgesi (*agálmata, eikónes*) olduğunu düşünmüşlerdi.[88] Bu açıdan adlar, şeyleri öğretirler. Tanrı adları da, tanrıları öğretir: Tanrıları tanımak, adlarını bilmektir. Örneğin, eğitimin adları incelemekle başladığını düşünen Antisthenes *Eğitim ya da Adlar Üzerine* adlı bir kitap yazmıştır[89]. Bu savlar daha sonra, tanrı adlarına birkaç sayfa ayıran *Kratylos*'da ele alınacaktır.[90] Sokrates, tanrı adlarının doğruluğunu, tanrının niteliğine göre adının kökenini belirleyip, inceleyerek zaman geçirir. Bu tanrısal *ounómata* sorununu ve özellikle çok tartışılan şu "zaten hemen hemen bütün tanrı adları (*ounómata*) Yunanistan'a Mısır'dan gelmiştir"[91] yargısını, ana hatlarıyla, bu bağlam içerisine koyabiliriz.

Üçüncü gözlem: Hestia'nın İskitçede Tabiti, ya da Osiris'in Yunancada Dionysos olduğunu söylediğimde, bunların tercüme olabilmesi için ne gerekir? Linforth bundan tanrı adlarının özel adlar gibi ele alındığı sonucunu çıkarıyor.[92] Sonuç olarak tanrı adları, bir dağarcık gibi görülen dildeki diğer adlarla aynı yeri tutuyor: Onlar gibi, tanrı adları da, eşdeğerlik tablolarının oluşturulması sayesinde, başka bir dile tercüme edilebiliyor.

Peki bu özel ve cins ad ayrımı, gerçekten geçerli mi? Özel adın ne olduğuna ilişkin mantıkçıların ve dilbilimcilerin tartışmalarına girmeden, şunu belirtebiliriz: Platon'un genel olarak şeylerin adlandırılışıyla ilgili bir kuram araştırdığı *Kratylos*, hiç ayırt etmeden özel addan cins ada geçer (gibidir). Yüz otuz dokuz adlandırma örneğinden kırk dokuzu özel adlardan alınmıştır.[93] Herşey sanki bu iki adlandırma işlemi birbiriyle

87) DEMOKRİTOS, 68 B 142 (D.K.).

88) V. GOLDSCHMİDT, *Essai sur le* Cratyle, Paris, 1940, s. 27; P. BOYANCE, "La doctrine d'Eutiphron dans le *Cratyle*", *Revue des études grecques*, 1941, s. 143-175; W. BURKERT, "La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle", *Les Études philosophiques*, 4, 1970, s. 443-445.

89) DİOGENES LAERTİUS, VI, 17.

90) *Kratylos*, 397 *c*, 408 *d*.

91) HERODOTOS, II, 50. Bu konuyla ilgili olarak en iyi yazı bana göre yine I. M. LINFORTH'un yazısıdır: "Greek gods and foreign gods in Herodotus", *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philo.*, 9, 1926, s. 1-25. Bundan başka, bkz. R. LATTIMORE, "Herodotus and the name of Egyptian gods", *Classical Philology*, 34, 1939, s. 357-365, ve Linforth'un yanıtı, *Classical Philology*, 35, 1940, s. 300; ayrıca, A. B. LLOYD, *Herodotus Book II, Commentary*, Leyde, 1976.

92) I.M. LINFORTH, *a.g.y.*, s. 11: "Nasıl ki Yunanca yazan bir Yunanlı *hudôr* sözcüğünü kullanır, Latince yazan bir Romalı da *aqua*'yı kullanır, ama ikisi de aynı anlama gelir ya, Zeus ile Amon da aynı şeyi ifade eder, Yunanca yazan Herodotos da bu yüzden, doğal olarak Zeus sözcüğünü kullanır.

93) G. MOUNIN, *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, 1963, s. 26.

bağdaştırılabilirmiş gibi olup biter. Zaten Lévi-Strauss da bunu belirtir: "adların az ya da çok 'özel' niteliklerini kendi içlerinde belirleyemeyiz, dildeki diğer sözcüklerle basit bir karşılaştırmayla da yapamayız bunu; bu nitelik her toplumun sınıflandırmaya ilişkin süreci tamamladığını ilân ettiği zamana bağlıdır.". Gerçekten de etnolog için özel ad, mekânda adı bilinen bir yer gibi, toplumsal kümenin içindeki bir nirengi noktasıdır ve sadece şöyle tanımlanabilir: "Birçok boyutu olan bir dizge içinde bir konum tayin etme aracı." Ad verme kurallarının uygulanması sayesinde, özel ad, bir yeri tanımlar ve "bireyin, daha önceden varolan bir sınıfa ait oluşunu teyid eder". Bu koşullarda, "bir sözcüğün özel ad olarak algılandığını söylemek, onun, belirli bir düzeyde yer aldığını söylemek demektir ve bu düzeyin ötesinde, sınıflandırmalara gerek yoktur. Aslında bu, onun belirli bir kültürel dizge içinde olduğunu söylemektir."[94] Özel ad sınıflandırır, en azından hep bunu ifade eder.

Tanrısal *ounómata*'lar "bir yer tanımladıkları" ölçüde özel ad tarafında görülürler. Gerçekten de "bunlar, adlandırılan bireylerin önceden varolan bir sınıfa ait olduklarını doğrularlar" (tanrılar sınıfı). Bundan başka herhangi bir adı veremeyeceğim açıkça görülüyor: Tanrı adları paradigmatik bir bütüne, yani özel ada bağlıdır. Ancak tercüme, yani bunların Mısır dilinden Yunancaya ya da Yunancadan İskitçeye tercüme edilebilir oluşları yüzünden, cins ad sınıfına katılır gibidir. Bununla birlikte Herodotos "sözlüğüne" başvurulduğunda, bunun, tamamlanmış olmaktan uzak olduğu görülecektir: Birçok tanrı adı tercüme edilmemiştir. Dolayısıyla Libyalıların Athena'ya, Zeus'a, Helios'a, Poseidon'a vb. yakardıklarını biliriz, ama bu tanrıların Libya dilindeki adlarının ne olduğunu bilmeyiz. Yunanca ad vardır ama yerli dildeki ad yoktur.[95] Anadilden yabancı dile tercüme olmayışı neyi ifade eder? Anlatıcı bunları bilmiyor muydu, yoksa yerli panteonların Yunancadaki adlarının alıcı için yeterli bir nirengi noktası oluşturmaması nedeniyle, bunları tercüme etmeyi gereksiz mi görüyordu?

Ancak bunun aksi de söz konusudur: (Yabancı dilden anadile) tercüme yapılmaz. Bu durumda metinde, yerli dildeki adın Yunancası verilmez. Bundan sonra tanrı adlarıyla ilgili eşlik tablosunda bir boşluk, hatta üçlü bir boşluk belirir, çünkü aynı olgu üç tanrı için yinelenir: Kybebe, Pleistoros ve Salmoxis. Bunların her üçü de "yerli tanrılar" olarak

94) Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage* (*Türkçesi, Yaban Düşünce*, Yapı Kredi Yay., 1996), Paris, s. 240, 248, 285.

95) Tercüme olduğunda bile, I, 131 dışında (Göksel Aphrodite = Mylitta = Alalat = Mitra) diziler halinde bir kuruluş yoktur.

belirlenir (*theós epichôrios)* ve bu sıfatın kullanılması onların tercüme edilemezliklerinin işaretidir. Kybebe "Sardes'in yerel tanrısı olarak" tanıtılır. Peki bu durumda neden Kybele ya da Tanrıların Anası olarak tercüme edilmez? İki neden vardır: Kral'a başkaldıran İonyalılar Sardes'e gelince, bu tanrının tapınağını yaktılar (yani bu tanrı Yunan tanrısı olamaz), Persler "bunu bütün Yunan tapınaklarını yakmak için bahane olarak kullanmışlardır" (yani bu tanrı Perslerin alanına girmektedir).[96] Pleistoros ise Apsinthialı Trakların tanrılarından biridir ve ona insan kurban edilir[97], bu özellik eşlik tablosundaki boşluğu açıklayabilir: Gerçekten de bu tanrının Yunancada eşdeğeri olamaz. Salmoxis'e gelince[98], kimliği konusundaki belirsizlik (tanrı mıdır, insan mı yoksa ruh mu?) ve aynı zamanda ona haberci "gönderilirken" uygulanan korkunç yöntem, tercümenin yapılmamasını açıklar. Onun başkalığını tercüme etmenin olanaksızlığının yanısıra bu başkalık, kimilerinin ona verdiği diğer ad yüzünden iki katına çıkar: "Bu Salmoxis'e kimileri Gebeleizis derler." Salmoxis'ten Gebeleizis'e geçilir: Tuhaf tınılara sahip bu ad, olası bir tercümeden uzakta kalır.[99] Bu üç durumdaki tercüme yokluğu, gerçekte, eşlik tablosundaki bir yokluğu gösterir: Kybebe'nin Pleistoros'un ve Salmoxis'in karşısına yazılacak Yunanca karşılık yoktur.

Sonuç olarak "sözlükteki" boşluklar, başkasını adlandırmanın, onu sınıflandırmak anlamına geldiğini gösterir. Pleistoros ya da Salmoxis-Gebeleizis örneğinin de gösterdiği gibi, tercüme etmemek yalnızca tanrıları değil insanları da sınıflandırmak anlamına gelir. Adın başkalığı aslında sadece halkların başkalığının metonimisidir. Tercüme etmemek sınıflandırmak demektir, ama elbette etmek de aynı anlama gelir. Barbar panteonları söz konusu olduğu zaman yinelenen deyişte açıkça görüyoruz bunu: "Tanrılar arasında taptıkları tanrılar *yalnızca*..."[100] Örneğin Massagetler sadece güneşi tanırlar, ya da İskitler sadece sekiz tanrıya yakarır, ama her durumda barbar panteonlarındaki tanrı sayısı, on iki büyük tanrının bulunduğu Yunan panteonundan daha azdır. Başka bir deyişle, başkasını

96) HERODOTOS, V, 102.

97) *A.g.y.*, IX, 119.

98) *A.g.y.*, IV, 94-96.

99) Geriye Ares ile Taurislerdeki *daimôn*'un durumu kalıyor gibidir. Ares için insan kurban edilir, oysa, onun "Yunanca" bir adı vardır ve bu adın İskit dilinde karşılığı yoktur (*contra* Pleistoros), bkz. *yukarıda*, s. 182-184. Daimôn'larına Taurisler esirleri kurban ederler, ya da İphigenia'yla ilişkilendirilirler, ama Herodotos bu tercümeyi onların yaptığını açıkça belirtir.

100) Massagetler (I, 126); Araplar (II, 8); Persler (I, 131); Ethiopialılar (II, 29); İskitler (IV, 59); Traklar (V, 7).

sınıflandırırken, aynı zamanda kendimi de sınıflandırmış olurum. Herşey, sanki tercüme anadilden yabancı dile yapılıyormuş, yani başvurulan panteon Yunan panteonuymuş, ve sanki anlatıcı, bir varlık-yokluk dizgesine göre davranıyormuş gibi gelişir.

Adların tercümesi işleminden çıkarılacak sonuç ne olmalıdır? Tanrılar arasında sadece adlar bakımından bir farklılık olduğu, ya da bunun ötesinde, kimliğe ulaşmak için sadece adın tercümesinin yeterli olduğu, yoksa, son olarak, tanrıların, her yerde aynıları yoksa bile, heryerde aynı oldukları mı? Eğer durum böyle olsaydı tercüme etkinliğine iş düşerdi: Anlatı, esas kimlikleri ortaya koymak için dillerdeki ayrışık katmanları belirlerdi. Coğrafi mekân çeşitliliğinin ötesinde, tanrısal bir mekân birliği olurdu. Başvuru noktası olarak alınan Aphrodite Urania'nın adına eşdeğer olarak verilen adlar bu yönde gelişirdi: Asurlular Aphrodite Urania'ya Mylitta, Araplar Alitat, Persler Mitra derler.[101] Yine aynı biçimde, anlatıcının Auseialar ve Makhleslerdeki "bizlerin Athene dediğimiz yerli tanrıça"[102] (*authigenês*) hakkındaki gözlemleri de aynı yönde ilerlerdi: Buradaki *biz*, Yunanlıları ifade eder ve onları *öbürlerinden*, yani Libyalılardan ayırır, ama aslında (her iki halk için de) aynı tanrı söz konusudur. Yine Yunanistan, Mısır, Fenike, Kıbrıs ve başka yerlerde kutlanan, hem kişi adı hem de bir türkü olan Linos'a ilişkin sözler de aynı yönde ele alınırdı: "Yunanistan'da ona Linos derler, Mısır'da Maneros, ve ülkesine göre ayrı adlar verilir; Yunanlıların Linos adını verdikleri ağır ve dokunaklı havanın da bu aynı hava olduğunda herkes birliktir."[103] Burada da adlar değişik de olsa, kişi aynıdır.

Ancak İskitlerin kuzeyinde bulunan ve Yunanlı tanrılara (*theói hellênikoí*) "Yunan tarzında" (*hellênikôs*) tapınan halk olan Gelonların uygulamaları aksi yönde gelişir.[104] Herodotos Gelonların Yunanlı ataları olduğunu belirtir. Kserkses'e geldiğindeyse, ortak bir tanrısal mekânın olduğuna inanmaz gibidir, çünkü Kserkses, Avrupa'ya geçmek üzere, Hellespontos'u aşmadan önce, "paylaşımda kendilerine Pers ülkesi düşen" (*lelógchasi*)[105] tanrılara dua eder. Elbette konuşan kişi Kserkses'tir ve Herodotos bu duayı üstlenmez.

Bu işlemin en önemli anı, adlandırmanın yapıldığı andır, çünkü sonuçta tercüme, sadece, birine iki ayrı ad verme anlamını taşır. Bu işlem herşeyden önce anadilden yabancı dile yapılır ve anlatıcı eşlik tablosunu

101) HERODOTOS, I, 131.
102) *A.g.y.*, IV, 180.
103) *A.g.y.*, II, 79.
104) *A.g.y.*, IV, 108.
105) *A.g.y.*, VII, 53.

nasıl oluşturduğunu kesinlikle açıklamaz: Tercüme sanki kendiliğinden yapılıyormuş gibidir, sanki herkesçe iyi bilinmektedir. Gerçekten de anlatıcı bunu ne doğrular, ne kendi hesabına yazar, ne de açıklar. Tercüme sınıflandırır, yani amacı, farklılıkları sayarak başka'yı aynı'ya aktarmak değildir. Anlatıcı, sınıflandırma çerçevelerinin ait oldukları dünyada gezinmekle yetinir. Öyle ki, sonuçta bir "tercüme" yoktur, başkalarının tanrısal mekânı sadece karelere bölünür ve böylece mekânın şifreleri çözülmüş olur, yani bu mekân kurulmuş olur: Bundan böyle şu basit varlık-yokluk dizgesine göre "okumak" yeterlidir.

Tercüme bizi adlandırmaya götürdü, adlandırma bir sınıflandırma biçimi olarak karşımıza çıktı, oysa sınıflandıran, adlandıran, tercüme eden gezginin kendisi. Gerçekten de gezgin, adları bilen kişidir: Coğrafi mekânda yer adlarını ayırt eden odur, olayların dokusunda yer alan belli başlı aktörlerin adlarını bilir, tanrısal mekânda tanrı adlarını birbirlerinden ayırır. Onu dinleyen kişiler için ad vermesini bilir (dahası bu sesli ifadenin içinde bilgi vardır, böylece dinleyicilere olduğu kadar adlandırdığı nesnelere de egemen olur). Ya da Adem'in deneyini yineleyerek, hiçbir zaman olmamış, artık olmayan ya da henüz olmamış olan bir şeyi (en azından bildiği kadarıyla) adlandırır, bu ise daha elverişli bir durumdur. Ad takmaya iştahlıdır, bunu yaparken de çok keyif alır. Herodotos adları bildiğini sık sık belirtir. Kuzeye ya da güneye doğru, farklı halkların adlarının nereye kadar bilindiğini belirtir, ama bunun ötesi yoktur: "Bu kum çizgisi üzerinde yaşayan kabilelerin adlarını buraya kadar verebildim, daha ötesini bilmiyorum."[106] Şu ya da bu savaşta yeralmış bütün askerlerin adlarının verilebilir olduğunu vurgulamayı sever. Battos'un hem kekeme hem de kral olduğunu bilir, Ausialaların ve Makhlyeslerin tanrıçasının, bizim Athene dediğimiz tanrıça olduğunu bilir, bir addan diğerine geçmeye izin veren kişi odur. Anlatı parçasının *póros*'u ve geçişin güvencesi odur.

Marko Polo'nun anlatısı bir bakıma bir egzotik addan diğerine geçerek ilerler ve her seferinde bu adların dikkate değer yönlerini sergiler. Léry de, Tupilerin bitki örtüsünü, sonra da hayvanlarını ve en sonunda *nómos*'larını adlandırır.

Adlandırma eğer gezi yazısının kilit noktalarından biriyse[107], adlandırmanın keyif verdiği doğruysa, tercümenin, tercüme ederek adlandır-

106) *A.g.y.*, IV, 185, ayrıca IV, 197.

107) Bkz. M. de CERTEAU: "Esas olarak J. Verne'nin gemicileri adkoyuculardır; ad vererek dünyanın doğuşuna katkıda bulunurlar... gemiciler evrendeki boşlukları anlamlandırırlar", *Jules Verne, Les grands navigateurs du XVIIIe siècle*, Paris, 1977, s. IX. Yine aynı yazarın, *L'Invention du quotidien*, Paris, 1990, s. 170-191.

manın, bu adlandırma keyfini arttırdığı ve böylece başkalık retoriğinde bir sanat olarak yer aldığı da, aynı ölçüde doğrudur.

TASVİR ETMEK: GÖRMEK VE GÖSTERMEK...

Tasvir etmek, görmek ve göstermektir: Gördüğünü, gördüğün herşeyi, ama sadece gördüklerini anlatman demektir. Ama sadece gördüklerini söyleyebiliyorsan, sadece söylenmiş olan şeyleri görebilirsin[108]: Sen, ey okuyucu ya da dinleyici, sen de nakleden bir tanıksın.

Herodotos'ta tasvirler büyük yer tutar: Gerçekten de *Tarih*, tasvirlerle öykülerin, ya da şemalarla anlatıların, kimi kez bir araya getirilmesi, kimi kez de harmanlanması olarak görülebilir. Bir araya getirme: Çünkü, ilk dört kitap temelde, Yunanlı olmayan halklardaki çeşitli *nómos*'ları tasvir eder, sonraki beş kitap Med savaşlarının bir tarihidir. Harmanlama: Çünkü IV. kitapta, 2'den 82'ye kadar olan bölümlerde Skythia'nın bir tasviri ve *nómos*'larının şeması vardır, oysa 1. bölüm ile 83'ten 144'e kadar olan bölümlerde Dareios'un seferi anlatılır.

Salmoxis'in kişiliği[109] ve daha da ötesinde, İskit krallarının cenaze törenleri konusunda[110] tasvir sorunuyla karşılaşmıştık, ancak bu tuhaf tasvirlere dönmeden önce, gezi anlatılarında başvurulan bir tasvir türüne, yani görmeyle desteklenen şemalara değinmek istiyorum. Örneğin Mısır'da görülen hipopotam tasvirini ele alalım: "Bakınız nasıl bir hayvandır bu: Dört ayaklıdır, ayakları çataldır, öküz ayağına benzer, küt burunludur, yelesi at gibidir, dişleri çıkıntılı, kuyruğu atınki gibi, onun gibi kişner, büyük bir öküz iriliğinde olur; derisi öyle kalındır ki kurutup kalkan yaparlar."[111] Timsah doğası (*phúsis*) tasvir edilirken aynı model izlenir. Dört ayaklıdır, sert toprakta ve suda yaşar; yumurtlar, yumurtaları kaz yumurtasından daha büyük değildir, ama timsah yumurtadan çıkıp büyümeye başladığı zaman boyu on yedi dirseği bulur, hatta geçer bile. Gözleri domuz gözlerine benzer, dişleri büyüktür ve çıkıntılıdır (ya da yaban domuzunun dişleri gibidir). Dili olmayan tek hayvandır."[112]

108) Burada Urbino'da (Temmuz 1977) tasvir üzerine düzenlenen kollokyuma ve özellikle de Cl. IMBERT ile Ph. HAMON'un konuşmalarına gönderme yapıyorum.

109) Bkz. *yukarıda*, s. 97 vd.

110) Bkz. *yukarıda*, s. 139 vd.

111) HERODOTOS, II, 71.

112) *A.g.y.*, II, 68.

Anlatılan dünya ile bunun anlatıldığı dünya arasında, *onlar* ile *bizler* arasında, "ötesi" ile "berisi" arasında bir ayrım çizgisi olduğu varsayılıyor. Gerçekten de Léry'nin de belirttiği gibi, farklılık egemendir: "Amerika'daki hayvanlar, av hayvanları, büyük kertenkeleler, yılanlar ve diğer hayvanlar" başlığını taşıyan bölümün başında şöyle der: "Amerika'daki bu Brezilya topraklarında dört ayaklı hayvanlar içinde birazcık da olsa bizim oradakilere benzeyen bir tek hayvan yoktur."[113] Demek ki farklılık egemendir. Sorun şu: Bunu nasıl çerçevelemeli? "Benzemeyen beti", "beride" görünen şey karşısında, "berideki" biçimlerin alışılmadık bir bileşkesi de olsa, ayrılık yaratacaktır. Hipopotam öküze, ata, hatta yaban domuzuna benzer, ama ne öküz, ne at, ne de yaban domuzudur. Canavar her zaman bilinen ögelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulur[114], hatta bir araya geldiklerinde daha canavarca olabilmeleri için her ögenin bilinir olması tercih edilir.

Böyle bir tasvire yol açan, tanığın gözüdür, bu göz ister baş anlatıcının, ister yerel anlatıcının, isterse de seçilmiş anlatıcının gözü olsun... "Gördüm" ya da "gördüğünü söylüyor". Ayrıca gezginin gözü, "ötelerin" çeşitli hayvanlarını oluşturan birbirlerinden ayrı ögeler arasında, bir birleştirme çizgisi durumundadır. Aslında bu birleştirmeyi düzenleyen ve bunu güvence altına alan kişi odur, yani görülebilen şeyleri parçalara ayırma tarzı sayesinde, canavarı yaratan kişidir, o olmazsa, bu ögeler asla bir arada durmaz.

J. de Léry, Tupinambaların yamyamlık uygulamalarını, uzun uzun, yansızca ve oldukça teknik bir sözdağarıyla tasvir ettikten sonra, anlatısını bitirir: "İşte, *gördüğüm* kadarıyla, Amerikan vahşileri savaş esirlerinin etini böyle pişirirler: Tutarak pişirirler, ki bu pişirme biçimini biz bilmeyiz."[115] Böylece tasvir, Avrupa'da bilinmeyen bir pişirme çeşidini ortaya çıkarır ve bunu sağlayan bir otopsiye dayanır: Tasvir bir göz olmaktadır, en azından aracısız, doğrudan doğruya konuşan ve "nesnel" hale gelen Léry'nin gözü olmaktadır. Göz konuşur ve görüneni söyler.

113) J. de LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, Contat yay., s. 105.

114) DESCARTES, *Méditations*, I: "Ressamlar, büyük azimle satirleri ve sirenleri olmadık biçimlerde sunmaya çalışmışlarsa da, onlara tamamen yeni bir biçim ve nitelik verememişlerdir, yaptıkları yalnızca çeşitli hayvan uzuvlarını biraraya getirmek ve karıştırmak olmuştur; oysa, hayal güçleri bugüne kadar benzerini görmediğimiz yepyeni bir şey icad edecek kadar canlı olup yapıtları bize tamamen uydurma ve kesinlikle yanlış bir şey sunsa da, elbette ki en azından kullandıkları renkler gerçek gibi durmalıdır."

115) LÉRY, *a.g.y.*, s. 179.

Herodotos, Mısır'daki hipopotam ile timsahı, ya da İskit kenevirini[116] anlattığında, Léry, Yeni Dünya'daki tapisus'unu ve bitki örtüsünü tasvir ettiğinde, bir sınıflandırma yaparlar: Biri Mısır ya da İskit dünyasının, diğeri de Tupi dünyasının birer şemasını çıkarırken, bilgiyi mekân içine yerleştirirler.[117] Ph. Hamon doğalcı metinlerde[118] tasvirin, sınıflandırıcı bir anlatı girişi olduğunu göstermiştir. Tasvir okuyucunun mantıksal yetisine değil, sözlükbilimsel ve üstdilsel yetisine yönelir. Elbette tasvir, sadece sınıflandırıcılığa indirgenemez, sadece bu değildir, çünkü aynı zamanda bu sınıflandırıcılığın öne çıkarılmasıdır.

Ne Herodotos ne de Léry, doğalcı yazarlardır, ama her ikisinde de tasvirlerin sınıflandırmayla ilgili olduğu kuşku götürmez. Bundan çıkan ilk sonuç şudur: Tasvir görmek ve göstermektir, mekânı ve bilgiyi birbirine bağladığı, bilgiyi mekân içine yerleştirdiği andan itibaren, kısaca, şema haline gelir gelmez, hem bilmek, hem de bildirmek anlamına gelir (çünkü bu *etkinlik*, sınıflandırmanın öne çıkarılmasıdır).

Bu tasvirler gösterirler, bir bilgiyi gösterirler: Gerçekten de odak noktaları gözdür. Tasvirleri (görülebilen şeyleri) düzenleyen gözdür, bunların aşırı olmasını önleyip denetim altına alan (görsel alan) ve onların gerçekliğini sağlayan (tanık) gözdür. Böylece görülen şeye ve bilinen şeye inanmayı sağlar, *peithô*'yu, inandırıcılığı yaratan odur: Gördüm, bu doğru.[119]

Eğer tasvir içine yerleşmiş göz, tasviri oluşturan bakış açısıysa, peki herhangi bir gözün varlığını dışlayan şu Salmoxis onuruna yapılan törenler, ya da İskit krallarının cenaze törenleri gibi tuhaf tasvirlere ne demeli? Daha doğrusu burada bir göz varsa bile, bu göz, hiçkimsenin gözüdür: O, konuşan bir gözdür. Herodotos'ta söylemek ile görmek arasında mesafe

116) HERODOTOS, IV, 74: "Topraklarında kenevir yetişir, tıpkı keten gibidir, yalnız daha kalın ve daha büyüktür. Hem insan eliyle ekilir, hem kendiliğinden yetişir. Traklar bundan tıpkı ketene benzer giyecekler yaparlar. Hatta bu işten çok iyi anlamayanlar için (*trîbôn*), bu giyecekler ketenden mi yapılmış, yoksa kenevirden mi belli olmaz ve keneviri henüz görmemiş olanlar (*eîde*), ketendir diye yemin edebilirler."

117) M. de CERTEAU, *a.g.y.*, s. 235: "... Nesneler, yerlerin ya da coğrafi güzergâhların değil (bu belirlemeler çok nadirdir ve çoğu zaman karanlıktır), bir canlılar sınıflandırılışının, sistematik bir felsefi 'sorular' dökümünün, yani kısaca bir açıklamalı bilgi tablosunun etkin olduğu bir mekânın üstüne istif edilir —örneğin, kuşları ele aldığı zaman, Léry, P. BELON'un şu ünlü *Histoire de la nature des Oyseaux*'suna (Paris, 1555) gönderme yapar."

118) Ph. HAMON, "L'appareil descriptif du texte naturaliste", Urbino kollokyumu, 1977. Sınıflandırmaya geçişin en güzel örneği kuşkusuz *Denizler Altında Yirmi bin Fersah*'taki *Nautilus*'un lombozudur; ansiklopedilerde dökümü yapılmış bütün balıklar ve deniz hayvanları bu lombozun önünden geçer.

119) Tasvir için temel olan bu inandırma sürecini, örneğin yazan kişinin görmüş olduğunu söyleyen ama inanılmayan metinleri (Ktesias, vb.) ele alarak sorgulayabiliriz.

yoktur: Görmek ve söylemek, görünürle söylenir, sıkı ilişki içindedirler, daha doğrusu bunlar birbirinden ayrı iki küre oluşturmaz.

Önceki tasvirler (dünyanın şeması) sözcelemeden güç alan imlere gerek duyar ("gördüm"), oysa bunlar bu imlerden yoksun görünüyor: Gerçekten de ne bir görme'yle, ne de, sonuçta açık ya da gizli biçimde temel bir görme'ye ulaştıran bir söyleme'yle desteklenirler. Peki pozitif imler halinde bulunmayan sözceleme (ne anlatıcı ne de onun seçtiği birisi yoktur) izlerden çıkarsanamaz mı?

Kralların cenaze törenlerini yeniden ele alalım, şöyle başlar: "Kral mezarları Gerrhos topraklarında, yani Borysthenes üzerinde gemilerin gidebildikleri son bölgededir. (...) o bölgede (*enthaûta*)..."[120] Böyle bir ifade tarzı neyi gerektirir? Yunanca konuşulmasını, zira kralların mezarlarını, Borysthenes üzerinde gemilerin gidebildikleri son bölgeden söz ederek yerleştirmek, açık biçimde Yunanlılarla Yunanca konuşmak demektir. Gerçekten de İskitlerin, yaşam tarzlarıyla karşılaştırıldığında hiç de tutarlı olmayan böyle bir ayrıntıya başvurmayacaklarına dair bahse girilebilir. Onlar denizci değillerdir, ırmakla da ilgileri yoktur, onlar atları arabaları olan insanlardır, suyu ancak donduğu zaman kullanırlar, o da arabalarını donmuş suyun üstünde sürmek için.[121] Gemiyle gidilebilecek en son yerden söz ederken Yunanlılara seslenirim, onlar için gemiyle yolculuk hep yapılan bir şeydir, üstelik onlara göre gemiyle gitmek bir ölçme vasıtasıdır (nehirde kırk gün gemiyle gidilebileceğini belirtiyorum) ve özellikle de, içlere gitmek isteyebilecek Karadeniz kıyısındaki kentlerde yaşayan Yunanlılara seslenirim. Nihayet sınırdaki alanların mekânsal çerçevesini belirterek, bir coğrafyacı gibi, bilgilerini tamamlayıp düzeltebileceğim diğer Yunanlı gezginlere seslenirim. Bu sınır aynı zamanda bilgilerin sınırıdır: Ötesinde ne olduğunu hiç kimse bilmez. Gemiyle gidilebilen bu sınır, Herodotos'un dünyasının oluşumunda mekânın ve söylenebilirliğin sınırına dönüşür: "...Kuzeyden aktığı bilinir, ama ondan ötedeki yatağı üzerine kimse bir şey söyleyemez."[122]

Hemen ardından söylenen bu "o bölgede" (*enthaûta*) sözünde (orada... kare biçiminde, büyük bir çukur kazarlar), belirsizlik yok değildir: Gerçekten de buradaki "o bölgede" sözü İskitler için değer taşır (o bölgede, *onlara* göre kuzeyde), ama aynı zamanda Yunanlılar için de değer taşır (orada, *bize* göre kuzeyde). Gerrhosların ülkesinin *éschata* olarak belirlenmesi de

120) HERODOTOS, IV, 71.
121) A.g.y., IV, 28.
122) A.g.y., IV, 53.

aynıdır. İskitler için, her zaman kaldıkları yerlere göre, sınırdaki bölgeler söz konusudur ve zaten krallarını gömmek için oraları seçmelerinin nedeni de budur. Ancak orası bir Yunanlı olan, bu anlatıyı anlatan ya da dinleyen bana göre de bir *éschata* ülkesidir: Bilinen dünyanın sınırlarında bulunan Gerrhos, tanım itibarıyla kenarda kalmış bir bölgedir. Ama Yunanistan'dan bakıldığında Skythia da sonuç olarak daha farklı değildir.

Aslında anlatıcının *éschata* terimini kullanması daha da fazlasını içerir: Gerçekten de *éschata* sayılan topraklar, bir kentin topraklarına göre ne ise, Gerrhosların ülkesi de, Skythia için odur. Kralların cenaze törenleri sırasında ortaya çıkan bir kanıtın da gösterdiği gibi, örtük biçimde mekânın tasvirini yapan şey, işte bu Yunanlılara özgü şemadır: İskitler *éschata*'yı merkez yaparlar. Ancak bu tutumun bir anlamı olabilmesi için, yani alıcı tarafından Yunan cenaze töreni uygulamalarının aksi olarak anlaşılabilmesi için, bunun, en azından ortak bilgi içinde, bir yandan Gerrhos'la *éschata* arasında, diğer yandan da Skythia ile bir kentin toprakları arasında bir benzerlik olarak düşünülebilmesi gerekir.

Metnin sonunda başka bir sözceleme imine rastlarız, ilk ikisinden daha belirgin bir izdir bu: "Mezarın çevresine bu görülmemiş (*toioútous*) atlıları dizdikten sonra (içleri doldurulan elli kişi söz konusudur), bırakır giderler."[123] Tasviri sona erdiren bu *toioútous*, anlatıcının hem yaptığı tasviri değerlendirme, hem de bundan uzaklaşma yöntemidir: Atlılar işte böyledir, daha fazlasını söylemeyeceğim...

Son bir iz nihayet köleliğin anlatıldığı ayraç içinde ortaya çıkar: "...bunlar İskit ırkındandırlar, zira kral kimi isterse hizmetine alır ve para ile satın alınmış (*argurôneêtoi*) köleleri (*therápontes*) yoktur." Bu cümlenin aslında sadece Yunanlı dinleyicilere, hatta özellikle Atinalı dinleyicilere söylenmiş olduğu açıktır, çünkü onlara göre köle, herşeyden önce alınıp satılan bir maldır. Böylece bu kısa açıklama, *onlar* ile *bizler* arasındaki farklılığın ölçüsünü belirtir.

Salmoxis öyküsünün sonunda anlatıcı açık biçimde birinci tekil şahsı kullanıyorsa da ("*bana* kalırsa, inandırıcı değil *diyemem*..., ve pek *inanmıyorum*..., ama... *düşünüyorum*"), Salmoxis'in seçiminden söz eden birinci bölümde aynı şeyi yapmaz, bu bölüm açık izlerden özenle arındırılmıştır. Bununla birlikte bana göre, cenaze törenleri konusunda olduğu gibi, sözceleme, burada da sadece izleriyle vardır. Böylece bölümün başında

123) A.g.y., IV, 72; bundan başka *toioútous* sonuç bildirecek biçimde, kendisinden hemen önce gelen *ôde*'yi karşılıyor.

Getleri, *hoi athanatízontes*, "o ölümsüzlük yapıcılarını" anlattığında, Herodotos anlatıya karışır ve hatta çok daha fazlasını yapar. Elbette Linforth'la[124] birlikte, ifadenin bir lâkap olmasa da Pythagorasçıların imgesini ortaya çıkarıp gülünçleştiren bir anlatı olduğunu kabul edersek: İfade Getler için kullanıldığı zaman, hem şaşkınlık yaratır, hem de Getleri fişlemiş olur. Ayrıca *théôs*'la, gök'le ilgili gözlemi de anımsatabiliriz: Bu, bir Yunan dünya görüşünün gizlice taşınmasıdır, yani Getlerin göğe doğru ok atışlarını değerlendirmenin bir biçimidir: Ne yaptığını kesinlikle bilmeyen birilerinin, hem anlamsız, hem de gülünç bir davranışıdır bu.

Böylece bu tuhaf tasvirler, sözceleme imlerinden yoksun olsalar da, sözceleme izleri sayesinde sözcelemeye yer vermektedirler. Odaklanmış bakışlar olmasa da, alıcının anlayabileceği işmarlar vardır.

"Gözün olduğu" ya da "gözün olmadığı" tasvirler, yine de şimdiki zaman kipiyle yapılır. Oysa bu kip burada, güncelliği, "içinde bulunulan zamanı" yani "konuşulduğu sıradaki zamanı"[125] ifade etmez: Gerçekten de öykü ve anlatma arasında, kralların cenaze töreniyle Herodotos'un bunları anlatması ya da yazması arasında, eşzamanlılık yoktur. Bunun aksine zamana ilişkin belirsizliği ifade eden bu şimdiki zaman kipi, bazı anlatı türleri içindir (bilmece, atasözleri, bilimsel deneyler, konu özeti...)[126] Grévisse, buna özdeyişsel şimdiki zaman kipi diyor.[127] Burada kralların cenaze törenlerine ilişkin *nómos*'lar anlatılıyor. H. Weinrich'e göre[128] şimdiki zaman kipi, "yorumsal zamanlar" (aslında iki zaman kategorisi belirliyor: Yorumsal ve anlatısal zamanlar) içinde en çok kullanılanıdır.

Ayrıca bu özdeyişsel şimdiki zaman kipiyle yapılmış tasvirler, eylemin değişik anlarında araya girmektedir, böylece İskit *nómos*'ların tasvir edilişi, Dareios'un İskitlerden öç almaya karar vermesiyle, bunun için yapılan hazırlıkların arasına yerleştirilir. Şimdiki zamanın değerleri, eylemin "anlatısal zamanlarına" göre belirlenir. Tasvire başlanır, şimdiki zamana geçilir, sonra tasvir biter, geniş zamana ve anlatıya dönülür.

Şimdiki zamanın yanında tasvir etmeye yarayan etmenler arasında zamirler de bulunur. Tasvire şunlarla başlanır: *Tòde, toiônde, tónde tòn trópon, ôde*, bu, böylece, bu şekilde, işte; kısaca, çoğunlukla işaret zamirlerinin birinci şahsı denilmesi uygun görülen sözcüklerle başlanır. Yani

124) Bkz. *yukarıda*, ve LINFORTH, *a.g.y.*
125) E. BENVENISTE, *Essais de linguistique générale*, I. Cilt, s. 262.
126) G. GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972, s. 228
127) M. GREVISSE, *Le Bon Usage*, § 115.
128) H. WEINRICH, *Le Temps*, Paris, 1973, s. 39.

bunlarla söylem anı arasında nasıl bir ilişki olduğu sorulabilir: Bunlar da belirsiz bir sözceleme biçimi değil midir?[129] Bununla birlikte tasviri başlatan bu "birinci şahıs" zamirlerinin ardından, tasviri bitiren "ikinci şahıs" zamirlerinin (*oûtos, toioûtos, houtô*: o, işte, şu) geldiğine dikkat edersek, soruyu bu terimlerle soramayız. Demek ki sözlü, dairesel kompozisyon işlemiyle karşı karşıyayız (işte krallarını böyle gömerler... işte krallarını öyle gömerler). Bununla birlikte bu imler anlatıcının anlatısına bir müdahale biçimidir, ama farklı bir seviyede: Anlatıcı gerçekten de anlatısını, eklemleri vurgulayarak, bölümleri belirterek içten içe düzenler. Anlatıcının bizzat anlatının hammaddesi üzerinde yaptığı işlemler konusunda, Genette'le birlikte yönetim işlevinden ve yönetim belirtilerinden söz edebiliriz.[130]

Gece olunca Marko Polo ve Kubilay Han sarayın bahçesinde konuşurlar ve İmparator, bu yabancı elçiye imparatorluğundaki kentleri anlattırır. O akşam Kubilay Han, Marko Polo'nun o engin dağarcığı tükenmek üzere olsa da, durmadan bir kenti, sonra bir başkasını anlatmasını ister:

"– Efendi, bu ana kadar bildiğim bütün kentlerden sözettim.
– Ama bir tanesi var ki onu anmadın. Marko Polo başını kaldırdı.
– 'Venedik', dedi Han. Marko güldü.
– Ya size neyi anlattığımı sanıyordunuz!"[131]

Bu konuşma, sorunu açıkça ortaya koymaktadır: Aslında gezgin neden söz etmektedir? Aynı'dan mı yoksa başka'dan mı? Gezginin giriştiği iş, başkasının bir betisini oluşturmakla aynı hesaba gelmektedir, bu betinin "aynı" kategorisine sahip insanlar için, "anlamlı" olması gerekir. Oysa gezi yazısı açısından tasvirler, anlatıcıya, belli bir başkalık yükünü oluşturup aktarma fırsatını veren işlemlerden biridir. Bunların en önemli etkileri budur ve bunlar, bu etkiyi hedefledikleri ölçüde gezginin "tasarısı" içinde yer alırlar.

Bu başkalık etkisini yaratmak için, (*bize* göre) iğrenç uygulamaları, son derece yansız biçimde tasvir edebilir, hatta bunu sanki dünyanın en sıradan ve en alışılmış uygulamalarını anlatıyormuş gibi, teknik terimlerle yapabiliriz. Herodotos Salmoxis ayinini ya da içi doldurulmuş atlıların ürkünç tavafını tasvir ederken, bunu yansız terimlerle yapar, tıpkı J. de Léry'nin Tupinambaların yamyamlık geleneklerini anlatırken yaptığı gibi:

129) Belirten konusunda bkz. E. BENVENISTE'in gözlemleri, *a.g.y.*, s. 252-257.
130) G. GENETTE, *a.g.y.*, s. 262.
131) I. CALVINO, *Le Città invisibili* (*Türkçesi, Görünmez Kentler*, Remzi, 1992), Torino, 1972, s. 94.

İşlemlerin devamını inceden inceye anlatır ve burada bizim bilmediğimiz bir pişirme şeklinin söz konusu olduğunu belirtir. Vahşilerin ya da Barbarların başkalığını bu şekilde bildirme yöntemi, bir gözün çevresinde düzenlenmiş, belirgin sözceleme imlerine sahip tasvirde olduğu gibi, sözcelemenin sadece izlerini bulabildiğimiz tasvirde de yer alır. Peki birinin ve diğerinin yarattığı etki, aynı etki midir?

Birinci türdeki tasvir, sınıflandırmanın açıkça hesaba katılmasıdır (hipopotamın ya da tapirussunun tasvir edilişi). Bu durumda alıcının üzerinde yaratılan başkalık etkisi belirlenmiş ve hesaplanmıştır. Ya da başkalığı inşa eder ama yanısıra bir de kullanım kılavuzu verir. Örneğin Herodotos, İskitlerin kurban törenleriyle ilgili geleneklerini anlatırken, bir yerde İskitlerin kurbanı boğduklarını söyler, "ateş yakılmaz, önceden bir tören yapılmaz, libasyon yoktur".[132] Böylece, birbiri ardına gelen bu olumsuzluklar bir ayrılık yaratır, bunlara anlam katar, hatta bunları ölçer: İşte İskit törenlerinin başkalığı (kısmen) böyledir. Başka bir deyişle bu tasvir, yanında açıklaması verilen bir çizim gibidir çünkü nasıl "okunması" gerektiği de belirtilmiştir.

Bunun aksine, açık bir görmeye başvurmayan diğer tasvir türü, ayrılıkları belirtmez, kullanım kılavuzu vermez. Eğer birinci tür, yanında açıklaması bulunan bir çizim gibiyse; ikinci tür tasvir de, açıklaması olmayan bir çizim, ya da açıklaması içine yerleştirilerek verilen bir çizim gibidir (bunlar sözceleme izleridir). Elbette birinden diğerine hiç farkettirmeden geçilebilir. Bunu özellikle bir takım sanatların yokluğu ya da varlığından anlayabiliriz. Böylece ikinci tür tasvir, ne karşılaştırmayı kullanır (oradaki *a*, buradaki *b* gibidir), ne benzetmeyi (burada *c* ile *d* neyse, orada da *a* ile *b* odur), ne de olumsuzlamayı kullanır. Buna karşılık tersyüz etme şemasına başvurur.

Farklılıkların ne anlamını ne de ölçüsünü veren bu tasvirin, diğerinden daha fazla başkalık yüküne sahip olduğu söylenebilir, zaten alıcının üzerinde yaratmak zorunda olduğu etki de budur. İskit cenaze törenlerindeki o ürkütücü sahneyi düşünelim! Demek ki karşımızda açıklaması olmayan bir çizim vardır, ya da sadece söylenip bitmiş olduğu ve "açıklaması" ya da anlamının "hesaplanması" alıcıya bırakıldığı için, bir *mesel* vardır.

Böylece sözceleme imlerinin olmayışı ya da bunların tamamen silinişi, anlatıcının, anlatısındaki başkalık yükünü arttırmak için kullandığı

132) HERODOTOS, IV, 60. Bu tasvirin temel bir göz etrafında düzenlenmediği sonucuna varılabilir. Bununla birlikte olumsuzlama ortaya çıktığı ölçüde, bu, en azından ayrılıkları ölçen, bir başvuru kaynağı olan gözü gerektirmektedir.

tekniklerden biridir: Sanki başkalığı "ham" olarak, "vahşi" biçimiyle sunmaktadır. Bununla birlikte, orada burada tasviri vurgulayan sözceleme izleri, alıcının örtük bilgisine seslenmekte, ya da alıcının tasviri algılama biçimine yön vermektedir.

Tasvir etmek: Görmek ve göstermektir. Ancak şunu hemen söylemeliyiz: Tasviri, anlatıdaki sınıflandırıcılığın varlığı olarak algılıyorsak, tasvir etmek eylemi aynı zamanda bilmek, bildirmek, ya da bir bilgiyi göstermektir.[133]

Ancak belli bir anlatıda tasvirin başka bir işlevi daha vardır. Gösterdiği bu bilgi, sadece olayların anlatısına eklenmiş değildir, bizzat anlatının içinde bir etkililiğe sahiptir. Örneğin: Salmoxis onuruna yapılan törenlerin tasvir edilişi, Traklar içinde Dareios'a karşı koyanların neden sadece Getler olduğunu bildirir (onların Salmoxis'i vardır). Demek ki, anlatmakla tasvir etmek arasında köklü bir karşıtlık yoktur.

Tasviri, başkalık retoriğinin işlemlerinden biri olarak incelediğimizde, inanma sorununa ulaşıyoruz. Göz ve kulak arasında gidip gelen bu söylemin inandırıcılığı nasıl sağlanmaktadır?

DIŞLANAN ÜÇÜNCÜ KİŞİ

Başkalık retoriğine ilişkin bu gözlemlerin sonunda, başkasından söz eden anlatının bir başka özelliği daha ortaya çıkıyor: "Dışlanan üçüncü kişi" kuralı diyebileceğimiz özellik. Daha doğrusu, anlatıcının uymak zorunda olduğu kuraldan ya da zorunlu olarak yapıtına alabileceği işlemlerden ziyade, anlatının uyumu ya da nabzı söz konusudur: Gerçekten de anlatının, başkasını tercüme etmek için çırpınırken, aynı anda iki terimden fazlasını üstlenmediği görülüyor.

Yunanlıları, Persleri ve İskitleri ele alalım: Persler İskitlerle, Yunanlılar da Perslerle savaşırlar. Yunanistan'da Persler, "Pers" gibi davranacaktır, yani savaşmayı bilmeyen, hoplit olmayan insanlar gibi[134], ama Persler Skythia'da, İskitlerin karşısında, Yunanlıların "geleneksel stratejilerinin" bütün kurallarını içeren düzenli bir savaşı düşünebilirler. Böylece tıpkı hoplit askerleri gibi davranırlar ve öykünün bu kesitinde, "Yunanlılar"

133) Deyişin iki anlamıyla: Anlatıcı kendisinin bilge olduğunu, yani inanılır olduğunu gösteriyor, tasvir ise sahneyi alıcıya "gösteriyor".

134) Bkz. *yukarıda*, s. 64 vd.

gibi görünürler. Peki bir mekândan başka bir mekâna geçince neden görüntüleri değişir?

Anlatıcı aynı anda İskitlerin savaşma biçimiyle ilgilendiğine ve İskitlerin savaştıkları gibi yaşadıklarını, yaşadıkları gibi savaştıklarını göstermeye uğraştığına göre, Yunanlı bir alıcıya Perslerin başkalığı nasıl anlatılabilir? Sanki bu iki kat artmış başkalığı üstlenemeyen ve bunu tercüme edemeyen anlatı, kaymalarla oluşur gibidir: İskitlerin başkalığını daha anlaşılır kılmak için Persleri "Yunanlılara" dönüştürmek yeterlidir. Demek ki artık üç terim (Yunanlılar ve onların savaşma biçimleri, Persler ve savaşma biçimleri, İskitler ve savaşma biçimleri) değil, yalnızca iki terim söz konusudur: İskitler ve "Persli-Yunanlılar".

Aynı biçimde Amazonların öyküsü başlangıçta üçlü bir sahne yapısına sahiptir: Yunanlılar, İskitler veAmazonlar.[135] Ancak anlatı, Amazonların başkalığını yansıtabilmek için farkettirmeden İskitleri Yunanlılara dönüştürür. Gerçekten de İskitlerin Yunanlılar gibi düşündüklerini (kadınlarla savaşılmaz) ve savaş/evlilik kutuplaşmasının onlar için de geçerli olduğunu görürüz. Bundan başka belki de *ephêbos*luğa ilişkin "şemalar" işbaşındadır: Amazonların yaşam tarzları *ephêbos* yaşam tarzına "uymaktadır". Amazonlarla genç İskitler arasında evlilik söz konusu olduğunda, anlatının örtük biçimde başvurduğu model, Yunan modelidir. Son olarak şu da var ki, İskit kadınları arabalarda yaşarlar ve Amazonlar tarafından, Yunanlı kadınlar gibi "kadın işleriyle" (*érga gunaikêia*) uğraşan kadınlar olarak görülürler.

Böylece başkalık retoriği ikili olma eğilimindedir, ya da tam da beklediğimiz gibi, anlatıdaki *alter*, başkasını (ikisinin de başkasını) ifade etmektedir.

135) Bkz. *yukarıda*, s. 205-206 vd.

2
Göz ve Kulak

Demek ki gezi yazısı başkasını tercüme ediyor, başkalık retoriği de tercümenin işleticisi haline geliyor. Aslında bu retorik, alıcıyı, tercümenin sadık olduğuna inandırmaya yarar. Toplam olarak bu tercüme bir inanılırlık etkisi yaratır. Peki daha kesin olarak bu etkiyi nasıl doğurur? İnandırmak, ama nasıl? Sanatları canlandırarak, ona ait olduğunu kabul ettiğimiz işlemleri harekete geçirerek. Oysa anlatıcı anlatısına her müdahale edişinde bunları yönlendirir. Örneğin tasvir, göstermek ve bildirmekten ibarettir elbette, ama başkalığın kayda geçirilmesi açısından önemli olan, belirgin sözceleme imlerinin olup olmadığıdır: Gerçekten de tasvirin dinleyiciler üzerinde yarattığı tuhaflık etkisi, tasvire "ben gördüm" diye başlanılıp başlanmamasına bağlı olarak değişir.

Esas olarak bu retoriğin aralarına yerleşip yayıldığı iki kutuptan birisi göz, diğeri kulaktır: Gezginin gözü, halkın kulağı (ama aynı zamanda gezginin kulağı ve halkın gözü). Ancak, gözden kulağa giden yol, çizgisel değildir, tam aksine bir anda biten, biraz sonra yeniden, ama başka bir seviyede başlayan birçok dehliz, merdiven, geçit vardır. İşte böyle bir yapının ya da iskelenin kuruluş süreci, sözceleme oyununu ortaya koyar.[1]

1) Bu bölümün tamamı için F. HAIBLE'ye başvurulabilir, *Herodot und die Wahrheit, Wahrheitsbegriff, Kritik und Argumentation bei Herodot*, Inaugural Dissertation, Tübingen, 1963

GÖRDÜM, DUYDUM

Göz, ya da daha doğrusu otopsi: Aslında sözceleme imi olan bir göz söz konusudur, anlatıcının kanıtlama kaygısıyla anlatısına karışıp, "ben gördüm" deyişi. Bu nedenle Herodotos otopsisinin kaydedildiği bağlamı kısaca anımsatmakla yetineceğim. Benveniste'in de belirttiği gibi[2] *histôr*'un çok eski bir tarihte, tanık, yani "*bilen*, ama daha önce, *görmüş* olan tanık" anlamı vardır. Homeros'ta yemin edilirken, yemini bilmeleri, yani görmeleri ve buna tanık olmaları için tanrılara seslenilir: "Zeus...Toprak, Güneş bilsinler ki (*histô*)..." (*İlyada*, XIX, 258 vd.)." Bu noktada Yunanca, diğer Hint-Avrupa dilleriyle uyum içindedir ve "*wid*" kökünün esas değeri, *Satapatha Brâhmana*'da dile getirilen kural sayesinde açıklığa kavuşur: "Eğer şimdi iki kişi, biri 'ben gördüm' diğeriyse 'ben duydum' diye tartışıyorlarsa (anlaşmazlık-içindeyseler), inanmamız gereken kişi 'ben gördüm' diyen kişidir."

İkinci olarak otopsi bizi bazı yönlere götürür ki Herodotos'un girişimi de bunların çakıştığı noktada bulunur: Bu girişim, destan ve ~VI. yüzyıl İon düşüncesidir. Homeros[3] görgü tanıklığıyla diğerleri arasında, özellikle duymaya dayalı tanıklık arasında ayrım yapar. "Gözleriyle görmek" deyişi yani kendi gözleriyle görmek, sadece "görmek"ten daha fazla inandırıcıdır, özellikle de şaşırtıcı ya da muhteşem bir şeyler söz konusu olduğunda (*thaumásion*). Gerçekten de kendi gözleriyle gördüğünü söylemek bu muhteşemliği ve gerçeği "kanıtlamak" demektir: Onu gördüm, o bir gerçek ve gerçekten muhteşem.

Hekimler ve tarihçiler de dahil olmak üzere İonyalı filozoflardan Aristoteles'e gelinceye kadar, görme bir bilgi aracıdır. Böyle bir uyarının amacı bu söylemleri bir ortak bölene indirgemek değil, tartışmasız biçimde "epistemolojik bir değişmez" olarak görülen şeyi belirtmektir.[4] Böylelikle Ksenophanes bilmek için görmüş olmanın[5] gerektiğini söyler ve Aristoteles *Metafizik*'in ilk satırlarında şunları yazar: "Görmeyi herşeye yeğleriz. Bunun nedeni görmenin bütün duyular içinde bize en fazla bilgiyi sağlayan

2) E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, II. cilt, s. 173. Latincede bunun aksine, bir yemin sırasında tanrılara seslenildiğinde, onların "işitmesi" istenir (*audi*): "Şatafatlı sözcelere bu denli büyük önem veren Romalı için görmek işitmekten daha az önemlidir". "Richter" olarak *histôr* için, bkz. P. HOHTI, *Arctos*, X, 1976, s. 37-48.

3) G. NENCI, "Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca", *Studi classici e orientali*, III. cilt, 1953, s. 14-46.

4) A. RIVIER, "Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane", *Études de littérature grecque*, Cenevre, 1975, s. 344.

5) A. RIVER, *a.g.y.*, Notlar daha önceki bibliyografyayı içeriyor.

ve bize farklılıkları en fazla gösteren duyu olmasıdır."[6] Herakleitos ise "gözlerin kulaklardan daha güvenli (*akribésteroi mártures*) tanıklar"[7] olduğu sonucuna varmaktadır.

Lukianos'un, Herakleitos'un bu özdeyişini Herodotos'a atfetmesi, bu "değişmez"in anlamlı bir yönüdür.[8] Üstelik *Tarih*'te, tarihçilik mesleği konusunda düşüncelerin açıklanması dolayısıyla, yazarın doğrudan söylemediği ama bir öykü aracılığıyla vurgulanan buna yakın bir formül ortaya çıkıyor. Lydia kralı Kandaules, sırdaşı Gyges'i, karısının güzelliğine inandırmaya çalışır. Evliliğinden kısa bir süre sonra: "Sonunda bir gün Gyges'e şunları söyledi —zira başına bir belâ gelmesi gerekiyordu—: Gyges karımın ne kadar güzel olduğunu söylediğim zaman pek inanır gibi görünmüyorsun (çünkü kulak göz kadar öğretmez doğruyu insana) (*ôta gàr eónta apistótera ophthalmôn*). O halde onu bir de çırılçıplak gör."[9] İnandırmayı ve göstermeyi örneklendiren bu övgülü sözlerin yanısıra, anlatıcı, kendi anlatısını değerlendirmek için birçok kez otopsiye başvurur: "Ama işte daha başka bilgiler ki, bunların Elephantine'ye kadar olanlarını, Nil boyunca gidebildiğim kadar uzağa giderek, kendi gözlerimle görüp edindim, ondan ötesini de sorup soruşturarak ve bana anlatılanlarla öğrendim (*historéôn*)."[10] Böylece gezginin gözü mekânı tarar ve az çok bilinen bölgeleri belirler (kendi gözlerimle gördüğüm şeylerden, başkalarının gördüklerinden, hiçkimsenin görmediği şeylere kadar). Aynı biçimde anlatıcının, ya da o olmadığında seçilmiş anlatıcıların gözü, anlatı mekânının üstünde, alıcıya göre inanılırlık dereceleri değişen bölgeleri belirler.

Marko Polo daha kitabının başında, sözlerinin güvencesi olan otopsinin ne denli önemli olduğunu söyler: "İşte böylelikle kitabımız size (Büyük

6) ARİSTOTELES, *Metafizik*, 980 *a* 25.

7) HERAKLEİTOS, 22 B 101 *a* (D.K). Bu cümlenin Thales'e ait olduğu da söylenebilir (STOBAEUS; *Güldeste*, II, 12, 14 Wachsm.): Kendisine gerçekle yalan arasında ne kadar mesafe olduğu sorulan Miletoslu şunu söyler: "Göz ve kulak arasındaki mesafe kadar". Elbette belirsiz bir ifadedir bu, çünkü mesafe hem azdır hem de çok fazladır. Bu ifadeyi yorumlayan Nenci otopsiyle ilgili araştırmasında, *a.g.y.*, s. 27, *Thesmophoriazousia*'nın başındaki sözlere de yer verir; burada Aristophanes göz ve kulak konusundaki bu tartışmaları alaya alır: "Ama biraz sonra gözlerinle göreceklerini duymana ne gerek var/ Ne dedin, yeniden söyle. Duymam gerekmiyor mu?../Hayır, göreceğin şeyi./Yoksa görmeye de mi gerek yok...? Hayır, duyman gereken şeyi./ Ne biçim öğütler veriyorsun bana! Oysa ustaca konuşuyorsun. Ne görmek ne de işitmek zorunda olmadığımı söylüyorsun/ Aslında bunlar doğal olarak birbirinden ayrı şeyler..."

8) G. SCHEPENS tarafından aktarılmıştır, "Éphore sur la valeur de l'autopsie", *Ancient History*, 1971, s. 166 ve *L'Autopsie dans la méthode des historiens grecs au Ve siècle avant J.-C.*, Brüksel, 1980. Otopsi sorunuyla ilgili bir bibliyografya ve Nenci'nin daha sonraki tarihçilerin otopsi karşısında ilgisiz kalışları konusundaki görüşleri yer alıyor.

9) Herodotos, I, 8.

10) *A.g.y.*, II, 29; ayrıca bkz. II, 99, 156; IV, 16.

Ermenistan'ın bütün o büyük harikaları ve eğlentilerini...) açıkça ve düzen içinde Venedikli bilge ve soylu efendi Marko Polo'nun tasvir ettiği gibi anlatacak, çünkü bunları kendi gözleriyle görmüştür."[11] Cümle, otopsiyi dile getirmesinin yanısıra görme düzeni ile sergileme düzeni arasında kurduğu denklem açısından da önemlidir: Kitap açıkça ve düzen içinde anlatacak, çünkü Marko Polo bunları görmüştür; görmek ile anlatmak arasında (yazının sözü bile edilmez) hiçbir ayrılık yoktur, bunları yöneten aynı "düzen"dir.

Aynı biçimde Léry, kendisininki gibi bir işin iyi sonuç vermesi için, "iyi ayak, iyi göz" gerektiğini belirtir, çünkü "görmek ve ziyaret etmek" söz konusudur. Önsözünde de belirttiği gibi anlatısı aslında "yolculuğum sırasında tarafımdan gözlemlenmiş kayda değer şeylerin"[12] bütünüdür. Bu kesinlik de bir denkleştirmeyi gerektirir, bu seferki, artık tam olarak görünür ve söylenebilir olan arasında değil, gözlemlenebilir ve kaydedilebilir olanlar arasında bir denkleştirmedir: Gerçekten de kaydadeğer olan şeyleri gözlemledim ve gözlemlenebilir olan şeyleri de kaydettim. Otopsi sözlerin doğruluğunu yaratır, ama bundan başka yazarın yazma tarzını da gösterir. Otopsi, belirgin sözceleme imlerine sürekli yer verilmesini doğrular: "Eğer biriniz vahşilerin bazı şeyleri yapma tarzını anlatırken (sanki kendi kendimi *geçerli kılmak istiyormuşum* gibi) gördüm, bulundum, başıma geldi ve buna benzer şeyler kullanmamı ilk anda hoş karşılamazsa, şöyle cevap veririm: ...dışında, bunlar benim konumu oluşturan şeylerdir, üstelik söyledikleri gibi bilim, yani gözlemler ve deneyler ancak böyle anlatılır." Aslında bilimsellik imleri olan bu sözleri övünme imleri gibi almayın, böylece bana daha da fazla inanın. XVI. yüzyıl sonunda Lescarbot, Kanada'ya yaptığı yolculuğun nedenlerini anlatırken otopsinin değerini tam olarak kabul eder: "Yolculuk etmekten çok oraları gözlerimle görmeyi arzuluyordum."[13] Genel olarak bu gezginleri harekete geçiren şey, açık gözlerin sahip olduğu güç ve çeşitli dünyaların varlığını kabullenme anlamına gelen "merak"tır; bu nedenle "tuhaf olanın keşfi, yapılabilecek en sakin döküm haline gelir", onlar "şaşınp kalmazlar, kaydederler".[14] Göz yazmaktadır (en azından anlatı buna inandırmaya çalışır).

Yerlilerden söz eden metin, görme ile ikna arasındaki bu ilişkiyi, hukuksal bir ilke haline getirir: Görmüş olan kişiye inanmak gerekir.

11) Marko POLO, L. Hambis yay.

12) Jean de LÉRY, M. Contat yay., Lozan.

13) LESCARBOT, A. DUPRONT tarafından zikredilmiştir: "Espace et humanisme", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, VIII. cilt, Paris 1946, s. 95.

14) LESCARBOT, *a.g.y.*, s. 25 vd., burada DUPRONT merak konusunu inceler.

Gezi yazısı bunu bir yazı kuralı ve alıcıya yönelik bir ikna kuralı haline getirir: "Ben gördüm" cümlesi inandırıcılığı sağlayan bir etmen gibidir. Salamis deniz savaşından hemen önce, Perslerin geceleyin Yunanlıları kuşattıklarını anlayan Aristides, Themistokles'e gelip bunu haber verir ve ondan, müttefikler meclisini toplamasını ister. Themistokles ise (bununla birlikte Themistokles ne olup bittiğini bilmektedir, çünkü Persler'e böyle yapmalarını söyleyen odur) şöyle söyler: Bunu müttefik komutanlara gidip sen anlatsan iyi olur, çünkü Medlerin neler yaptıklarını kendi gözleriyle gören kişi sensin, böylece sana kolayca inanırlar.[15] Başka bir örnek yine daha ilginçtir ve görmeyle ikna etmeyi zekice birbirine bağar, çünkü benzetmeye dayalı bir otopsi söz konusudur. Kartacalılar, Libya'da bir göl olduğunu, buradan genç kızların zifte batırılmış kuş tüyleriyle altın çıkardıklarını *söylerler*. Burada anlatıcı araya girer: "Kesinlikle doğru da olabilir. Zakynthos'daki bir gölün sularından zift çıkardıklarını *ben* kendi gözümle *gördüm*." Birinde çıkarılan şey zifttir, diğerindeyse çıkarmaya yarayan şey zifttir. Bununla birlikte çıkan sonuç şudur: Bu öykü gerçeğe "uygun"dur (*oikóta*). "Uygundur" demek, mutlaka gerçek olduğunu göstermez, ama gerçeğe "uygun" olduğunu, otopsiye dayalı gerçeğe "benzediğini", yapısal olarak Kartacalıların söylediklerileyle anlatıcının gördükleri arasında kopukluk olmadığını gösterir.[16]

Her tür soruşturmada (*historiê*) otopsiye tanınan bu öncelik, tam anlamıyla tarihte bazı sonuçlar doğurmaktadır: Eğer bu yönteme ilişkin ilkeyi sıkı sıkıya uygularsak, çağdaş tarihin dışında herhangi bir tarih kalmaz. Yazılabilecek tek tarihin şimdiki zamandaki tarih olduğunu savunan Thukydides'in takındığı tavır da budur. Peloponnesos savaşlarının en başından işe koyulmuş ve bu işi iyi yapabilmek için *ópsis*'e güvenmiştir: sadece bizzat katıldığı olayları ve "çağdaşlarının gözlemledikleri ya da bizzat gözlemleyebilecekleri olayları, ancak bunlar kuşkuya yer vermeyecek biçimde nakledilmişlerse doğru olarak görür... Tarihsel bilgiyi oluşturan deneyim (*saphôs eidénai*) sadece görme duyusuyla sınırlanmaz, ama bu duyunun sağladığı verileri esas alır".[17] Böylelikle geçmişteki olaylar hakkında kesin hiçbir şey söylenemez ve, ne bunları dizelerle anlatan şairlere, ne de bunları söyleyen düzyazı yazarlarına güvenilir: Finley, "Yunanlıların tarihle ilgili ciddi yazıları, çağdaş tarihle ilgilidir"[18] diye

15) HERODOTOS, VIII, 80.

16) *A.g.y.*, IV, 195; *oikótés*'in birincil anlamı için, bkz. RIVIER, *a.g.y.*, s. 352.

17) RIVIER, *a.g.y.*, s. 345; ayrıca bkz. J. JACOBY, *Atthis*, s. 216, n. 3, s. 389. Thukydides'in takındığı tavrı açıkladığı sayfalar şunlardır: I, 1; I, 21, 1, 22, 2; I, 73, 2.

18) M. I. FINLEY, *The use and abuse of history*, Londra, 1975, s. 31.

yazar ve Collingwood'un belki de "çok basit ....ama sadace yanlış olmakla kalmayan" şu cümlelerini zikreder: "Yunanlı tarihçi, işe Gibbon gibi büyük bir tarihsel eser yazmayı istemekle başlayıp kendi kendine bu konuda ne yazacağını soramaz... Tarihçinin konuyu seçmesinden çok, konu tarihçisini seçer. Şunu demek istiyorum: Tarih yazılmıştır, çünkü yalnızca büyük olaylar olmuştur ve bunu görenler arasından biri vakanüvisliğe davet edilmiştir. Eski Yunan'da, sanatçı ya da filozof vardır dediğimiz gibi tarihçi vardır diyemeyiz; hayatlarını tarihe adamış insanlar yoktur; tarihçi kendi kuşağının biyografi yazarıdır ve bu da bir meslek değildir."[19]

Sadece çağdaş tarihin yazılabileceğini düşünen Thukydides, tarihin sadece geçmişte yapılabileceğini düşünen kişilerce (XIX.yüzyılda)[20] çelişkili biçimde antikçağ tarihçileri arasında birinci sıraya konulur: Şimdiki zamanın tarihçisi Thukydides, tarih deyince geçmişin tarihini anlayan "pozitivist" tarihçiler için bir model haline gelir. "Bir dönemin tarihi ancak o dönem bittiğinde başlar: Tarihin alanı geçmiş zamandır."[21] Tarih yazmak demek, Arşivlere gidip, sadece geçmiş zamana ait uzun olaylar zincirini bir araya getirmek demektir.

Ancak bu şekilde hortlatılan olay, bugüne "dönerken", medya araçlarınca başkalaştırılır ve çağdaş tarih sorusu yeniden gündeme gelir. Peki "olayın dönüşü", aynı zamanda gözün geriye dönüşü demek değil midir? Nora da şunları yazarken böyle düşünmüyor mu: "Çağdaş tarih Goethe'nin Valmy'ye söylediği şu sözle başlatılabilirdi: *Peki siz bana oradaydım diyebilir misiniz?*" İşte otopsi. En büyük "endişesi bu savaşa gerçekten katılıp katılmadığını bilmek" olan Fabrice del Dongo'nun, Waterloo savaşından sonra sorduğu sorulara böyle yanıt verilebilirdi. Ama işte bu geriye dönen olay, sahneye konulmuştur ve kendini gözler önüne sererek görünürlük alanını oluşturur: "Muhabir-seyirci olmadan olmayacağı gibi, seyirci-muhabir olmadan da olmaz. Bir şey yapılırken başkaları bunu görür ve bu 'röntgencilik' güncel zamana, tarih karşısındaki özgüllüğünü ve çoktan tarihe bulanmışlık kokusunu verir"[22], evet çok istiyorsak bu da otopsidir ama bir başkadır: Kurgulanmıştır.

19- R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History* (*Türkçesi, Tarih Tasarımı*, Ara Yay., 1990), Oxford, 1946, s. 26.

20) A. MOMIGLIANO, *Studies in historiography*, Londra, 1966, s. 218. Fransa'da başvurulan çeviri P.-Ch. LEVESQUE'inkidir, *Histoire de Thucydide fils d'Olorus*, Paris, 1975.

21) Bakana sunulan tarih çalışmaları raporu (1867), zikreden P. NORA, "Le retour de l'événement", *Faire de l'histoire*, Paris, 1974, I. cilt, s. 211.

22) NORA, *a.g.m.*, s. 218. Buna J.L. BORGES'in şu cümlesini ekleyebiliriz, *Enquêtes*, s. 249: "O günden sonra (Valmy), tarihsel günler bollaştı, hükümetin görevlerinden biri de (ne tuhaftır ki İtalya'da, Almanya'da ve Rusya'da), önceden yapılan büyük propagandalar ve sürekli reklamlarla

Tarihin ilk biçimi, yani Hegel'in "özgün tarih"[23] dediği tarih, bu "gördüm" cümlesinin çevresinde düzenlenmiştir ve bu "gördüm" cümlesi, sözceleme açısından, gördüğümü söylediğim ölçüde, "söylüyorum" cümlesine değer kazandırır. (Sizin için) görünmez olan şeyi, ben, söylemim sayesinde "görünür" hale getiriyorum.[24] Tam aksine ikinci tür tarihte (pozitivist denebilecek tarihte) sözceleme imleri silinmiş ve bir kenara atılmıştır. Böylece arşivlerin sessizliğinde, "neden" halkaları "sonuç" halkalarına bağlanarak, o uzun olaylar zinciri oluşturulur. İmleriyle yer almayan sözceleme, izleri sayesinde varlığını sürdürür. Örneğin sayfanın altındaki dipnotlar, "ben okudum" demeye gelir, yani "ben de okudum". Yani biz okuduk: Ben inanılır biriyim ve beni ortak olarak görebilirsiniz.[25] Olayın geri dönüşüyle durum değişir. Gerçekten de ben, olayı "gördüysem" de, aynı olayı *siz de* gördünüz. Artık tarihçi olmak, gördüğümü söylemek demek değildir: Neye yarar ki bu? Daha doğrusu, görülür şeylerle ve görülürlük koşullarıyla ilgili olarak kendimi sorgulamam söz konusudur: Görülür olan nedir? Önemli olan gördüğüm *şey* değil, benim *ne* gördüğümdür.

J.L. Borges'in belirttiğine göre "Çinli bir düzyazı yazarı, tekboynuzun olağandışı olsa bile pek dikkat çekmemesi gerektiğini gözlemlemiştir. Gerçekten de gözler görmeye alıştığı şeyi görmektedir. Tacitus kitabında yazmış olsa da Çarmıha Gerilişi farketmemiştir." Başka bir deyişle görülür olan değişmez bir veri değildir, gözün ve görülür olanın tarihi yazılabilmeliydi. *Kliniğin Doğuşu*, XVIII. yüzyıl hekimliği için, bunu son derece mükemmel biçimde gerçekleştirmiştir: Gerçekten de Michel Foucault, yapıtın alt başlığında da belirttiği gibi "tıbbi bakışın arkeolojisini" yazmak istemiştir. Tarihsel bakışın arkeolojisini yazmak ilginç olurdu, ancak bu, Eski Yunanistan için büyük ölçüde olanaksızdır.

Buffon, Aldrovandi gibi doğalcı bir yazarda, bazı doğru yargıların yanısıra (yani doğal tarih anlayışına uygun gözlemler) alıntıların, mesellerin, mitolojinin birbirine karıştığı bir "karınca duası" görüp şaşırmıştı... Şöyle diyordu: "Bütün bunlar tasvir değil, efsane." M. Foucault bu sözleri şöyle açıklıyor: "Aldrovandi, Buffon'dan ne daha iyi, ne de daha kötü bir göz-

bunları yeniden üretmek ya da bunlara öykünmek oldu. Cecil B. De Mille'in etkisinin görüldüğü bu tür tarih günlerinin, tarihten çok gazetecilikle ilgisi vardır; şöyle bir kuşkuya düştüm, tarih, gerçek tarih çok daha utangaçtır ve önemli tarihleri daha uzun süre gizli kalabilir."

23) HEGEL, "La raison dans l'histoire", *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (Türkçesi, *Tarihte Akıl*, Ara Yay., 1990)

24) K. POMIAN, "Entre l'invisible et le visible", *Libre* 3, 1978, s. 23 ve *L'Ordre du temps*, Paris, 1984, s. 23-26.

25) M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, s. 72-73.

lemciydi; ondan daha saf değildi, bakış'a ya da şeylerin akılcılığına ondan daha az bağlı değildi. Onun bakışı, şeylere ne aynı dizgeyle, ne de aynı *épistémé* düzeniyle bağlanmıştı."[26]

İşte sorun açıkça ortaya konulmuş oluyor. M.Ö. VI. ve V. yüzyıllarda Yunanistan'ın durumu nedir? Bunu bilemem, ama burada görülür ile görünmez ve bunların bölüşümü konusunda iki belirlemede bulunacağım. Aslında görülürle görünmezin birbirinden açıkça ayrılmış iki alanda oluşabilmeleri için: "*Olmak* ile *görünmek* karşıtlığının ilk sonuçlarını vermiş olması ve dış görünüşler olarak yorumlanan *phanerá* ya da *phaionómena*'nın *aphanê* ya da *ádêla*, yani görünmeyen şeyler küresinde yerleşmiş olmaları"[27] gerekmektedir. Elealıların araştırmalarıyla V. yüzyılda yapılagelen şey de zaten budur. Ancak o zamana kadar *görüngüler* yoktur, varlıklar ve şeyler kendilerinden başka bir şey belirtmezler.

Opsis sözcüğü görüş (nesnel ve öznel görüş), mevcudiyet ve aynı zamanda düş anlamlarına gelir.[28] Herodotos ise bunu bu son anlamıyla en az on sekiz kez kullanır.[29] Demek ki düş, görülür olan şeylerin alanına girer ve bunu gören kişi için otopsi değeri taşır: İnandırır ve yaptırır, ama çoğu zaman aslında yapılmaması gerekeni yaptırır. Kserkses Yunanistan'a savaş seferinden vazgeçmeye neredeyse karar vermişken, her gece birbiri ardına gördüğü düşler, bunu engeller.[30] Böylece *Tarih*'in dünyasında "görünmez", görülür olanın içine girmiş gibidir. Düş görülebilir, ya da görülür olanın tarafındadır. Bununla birlikte konu biraz karmaşıklaşıyor, zira düş halklar arasında eşit olarak paylaştırılmış değildir: Gerçekten de sadece Barbarlar (öncelikle de Büyük Krallar) ve tiranlar düş görürler. Böylece görülür ve görünmez olan, Ege'nin bir yakasından diğerine değişik roller üstlenir.[31] Asya yakasında "görünmez" olan şey, görülür, Yunanistan yakasında ise söylenir. Elbette bunlar kehanetlerdir, yani Asya'da düş görevi gören şey, Yunanistanda (Herodotos'un *Tarih*'inin mekânı içinde) sözlerdir.

26) M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, 1966, s. 55.

27) RIVIER, *a.g.y.*, s. 364.

28) Bizdeki görüş sözcüğü gibi, ama bir görüşe sahip olmak demektir, görmüş olmak demek değildir. *Opsis*, aynı zamanda gizemli bir tarikata yeni giren kişinin görüşü demektir, *epoptie*.

29) HERODOTOS, I, 34, 38 (Kroisos), 107, 108 (Astyagos), 209 (Kyrus); II, 139 (Ethiopialı), 141 (Sethos); II, 30, 65 (Kambysos), 124 (Polykrates'in kızı), 149 (Otanes); IV, 172 (Nasamons); V, 56 (Hipparkhos); VI, 107 (Hippias), 118 (Datis), 131 (Agaristos); VII, 12, 15, 18, 19 (Kserkses); VIII, 54 (Kserkses).

30) *A.g.y.*, VII, 12-18.

31) *Tarih*'te tiranlar dışında düş gören tek Yunanlı, Megakles'in torunu Agariste'dir: Hamile olduğu için, düşünde aslan doğurduğunu görür, bir süre sonra Perikles'i dünyaya getirir.

Görülürlük koşulları sorgulandığında, esas olarak, **görülebilen ve** söylenebilen şeyler sorunu söz konusudur: Görüyorum, söylüyorum; gördüğümü söylüyorum; söyleyebileceğimi görüyorum, görebileceğimi söylüyorum. Aslında aralarındaki ilişki bir denklem olarak verilmiştir: Marko Polo "nasıl gördüyse, öylece açıkça ve düzen içinde anlatır. Léry ise kaydadeğer olan ile gözlemlenebilir olanı bir araya getirir. Son olarak soru, dil ve görülürlük yapıları sorusudur: "Yoksa Herodotos'a göre gerçeğin zırhı, tıpkı XVIII. yüzyıl hekimleri için olduğu gibi, dil örneğiyle mi resmedilmiştir?"[32]

Ópsis'ten sonra *akoê* gelir: *Gördüm* değil *duydum*. İşte anlatıcının anlatısına karışmak için kullandığı ikinci bir yol, işte başka bir sözceleme imi. *Duydum* cümlesi, *gördüm* cümlesinden nöbeti —görmenin olanaksız olduğu ya da artık görülemediği zaman— devralır. Gyges öyküsünde de görüldüğü gibi, inanılırlık açısından kulak, gözden daha değersizdir. Yani buradan çıkan sonuca göre, *duydum* cümlesine dayanan bir anlatının, diğerine göre, yani *gördüm* cümlesine dayanan bir anlatıya göre, daha az inanılır olması gerekir. Sözceleme imleri burada, deyiş yerindeyse daha zayıftır: Anlatıcı daha az yükümlülük alır, anlatısıyla kendisi arasında biraz mesafe bırakır, alıcı ise inancın oluşması için daha serbesttir, onun ipleri biraz gevşek tutulur.

Pozitif olarak *akoê*'nin anlamı "bilgi edindim"dir (*punthánomai*), bizzat gören ya da görmüş olanları tanıyan, ya da görmüş olduklarını söyleyenleri tanıyan vb... anlatıcılardan soruşturdum (*historíê*).[33] *Akoê*'nin tek biçimi yoktur, birçok biçimi vardır, böylece birçok seviyesi vardır. Birinci seviye: *Görmedim* ama *duydum* (bizzat duydum, *autêkoon*). Herodotos Mısır'daki Labyrintos'u ziyaret ederken önce gördüğü şeylerden başlar (üst odalar), görmesine izin vermediklerini de (alttaki odalar) duyduklarına göre anlatır.[34] Yine aynı biçimde Elephantine kentinden sonraki yerler için bilgi toplamış, sorular sormuş, dinlemiştir (*akoê historéôn*).[35] —IV. yüzyıl tarihçisi olan Knidoslu Ktesias aynı yöntemi, Herodotos'u eleştirmek ve yalan söylemiş olduğunu göstermek için kullanır ve yazdıklarını bizzat görmüş olduğunu ve görmedikleri hakkında da bizzat kendisi duyup işittiğini (*autêkoon*) belirtir.[36]

32) M. FOUCAULT, *a.g.y.*, s. 96.
33) JACOBY, *Atthis*, s. 216 vd.
34) HERODOTOS, II, 148.
35) *A.g.y.*, II, 29.
36) *Ę Gr. Hist.*, KTESİAS, 688 T 8 (JACOBY).

Daha sonra, *akoê* artık dolaysız değildir ve aracıların sayısı giderek artabilir. Herodotos Skythia'dan "sonraki yerlerden" söz etmek istediğinde hiç kimsenin bunu tam olarak bilmediğini belirtir (*oîde atrekéôs*). "...bir şeyler öğrenebilmek için, onları kendi gözüyle görmüş bir kimseye rastlamadım. Az önce sözünü ettiğim Aristeas da, (...) İssedonoslardan öteye geçtiğini söylemiyor; daha kuzeydeki ülkeler üzerine o da kulaktan duyduklarını (*akoê*) ve İssedonoslar ne dedilerse onları aktarır. Bununla beraber, biz soruşturmamızın uzanabildiği en uç sınıra kadar, topladığımız ve az çok doğru olarak kabul ettiğimiz bilgileri (*atrekéôs*) vereceğiz."[37] Aynı biçimde Nil'in kaynağını aldığı Libya çölleri konusunda hiçkimse kesin bir şey bilmez (*saphéôs*). Bununla birlikte, işte bana Kyrenelilerin anlattıkları bir öykü: Bu öyküyü onlar Ammonluların kralından öğrenmişler, bu kral da bunu Nasamonlardan öğrenmiş, Nasamonlar da o yöne doğru gitmeyi göze alan "genç delilerin" söylediklerini söylüyorlarmış.[38] Böylece *ópsis*'ten *akoê*'ye varıncaya dek mesafe büyük ölçüde değişebilmektedir, ta ki bu son örneğe kadar: Bu örnekte, esas olan bir *ben gördüm* cümlesine ulaşmak için, en az dört kez el değiştirmek gerekmiştir, üstelik bu gören gözler "genç delilerin" gözleridir (*hubristés*).

Artık yeryüzünün sınırlarına doğru ilerlemek değil de zaman içinde geriye gitmek söz konusu olduğunda da *akoê*'ye yer verilir ama bu kez *duydum* cümlesi, çoğunlukla *bilen* (*logíos*) olarak nitelenen birinci sözceleme sahibine göndermede bulunur. Mısır'da bu aracılar rahiplerdir.[39] "Şimdiye kadar kendi araştırmalarımı (*historiê*), kendi yargılarımı (*gnôme*) ve kendi gözümle gördüklerimi (*ópsis*) anlattım. Şimdi de Mısırlıların bana anlatmış olduklarını, (yani rahiplerin Mısır'ın geçmişi konusunda anlattıklarını) olduğu gibi aktaracağım."[40]

Nihayet *akoê*'nin en alt son seviyesi, dillbilgisi kitaplarında "belgisiz edilgen" diye anlatılan seviye: "*Légatai*, söylenir ki, rivayete göre". Ne zaman, nasıl, kimin tarafından ve ne için üretildiği bilinmeyen bir tür rivayet: Sözceleme öznesi ve görünür bir alıcısı olmayan sözceleme. Hiçbir

37) HERODOTOS, IV, 16; III, 115: "Avrupa'nın kuzeyinde bir deniz gördüğünü söyleyen tek kişiye rastlamadım".

38) *A.g.y.*, II, 32.

39) HERODOTOS, II, 3; Rahipler arasında Heliopolis rahipleri Mısır'ın en bilge (*logiôtatoi*) rahipleri olarak bilinirler. Mısırlılar arasında "tahıl ekilen bölgelerde" oturanlar geçmiş konusunda çok daha bilgedirler (*logiôtatoi*), (II,77). Yunanlılarla Barbarlar arasındaki düşmanlık konusunda Pers bilgeleri (*logíoi*) şöyle söylerler... (I, 1).

40) *A.g.y.*, II, 99; ya da Karialıların geçmişi konusunda (I, 171) "*akoê* yoluyla ulaşabildiğim en eski zamanlarda..."

belirgin sözceleme imiyle vurgulanmaz, ancak bu, anlatıcının bunların hepsine olduğu gibi inandığı ya da bunların hiçbirine inanmadığı anlamına gelmez: Gerçekten de sözceleme çok daha ince biçimde ve izleriyle[41] birlikte görünebilir, yani "söylenir ki" deyişine doğrudan değer kazandırabilir.[42] Nakledilen bu sözler, aynı zamanda alıntılardır, alıntıyı yapan ve alıntılanan kişi yoktur, yani güçleri bağlama göre değişir.

Ópsis'le *akoê* arasındaki bu ayrımı Marko Polo'nun kitabının başında da görüyoruz: "Kuşkusuz görmediği bir çok şey de vardır: Ama biz görülmüş olan şeylerin görülmüş olduğunu, duyulanların duyulmuş olduğunu belirteceğiz, böylece kitabımız samimi olacak ve hiçbir yalanı içermeyecek, gerçek olacak ve özlerin içine masal katmayacağız."[43] Bu yöntembilimsel tavrın, inandırıcılık açısından ağırlığının olmadığı söylenemez. Üstlendiği bu ayrım sayesinde, *gördüm* deyişindeki inandırıcılığı ve gerçekliği, ama aynı zamanda, kesin olarak değil de, bir anlatıya bağlı bir ilişki olarak görülen *duydum* deyişindeki inandırıcılığı ve doğruluğu da güçlendiriyorum: Burada anlattıklarım belki de inanılmaz şeyler, ama bunlar "masal" değil ve ben de yalancı değilim.

Hístôr'un hukuktaki anlamı (duymuş olan kişi değil, inanmamız gereken kişi, görmüş olan kişi) kulağın göz karşısındaki değersizliğini açıkça göstermektedir. Thukydides'e göre tarihsel bilgi, herşeyden önce *ópsis*'e (ya kendi gözlerimle gördüm ya da görmüş olan birine sorup öğrendim, her iki durumda da *ópsis*'ten söz edebiliriz) dayanmaktadır. *Akoê*'ninse büyük bir gerçeklik değeri yoktur, yani geçmiş, onun sayesinde kesin olarak bilinemez.[44] Herodotos'a göre de aynı şey mi geçerlidir? Gyges'in öyküsü bunu gösteriyor gibidir. Bununla birlikte, "kendi gözümle görmüş gibi biliyorum" deyişinin yanında "kendi kulaklarımla duymuş gibi biliyorum" deyişi de bulunmaktadır: Her iki durumda da bilgi üretimi söz konusudur (*oîda*), ancak birincisi *ópsis* üzerine oturtulmuş, ikincisiyse *akoê*'ye dayandırılmıştır "Delphoslulardan duyduğum kadarıyla... biliyorum" ya da "Dodona'da öğrendiğim kadarıyla... biliyorum".[45] Herodotos'a göre görme ile bilme arasında eğer bir bağ varsa, bilme ile duyma arasında

41) Sözceleme izleri konusunda, örnek olarak, bkz. Salmoxis öyküsü, *yukarıda*, s. 114-116.

42) Neredeyse her durumu incelemek gerekir, bunun listesini JACOBY'de buluyoruz, R. E., 399. Thukydides'te *légetai*'nin kullanımı (Herodotos'unkinden kısmen farklıdır) için, bkz. H. D. WESTLAKE, *Mnémosyne*, 4, 1977, s. 345-362.

43) Marko POLO, s. 1.

44) THUKYDİDES, I, 20, 1; I, 73, 2.

45) HERODOTOS, I, 20; II, 52; IV, 16'da *autópteô eidénai* deyişini görürüz.

ilkesel bir kopma yoktur[46], *akoê* çeşitli seviyelere sahip de olabilir, yani anlatıcının kulağının dibinde ya da biraz uzağında durabilir.

YAZILI İLE SÖZLÜ ARASINDA

Gözün ulaşamadığına kulağın ulaşması ilkesi gereğince *duydum* deyişi *gördüm* deyişiyle aynı değeri taşıyabilir, ancak bu değer mutlak değil, görece bir değerdir, yani *bana göre* bir değerdir. Gerçekten de bana, *duydum* dediğimde, *gördüm* dememden daha az inanmazsınız. Duydum demenin anlamı nedir? Duyduğum şeyi gördüğüm şey gibi sunmamak demektir (bkz. Marko Polo): Yani ben bir yalancı değilim, dinlediğim sözleri olduğu gibi aktarıyorum, yani bir palavracı değilim. Sözlerin içeriğine gelince, bunlara inanmak zorunda değilsiniz, ben de değilim; bu konuya yeniden döneceğiz.

Herodotos'un hem "kendi gözlerimle görmüş gibi biliyorum", hem de "kendi kulaklarımla duymuş gibi biliyorum" demesiyle, bilginin üretilmesi açısından görme ile duymanın birbirine yaklaşması neyi öngörmektedir? Sözün bilgi değeri taşımasından kuşku duyulmayan bir dünya, sözün bildiği bir dünya, yani sözlü söylemin, yazılı söylem karşısında değer kaybetmediği bir dünya, söze dayalı, büyük ölçüde söze dayalı bir dünya.

Bir yazı dünyası olmayan, hatta neredeyse yazıya geçirilen sözlerin dünyası olan ~V. yüzyıl Yunanistanında durum böyledir. Kuşkusuz uzun süredir yazı bilinmektedir: Suriye-Fenike alfabesi gerçekten de M.Ö VIII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır, ama sözlü kültür baskın değilse bile en yaygın olandır: Bu kültür zihinsel yapılarıyla o zamanın Yunan ortak bilgisinin yapılarını biçimlendiregelmiştir. "Yunanistan'da bir yazı devrimi yaşanmadı; yazı, sözlü geleneği bir anda gözden düşürüp silmedi."[47] Yazının bu yavaş ilerleyişini ölçmek için en azından benzetme yöntemiyle, Furet ve Ozouf'un Fransa üzerine yaptıkları araştırmanın sonuçlarına başvurabiliriz: "...Fransızlar XVII. yüzyıl ile I. Dünya savaşı arasında yazılı kültür içine girmişlerdir. Ancak yeraltındaki bu uzun tarih, yazının

46) JACOBY, *Atthis*, s. 391, n. 16: "*Oida* ve *idein* arasında etimolojik bağ kurulması, Thukydides için, tarihçinin *ópsis* ve *akoê*'yi kullanışı yüzünden doğru gibi gelebilir, ancak Herodotos için yanıltıcı olur. O, 'bilgisini' özellikle *ópsis* üzerinden kurmaz... çünkü onun için *akoê*, *ópsis* ve hatta *gnômê*, eşit derecede geçerli bilgi kaynaklarıdır, yeter ki bu kaynakların sahiplerine güvensin".

47) M. DETIENNE, École pratique des hautes etudes, Ve section, LXXXV. cilt, s. 286. Bkz E.A. HAVELOK, *Preface to Plato*, Oxford, 1963 ve son olarak, D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Torino, 1979, s. 52-87.

tamamen sözlü geleneğin yerini almasının tarihi değildir. Zira yazı, bu ortak kültür hareketinden önce de vardı, sözlü gelenek ise, XX. yüzyılın ortasına kadar yazının ardından gitmiştir. Sözlerimizin anlaşılmasına yarayacak en iyi kavram, İngiliz antropolog Jack Goody tarafından tanımlanan *restricted literacy* kavramı olabilir. Fransa'da XIV. Louis ile Jules Ferry arasında gerçekleşen, kısıtlı bir okuryazarlıktan, kitlesel okuryazarlığa geçiştir."[48] Yunanistan'a da yazılı kültürün sınırlı olması gibi bir kavram uygulanabilir ve yazıyla sözlü arasında bir "harman" yapılabilir.

Herodotos ile *Tarih*'i bu karıştırmaya tanıklık eder.[49] Tarihçi Diyllos, Herodotos'un Atinalılardan on talantlık bir ödül aldığını nakleder. *Kronik* adlı yapıtında Eusebos (~445-444 yılları) bu ödülden söz eder, ama nedenini de bilmektedir: Herodotos halk önünde yapıtını okumuştur. Lukianos'ta[50] yankısını bulan bu olayda, Herodotos yapıtını Olympia'da okur ve bu Herodotos'a öyle bir başarı sağlar ki, o tarihten sonra dokuz kitaba, dokuz Musa'nın adı verilir. Yine Olympia'da Herodotos'un anlattıklarını dinleyen çocuk yaştaki Thukydides'le ilgili öykü bilinmektedir: Bundan o kadar heyecanlanmıştır ki ağlamaya başlar.[51] Bu geleneğe, yine yarı-sofist, yarı-ozan olan, yani hem anlatan hem de konferans veren Herodotos eklenir ve bir atasözünde "Herodotos'un gölgesinde"[52] denilir. Nihayet Aristophanes Herodotos'a gönderme yapmayı kendisine hak görür ve *Tarih*'in, ya da bazı parçalarının, en azından Atina'da, herkesçe

48) F. FURET ile J. OZOUF, *Lire et écrire*, Paris, 1977, I. cilt, s. 352-353. Yapıtın sonuç bölümü sözlüden yazılıya geçişi sağlamak için gerekeni ve bu geçişin anlamını ayrıntılarıyla inceliyor. 358-359. sayfalarda yazarlar, *the pastness of the past*'ın (*geçmişin geçmişliğinin*) oluşmasını sağlayan yazıyla tarih arasındaki ilişkileri inceliyorlar. Şunları ekliyorlar: "Bu tarih sözlü gelenekten ya da mitolojiden birçok ögeyi alıkoymuş olsa da, sadece yazılı olması nedeniyle zamanı akılcılaştırmaya zorlanır. Herodotos Thukydides'i hazırlar." İşte tam burada Thukydides Herodotos'un deneyiminden, geçmiş zamanın tarihinin yazılamayacağı sonucunu çıkaracaktır. Yazı üzerine, bkz. J. GOODY, *La Raison graphique*, Paris, 1979; M. DETIENNE (yönetiminde), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988.

49) Bu tanıklıkları L. CANFORA'da bulabiliriz, "Il ciclo storico", *Belfagor*, 26, 1971, s. 658-660; aynı yazar, "Storici e societa Ateniese", *Istituto Lombardo* (Rend. Lett.), 107, 1973, s. 1158; A. MOMIGLIANO, "The historians of the classical world and their audiences", *Annali della. Scuola normale superiore di Pisa*, 1978, VIII, 1, s. 59-75.

50) LUKİANOS, *Herodotos ya da Aetion*, I, burada Herodotos, *Tarih*'ini anlatmak için ortaya çıkan *agônistês* gibi sunulmuştur (*agonistên Olumpion pareichen heauton aidôn tàs historias*).

51) *Suidas*, *Thukudidês* maddesi.

52) LEUTSCH, SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographiorum graecorum*, I. cilt, s. 400: "Söz verdiği şeyleri yerine getirmeyenler için kullanılır. Anlatılır ki logograf Herodotos, *Tarih*'ini olimpiyat oyunları sırasında sunmak istermiş ama bu işi sürekli olarak, 'Zeus tapınağının gölgesi düşsün, tamam' diyerek ertelermiş. Oysa tapınak güneşin alnındaymış. Olimpiyat oyunları, daha Herodotos eserini sunamadığının farkına bile varamadan bitmiş."

ezberlendiğini belirtir. Aristophanes'in yaptığı en ünlü gönderme, Dikeopolis'in Peloponnesos savaşının nedenlerini belirttiği *Aksarnes*'de bulunur: "İşte böylece oyundan sarhoş olmuş delikanlılar, Megaros'a gidip yosma Simaitha'yı kaçırırlar; bu hamle karşısında horozlar gibi ibik kabartan Megaroslular, misilleme yapmış, Aspasia'dan iki yosmayı kaçırmışlardır. İşte savaş böyle çıktı, üç yosma için bütün Yunanlılar seferber oldu!"[53] Bu, *Tarih*'in *Giriş*'ine ve Pers anlatıcılarına göre Yunanlılarla Barbarlar arsındaki düşmanlığa yol açan kaçırma olayları (İo, Europe, Medeia, Helena) dizisine yapılmış açık bir göndermedir.

Dolaylı tanıklıkların yanında, yapıtın kaynağını sözlü dünyadan aldığını yine yapıt içinde görebiliriz. İlk olarak Van Groningen'in[54] arkaik dönem edebiyatı için dökümünü yaptığı kompozisyon işlemleri, bir okuyucudan ziyade bir dinleyiciye yöneliktir: Dairesel kompozisyon tekniği bunun en açık örneğidir. Öte yandan metnin bazı yerlerinde, dinleyicilerle konuşuluyor ya da tartışılıyormuş gibi bir hava vardır. Perslerin yasalar konusundaki ünlü tartışmaları da böyledir. Yasaları çiğneyen Smerdis'in katlinden sonra tertipçiler kurulacak en iyi yönetim biçimini (monarşi, aristokrasi, izonomia) belirlemek için toplanmışlardır, anlatıcı da açık biçimde şöyle der: "...söylevler verildi, ki şüphesiz bunlara kimi Yunanlılar inanmazlar."[55] Üç kitap sonra, İonya olaylarıyla ilgili olarak, bu konuya yeniden döner: "Şimdi burada, bir Otanes'in, Yediler Meclisinde, Perslere gereken yönetimin demokrasi olduğu fikrini savunmuş olabileceğini kabul etmeyen Yunanlılar için, akılalmaz bir şey anlatacağım..."[56]

Hérodótou Thouríou historiês apôdexis: Tarih böyle başlar, "Thuriumlu Herodotos'un kamuya sunduğu araştırma". Oysa *apódexis* terimi sözlü dünyaya aittir: Gerçekte destanı çağrıştırır ve "kesinlikle sözlü bir üretimi"[57] içerir. Bu yüzden, Herodotos bir ozandır ve *Tarih*'in *Giriş*'i de tam olarak destan geleneğini buyur etmeye ve onunla yarışmaya yeltenir:

53) *Akharnalılar*, 523-529. R. DREWS'in, *The Greek Accounts of Eastern History*, s. 90'da belirttiğine göre Aristophanes Herodotos'a değil, Herodotos'la birlikte gülmüştür. Aristophanes'in Herodotos'un *Tarih*'ine yaptığı göndermelerin listesi, K. RIEMANN, *Das Herodoteische Geschichtswerk*'te bulunmaktadır, Diss. Münih, 1967, s. 9-10.

54) VAN GRONINGEN, *La composition littéraire archaïque*, Amsterdam, 1958. Herodotos'un *Tarih*'ini bilinçli olarak incelemesinin dışında bırakmış olsa bile, bu yapıta başvurabiliriz. H. IMMERWAHR, Form and thought in Herodotus, Cleveland, 1966, s. 46-79.

55) HERODOTOS, III, 80.

56) *A.g.y.*, VI, 43.

57) E.A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, s. 54, n. 8. Thukydides'te, özellikle I, 97'de imparatorluğun gelişmesine ilişkin verdiği bilgilerde *apódeixis* terimini buluyoruz (*kaì têsarchês apódeixin échei tês tôn athenaîon en oîôi trópôi katéstê*).

Odysseia ve *İlyada* oradadır, ama aynı zamanda, bu gelenekten ayrılmaya da niyetlenir. Söyleyen kişi, yani "Atreos'un oğlunu ve tanrısal Akhilleus'u Tanrılar'ın ellerine bırakan" kişi tanrıça değildir, "Yunanlılarla Barbarların savaşa girmelerinin nedeninden" söz eden Thuriumlu Herodotos'tur. "O kadar insanın kentini gezmiş olan ve onların ruhlarını anlamış olan" kişi, Musalar değil, "anlatısını insanlara ait irili ufaklı kentleri gezerek sürdüren" Herodotos'tur.[58]

Bununla birlikte aynı *Giriş*'te sözlü dünyaya ait olmayan bir öge bulunmaktadır. Yazarın adının yanında ait olduğu kent de bulunur: Thuriumlu (ya da Halikarnassoslu) Herodotos. Destansı şiirin bilmediği böyle bir ögenin anlam kazanabilmesi, iletişimin kent sınırlarını aşıp, oluşturduğu yüzyüze dünyadan taşmayı amaçlamasına bağlıdır.[59] Ya da daha doğrusu yapıtın yazılması, yazarın adının verilmesi ve kentlerin gelişmesi arasında bir bağ olduğu söylenebilir, zira sonuçta ozan bir kentten diğerine gezmekte, bir söyleşiden diğerine gitmektedir ve söylediklerini sadece bağlı olduğu kent için söylemez. Aynı biçimde Hekataios, *Soyağaçları*'na şöyle başlar: "Miletoslu Hekataios...", sonra da devam eder, "şöyle anlatır: Kendi adıma, gerçeğe uygun olan şeyleri yazıyorum (*hôde mutheîtai tâde gráphô hôs moi dokeî alêthéa eînai*)". Burada şaşırtıcı olan şey, elbette, bu sözlü dünyaya ait *mutheîtai* (söylüyor, anlatıyor) ile *gráphô*'nun, yani "yazıyorum"un, dolayısıyla yazılı dünyanın bir araya getirilmesidir. Yunanlılarla ilgili birçok anlatıdaki (*lógoi*) "gerçeğe benzeyen" şeyleri (*dokeî moi*) yazı sayesinde yansıtabilecektir. Nihayet Thukydides de şu ünlü başlangıç sözlerini kullanır. "Atinalı Thukydides yazdı..." (*sunégrapse*); yapıtın bütününün başlığı *sunggraphê*'dir, yani birlikte, eşanlı yazmak. Yazar bir anda yazı dünyasına geçmektedir.

Sözlü dünya, yazılı dünya, sözlü ve yazılı arasındaki dünya...Peki *Tarih*'te yazının yeri, sonuç olarak nedir? Yazı Yunanistan'a Kadmos'la birlikte gelen Fenikeliler tarafından getirilmiştir: "Bana öyle geliyor." "Yunanlıların bunu daha önce tanıdıklarını sanmıyorum; başlangıçta bu Fenike'de kullanılan harflerdi; sonra zamanla bu imlerin okunuşları gibi, biçimleri de değişti... ve 'fenike yazısı' (*phonikêia*) adını korumakta sakınca görmediler."[60] *Gráphein* sözcüğünün anlamı yazmaktır, ama aynı zamanda resmetmek, sunmak, resimlemek, çizmek anlamları da vardır.[61] Neler

58) HERODOTOS, I, 1; *İlyada*, I, 8 ve *Odysseia*, I, 3.

59) VAN GRONINGEN'in gözlemi, *a.g.y.*, s. 65. Ayrıca bu tür başlangıçların bir mektup başlangıcına benzediğini belirtiyor.

60) HERODOTOS, V, 58.

61) *A.g.y.*, II, 46; IV, 36; III, 136.

yazılır? Kehanetler yazıya geçirilir[62], anıtların üzerine kazınacak yazılar yazılır, şu ya da bu olayı[63] anmak için kitaplar yazılır, listeler yapılır, arşivlenir. Ancak mektup, Yunan dünyasında değil, öncelikle barbar dünyada geçerlidir. Bununla birlikte bazı kuraldışı durumlar da yok değildir: Örneğin firavun Amasis ve Samoslu Polykrates mektuplaşırlar[64], ama Polykrates bir tirandır, tiranlar da Yunanistan ve Asya arasında kalırlar. Aynı biçimde Miletos tiranı Histiaios, İonya'nın Perslere karşı ayaklanması için Aristagoras'a emir verdiğinde, ona mektup gönderir; bu mektubu sadık bir kölenin kafasına saçlarını kazıttırıp yazmış, sonra da saçın uzamasını beklemiştir.[65] Nihayet Demarates Lakedaimonluları Kserkses'in tasarılarından haberdar etmek için gizli bir mektup yazmıştır, ama Sparta'nın devrik kralı Demarates, Büyük Kral'ın sarayına sığınmıştır.[66] Demek ki mektup bilgi ya da haber iletir, iletişim kurmanın gizli bir yoludur ve sonuç olarak iktidarın bir uygulanış biçimidir. Dereios haberleri, İskit seferinden sonra Avrupa'da kalmış olan Megabazis'den mektupla alır.[67] Bir mektup, kraliyet iradesinin güçlü biçimde yansıtır, ama aynı zamanda öcalma ve alıcısını öldürme aracı olarak da kullanılabilir: Dareios'un kurtulmak istediği satrap Oroites'in öyküsü böyledir. Dareios'un bir elçisi birçok mektupla Sardes'e gelir. Satrapın huzuruna çıkınca, mektupları kraliyet kâtibine okuması için verir. Muhafızların bu mektuplara çok büyük saygı gösterdiklerini görünce, başka bir mektup daha verir, bu mektupta şunlar yazılıdır: "Kral Dareios, sizin Oroites'e koruma askeri olarak hizmet etmenizi yasak etti. Bu sözleri duyunca mızrakları bıraktılar. Emre uyduklarını gören Bagaios yüreklendi ve sonuncu mektubu uzattı: 'Kral Dareios', diye yazılıydı bunda, 'Sardes'teki Perslere, Oroites'i öldürmelerini emreder'. Bu sözleri duydukları anda koruma askerleri hançerlerini çektiler ve hemen vurup öldürdüler."[68] Azap veren, iktidara bağlı gizli mektup, aynı zamanda ihanet aracı ve iktidarı ele geçirme yöntemi de olabilir. Harpagos, Kyrus'u, önce yarılıp sonra da özenle dikilen bir tavşan karnına gizlenmiş bir mektupla, Astyagos'a ve Med egemenliğine karşı başkaldırmaya çağırır. Perslerin bu işe katılmalarını güvence altına almak için, Kyrus da sahte bir mektup hazırlar ve bu mektupta Astyagos'un

62) *A.g.y.*, I, 47; VII, 142; VIII, 135.
63) *A.g.y.*, I, 93; II, 106; II, 125; IV, 87; VII, 30; VII, 228.
64) *A.g.y.*, III, 40, 42.
65) *A.g.y.*, V, 35.
66) *A.g.y.*, VII, 239.
67) *A.g.y.*, V, 14.
68) *A.g.y.*, III, 28.

onu, yani Kyrus'u, Perslerin valisi olarak tayin ettiğini yazar. O andan sonra Persler ona itaat ederler.[69]

Yunan dünyasında kurnazlık varolsa da yazının bu şekilde hile için kullanılması olağan değildir. Örneğin Themistokles, ki hilebaz biridir, Medlere Yunanlıların Salamis'ten kaçmayı tasarladıklarını haber vermek için (zaten amacı da onların bunu yapmasını engellemektir) bir mektup değil, bir haberci gönderir.[70] İktidara bağlı olan, iktidarın bir şekli olan yazı herşeyden önce kraliyet kâtibinin işi gibi görünmektedir: Mektupları yazan ve okuyan odur.[71] *Tarih*, Yunan dünyasında yazının öğrenilmesine ilişkin sadece iki yerde bilgi verir: Khios'ta yazı öğrenen çocukların başına okulun çatısı çöker.[72] İskit kralı Skylès'in annesi İstria'lıydı (Miletos kolonisi) ve ona "Yunan dilini ve edebiyatını öğreten oydu"[73], demek ki okumayı ve yazmayı, en azından okumayı biliyordu.

Dolayısıyla *Tarih*'te yazı vardır, ancak ilginç olan, Herodotos'un yazılı olan şeylere karşı tutumudur. Gördüğü yazıtı okuyan, ya da okutturan gezginin gözü mü daha güvenilirdir? Yazılı bir şey "güvenli bilgiyi" mi sağlar, ya da en azından sözlü anlatıdan daha mı güvenilirdir? Bunun yanıtı kolay değil. Herodotos birçok yazı görmüş ve bir kısmını da aktarmıştır: Kroisos'un babası için yapılmış anıtta bulunan ve yapımına katkıda bulunanların adlarının bulunduğu yazılar, savaş seferleri sırasında Sesostris'in Kheops piramidi üzerine dikilen heykellerdeki (mütercime göre) işçilerin iaşesinin ne kadar tuttuğunu belirten yazılar...[74] Ancak bütün bu örneklerde yazılar fazladandır: Bir anıt tasvir edilirken yazılar da verilir ama bundan bağımsız olarak yazıya yer verilmez. Bundan başka, bir yazıtta yalan da söylenebilir: Delphos'taki bir altın vazonun üstünde, bunun Lakedaimonlulara bir armağan olduğu yazılıdır, oysa bu yanlıştır,

69) HERODOTOS, I, 123-125. Ayrıca Deiokes örneğini de verebiliriz (I, 100). Med kralı seçilince kendisine bir saray yaptırır ve burada hiç kimseye görünmeden hakimiyetini sürdürür: Adalet dağıtmak için davaların *yazılı* bir özetinin kendisine getirilmesini emreder.

70) *A.g.y.*, VIII, 75. İonyalıları katılmamaya zorlamak için, ne İonyalılara ne de İonyalılardan sakınmaları için Persler'e mektup gönderir, ama içme suyu kaynaklarının yanına İonyalıların ve Perslerin görebileceği yazılar bırakır (VIII, 22).

71) *A.g.y.*, VII, 100; VIII, 90; III, 128. Polykrates'in de bir sekreteri vardır, III, 123.

72) *A.g.y.*, VI, 27. Bkz. H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, s. 83. Okuma ve sessiz okuma konularında, bkz. B. KNOX'un saptamaları, "Silent reading in antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9, 1968, s. 421-435. Ayrıca, J. SVENBRO, *Phrasiklea. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988.

73) HERODOTOS, IV, 78.

74) *A.g.y.*, I, 93; II, 106, 125. Toplam olarak yirmi dört yazıt vardır, bunların on biri "yabancı dildedir". Bkz. H. VOLKMANN, "Die Inschriften im Geschichtswerk des Herodot", *Convivium*, Stuttgart, 1954, s. 41-63

çünkü bunu Kroisos vermiştir. Hatta yazıyı kimin yazdığını bile biliyorum ama söylemeyeceğim.[75] Yazı yalan olabilir. Bununla birlikte Herodotos yazı üstünde oynama yapmaz, yazı yazmaya yarayan araçlarıyla bir yerden diğerine gezen bir yazman değildir o. Yazıtlar bir arşiv oluşturmaz.

Bunun aksine Mısır'da, kitabı bilen insanlarla karşılaşır: Mısırlılar çok eski bilimlere, en eskilerine, hatta neredeyse insanlığın en eski bilimlerine sahiptirler, denebilir ki insanlar varolduğundan beri Mısırlılar vardır.[76] Ve herşeyi yazıya geçirirler. Örneğin tanrıların yaşlarını bilirler, en genç tanrıyla firavun Amasis arasında geçen zamanı bilirler; Herodotos da Yunanlıların Herakles'in soyu konusunda söyledikleri sözlerin geçersizliğini, bu hesaba dayanarak gösterir. "Mısırlılara göre bu sayılar kesindir, zira yılları titizlikle saymışlar ve olayları yazmışlardır."[77] Yine aynı biçimde rahipler ziyaretçilere Mısır krallarının adını bir kitaba bakarak (*ek Búblou*) verirler[78]: toplam olarak üçyüz otuz bir kral sayılır. Nihayet yazmak demek öngörmek demektir: "Mucizeleri açıklamak bakımından, bütün öbür insanların tümünden daha tecrübelidirler; zira bir mucize olduğu zaman bunu izlerler, sonucunu bir kenara yazarlar (*graphómenoi*) ve bir daha buna benzer bir mucize oldu mu, aynı sonuçları beklerler."[79] Demek ki Mısırlılar bellek adamıdırlar: Yazı sayesinde daha dün doğmamış olduklarını ve bellek konusunda[80] bütün diğer insanlardan daha bilge (*logiótatoi*) olduklarını bilirler, hiçbir "bilgenin" (*logíon*) izine rastlanmadığı Pontos Euxinos insanları gibi, ya da kendilerine insanların en yenisi diyen İskitler gibi değildirler.[81]

Böylece yazıyla bilgi arasında bir bağ vardır, bununla birlikte, yazan kişi mutlaka haklı olacak demek değildir. Böylece Sais'te Athene Hazinesi kayıtçısı, Nil'in kaynakları konusunu tam olarak (*atrekéôs*) bildiğini öne sürer, ama Herodotos'a göre şaka yapmaktadır: *Paízei*, çocuk gibidir, ne söylediğini bilmez. Burada daha sonradan klasikleşecek bir durumun tersyüz edilişini görüyoruz: Yazı insanı olan gezgin, yerlinin söyleminin gerçekliğine inanır. Oysa burada ne söylediğini bilmeyen bir yazı insanı ve tam olarak bir yazı insanı olmayan, bilgi aldığı kişinin söylediklerindeki gerçekleri ayıklayan bir gezgin bulunuyor[82]: "Anladığım kadarıyla sözle-

75) HERODOTOS, I, 50.
76) *A.g.y.*, II, 15.
77) *A.g.y.*, II, 145; *"atrekéôs phasi epísthasthai, aieí te logizómenoi kai aiei apographómenoi tà étea"*. Mısır papirüs ülkesidir, II, 92; Yunanlıların aksine Mısırlılar sağdan sola doğru yazarlar, II, 36.
78) *A.g.y.*, II, 100.
79) *A.g.y.*, II, 82.
80) *A.g.y.*, II, 77.
81) *A.g.y.*, IV, 46.
82) *A.g.y.*, II, 28

rinden şu anlaşılıyor": Nil'in kaynakları hiçbir şekilde bulunamaz değildir, ancak bazı su hareketleri ve burgaçlar yüzünden bunlar bulunamaz.

Ancak özellikle rahiplerin *söylemiş* olmaları yetmektedir: Bunun anlamı, onların söyledikleri herşeyin doğru olduğu değildir, ya da öyle sanıyorum, ancak unutmayın ki, "kendi gözümle görmüş gibi biliyorum", ya da, "kendi kulaklarımla duymuş *gibi* biliyorum" diyebilirim. Unutmayın ki onlar bana eski zamanlarından söz ederlerken kitaplar okuyabilir, kayıtlar tutabilirler, zaten başka türlü de yapamazlar, ama benim kendi *lógos*'umu oluşturmam için bu kitapları görmem ve bu kayıtları incelemem neye yarar? Herodotos'un bunu yapmamış olmasından yakınmak, aynı zamanda bunu yapmak zorunda olmadığını, bunu yapamayacağını, çünkü arşiv kavramının henüz olmadığını gözden kaçırmak demektir.

J.-P. Faye şunları yazar[83]: "Tarihçilerin ya da tarih yazanların Minos'dan Kambysos'a kadar Mısır tarihinin tamamını yazma girişimleri iki çelişkili sonuç doğuruyor. Gerçekten de *Tarih*'in II. kitabı insanlık tarihinin en eski adlarını bize kadar ulaştırır... Ancak aynı zamanda bu ilk tarih yapıtının II. kitabı, ilk halk masalları derlemesidir... Pheros'un öyküsü, Rhampsinites hazinesindeki üsta hırsız ya da Nitokris'in öcü öyküleri, G. Maspero'nun derlemeleriyle aynı biçimde ve aynı düzlemde, dünyadaki halk masallarının derlemesini oluşturur. İlk elden 'bilmeyi isteyen' ve Memphis'teki Ptah tapınağında, Sais'te, Boubastis ya da Bouto'da yerinde bilgi toplayan ilk *historéôn*'un sorularına, sözlü gelenek alaylı biçimde kurmacayla karşılık verir. Bize göre oldukça sıkı bir alaycılık söz konusudur, çünkü o tarihte bile belgeler ve arşivler vardır, özellikle Mısır sunaklarında ve bunlar şimdi tarihçilerin hizmetindedir. İlk baştaki tarih yazan kişinin buralarda kurmacaya rastlamış olması tesadüf değildir: Bu bile esas işleme aittir. Herodotos'un kaynakları, o ne kadar bilgi toplayarak tarih yapma isteğinde olsa da kurgusaldır, çünkü kurmaca kendi kendini yaratan ilkel anlatım işlemine aittir."[84]

83) J.-P. Faye, *Théorie du récit*, Paris, 1972, s. 111-112. A. MOMIGLIANO arşiv konusunda şunları belirtir, *Studies in historiography*, s. 135: "Kişisel gözlemin ve sözlü teyidin başat oluşu tarihçilerin sonunda arşivlere gitmeye karar vermelerine kadar sürdü. Arşivlerle aşinalık, iyi bildiğimiz gibi, tarihçi için yeni bir alışkanlıktır, olsa olsa bir yüzyıllık bir geçmişi vardır". Yine MOMIGLIANO, "Historiography on written tradition and historiography on oral tradition", *a.g.y.*, s. 211-220. E. POSNER, *Archives in the ancient world*, Cambridge, Mass., 1972.

84) Kitaplara bakmak demek onları okumak, yani bir dili öğrenmek demektir, ama *demek* (bazı durumlarda- *historéôn*) *görmeyle* aynı değerde olduğuna göre yabancı bir dili öğrenmek neye yarar? Çelişkili olarak bunun nedeni, Herodotos'un dünyasının, yabancı dilleri öğrenmeyi gerektirecek *bir yazı dünyası olmamasıdır.*

Alaydan da söz edilebilir ama bu, tarihçinin çalışmasını izleyen bizler için geçerlidir yalnızca. Arşivlerin tarihçiden bağımsız olarak varolmadığını, bunların olduğu gibi görülmek istendiği andan itibaren varolmaya başladıklarını ve yeni arşiv bölümleriyle, yeni sorunların dile getirilmesinin başabaş gittiğini biliyoruz. Başlangıçta arşivin olması için, yazan kişilerin olması ve arşivleri kullanabilmek, arşivlerden yararlanarak çalışabilmek için de, ne olursa olsun yazıyı sözlüden daha *doğru*, daha *güvenilir* olarak görmek gerekmektedir (elbette yazının da yalan söyleyebileceği hesaba katılmalıdır). Yazıyı ve sözlüyü kullanan Herodotos, kitabı kullanan insanlardan yararlanır, ancak bizzat kendisinin gidip de Sais ya da Boutou tapınağı "arşivlerine başvurmak gerektiği" aklına gelmez: "Kendi kulaklarımla duyduğum için biliyorum." Nihayet İonyalıların varlığına bağlı olan Mısır tarihiyle ilgili bilgiler konusundaki belirlemesi arşivlerin "olmayışının" ve hatta sözlünün yazılı karşısındaki üstünlüğünün yeni bir kanıtını sunmaktadır: "Onların Mısır'a yerleşmiş olmaları sayesindedir ki, onlarla ilişki kurmuş olan biz, öbür Yunanlılar, kral Psammetikos zamanında ve ondan sonra gelen krallar zamanında, Mısır'da neler olup bittiğini tam tamına (*epistámetha atrekéôs*) biliyoruz; gerçekten de bunlar başka dil (*allóglôssoi*) konuşup da Mısır'a girebilen ilk halktırlar."[85]

SÖYLÜYORUM, YAZIYORUM

Herodotos, yazılı olan şeylere karşı böyle bir tutum sergilediğine ve tam anlamıyla bir arşivden söz edilemediğine göre, söyleyen ya da yazan Herodotos'un durumu nedir? *Gördüm* ve *duydum* cümlelerini sözceleme imleri ve anlatının noktalama imleri olarak ele aldığımız gibi, şimdi de, yine anlatıcının anlatısına karıştığını gösteren, *söylüyorum* ve *yazıyorum* cümlelerinin durumunu inceleyelim: Alıcının bakış açısından ve anlatıcının yaratmak istediği inanırlılık durumu yönünden bakıldığında bunlardan birincisi daha mı etkilidir? *Yazıyorum*, *söylüyorum*'dan daha mı fazla inandırıcılığa sahiptir?

Öncelikle olumsuz olarak: Söylemiyorum ya da yazmıyorum. Herodotos, dinsel olguları ele alırken, birçok kez bazı konuları bildiğini, açıklamalar yapabileceğini ama bunları söylemenin uygun olmayacağını düşündü-

85) HERODOTOS, II, 154.

ğünü, söylemek istemediğini ya da söylemekten hoşlanmadığını belirtir.[86] Aslında bu *söylememe*, alıcıya yönelik olumlu bir sesleniş ve alıcıyı inandırma biçimidir: Söylediklerimden daha fazlasını biliyorum. Oysa buna koşut olarak, "biliyorum ama yazmıyorum" biçimini de kullanmaktadır. İlk kez Mısırlılar tarafından dile getirilmiş olan ve daha sonra Yunanlıların sahiplendikleri metemsomatoz öğretisinden söz ederken şu sonuca ulaşır: "Adlarını biliyorum, ama yazmıyorum."[87] Aynı şekilde Polykrates'in nasıl öldüğünü anlatırken "bunu aktarmak uygun olmaz" (*ouk axiôs apêgêsios*)[88] demektedir. Bu, yazıya da kayan bir deyiştir: Gerçekten de timsahı kovma yolları arasında "en uygun olanını" (*axiôtâtê apêgêsios*)[89] yazar. Böylece sözceleme imi olarak *söylemiyorum* ya da *yazmıyorum* deyişleri (ancak her iki durumda da bildiğim ortadadır) aynı ağırlığı taşır gibidirler: Her ikisi de aynı biçimde alıcıyı inandırmayı amaçlamaktadır.

Şimdi de olumlu olarak ele alalım: Herodotos "söylenebilecek şeyleri söylemek zorunda olduğunu" (*opheilô légein tà legómena*) düşünür ve bu ilkenin sadece bunları dile getirdiği anda değil, tüm *lógos*[90] için, yani *Tarih*'in tamamı için geçerli olduğunu belirtir. Aynı biçimde Kambysos'un Mısır'a saldırmak amacıyla Arapların çölünü aşmak için kullandığı iki yöntemi bilir: Birincisi, anlattıkları içinde en inandırıcı olanıdır (*pithanóteros*), ikincisi daha az inandırıcıdır ama yine de nakleder, zira bunun *söylenmesi gerekir*, çünkü o da anlatılır (*deî... epeí ge dê légatai, rêthênai*).[91] Sözlerini kullandığı anlatıcı, orada burada kaynağı belli olsun olmasın anlatılan ve tekrarlanan bu *lógos*'ların efendisidir: O, "yüzyılının sesidir".

Ancak aynı zamanda, aynı öyküleri anlatsın diye, elini ve kalemini başkasına verir: "Ben anlatılanları *yazıyorum* (*tà dè légetai gráphô*)."[92] Mısır'la ilgili olarak şunları belirtir: "bütün *lógos*'um boyunca duyduklarımı (*akoêi gráphô*)[93] insanların birbirlerine anlattıklarını *yazıya* geçirmeye niyetliyim." Ya da yine, "Yunanlıların söylediklerini *yazıyorum*..." (*katà tà legómena hup' Hellénôn egô gráphô*).[94] Bu kez anlatıcı halkın karşısına, çevrede fısıldanan bu anlatıları, sadece yazıya geçiren kişi olarak çıkıyor:

86) A.g.y., örneğin II, 46, 47, 65.
87) A.g.y., II, 123.
88) A.g.y., III, 125.
89) A.g.y., II, 70.
90) A.g.y., VII, 152.
91) A.g.y., III, 9.
92) A.g.y., IV, 195.
93) A.g.y., II, 123.
94) A.g.y., VI, 53.

Yaptığı iş sadece bunları yazmak ve daha sonra da tekrarlamaktır. Onlar anlatıyorlar, söyleniyor, deniliyor ve ben yazıyorum: Söylemek ve yazmak arasında hiçbir mesafe yoktur. Kendimi baş anlatıcı ya da kâtip olarak göstersem de, ya da sırasıyla birinden diğerine geçsem de, *lógos*'umu iletmek istediğim alıcı karşısında yarattığım inandırıcılık açısından büyük bir fark olmadığı görülür. Sözcelemenin olumlu imleri olarak ele alınan *söylüyorum* ve *yazıyorum*, yani anlatıcının ağzı ve eli, aynı değerdedir: Her iki durumda da benim *lógos*'um önceden anlatılanlara sadık kaldığımı gösterir, ki bu *lógos*, hem bu anlatılanların gerçek olmasını sağlar, hem de onun gerçekliği bu anlatılanlar sayesinde ortaya çıkar. Her defasında söylenen bir şeyi yazmak söz konusudur, ama asla yazılı bir şeyi aktarmak değil.

Bununla birlikte yazma'nın söyleme'den biraz daha (çok az) ağır bastığı ve anlatıcıyı yalnızca söylemekten biraz daha (çok az) bağladığı bir durum vardır: Bir tanıklık işlevi taşıdığı zaman. Gerçekten de sayıp dökmenin, ad verme ya da vermemenin söz konusu olduğu üç durumda *söyleme*'ye değil *yazma*'ya rastlarız. Metemsomatoz öğretisini keşfettiklerini iddia eden Yunanlıların adlarını biliyorum, ama bunları yazmayacağım. İonya başkaldırısı sırasında, Fenikelilerle yapılan bir deniz savaşında "İonyalılardan hangileri alçaklıktan, hangileri yiğitlikten yana önde gitmiştir, bunu kesin olarak söyleyemem".[95] Ya da Thermopylos hainleri konusunda Ephialtes: "Perslere yol gösteren ve dağı dolaştıran Ephialtes'tir; ben suçlu olarak onu tanıyorum (*toûton aítion gráphô*)."[96] Anlatıcı, *lógos*'unun içinde, Leonidas'la birlikte canları pahasında geçidi savunan kahramanlara saygı için yazılmış yazıtlara karşı, bir utanç anıtı kurar. Daha geniş anlamda tarihçinin anlatısına karışması, esas amaç olan "insanoğlunun yaptıklarının zaman nedeniyle hatırdan çıkmasını" önlemekle bağlantılıdır. Tarihçi her fırsatta değerli ödülü[97] kimin aldığını bildirmeyi ya da kurgulamayı amaçlar ve böylelikle Yunanlılar için yeni bir bellek oluşturur. Demek ki adlandırabilmek ve adlandırmak, *söylüyorum*'dan ziyade —elbette bundan çıkacak sonucun basit olarak söyleme olduğunu düşünürsek— *yazıyorum*'u çağrıştırmaktadır, ancak bu yazının Thukydides'te olduğu gibi *ktêma es aieí* değeri taşıdığı hiçbir yerde açıkça belirtilmemiştir: Yazıyorum, anlaşıldı ama söylenecek olan bu onay, her zaman geçerli olacak bir kazanç gibi sunulmaz.

Thukydides ise yazıya sıkı sıkı ve bütünüyle bağlı kalır: "Atinalı Thukydides, savaşı yazıya geçirmiştir (*sunégrapse*)." Bu iki girişi

95) A.g.y., VI, 14.
96) A.g.y., VII, 214.

karşılaştırırsak, Herodotos'taki sergilemenin (*apódexis*) yerini, burada yazı (*sungraphie*) almıştır. *Ktêma es aieí* ise, sadece bu yazının bağlamına başvurularak anlaşılabilir.[98] Gerçekten de Thukydides yapıtının sözlü kompozisyonun dışındaki kurallara uymasını amaçlar, hiçbir zaman "o andaki dinleyiciye yönelik gösterişli bir ürün" çıkarmak istemez[99]: Söz geçicidir, kaçınılmaz olarak zamanın koşullarına bağlıdır, halkın duymak istediklerine boyun eğer. Oysa tam aksine yazı bu tuzaklara düşmez, bu sınırlamaları tanımaz.

Ancak her ne kadar sözelliği reddetse de, bundan tam olarak kurtulamaz, çünkü bir yapıtın olağan hedefi okunmasıdır, yani halk önünde söylenmesidir: Yapıt "dinleti"ye (*es akróasin*) yöneliktir. Böylece izlenilen kompozisyon kurallarıyla, kullanılan iletişim tarzı arasında uyuşmazlık tehlikesi oluşur, yani halk düşkırıklığına uğrayabilir: "Anlatılan olaylarda olağanüstü yönler yoksa kuşkusuz dinleme sırasında bunun çekiciliği azalacaktır."[100]

Ktêma ile yazı, yani sözelliğin dünyasından kaçma isteği ile bundan kurtulmanın olanaksızlığı... Ancak Thukydides'in durumu daha da karmaşıktır. Ona göre *ópsis*, *akoê*'den daha iyidir. Ancak *ópsis* sözelliğin reddi değil, bunun aksidir ya da hemen hemen öyledir. Çünkü ya kendim görmüşümdür, ya da gören birinden sormuşumdur ve bu kişinin tanıklığını eleştiriyorumdur. Her iki durumda da aynı sözcüğü, *ópsis*'i kullanabiliriz. Demek ki *ópsis*, sözellik içinde yüzer[101], zaten sözlü olarak doğrulamanın gerekli oluşu yüzünden, tarih bir "görüştür" ve tarih yazmak da ister istemez, çağdaş tarihi ya da o andaki tarihi yazmak demektir: Thukydides sonuçta düzyazı yazarlarının ve özellikle Herodotos'un sözelliği hem kötü, hem de kötüye kullandıklarından yakınsa da... Kötü kullanmışlardır, çünkü halkın kulağı için konuşmuşlardır ve kötüye kullanmışlardır, çünkü geçmişteki olaylardan ve insanlardan hiç sorunsuz söz edebileceklerini sanmışlardır. Söz iyiye ve kötüye kullanılabilir, onlarsa iki kat kötüye kullanmışlardır. Demek ki Thukydides'in de, Herodotos'tan farklı da olsa, yazılı ve sözlü dünya arasında olduğuna kuşku yoktur.

Tarih'te anlatılan dünya ile bunun anlatıldığı dünya arasındaki ayrım çizgisi yazı değildir: Yazı, *onlar* ile *bizim* aramıza girer girmez, *yazılı* ya da *yazısız* halklar biçiminde bir ayrıma yol açmaz. Bunun aksine Léry'ye göre yazının görevi budur ve o, ne söylediğini bilmediği için, en çok bir

97) *A.g.y.*, örneğin VII, 227; VIII, 11; IX, 71.
98) E. HAVELOCK, *a.g.y.*, s. 54, n. 8.
99) THUKYDİDES, XXII, 4.
100) *A.g.y.*, bkz. *apódeixis*'in kullanılışı.
101) *A.g.y.*, XXII, 2.

masal olabilecek bir söylemi doğru olarak alır. Gerçekten de Tupiler şarkılarında şunlardan söz ederler: "Sular öylesine kabarmıştı ki bütün karayı kaplamıştı, bütün insanları yutmuştu; ülkelerinin en yüksek ağaçlarına tırmanarak canlarını kurtaran ataları dışında bütün insanlar boğulmuştu." Anlatıcı işe karışır: Bu, onları, Kutsal Kitap'a en çok yaklaştıran şeydir. "Üstelik evrensel tufan konusunda babadan oğula bir şeyler anlatılageldiği doğru gibi göründüğüne göre... gerçeği hep değiştirmiş, çarpıtmış olan insanların geleneklerine göre, her tür yazıdan yoksun oldukları için, olayları aslı gibi yansıtmaları zor olmuştur, tıpkı şairler gibi, onlar da atalarının yüksek ağaçlara çıkıp kurtuldukları masalını eklemişlerdir."[102] Mısırlılar kitaplarına dayanarak eski zamanları ve tanrıların soyağacını anlatırlarken, kuşkusuz Herodotos Yunanlılara değil onlara hak vermiştir: Böylelikle Herakles konusunda Yunanlıların oluşturduğu anlatı, *mûthos* olarak nitelendirilmiştir.[103] Ancak kendi adıyla konuşmaya başladığında, başka söylemlerde nasıl olduğunu iyi bilen birinin söyleyiş biçimini kullandığında, bunu asla yazı adına yapmaz. Örneğin İskitler, ülkelerinin kuzeyinde göz gözü görmediğini, yere ve havaya saçılmış tüyler yüzünden ulaşımın yapılamadığını anlatırlar. Elbette ne söylediklerini bilmezler, bilmeden eğretilemeli konuşurlar, çünkü tüy dedikleri şey aslında kardır.[104]

Léry ise açık biçimde bir "yazı dersi" verecektir. "Bununla konuyu genişletmek amacıyla şunu söylemek istiyorum: Burada hem yazı sanatını övüp yüceltmek için, hem de dünyanın bu üç ayrı yerinde, yani Avrupa, Asya ve Afrika'da oturan halkların, Amerika denen dördüncü yerdeki vahşilerden farklı olarak, Tanrıyı yüceltmek için ellerinde nasıl bir araç olduğunu göstermek için iyi bir konu ortaya çıkıyor: Zira vahşilerin söz dışında iletişim araçları yoktur, oysa biz tam aksine bir yerden başka bir yere gitmeden, yazı ve gönderdiğimiz mektuplar sayesinde, isterse dünyanın öbür ucunda olsun, istediğimiz herkese sırlarımızı açıklayabilme olanağına sahibiz. Bu nedenle kitaplardan öğrendiğimiz bilimlerden başka —görünüşe göre vahşiler bunlardan da yoksundurlar— yazı diye bir icada sahibiz ki, onlarda bu da yoktur, işte bu icat, bizim oralardaki insanların tanrıdan aldıkları tuhaf bir armağandır."[105] Üretildikleri anda uçup giden

102) J. de LÉRY, *Voyage...*, s. 198, M. Contat yay.

103) HERODOTOS, II, 45.

104) *A.g.y.*, II, 7, 31. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, s. 339-351, özellikle bir Abhaz geleneğini anarak, tüylerin "mitolojik bir onura" sahip olduklarını ve İskit halkının kökenleriyle ilgili öykünün bir parçasını oluşturduklarını gösteriyor.

105) LÉRY, *a.g.y.*, s. 188. M. de CERTEAU, *a.g.y.*, s. 222-226, bu metni inceliyor.

sözler uzağa gitmez, oysa yazı olduğu gibi kalır ve dünyanın öbür ucuna ulaşır. Yazı, tuhaf bir armağan olarak değerlendirilse ya da "aldatıcı" olarak küçümsense de[106], yazı dersi etnoloji için bir anlamda ilkel sahne görevi görecektir. Herodotos ise bu çerçevenin dışında kalır ve bu açıdan etnolojinin babası sayılmaz. Gezinin sonunda Léry'nin yazısı vahşileri "keşfeder", oysa Herodotos'un anlatısı barbarları keşfeder, barbarlar vahşi değillerdir, çünkü onlar vahşilerin aksine yazıyı bilirler. Persler yazmayı bilirler ve yazıyı, bedenlerinde açtıkları yaralara varıncaya kadar iktidarın kayda geçirilmesi olarak değiştirirler; oysa Persler tam anlamıyla barbardırlar. Mısırlı yazmayı bilir, ama o da bir barbardır.[107] Demek ki vahşilik ve yazı birbirine zıt kavramlar da olsalar, barbarlık ve yazı pekâlâ başabaş gider.

Nihayet yazı, etnolojiye göre vahşilere ait sözün gerçekliğini ölçer, ama aynı zamanda bu sözde her zaman anlayamadığı bir şeyler olagelmiştir: M. de Certeau, "anlatının oluşturduğu mücevher kutusundaki kayıp mücevherin yerini tutan" Tupi sözünü anlatırken bunu çok iyi açıklar.[108] Oysa kayıp bir nesne olduğu için anlaşılamayan bu söz, etnolojik metni sürekli olarak yazdıran ve üreten şeydir. Herodotos için aynı şey söylenemez, ona göre başkasının sözü, aynı zamanda hem söylemin *nesnesi*, hem de aynı söylemin derinlerdeki niyeti değildir: Onu yazmaya iten şey bu değildir.

Yazı biriktirir, saklar ve etnolog, şu ya da bu töreni gören, şu ya da bu şarkıyı duyan ilk kişi, ya da tam aksine, son kişidir (bu alanda ilk olanlar aynı zamanda sonuncu olanlar değiller midir?). Ancak yazı, saklamaya başlamadan önce öldürür, tıpkı Victor Segalen'in de ayrıntılarıyla anlattığı gibi: Yazı Tahitililerin sözlü geleneğini yokeder, artık Tahitililer sadece "unutulanlar" arasına karışır ve birisi çıkıp da eski zamanların sözlerini inanılmaz biçimde anımsarsa, o kişi bir pagandır, yani bir cahildir: Hıristiyan öğretisini bilmez. O zamandan sonra saklama işi, daha doğrusu tahnit etme işlemi başlar, çünkü tıpkı genç Auté'nin de denediği gibi, yazının derlediği şey, ölü sözlerdir.[109] *Tarih* bu şekilde de işlemez.

Tarih'te yazı dersi yer almaz, Herodotos sözlü ile yazılı arasındadır. Ancak onun amacı da "saklamak"tır ve *Tarih* yazılı sunulmuştur. *Giriş*'te,

106) Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques* (Türkçesi, *Hüzünlü Dönenceler*, Yapı Kredi Yay., 1995), Paris, 1955, "Yazı dersi".

107) HERODOTOS, örneğin, II, 50: "Zaten hemen hemen bütün Tanrı adları Yunanistan'a Mısır'dan gelmiştir. Araştırmalarımın bana gösterdiği gibi, bunları biz Barbarlardan ve özellikle Mısır'dan almışızdır."

108) M. de CERTEAU, *a.g.y.*, s. 221.

109) V. SEGALEN, *Les Immémoriaux*, Paris, 1956.

sanki destanla yarışa "girmiş gibi yapar", oysa aslında bambaşka bir şey yapar, ancak bunu nasıl dile getireceğini bilmez, ozan olduğunu öne sürer, ama düzyazı yazan bir ozandır. Esas olarak tasarısı başkadır ve *Tarih*'i yazarken, yeni bir bellek, destansı bellekten çok daha farklı bir bellek ortaya çıkarır.[110]

SÖZCELEME OYUNU

Dört ayrı sözceleme imi olan *gördüm*, *duydum*, *söylüyorum*, *yazıyorum* imlerini, alıcı üzerindeki etkileri (bu etkiler anlatı boyunca aynı seviyede ortaya çıkmaz) açısından gözden geçirdikten sonra, baş anlatıcının yanında yer alan, diğer anlatıcılar konusuna ve bu doğrultuda, eğer varsa, diğer alıcılar konusuna geliyoruz. Başka bir deyişle: Kim, ne zaman, kime anlatıyor? Bunlar, anlatıda ne gibi etkiler yaratıyor?

Karşımızda bir baş anlatıcı var, heryerde bulunan ve sözcelemenin tek öznesi olan bir anlatıcı. Birinci tekil şahıs olarak yer alıyor (biliyorum, gördüm, bana öyle geliyor ki...), ama aynı zamanda birinci çoğul şahsı da kullanıyor: "Kendimiz ölçtük", "kendimiz gördük", "bildiğimiz kadarıyla" ya da "bildiğimize göre". Bu son ifadeler şu önermelere ayrılıyor: Neurislerin ülkesinin üstünde, kuzeye doğru "bildiğimiz kadarıyla" insanların yaşamadığı bir çöl uzanır, ya da Polykrates, "bildiğimiz kadarıyla deniz imparatorluğunu hayal eden ilk Yunanlıdır.[111] Hatta bir kez de yapıtın başında üçüncü tekil şahsı ve kendi adını kullanır (Herodotos'un kamuya sunduğu...), ama daha beşinci paragraftan başlayarak birinci tekil şahıs, *ben*, sahneye çıkar ve *Giriş* biter.

Dolaysız anlatımı dışarda bırakırsak, ikinci tekil ve çoğul şahıslar (sen/siz) görülmez, böylece alıcı karanlıkta kalır. Bunun aksine hem birinci tekil ve çoğul şahısları (ben/biz), hem de üçüncü tekil şahsı (Marko Polo/o) kendi adına kullanan Marko Polo, *Dünyanın Tasviri*'nde ikinci çoğul şahsı ("biliniz ki...", "size şunu söylüyorum...", "size şunu söylemek istiyoruz") bol bol kullanarak alıcıyı anlatısı içerisine yerleştirir. Bununla birlikte alıcı *Tarih*'in sahnesinde tamamen yok değildir, ama üçüncü çoğul şahıs (Yunanlılar) ve birinci çoğul şahıs (biz) olarak yer alır. Biz, *anlaşılan* dünya karşısında, bunların *anlatıldığı* dünyayı oluşturuyoruz, *onlar* karşısında

110) DREWS'in kitabında (*a.g.y.*) destana hem benzeyen, hem de bundan çok farklı olan bu yeni tarihsel belgeyle ilgili ögeler buluruz.

111) "Biz"in "ben"e eşit olduğu durumlar: HERODOTOS, II, 127, 131; III, 122; IV, 16, 20, 46... Kimi zaman "biz"in tam açılımı konusunda ikiliğe düşülebilir: Sadece "ben"in bir açılımı mıdır, yoksa "ben"in de içinde bulunduğu, bilen kişiler kümesini mi ifade eder? Bkz. *aşağıda*, s. 341-344.

biz varız. Örneğin, "...tarçın, bir Fenike adı, *biz* de öyle diyoruz; *bize* de bu inanç İskitlerden gelmiştir ve birincilere Arimaspes demekle bir İskit sözcüğünü kullanmış oluyoruz. Bir de Kassiteros adaları varmış, kalay ve kehribar *bize* oradan gelirmiş. Ama *bizim* için en güzel ve en az rastlanan şeylerin, yeryüzünün en uzak uçlarında, yeryüzünü kuşatan çemberin üzerinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Böylece *bizlerin* Athena dediğimiz yerli tanrıçayı dedelerinden kalma geleneklerle kutladıklarını söylerler".[112] *Biz*, o denli esnektir ki, *ben* içine sıkıştırılabilir, ya da tam aksine bütün Yunanlıları kapsayacak kadar genişleyebilir. Bu uç noktadaki sıkışma ile uç noktadaki yayılma arasında, dinleyicilerin gerçekleştirdikleri dinleme işlevi uyarınca bazı alt birimler oluşabilir: Gerçekten de kendimi *biz* içinde algılama yetisine her zaman sahibim. Üçüncü tekil şahıs biçimi altındaki alıcı, kendisini karşılaştırmalar ve koşutluklar sayesinde algılar: Örneğin Tauris, öncelikle Atinalılara ya da Apulia Yunanlılarına yöneltilen terimlerle dile getirilir.[113] Alıcının açıkça Yunanlılar olduğu da görülebilir. Gerçekten de Herodotos, baskıcı Smerdis'in katledilmesinden sonra kurulacak en iyi düzenin hangisi olduğunu tartışan Persleri anlattığında şunu söyler: "Söylevler verildi ki şüphesiz kimi Yunanlılar inanmazlar."[114]

Nihayet üçüncü şahıs, geriye kalan herşeydir, konuşan ve sözünü ettiğim, sözü bıraktığım herkestir, ama aynı zamanda, görünürde hiçbir anlatıcı ağzı, hiçbir dinleyici kulağı olmaksızın kendini anlatan (*légetai*) bütün anlatılardır.[115] Burada birçok yardımcı anlatıcı bulunuyor, bunlar bir süre için buyur ediliyor, konuşmaları biter bitmez de kayboluyorlar. Bunlar sözcenin öznesi durumunda bulunuyorlar, ama asla sözcelemenin öznesi olmuyorlar (dolaysız anlatımla bile olsa). İskitlerin kökeni konusunu ele alalım: Davet edilen ilk anlatıcı İskitlerdir (İskitler derler ki...); sonra sırada Pontoslu Yunanlılar vardır ve onlar da anlatırlar ki... Sonra söz alanlar "Yunanlılar ve Barbarlar"dır... Son olarak şair Aristeas gelir ve o da, anlatır ki...[116] Demek ki dört ayrı anlatıcının (topluluklar ya da kişiler) ürettiği üst üste bindirilmiş dört anlatı vardır ve baş anlatıcı, bu anlatıların söylenmesi sırasında, dinleyici durumuna düşer. Yoksa baş

112) HERODOTOS, III, 111, 427; III, 115, 116; IV, 180.

113) *A.g.y.*, IV, 99.

114) *A.g.y.*, III, 80; VI, 43.

115) Romalılarla ilgili olarak Condorcet şunları yazıyordu: "Cümlenin başına konulan '*söylerler*', '*derler ki*' sözleri onlara çocuksu bir gülünçlükten korunmak için yeterli gibi görünüyordu. Tarih sanatını bozan ve doğayı tanıma konusundaki ilerlemelere engel olan bu kayıtsızlığı özellikle matbaa sanatının henüz bilinmiyor olmasına bağlamak gerekiyor", *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1970, s. 88.

116) Bkz. *yukarıda*, s. 40 vd.

anlatıcı, bu versiyonların sadece onun için üretilmediğini, bunların daha önce başkalarınca dinlenildiğini göz önüne alırsak, ikincil dinleyici durumuna mı düşüyor? Örneğin Pontoslu Yunanlılar Salmoxis'in kim olduğunu anlamaya çalıştıklarında Pythagoras'ı arayacaklar ve yakın ile uzak diyalektiğine göre davranacaklardır.[117] Böyle bir şemanın öncelikle Pontoslu Yunanlıların kendilerine yönelik olduğu düşünülebilir.

Bununla birlikte sadece baş anlatıcının hareketli olması önemlidir: Söylemde her türlü konumda bulunabilir. Anlatıcı konumundan dinleyici konumuna geçer, sonra istediği zaman yeniden anlatıcı konumuna döner. Farklı anlatımlar, bir kaya kesitindeki farklı katmanlar gibidir (bir bakıma Braudel'in uzun süre şeması gibi) ve bu katmanların her biri (eğer aralarına önceden kurulmuş bir ilişki yoksa) sözceleme imlerini açığa vurarak araya giren baş anlatıcı tarafından diğerleriyle ilişkilendirilir. Anlatıcı bunları birbirlerine bağlarken, aynı zamanda bazılarının arasındaki bağları da koparır, bazılarını uzatır, kısaca bunları inanılırlık derecelerine göre sınıflandırır. Elbette birbirini izleyen versiyonların sunuluş düzeni yansız değildir ve burada örtük bir sözceleme imi, hatta örtük bir kiplik olarak (sözlerle dile getirilmesinden daha "önce" gerçekleştiği için) ortaya çıkar.[118]

İskitler kökenlerini anlatırlar. Birden anlatıcı çıkagelir ve ilk İskit'in doğuşu konusunda söze karışır: İlk İskit'in babası Zeus'tur, Borysthenes nehrinden bir kızı olur, "anlattıkları bana pek inanılır görünmüyor (*emoi ou pistà légontes*)", sonra öykü devam eder. Daha sonra Pontoslu Yunanlıların anlattıkları gelir, bu sırada ilk anlatıcı hiç söze karışmaz. Sonra Yunanlılar ile Barbarların anlattıkları aktarılır, bunların her ikisini de versiyon olarak "görüyor ve bunlara içtenlikle saygı duyuyorum". Nihayet Aristeas'ın söyledikleri gelir. Böylece, bu şekilde söze karışmalar sayesinde üçüncü versiyon en inandırıcı versiyon olarak sunuluyor, birincisi hemen bir yana atılıyor, bu arada ikinci ve dördüncü versiyonlar da dolaylı olarak yadsınıyor.

Sözceleme imleri olan *gördüm* ve *duydum*, konuşmacının sözcesiyle olan ilişkisini etkilediği gibi, aynı zamanda, alıcının dinleyişini de etkiler. Bu imlerin, "doğrusal" ya da "epistemik" türden kipsel bir değeri vardır. *Söylüyorum* ve *yazıyorum* imlerinin işlevi biraz farklıdır. Gerçekten de söylediğim şey, söylenen şeylerdir, yazdığım şey de söylenen şeylerdir. Benim

117) Bkz. *yukarıda*, s. 97 vd.

118) Kiplikler (modalité) demekle konuşmacının sözcesiyle olan ilişkisini etkileyen şeyler kastediliyor. Bu kiplikler, önermelere bir gerçeklik ya da bir varlık değeri (*doğrusal* kiplikler), bir bilgi ya da bir bilme değeri (*epistemik* kiplikler) ya da nihayet yapma-zorunluluğu ile ilgili bir değer (*görevsel* kiplikler) yükleyen özellikleri kapsarlar.

lógos'um, gerçekliğini sağladığı ve sayesinde gerçekliği sağlanan bir ilk anlatımın (söyleme'nin) yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir: Bana inanın ki bu söyleme'ler söylenmişlerdir, yani sizler (alıcılar), bana inanabilirsiniz. Öte yandan yaptığım şey, sadece söylenmiş olanı söylemektir, demek ki bunlara olduğu gibi inanmanızı sağlamaya çalışmadığıma göre, bana inanabilirsiniz. İlk söyleme'ye sadık kalmak bir ödev gibi sunulmuştur: Eğer söyleneni yazıyor ya da söylüyorsam bunu yapmak "zorunda olduğum" için yaparım. "Ödevim, (*opheilô*) bana anlatılan ne ise onu vermektir... ve bunu bütün anlattıklarım için söylüyorum."[119]

Oysa bu zorunluluk beraberinde başka bir zorunluluğu getirir: *Söylüyorum* ve *yazıyorum* ama herkes anlatılana inanıp inanmamakta serbesttir. Şu ya da bu versiyonun, şu ya da bu versiyondan üstün olduğuna, bunlardan birinin "bana göre" (*dokeî moi*)[120] daha "güvenilir" (*pithanós*) olduğuna inanıp inanmamak konusunda öncelik bana aittir. "Anlatılanları söylemek zorundayım, ama bunlara olduğu gibi inanmak zorunda değilim..." Demek ki ben, ne safım, ne de yalancıyım, böylelikle bana inanabilirsiniz. (İnanıp inanmamakta) özgürüm, ama aynı zamanda alıcı da özgür: "Bu çeşit öykülere inanabilen bir kimse Mısırlıların bu öykülerine de inanabilir; ben burada sadece çeşitli yerlerden dinlediklerimi aktarıyorum (*akoêi gráphô*)."[121] Yani inanabilir ya da inanmayabilirsiniz, benim inandığıma siz de inanabilirsiniz, ya da başka şeye inanırsınız. Sizi buna inandırmaya çalışmadığım için, sizi buna inanmak zorunda bırakmadığım için, sonuçta bana daha fazla inanırsınız.

Anlatıların böyle üst üste yığılışı ve sözceleme oyunları, anlatının inandırıcılık gücü için esastır. Böylece, her yerde varolan birinci anlatıcı,

119) HERODOTOS, VII, 152; ayrıca bkz. III, 9.

120) Elbette ele aldığım büyük sözceleme izleri içinde konuşmacı ile sözcesi arasındaki ilişkileri belirginleştiren, "ben"i göreceli hale getiren (bana öyle geliyor ki ... sanıyorum ki...) gibi kipleştirmeleri de hesaba katmak gerekir. İnanırlık oranımı askıya alabilirim ya da askıya alıyormuş gibi yapabilirim(?). Bkz. *yukarıda*, Salmoxis'in varlığı, s. 117-118; Getler onun kutsal bir varlık olduğuna inanırlar, Pontoslu Yunanlılar onun Pythagoras'm kölesi olduğunu sanırlar ve yeraltı konutu öyküsünü anlatırlar. Bana gelince, yeraltı konutuna ne inanmıyorum (*apistêô*), ne de fazlaca inanıyorum (*pisteúô ti lîen*), ancak bana öyle geliyor ki (*dokêô*) Salmoxis, Pythagoras'tan yıllar önce yaşamıştır. Bir insan olup olmadığını ya da Getler ülkesinde bir kutsal varlık olup olmadığını bir yana bırakalım (*chairêtô*).

121) HERODOTOS, II, 123; V, 45 (Sybaritler ve Krotoniatlar arasındaki anlaşmazlık konusunda): "Herbirinin kendisine göre ileri sürdüğü tanıklıklar bunlardır. Okuyucu bunlardan hangisi kendisine daha inanılır gibi gelirse, onu kabul etsin..."; III, 122 (Polykrates'in ölümü konusunda): "Polykrates'in ölümünü bu iki nedenden birine bağlarlar; isteyen hangisi hoşuna giderse ona inansın."; II, 146 (Herakles konusunda): "İşte iki anlatış (Yunanlıların ve Mısırlıların ki), isteyen hangisini daha doğru görüyorsa onu kabul eder. Bana gelince ben, düşüncemi yukarıda söyledim..."

bildiğini gösterir (kimi kez söylediklerinden daha fazlasını bilir, örneğin Kyrus'un ölümü, onun bildiği birçok *lógos*'un konusunu oluşturur, ama anlatıcı kendince en inandırıcı olanını aktarır).[122] Böylece ödevini (söylemek zorundayım) yapar, bunu yaparken ne saf, ne de yalancı durumuna düşer, kısaca kendisine inanılabileceğini kanıtlar.

Anlatının inandırıcılığı nihayet "inanma isteği" ya da daha doğrusu halkın kulağı konusunu ortaya çıkar. *Tarih*'e ilişkin olarak, halkın kulağını değerlendirmek çok zordur, bu yüzden burada bir tek örnek ve genel bir açıklamayla yetineceğim. Anlatıcının inandırıcılığı, halkın inanmak istemesine yani aynı zamanda inanmak istememesine dayanır. Herodotos, Perslerin tartışması konusunda böyle bir kavganın Pers ülkesinde olabileceğine "inanmayan Yunanlılar" deyişini iki kez kullanır. Neden anlatıcı böyle söyler, hedefi nedir? Herşeyden önce bu sorundan söz ederken, ne söylediğimi bilirim. İkinci olarak Yunanlıların buna inanmayacaklarını bilirim. Buna rağmen ısrarlıysam, sebebi "sağlam nedenlerimin" olmasıdır, yani bu yüzden bana daha çok inanmalısınız. İnanmak istememe, böylece giderilir ve sonuç olarak anlatının inandırıcılığını arttırır.

Kubilay Han, Marko Polo'ya, Venedik'e döndüğünde, burada ona anlattığı öykülerin aynısını kendi yurttaşlarına anlatıp anlatmayacağını sorar. Marko Polo şöyle yanıt verir: "Ben durmadan konuşuyorum, ama beni dinleyen kişinin aklında kalan, sadece duymak istedikleridir. Senin dikkat ve iyi niyetle dinlediğin dünya tasviri başka şeydir, döndüğüm zaman evimin önündeki *fondamenta*'larda, hamalların ve gondolcuların arasında dolaşacak olan başkadır; yine yaşlanınca yazdıracağım öykü başka olacaktır...Anlatıyı yönlendiren şey, *ses* değil, *kulak*'tır."[123]

MÛTHOS VE ZEVK YA DA PHILOMUTHIA

Anlatının asla belli bir ilk kaynağı yoktur, hep başka bir anlatının içindedir ve gezi yazısının güzergâhı aynı zamanda başka anlatıların da güzergâhıdır: Pasifikte keşfe çıkanların yolculukları, yazıya dönüşmeden önce, daha önceki anlatıları didiklemekle başlar. Bu yüzden Cristoforo Colombo da, Marko Polo'nun kitabıyla karaya çıkmıştır.

122) A.g.y., I, 213.
123) I. CALVINO, *Le Città Invisibili*, Torino, 1972, s. 143.

Bir önceki anlatı, inandırıcılık amacıyla anlatıcının elinde bulundurduğu bir kozdur. Gerçekten de kendi anlatısına inandırmanın bir yolu da başkasının anlatısındaki "inanılmaz", yalan" ya da "mitik" olan ögeleri belirlemektir. Herodotos da bunu göz ardı etmiş gibi görünmez ve sık sık şu ya da bu *emoi ou pistá*'ya ilişkin *lógos*'u vurgular ve "kendi hesabıma bunlara inanmıyorum" der. Khaldeialılar, tanrının tapınağa gelip buradaki yatakta, diğer kadınlar arasından seçilmiş bir kadınla yattığını anlattıklarında onlara inanmam. Phoinix'in babasının cesedini taşıdığını anlatan Mısırlılara inanmam. Libya'nın çevresini dolaştıklarında güneşin sağ yanlarında kaldığını anlatan Fenikelilere inanmam[124]...Buna karşılık, karşılaştırma (iki anlatıdan biri daha inandırıcıdır) ve üstünlük (en inanılır anlatı) gibi derecelere sahip bir inandırıcılık kategorisi (*pithanós*) oluşur.[125] Herodotos "inandırıcı" kavramını kullanırken, Thukydides "gerçeğebenzer" (*eiós*) kategorisini kullanacaktır.

Yunanlılar Herakles'in Mısır'a gelişini anlatırlarken "yerli yersiz" (*anepiskeptôs*) konuşurlar ve bir *mûthos* anlatırlar.[126] Mısırlılar onu kurban etmeye çalışmamışlardır, hayır, çünkü onlar sadece birkaç hayvan kurban ederler ve bunu da belli bir ayin çerçevesinde yaparlar. Yunan *lógos*'u Mısır *nómos*'larıyla zıtlaşmaktadır. Yine daha kesin biçimde söylemek gerekirse Hekataiós'un Okeanos'la ilgili sözleri *mûthos* olarak değerlendirilir: "*Mûthos*'unu sanki görünmezliğe atmıştır, kanıt yoktur (*es aphanès tòn mûthon aneneikas ouk échei élegchon*). Çünkü bir Okeanos ırmağının varlığından hiç haberim yoktur ve bu adı uydurup şiire sokan, Homeros'tur sanırım, ya da ondan sonra gelenlerden birisidir."[127] Demek ki görülür şeylerin ötesinde bulunan *mûthos* kanıtlanamaz ve *mûthos*'tan

124) HERODOTOS, 1, 182; II, 73; IV, 42. Bunlara bir de II, 121; V, 86; VII, 294; VIII, 119'u ekleyebiliriz. Herodotos'un kullandığı başka bir deyim *mátaios lógos*, yani "boş lâkırdılar" deyimidir (II, 2; II, 118; III, 56). II, 118'teki örnek özellikle ilginçtir, çünkü Troya savaşını konu alır: "Yunanlıların İlion üzerine anlattıkları öyküler aslı astarı olmayan şeyler (*mátaion lógon*) midir, yoksa gerçek midir, diye sorduğun zaman rahipler, kaynağın Menelaos'un kendisi olduğunu söyledikleri şu öyküyü anlatmak suretiyle cevap verdiler....". Demek ki bu temel konu üzerinde Herodotos Mısırlı rahiplerin bilgilerine başvurmanın yararlı olacağım ya da en azından ilginç olacağını sanıyor.

125) A.g.y., I, 214; II, 123; III, 3, 9; IV, 95.

126) A.g.y., II, 45.

127) HERODOTOS, II, 23. Okeanos üzerine bkz., IV, 8 ve IV, 36. Sonuç olarak Hekataios konusunda *mûthos*'dan söz etmek olağan görülebilir, çünkü o da *Tarihler-Soyağaçları*'na "Miletoslu Hekataios anlatır ki.." diye başlar. Ona göre Yunanlıların *lógos*'ları konusunda araştırma olan *mûthos* ile yazı, birbirine bağlanabilir; oysa Herodotos'a göre *mûthos* bir hamlede *aphanès*'le yani görünmez olanla, kanıt yokluğuyla bağdaştırılır.

söz etmek demek, şair betisine başvurmak demektir. Zaten Herodotos ne zaman Hekataios'u ansa onu *logopoiós* olarak nitelendirir: Hekataios tıpkı masalcı Aisopos gbi "*lógos* yaratıcısı"dır. Gerçekten de bir keresinde tesadüfen sözü geçen Aisopos'a " *logopoiós* Aisopos" denmiştir.[128] Aynı deyişin yeniden kullanılması tesadüf olmasa gerektir. Başka bir *lógos*'ta *mûthos*'u belirlemek aynı zamanda bu *lógos*'u, benim anlatımdan uzaklaştırmak demektir: *Mûthos*, başkasının anlatısında başka anlatı (*es aphanés*) olarak belirlediğim şeydir.

Nihayet gezgin, başka gezginlerin "anlatısındaki yalanları" ortaya çıkarmak için yazar. Böylece Léry, kitabını, "bir yığın yalanla dolu" diye nitelendirdiği Thévet'in *Cosmographie*'sini okuduktan sonra yazmaya başlar. "Ay krallığında boş sözleri arayan" bu ermiş aynı zamanda "usta bir yalancıdır" da: "Sadece okuduğu şeyi yazanın Kral'ın kozmografı diye şişirilmiş olmasından, kitapta birbir türlü inci ve lakırdı döktürülmüş olmasından dolayı değil, ayrıca, ki en kötüsü de bu, yenilir yutulur olmayan bu kadar saçmalıkla birlikte Kral'ın adının kullanılmış olmasından, buna izin verilmiş olmasından öfke duyuyorum." Kozmograf demek, "kozmografik olarak, yani bütün herkese" yalan söylemiş olması demektir. "Eğer anlattıklarını, enine boyuna dinlerseniz, dünyanın dört bir yanında yaşayan bir yığın halkın bütün geleneklerini, bütün adetlerini bizzat görüp duymakla, gözlem yapmakla kalmayıp, ayrıca batı Hindistan'ın bütün ülkelerini arşınlamış olduğunu sanırsınız..." Oysa oralarda aslında sadece birkaç gün kalmıştır, üstelik Villegagnon adacığından bir yana kımıldamamıştır.[129] Demek ki yalanın ya da *mûthos*'un iki işlevi vardır. Anlatıyı üretirler ve anlatıların çoğalmasını sağlarlar: Başkasının anlatısını ele vermek için yazıyorum. Demek ki bunlar yüzünden yazılmaktadır. İnandırıcılığı sağlamaktadırlar, çünkü başkasının anlattığını kurmaca olarak göstermek, anlatıcının kendi anlatısına ciddiyet kazandırmasına yol açmaktadır: Bizi gördüğüne inandırmaya çalışıyor, ama böyle olmadığını biliyorum, çünkü ben gerçekten gördüm, yani inanmanız gereken kişi benim.

Herodotos, Hekataios'u ısrarla *logopoiós* olarak adlandırsa da kısa süre sonra aynı adlandırılmaya kendisi maruz kalır: "*Lógos* anlatıcısı", "yalancı",

128) A.g.y., II, 134, 143; V, 36, 125, Bkz. K. Von FRITZ, "Die Sogenannten *logographen*, *logopoioi* und *logioi*", *Die Griechische Geschichtsschreibung*, Berlin, 1967, II. cilt, s. 337-347; J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, s. 208-211, Herodotos'un şiirsel *poiein*'i eleştirme geleneğine tanık olan ilk kişi olarak görür.

129) Léry'den yapılan bütün bu alıntılar, yapıtın önsözünden alınmıştır. Thévet ve kozmografi üzerine, bkz. Fr. LESTRINGANT, *L'Atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, 1991.

"*mûthos* anlatıcısı" ya da "mitolog" olarak görülecektir. Ortaya çıkan şey, tam da, bu inandırıcılığın yıkılmasıdır: Onun anlatısı artık inandırıcı değildir. Bu kopukluğu ilk ortaya çıkaran, anlatısını *mûthos* yakasına kaydederek, aradaki mesafeyi belirten ilk kişi ondan sonra gelen kişidir, tarihi onun bıraktığı yerden tekrar ele alan kişi, yani Thukydides'tir. Burada baba katili imgesi ortaya çıkıyor: *Archaiologia* da böyle olacaktır, bir katil olacaktır!

~IV. yüzyılın başında Knidoslu Ktesias bu mesafeyi yineler, ama bunu bir başka biçimde yapar. Pers kralı Artakserkses'in sarayında hekim olan Ktesias, *Perslerin Tarihi*'ni yazmış, işe "Herodotos'un bir yalancı olduğuna inandırarak ve onu *logopoiós* olarak niteleyerek, hemen her konuda ona karşı çıkmakla" başlamıştır. Basitçe yalan olarak nitelenen Herodotos'un inandırıcılığı yıkılır, daha sonra da Ktesias'ın kendi inandırıcılığı değer kazanır: O, yazdıklarını (*sunggrápsai*) gerçekten görmüş (otopsi) ya değilse duymuştur.[130] Doğaldır ki feci yalanlar olarak adlandırmanın uygun düştüğü bu şeylerden sonra gelenleri ayrıntılarıyla belirtmenin gereği yoktur.

Ama olan olmuş, Herodotos uzun süre bir yalancı olarak görülmüş, yalancılığı herkesçe bilinen ve nerdeyse kaçınılmaz hale gelen bir ad olmuştur.[131] M.S. I. yüzyılın sonunda Flavius Josephus, durumu ortaya koyar ve bir dizi eleştiri zinciri olan bu Yunan tarihçiliğinden söz ederek, sadece Herodotos'a saldırı konusunda fikirbirliği içinde olduklarını anımsatır.[132] Ona karşı kitaplar yazılmıştır: Manheton, Mısırla ilgili yalanlarını ele vermek için *Herodotos'a Karşı* diye bir kitap yazmıştır. Daha sonra retorikçiler onun tarafını tutmuştur: Valerius Pollio'nun *Herodotos'un Hırsızlıkları Üzerine*, Aelius Harpocration'un *Herodotos'un Yalanları*

130) *F Gr. Hist.*, 688 T 8 (JACOBY).

131) Tarihyazıcılığı çerçevesinde Herodotos için, kitabının birinci bölümünü bu konuya ayıran A. HAUVETTE'den (*Hérodote histoiren des guerres médiques*, Paris, 1894) ve W. SCHMID'den (*Geschichte der Griech. Literatur*, II, 1934, s. 665 vd.) başka şunlara başvurulabilir: K. A. RIEMANN, *Das Herodoteische Geschichtswerk in der Antike*, Diss. Münih, 1965, ve daha kestirme bir yapıt: J. EVANS, "Father of history or father of lies; the reputation of Herodot", *Classical Quarterly*, 64, 1968, s. 11-17. Son olarak A. MOMIGLIANO, "The place of Herodot in the history of historiography", *Studies in historiography*, Londra, 1966 ve "Erodoto e la storiografia moderna: alcuni problemi presentati ad un convegno di umanisti", *Aevum*, 31, 1957, s. 74-84.

132) FLAVİUS JOSEPHUS, *Apion'a karşı*, I, 3: Yunanlı tarihçilerdeki çelişkiler konusunda: "Hellenikos'un soyağaçları konusunda Akusilaos'tan ne denli ayrıldığını, Akusilaos'un Hesiodos'ta ne gibi düzeltmelerde bulunduğunu, Ephores'in neredeyse bütün konularda Hellenikos'un yanlışlarını nasıl ortaya çıkardığını, Ephores'in yanlışlarının da Timaios tarafından ve Timaios'unkilerin de ardılları tarafında nasıl ortaya çıkarıldığım ve son olarak Herodotos'un yanlışlarının da herkes tarafından nasıl belirlendiğini burada okuyucuya anlatmak bir işe yaramaz, çünkü okuyucu bunları benden iyi biliyor".

Üzerine'sinin yanısıra, Libanius'un da bir *Herodotos'a Karşı*'sı bulunmaktadır. Elimizde bulunan tek kitap olan Plutarkhos'un *Herodotos'un Kötücüllüğü Üzerine*'sini unutmamak gerekir. Yaklaşık olarak Josephus'un Yunan tarihçiliğinin bilançosunu çıkardığı zamanlarda, Plutarkhos yergisini yazıyordu, bu yergi atalarının bir savunusu gibidir. Öncelikle bile bile kötü gösterilen kendi ataları Boiotialıların ve sonra da Herodotos'un haklarında kötü sözler söylediği bütün kentlerin savunmasını yapar. Basit bir koyutu (postulat) vardır: Herodotos bir yalancıdır, bu kuşku götürmez, ama aynı zamanda kötü bir yalancıdır. Gerçekten de hiç belli etmeden insanları kötü göstermekten büyük zevk alır. Onun kötücüllük (*kakoétheia*) demekle anlatmak istediği budur. Yalancıyı susturmak için gösterdiği kanıtlar basittir, ona karşı Med savaşları konusunda gösterdiği "vatanseverlik"ten sözeder: Bunun dayanağı bir boş kanıdır. "Yunanlılar'ın Perslere karşı yaptıkları savaşların tarihinde herşey iyidir, atalar sadece iyi örnekler bırakmışlardır. (O parlak dönemin cafcaflı tablosuna leke getirebilecek herşeye karşı çıkılmalı ve bunlar silinmelidir)."

Ancak gelenek sadece Med savaşlanyla savunulmamalıdır, çünkü onun kötülüğünden her konu payını alır. Örneğin, daha *Giriş*'ten itibaren İo'ya çatar, "bütün Yunanlılar onun Barbarlar nezdinde bütün tanrısal onurlara sahip olduğunu sanırlar", ancak ona göre İo, Fenikeli bir gemi kaptanı tarafından hamile bırakılmıştır. Doğal olarak bu yalan öyküyü Fenikelilere anlattırır gibi görünür. Troya savaşı ki "Yunanistan'ın en büyük ve en güzel savaşıdır", artık sadece bir "aptallık" olarak görülür, "eğer bu kadınlar kendileri istemeselerdi kaçırılmazlardı"[133] düşüncesi doğruysa, bu savaş "hiç layık olmayan bir kadın için" yapılmış bir savaştır. Plutharkos, kaçırmayla ilgili saptamayı Herodotos'un değil "Pers bilgelerinin" yapmış olduğunu belirtmez, ancak büyük bir olasılıkla bu iftirayı onların üzerine atmış olduğunu da söylemiş olabilirdi. Daha da önemlisi, Mısır firavunu Busiris'i insan kurban etme ve yabancıların öldürülmesi konusunda "suçsuz bulur", buna karşılık bu suçu Mısır'da kaldığı süre boyunca Menelaos'a yükler.[134] Nihayet Mısır dininin Yunan dini üzerindeki etkisiyle ilgili olarak söylediği herşey rezalettir: "Yunan dininin en saygıdeğer ve en kutsal inançlarını yıkmak için şaklabanlık yapıp yalan öyküleri kullanır."[135] Öyle sözler vardır ki, isterse filozof olsun, Delphoslu bir rahip bile bunları kabul edemez! Üstelik kimseye, hatta Pithia'ya bile

133) PLUTARKHOS, *Herodotos'un Kötücüllüğü Üzerine*, 856 E.
134) A.g.y., 857 A-B. Aslında (II, 45) Herodotos Busiris'ten söz etmez.
135) A.g.y., 857 E.

saygısı yoktur: Aslında Aisopos, masallarındaki hayvanları nasıl konuşturuyorsa, o da insanları öyle konuşturur, kendi uydurduklarını onlara söyletir (*plásmata*). Gerçekten de Plutarkhos, bir yerde şunları belirtir: Aisopos nasıl bir kargayı ya da maymunları konuşturuyorsa o da İskitleri, Persleri ya da Mısırlıları konuşturmakla yetinmeyip Pythia'ya bile aynı şeyi yaptırmaktan çekinmez.[136]

Sonuç olarak "bütün yalanlarını ve bütün uydurduklarını gözden geçirmek için bile birçok kitap yazmak" gerekir.[137] Plutarkhos *philobárbaros* deyişini kullandığı zaman bu deyişi Barbarlara karşı zaafı olan kişi olarak değil, Yunanistan'a hainlik yapan kişi olarak anlamak gerekir. Peki o gerçekten bir Yunanlı mıdır? Gerçekten de "kimileri onu Thuriumlu olarak görse de, o, aslında Halikarnassos insanlarına, yani peşlerinde haremleriyle Yunanlılara saldıran o Dorlara bağlı değil midir"[138]?

Plutarkhos'un bu kitabı, bu yalancı betinin oluşup yaygınlaşmasında kesinlikle önemli bir anı belirler. Bu öyle bir betidir ki, Ortaçağı aşıp Rönesans'a ve modern zamanlara kadar ulaşmıştır. Gerçekten de Rönesans'tan itibaren Herodotos'un savunulmasına girişildiğinde, öncelikle Plutarkhos'un suçlamalarının boşa çıkarılmasıyla işe başlanır. Bu girişim Plutarkhos'un 1450 ile 1700 yılları arasında en çok basılan Yunanlı yazarlardan biri olmasıyla kısmen açıklığa kavuşur: Örneğin, kırk dört *Tarih* basımına karşılık altmış iki *Koşut Yaşamlar* baskısı vardır.[139] Bununla birlikte J. L. Vivès'e göre XVI. yüzyılın başında Herodotos herkesçe "yalanların babası" olarak görülmektedir: "Herodotos'a kimileri tarihin babası dese bile onu yalanların babası olarak adlandırmak daha doğru olur."[140]

Yalancı portrelerinin sergilendiği bu galeride, işte bir tablo daha, 1786'da *Hérodote, historien du peuple hébreu sans le savoir*'ı (*Farkına varmadan İbrani halkının tarihçisi, Herodotos*) yayınlamış olan J.-B. Bonnaud'nun

136) A.g.y., 871 D. (Salamis'te Eginetlere ya da Atinalılara verilen değer sorunu söz konusudur.)

137) A.g.y., 854 F.

138) A.g.y., 868.

139) *Herodotos'un Kötücüllüğü Üzerine* adlı yapıt, *Yaşamlar*'ın bir bölümünü oluşturmuyor, ancak buna karşın Plutarkhos en tanınmış yazarlardan biridir. Flavius Josephus aynı dönemde en çok basılan Yunanlı yazardır (*Eski olaylar* için yetmiş üç baskı, *Yahudi Savaşı* için altmış sekiz baskı). Ancak ilk latin yazarlarından Sallistius'un iki yüz seksen iki baskısı vardır; bkz. P. BURKE, "Popularity of ancient historians", *History and Theory*, 5, 1966, s. 136.

140) J.L. VIVÈS, *De disciplinis libri XII*, Lugduni Batavorum, 1636, s. 155 (*de causis corruptarum artium liber* II), s. 627 (*de tradendis disciplinis liber* V), Vivès bu konuda Cicero'yu yineleyerek üslûp nedenleriyle açıkladığı bu akrabalığa yeniden dönüyor: "Herodotos, tarihin babası denir ona, çünkü tarihsel olayları ilk kez zarif bir üslûpla ve açıklıkla yazmıştır. Her ne kadar uydurma şeyler anlatsa da, onu affetmeliyiz, çünkü yapıtının başlığı bir özür gibidir, Musaları anar, dolayısıyla serbestçe yazdığı açıktır."

yapıtı: Aslında yapıt "genç bir filozofun rahip M. Guérin de Rocher tarafından yazılmış *Histoire véritable des temps fabuleux* (*Masalsı Zamanların Gerçek Tarihi*) başlığını taşıyan yapıt hakkındaki yazılı eleştirisini yanıtlayan bir mektup" biçiminde sunulmuştur.[141] Böylece rahip Bonnaud, Herodotos'a dayanarak, üstâdı Guérin de Rocher'nin "en keyifli keşfi"ni doğrulayıp savunmayı amaçlar: Herodotos'un Mısır tarihi aslında sadece İbrani halkının tarihinin "kaba bir saptırılışı"dır.

Cizvit Guérin, *Histoire véritable des temps fabuleux* adlı yapıtında, yüzyılın inançsızlığıyla savaşmayı amaçlıyordu. Kutsal tarihi "Antikçağın masallarıyla karıştırmak" isteyenlere karşı, masalları, İncil'in lehine tanık göstermeye ve bu arada bu masalların aslında İncil'in "kılık değiştirmesinden" başka birşey olmadığını göstermeye çalışıyordu. Aslında bu iki rahibin, diğerlerinin ardından bu denli sıkıntı içinde masalsı zamanların gerçeğini "ortaya çıkarma" işini yeniden ele alması, kutsal tarihin Yunanlılar tarafından "saptırılması", "başka biçimde anlatılması", "çalınması" gibi Kilise babalarıyla başlamış olan izleklerin sürdürüldüğü bir davaya aittir.[142] Mısır tarihi, (dindışı tarih içinde) en eski tarih olarak ün saldığı için onunla başlamak olağandır, Herodotos da bu tarihi anlatan en eski tarihçi olduğundan, onu ele almak kaçınılmazdır.[143] Saptırmanın kökeni dilllerin kendisinde, özellikle bir dilden başka dile geçerken yaşanan zorluklarda aranmalıdır: "Çarpıtmalar", tercümeden ya da özel adların hatalı olarak yorumlanmasından kaynaklanan "yanılgılarının" ürünüdür, sanki kullanıcıların elinden kaçan dil, masalları yaratmaktadır. Böylece bilge, etimolojiye başvurarak güvenli bir sergileme yöntemi elde eder ki, rahip Guérin'in de bunu unutmaya hiç niyeti yoktur. Böylece Mısır kenti olan Thebai'nin arkasında, aslında İbranicede *Thbe* denilen Nuh'un gemisi bulunmaktadır. İlk Mısır hükümdarı Menes'te Nuh'u görmek gerekir, çünkü İbranicede Nuh'a *nê* ya da *mnêe* denir ve Nuh da tam olarak "tufandan sonra, bir anlamda hükümdarlık yapan ilk insandır"[144]...

Herodotos'un kendisine ilişkin olarak, rahip Bonnaud sadece şu sonuca varır: Tarihin babası aslında yalancıların babasıdır, ona "Memphisli

141) Rahip BONNAUD, *Hérodote, historien du peuple hébreu sans le savoir*, La Haye, 1786; GUÉRIN DU ROCHER, *Histoire véritable des temps fabuleux*, Paris, 1776. Katoliklerin Fransız devrimi karşısında yaptıkları muhalefette rol oynayan bu iki kişi Eylül 1792'de Carmes'da ölmüştür.

142) F.E. MANUEL, *The Eighteenth Century confronts the Gods*, Cambridge, Mass., 1959, s. 112-115.

143) GUERIN, *a.g.y.*, s. XXIX, 91; Mısır tarihi, Nuh'tan Yahudilerin Babil'deki tutsaklıklarına kadar olan kutsal tarihin "çarpıtılmış bir çevirisi"dir.

144) *A.g.y.*, s. 126.

rahiplerin verdiği", "Kutsal Metinler'in bölük pörçük bölümleri" üzerine yazarak, bilmeden yalan söylemiştir. Böylece ne söylediğini bilmeyen, aslında söylediğini sandığından başka şeyler söyleyen, İncil'le karşılaştırıldığında, tek gerçekliği masal olan dindışı tarihin "boşunalığı", açıkça ortaya çıkar. "Böylece insanların tanıklıklarına dayanan, ahlâki bir kesinlik üstüne kurulmuş tarihsel gerçek, eski dindışı yıllıklara göre ikibin yılı aşkın bir süre boyunca sadece bizim gerçek tanrısal metinlerimizin gölgesini oluşturur. Böylece tarih türünde insan aklının ilk başyapıtı, hem insanların tanıklıklarının yanılgısını hem de dindışı edebiyatların boşunalığını gösteren bir anıt oluşturmaktadır." *Sic tran sit* "kaynağı"nda kuruyan ve artık mitolojinin bir bölümü haline gelen dindışı tarih. Bu yanılgı dağıldıktan sonra, geriye diğer bütün söylemlerin gerçekliği olarak sadece, artık sonsuza kadar öylece kalacak olan Kutsal metinler ve kutsal tarih kalır.[145]

Rahip Bonnaud'ya göre dindışı tarih mitolojiye aittir ve farkında olmadan yalan söyleyen Herodotos da, bir tarihçi değil bir mitolog, bir *mûthoi* anlatıcısıdır. Gerçekten de Herodotos, ister bilmeden yalan söylesin, isterse bilmezlikten gelsin, rahip Bonnaud'nun övgüyle yaklaşmasından çok daha önce, mitolog, yani bir çeşit yalancı diye hep dışarda bırakılmıştır.

Aristoteles ona şöyle der: *Ho muthológos* ve altı yüz yıl sonra Aulus-Gellus da, *homo fabulator* diyecektir.[146] Abderalı Hekataios, Mısır'la ilgili bilgilerini aktarırken, Herodotos'un uydurduğu öyküleri ve "gerçeği söylemekten çok, bile bile çelişkili şeyler söyleyen (*tò paradoxologeîn*) ve *mûthoi* üreten (*mûthous pláttein*)" diğer birkaç tanesini tam olarak göz ardı ettiğini belirtir. O ise sadece rahiplerin yazılı arşivlerine dayanacaktır, demek ki Herodotos'un bu kaynağı bile bile göz ardı etmesinden yakınır ve yazının gerçekliği adına *mûthos*'u eleştirir.[147] Yine aynı biçimde Strabon, Antikçağ yazarlarında ve özellikle Herodotos'ta, bir *philomuthía* eğilimi belirler: Öykü anlatmaya eğilimlidirler[148], elbette bu *philomuthía* çoğunlukla sınırdaki alanlar ve uzak çağlar için geçerlidir.[149]

Hesiodos, Makrokephaloslar ya da Pigmelerden söz ederken, bunu "cehaletinden" değil, bir seçimin sonucu olarak yapar: "Mitik biçimi" (*mûthou schéma*) seçmiştir. "Ama bu yüzden de, Pigmelerin yer aldığı masallar yazdığı için ne Homeros'u, ayaklarıyla gölge yapan insanlardan

145) Rahip BONNAUD, *a.g.y.*, s. 3, 276 (Liège, 1790).

146) ARİSTOTELES, *Hayvan Kuşakları Üzerine*, II, 5, 756 *b* 6 (balıklarda görünürde bir çiftleşmenin olmaması konusunda herkes Herodotos'un anlattıklarını yineler, *ho muthológos*); AULUS-GELLUS, *Attika Geceleri*, III, 10.

147) DİODOROS, V, 69, 7.

148) STRABON, XI, 6, 2.

söz ettiği için ne Alcman'ı, ne de *köpek başlı, gözleri göğsünde olan* ya da *tek gözlü* insanlardan söz ettiği için Aiskhylos'u daha fazla suçlamamak gerekir; özellikle, bunları düzyazı yazan ve masala (*muthographía*) başvurduklarını itiraf edemediklerinden, tarihsel biçimi (*historías schéma*) kullanan yazarlarda bu kadar açıkça göremeyiz. Buradan sonra artık masalsı ögeleri bile bile işe karıştırdıklarını görmek gerekir: Bunun nedeni gerçeği bilmemeleri değil, ama olağanüstü olana karşı ilgileri ve hoşa gitme istekleri yüzünden sürekli olanaksız olan şeyleri icat etmeleridir; oysa özellikle karanlıkta kalmış, bilinmeyen alanlarda (*pithanôs mutheúousi*) masalsı anlatıları ısrarla sundukları için, cehaletleri yüzünden böyle yapıyorlarmış gibi görünüyorlar. Theopompeus, daha başından *Tarih*'inde *mûthos*'lara da yer vereceğini söyleyerek buna uyar. Bunu yapmak, Herodotos, Ktesias, Hellanikos ve bütün Hindistan tarihçileri gibi davranmaktan daha iyidir."[150] Gerektiğinde Hesiodos'a, Homeros'a ya da tragedya şairlerine inanmak, Ktesias'a, Herodotos'a, Hellanikos'a ve diğerlerine inanmaktan daha kolaydır[151], çünkü ilk öncekiler "*mûthos* biçimini" bile isteye seçmişlerdir, oysa "tarih biçimini" seçmiş olan sonrakiler, "mitik biçime" doğru kaymışlar, ama bu arada, hep "tarihsel biçim" içinde kalır gibi yapmışlardır.

Bu *philomuthía*'nın dayanağı nedir? Zevktir ve bunu açıkça belirten yine Thukydides'tir: Anlatıcılar, Yunanistan'ın geçmişinden söz ederlerken gerçek olandan çok, hoş olan şeyleri aramışlardır, kendilerini kulak zevkine bırakmışlardır.[152] Thukydides, anlatıcıların sözlerini *mûthoi* olarak, zevk vermeyi amaçlayan sözler olarak alıp, bunlara mesafeli yaklaşır. "Dinlerken aktarılan şeylerde *muthôdes*'in olmaması, elbette bunların çekiciliğini azaltacaktır. Ancak eğer geçmiş olayları ve aralarında bunların insansı nitelikleri dolayısıyla benzerlikler ya da yakınlıklar olacak gelecektekileri, açıkça *görmek* istiyorsak, bunların *yararlı* olduğu yargısına varırız ki, bu da yeterlidir: Bunlar o anki dinleyicilere bir gösterişten ziyade, her zaman geçerli olacak hazinelerdir."[153] Demek ki Thukydides *mûthos*'un, kulağın ve zevkin karşısına yazıyı, her zaman değer taşıyacak olanı, kazancı ve yararlı olanı koymaktadır. Yapıtı bu kopukluğa tanıklık etmek ister. Bu zevk ilkesi, sonraları Herodotos'u "mitolog" ya da "yalancı" olarak

149) STRABON, örneğin, XII, 3, 21: "Kimileri Borysthenes'in ötesindeki İskitlere Alorzonlar ya da Kallipidler der, ya da başka adlar kullanır, bunlar Kellanikos'un, Herodotos'un, Eudoros'un bize 'anlattıkları' adlardır (*katephluârêsan ênôn*)."

150) STRABON, I, 2, 35.

151) *A.g.y.*, XI, 6, 3.

152) THUKYDİDES, I, 21.

153) *A.g.y.*, I, 22, 4.

niteleyen herkes tarafından, biraz önce sözünü ettiğimiz Hekataios, Strabon, ama aynı zamanda modernler, örneğin Niebuhr tarafından da benimsenmiştir.

Bu açıdan[154] mitik olarak adlandırılma kararı verilen herşey mitiktir ve *mûthos* sadece bu temel paylaşımdan itibaren ortaya çıkan diğer söylemlere göre varolabilmektedir. Artık bundan sonra *mûthos*'u gülünç bir konu olarak görebilir ve bunu kendi söylemimin değer kazanması için, ya da bunu bir bilim konusu olarak ele alıp sorgulamak için kullanabilirim. Şu ya da bu öyküyü "mitik" olarak nitelendiren şey, tam da inandırıcılıktan yoksun oluşudur. Thukydides'ten beri Herodotos'un anlattığı kimi öykülere artık inanılmıyor, böylece Herodotos mitolog, yani saf ya da yalancı olmaktadır: İnanmamak gerektiği halde inanmıştır (bilmeden yalancı olmuştur), yapmaması gerektiği halde inanmış gibi görünmüştür (yalancı). Bu mitik söylemin düzenleyici ilkesi zevktir: Dinleyicilerin ama ayrıca kendini zevke bırakan ve bu konuda dinleyicileri de geçen anlatıcının zevki. Demek ki zevkli sözler ve söz zevki olan *mûthos*, tarihsel söylemin *başkası* olarak ortaya çıkar.

Herodotos'un inanılırlığını yıkan bu zevk arayışı eleştirilirken, aynı zamanda onun üslûbuna övgüler dizilir: Herodotos İon lehçesinin ustasıdır. Kabul edilen bir üslûp zevki vardır ama bu metin için, örneğin Plutarkhos tarafından dile getirilen bir tehlike daha vardır. Gerçekten de Plutarkhos için Herodotos'un sözleri tehlikeli oldukları kadar, örneğin Perslerin Ethiopialılara sundukları armağanlar gibi "aldatıcıdırlar": "Bir konudan diğerine rahatça geçen basit, kolay üslûbu", birçok konuda aldatıcıdır.[155] Bu zevkin tadına varan Cicero, onun "yavaş akan bir ırmağa" benzeyen üslûbundan söz eder (*quasi sedatus amnis fluit*).[156] Lukianos'a göre, bütün bu üslûp özelliklerinin hepsinin değil, zira bu olanaksızdır, birinin taklit edilmesi yeterlidir, örneğin "deyişindeki güzellik", "sözcüklerin düzeni ya da İon dilini ustaca kullanmış olması" gibi.[157] Yine

154) Mitoloji konusunda daha geniş bir açı için, bkz. M. DETIENNE, *L'Invention de la mythologie*, Paris, 1980, s. 87-123. Tarihyazımı söyleminin *başka*'sı, *mûthos*'tan, vahşi söz olan mite geçiş kolay olmuştur: Bu, ne dediğini bilmeyen sözdür, ama aynı zamanda büyüleyen sözdür; mitologun yazmasını sağlayan şeydir: Amacı sanki buna inanamayacağını "unutmak"tır.

155) PLUTARKHOS, *a.g.y.*, 863 E (Herodotos, III, 20-22) ve 854 F. Aristoteles'in bunu, "dikilmiş", "birbirine geçmiş" üslûptaki *lexis eiromènè*'nin modeli yaptığı biliniyor; burada bir şey söylenir, sonra başka bir şey, ve yine başka bir şey söylenir... "Bağlaşık" üslûp olarak çevrilir. Aristoteles'e göre artık çağında kullanılmayan bu eski üslûp hoş değildir (*Retorik*, III, 9, 1409 *a* 27).

156) CİCERO, (*Hatip*, 39; *Hatip üzerine*, II, 55) belâgatının verdiği zevkten söz eder, *tanta est eloquentia magno opere delectat*. Metinlerin tamamı RIEMANN'da (*a.g.y.*) bulunur.

157) LUKİANOS, *Herodotos ya da Aetion*, 1.

Plutarkhos, kitabının sonuç bölümünde Herodotos'un "yazmayı bildiğini, *Tarih*'in hoşa gittiğini, anlatılarının zerafet, ustalık ve çekicilikle yüklü olduğunu" belirtir ve *Odysseia*'dan bir alıntı yapar: Alkinoos, Odysseus'un "tıpkı bir şair gibi bilgece" söylediğini belirtir, Plutarkhos da aynı deyişi kullanır ve Herodotos'a uygular, ancak burada onun bilgeliğini yadsır, bunun yerine sadece üslûbun uyumunu ve parlaklığını kabul eder[158]; Herodotos tıpkı bir halk şairi gibidir, ama ne yazık ki gerçeği söylemez.

Homeros'la yapılan bu karşılaştırma kesinlikle rastlantısal değildir. "Mitolog"dan şaire geçiş kolay olmaktadır, çünkü mitolog, sonuç olarak maskeli bir şairdir. Herodotos bile *Tarih*'in girişinde destanı düşünür ve bununla yarışmaya kalkar: Hatta *Odysseia* ve *İlyada*'nın başlangıcını anıştırır. Lukianos'un da doğruladığı gibi *Tarih*'in her bir kitabına Musaların adları verilmiştir.[159] Halikarnassoslu Denys, onu "bir Homeros taklitçisi" olarak görür: "Homeros'un büyük taklitçisi Herodotos, *Tarih*'inde çok çeşitli şeyleri anlatmaya girişmiştir. Okurken son hecesine kadar herşey bizi büyülüyor ve hiç bitmemesini istiyoruz."[160] Bu düşünce varlığını koruyacaktır, çünkü XVIII. yüzyılda rahip Geinoz *Tarih*'i yeniden ele alıp *İlyada* ve *Odysseia*'yla koşutluklar kurarak geliştirecektir. Ona göre, böyle bir kuram, "edebiyatı seven herkes için son derece ilginçtir, hatta tarih yazmak isteyeceklere bazı yararlar bile sağlayabilir".[161] Daha genel anlamda Strabon, ilk anlatıcıların (Kadmos, Pherekydes, Hekataios) "ölçüyü yokedip, şiirin diğer özelliklerini koruyarak"[162] şiirsel üslûbu taklit etmeye çalıştıklarını düşünür. Demek ki bunlar, halk şairi ya da ozandırlar, ancak düzyazıyı kullanırlar.

YENİ BİR İNANIŞ

XV. yüzyıl Herodotos'u yeniden keşfettiğinde bunu zevkle yapmıştır: Lorenzo Valla'nın tercümesi daha basılmadan (1474) büyük yankı uyandırır. Ancak Quattrocento âlimleri, Herodotos'u okurken aynı zamanda ona ilişkin eleştirileri ve özellikle Plutarkhos'u da okurlar. Keşfin

158) PLUTARKHOS, *a.g.y.*, 874 B: *"graphikòs aner, kai edus o logos, kai charis epesti kai deinotes kai ora tois diegemasi muthon d'hos ot aoidos, epistamenos men ou liguros te kai glaphuros egoreuken."*

159) LUKİANOS, *a.g.y.*, 1.

160) DENYS, *Cn. Pompeius'a Mektup.*

161) Plutarkhos'un suçlamalarına karşı Herodotos'un savunması, Rahip GEINOZ, *Mem. Acad. Inscript.*, 19, 1753, s. 115-145; 21, 1754, s. 120-144; 23, 1756, s. 101-114.

162) STRABON, I, 2, 6.

yarattığı zevke, az zaman sonra, Herodotos'un Valla tarafında yapılmış tercümesinin sonraki bir baskısına —ki bu sonunda yayınlanmayacaktır— Pontano'nun yazdığı önsözde de görüldüğü gibi bir küçümseme eklenecektir.[163] Bu küçümseme öyle bir noktaya ulaşacaktır ki, daha önce de aktardığımız J. L. Vivès'in şu cümlesiyle, bütün inanç yıkılacaktır: Tarihten ziyade yalanların babası.

Ancak XVI. yüzyılda durum değişir, ne kadar çekingen de olsa, savunmalar gittikçe daha yüreklilik kazanır ve Henri Estienne'in şu çok ünlü *Apologia pro Herodoto*'su (1566) ile gerçek birer karşı saldırıya dönüşür. Hayır, Herodotos bir yalancı değildir. Estienne herkesçe bilinen ve artık atasözü haline gelen o yalancı betisinden, "Musaların esinine kendini kaptırdığı için onu yeren"[164] Valla'dan yola çıkar. Aynı biçimde *Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes* (*Eski harikaların modernlere uygunluğu üzerine risaleye giriş*) ya da *Traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote* (*Herodotos'un savunusu için hazırlık risalesi*) adını taşıyan halk dilinde (Fransızca) yayınlanmış başka bir metinde, herkesçe bilinen "Herodotos'un yalan söylemekten başka bir şey yapmadığı" yolundaki yargıdan yola çıkılır. Anlattığı öyküler neden "kuşkulu"dur? Bu soruya herkes: "Çünkü bunlar kesinlikle gerçeğebenzer değildir" diye yanıt verir. "Oysa sayın okuyucu sizden, bu öykülerin gerçeğebenzer olmadıkları için gerçek olmadıkları söylendiğinde, kategorik olarak konuşulup konuşulmadığını değerlendirmenizi rica ederim.".

"Ancak dahası da var: Bunların gerçeğebenzer olmadıklarını tamamen doğru bulup kanıtlamış olmalarını da kökten yadsıyorum. Peki eğer böyleyse yargılarının temeli nedir? İki nedeni vardır: Çünkü ilk olarak Herodotos'un anlattığı birkaç olayda görülen ölçüsüz kötücüllük, ve yine birkaç yerde görülen ölçüsüz aptallık onların inançlarını aşmaktadır. İkinci olarak, okuduklarımızın büyük çoğunluğunun bugünkü davranış ve adetlere hiç benzemediği ve aralarında hiç uygunluk olmadığı görüldüğünde düşünürler ki, okudukları nasıl görmeye ve duymaya alışkın olduklarından uzaksa, bu eski tarihler de gerçekten o denli uzaktır." Estienne bu iki nedenin zayıflığını gösterecektir: Aptallık ve kötücüllük konusunda ise, geçmişten bugüne, başka yerlerde olduğu gibi, bizde de aynısı ve hatta

163) PONTANO, *Opera III*, Venedik, 1516, s. 298: "... siz ne kadar biliyor da olsanız, Musalar konuşmakta daha serbesttirler"; bkz. MOMIGLIANO, "Erodoto e la storiografia moderna", s. 81.

164) *Défense*'ın (*Savunu*) tam başlığı şöyle: "H. Stephani Apologia pro Herodoto sive Herodoti historia fabulositatis accusata *(Tarihi masalsılaştırmakla suçlanan Herodotos'un H. Estienne tarafından savunusu)*". Valla'nın çevirisiyle yayınlanan *Tarih*'in önsözü.

daha beteri yapılmıştır. Geleneklere gelince, Estienne onların bu kadar garip, bu kadar inanılmaz bulunmasını tuhaf bulur: "Bizimkilerle komşu halklarınkiler arasındaki farklara bakarsak, bu geleneklerin kendi zamanlarında o kadar da tuhaf olmadıklarını görürüz..." Vahşi ülkelerden söz etmeye gerek bile yoktur.

Böylelikle *Apologia*'nın sonuç bölümü hem çok açıktır, hem de çok kesin: "Eskiden Herodotos'un naklettiği bazı durum ve olayların gerçekliğinden kuşku duyulabiliyordu ise de, bu, bugün olanaksızdır. Bu anlatılanlar 'yüzyılımızda', ister 'bizde' isterse 'vahşi' memleketlerde 'görülenler' tarafından teyid edilmiştir". Herodotos'un anlatttığı öykülere inanışın sağlanması ve yenilenmesi olarak çağdaş otopsi işbaşına geçirilmiştir.[165]

Hatta daha ileri gidersek, çağdaş *thôma*, Antikçağ anlatıları için, Léry'nin metninde de görüldüğü gibi (ilk baskısı 1578'dedir) bir inanış ölçütü görevini görür: "Aslında burada şunları itiraf etmekten hiç de utanmıyorum: Amerika ülkesinde bulunduğum süreden beri...birçok kişinin kitaplarından (*ve hepsinden önce düşmanı olan Fransisken Thévet'nin kitabından*) okunan, aralarında kurulan ilişkilere dayanarak ya da başka bir şekilde, tamamen yalan yanlış şeyler yazan kitaplardaki masalları onaylamadan, bir zamanlar Plinus'tan ve yabancı ülkeleri anlatan diğer yazarlardan edindiğim kanıyı, şimdi kabul etmiyorum, *çünkü* sözünü ettikleri ve inanılmaz dedikleriyle aynı ölçüde tuhaf ve muhteşem şeyler *gördüm*."[166] Otopsi sayesinde, yer değiştirme bile yapılabilir: Kozmograf Thévet yalancının yerine geçer ve o ana kadar bu aynı yeri işgal eden Plinus da inanılır bir yazara dönüşür. Dünyanın genişlemesi ve bundan söz eden anlatılar, bu yeni inanışı olanaklı kılmaktadır.

Thukydides'in *Archaiologia*'sından ve Plutarkhos'un kitabından sonra Estienne'in iki metni, Herodotos'un inandırıcılığı açısından en önemli olanlarıdır. Ancak gerçeği söylemek gerekirse, bunlardan yalnızca birincisi, yani *Apologia*, doğrudan Herodotos'la ilgilidir. Gerçekten de *Traité préparatoire*'da Herodotos, sadece bir bahane ve bir başlangıç noktasıdır.[167] Herşeyden önce Papalık taraftarlarına saldırmak ve zamanın "harikalarının", Antikçağdaki birçok harikayı geçmekte hiç de zorlanmayacaklarını

165) *Apologia* ve *Epître au lecteur*'de (*Traité*), *Tarih*'ten alınmış ve artık inandırıcılığı kalmamış bir çok örnek sıralanır ve gerçeğe-benzemezliklerinin, doğru olmalarına engel olmadığı gösterilmeye çalışılır.

166) LÉRY, *a.g.y.*, s. 28. ESTIENNE, *Traité*, I, s. 31: "Bugün özellikle Barbar ülkelerin tarihini yazanlar, Herodotos'unkilerin yanına bile yaklaşmayan bazı harikalar anlatırlar; doğayla ilgili olduğu kadar insanlarla, onların hem gelenekleriyle hem de karmaşıklıklarıyla ilgili harikalar da duyuyorum."

167) G. ATKINSON, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935, s. 424-425.

göstermek söz konusudur: Kilise adamları kötülük, gaddarlık, kösnüllük konularında...ulaşılmazlardır. Cenevre'de yayınlanan kitap halkın önünde yakılmış ve XVI. yüzyıl boyunca birçok kez basılmıştır. Demek ki Herodotos çağdaş bir tartışmanın içine çekilmiştir ve *Savunu* da aslında kiliseye saldırmanın bir yoludur.

Bu tarihten sonra, en azından bütün bir dindışı tarihi bir kalemde silip, bunu sadece mitoloji olarak kabul eden rahip Bonnaud'nun köktenci girişimine kadar, Herodotos artık kusurların ve yalanların ustası olarak görülmese de, başka bir yükü de omuzlamak zorunda kalacaktır. Bu yük, bu "*Herodotus' burden*", eski rakibi Ktesias'ın yüküdür. Gerçekten de XVI. ve XVII. yüzyıllardaki ve hatta XVIII. yüzyıldaki baskılarda, *Tarih*'e, çoğunlukla Ktesias'dan yapılan alıntılar eklenmiştir, yine çoğunlukla kitabın sonuna, Estienne'in *Apologia*'sı konmuştur. Kaderin bir oyunu mu, yoksa yayıncıların kötülüğü müdür bilinmez, Herodotos'u, onun bir yalancı olmadığını söyleyip savunan kişiyle, Herodotos'a yalancı diyen ama bizzat kendisinin adı yalancıya çıkmış kişi ve Herodotos, yani yalanın ve tarihin babası bir araya getirilmiştir. Peki kütüphanelerin sessiz ve cansıkıcı ortamında bu üçü aralarında ne fısıldaşırlar, yoksa *yalancılık* öykülerini mi!

3
Tasavvur Olarak Tarih

Bu son bölüme başlarken bir an için geriye, Skythia'ya kadar dönelim. Gerçekten de en başta İskit *lógos*'unu, bir soruşturma yapar gibi Herodotos'un *Tarih*'inde, bu göçebelerin işgal ettikleri "yer" sorunuyla birlikte adım adım izledik. Hayali İskitler, Herodotos'un aynasındaki İskitler: Başkası üzerine söylem. Buradan, bir genelleme yaparak, sanatları ve işleyiş biçimleriyle birlikte, bir başkalık retoriği taslağı çıkardık. Retoriğin anlamı ikna etme sanatıdır: Nasıl inandırmalı? Elbette, bu sanat ve işleyiş biçimlerinin, anlatıcı tarafından harekete geçirilmesi yoluyla. Ancak inandırıcılık da, kendisini olduğu gibi yadsıyan, artık inandıramamak kavramıyla birlikte sınıra dayanmaktadır: Bu, kendisi sınırsız biçimde gelişebilen ya da en azından içinde bulunduğu meyvenin çürümesine ya da yapının tamamen çökmesine dek büyüyebilecek olan bir meyve kurdu, bir kuşku tohumudur. Anlatıcı sadece bir yalancı, anlatı da bir kurmacadır, ama sonuç olarak *Tarih*'i bölümlere ayıran sözceleme imleri ya sadece kurgusalsa, "*gördüm*, *duydum* ya da söylenen şeyleri *söylüyorum*, *yazıyorum*" gibi imler sadece anlatıcının kurnazlıkları, yani inandırmayı, halkı kandırmayı amaçlayan edebiyat işlemleriyse... Kurmacanın burgacını ken-

di haline bırakırsak, bir anda herşeyi yutacaktır ve *Tarih* de, J.L. Borges'in bir öyküsü kadar kavranılmaz ve muammalı olacaktır. Peki araştırmasının sonunda Herodotos'un kaynaklarının hepsinin aslında kurgusal kaynaklar olduğunu düşünen D. Fehling'in[1] incelemesine baktığımızda, bundan pek o kadar da uzak olmadığımızı söyleyebilir miyiz? Bildirisini, naklettiği birçok kaynak arasında paylaştırmasının nedeni sadece ciddi bir hava yaratmak içindir. Demek ki söz konusu olan şey, *historíê* değil sadece edebiyat teknikleri ya da bir *historíê* sanısıdır ve yapıt bütünü itibarıyla sadece bir kurmacadır (*Gesamtfiktion*).

Geriye doğru dönüp, inandırmanın artık inandıramamaya dönüştüğü anı belirlemek, aynı zamanda hem gezi yazısının, hem de tarihsel söylemin başkalık tarafından işlendiğini gözlemlemek demektir: Bunların her ikisi de *mûthos* olarak gösterdikleri bir başka'dan uzaklaşırlar, amaçları bundan tam olarak ayrılmak ve böylece inandırıcılıklarını daha da arttırmaktır. Böylelikle başkalık sadece başkalarının sorunu değildir, tarihyazımı kendi kuruluş sürecinde, söyleminin bir başkasını oluşturur: Bir kalıntı, bir hata, bir kurmaca...

Nasıl inandırmalı? Ama sonuna kadar gidildiğinde bu sorular çoğalır: Neye inandırmalı ve ne için? Bu iki soruyu başka biçimde de söyleyebiliriz: Neye inandırmalı ve ne için, yoksa *Tarih* tasavvur mu? Bu sorunun ufkunda, bu kez daha genel bir başka soru daha belirmektedir ki, soyut olarak sormak bir işe yaramaz: Tarihsel metnin ve *hístôr*'un işlevinin konumu.

Nasıl yani? *Tarih*'in konumunu ya da biraz önce söylediğiniz gibi tasavvur olarak *Tarih*'i mi ele almayı düşünüyorsunuz, sunduğunuz kesitleri saymazsak, Med savaşlarından söz etmediniz bile, oysa yapıtın konusu bu... Eğer Herodotos tarihçiyse, öncelikle ve herşeyden önce "Med savaşlarının tarihçisidir"[2], tarihyazımı biliminin Herodotos'u bu biçimiyle günümüze getirmiş olduğu doğrudur: Olguları aktaran, askeri ve siyasi olayları anlatan kişi olarak onu zikrederler, kaynak olarak onu kullanırlar, kendi kaynaklarını soruşturmak pahasına (özellikle savaş sırasında bulunan kuvvetlere ilişkin) "kusurlarını" ya da "abartılarını" düzeltmekten kaçınmazlar.

İşte bu Herodotos'tan hiç sözetmediğim doğrudur, ben diğeriyle, yani *oikouménê* ölçümcüsü ve başkalığın ozanı, Helenistlerin çoğunlukla ne

1) D. FEHLING, *Die Quellenangaben bei Herodot*, Studien zur Erzählkunst Herodots, Berlin-New York, 1971.

2) HAUVETTE'in kitabı, *Hérodote, historien des guerres médiques*, Académie des inscriptions et des belles-lettres'in 1891 yılında açtığı yarışmadaki soruya yanıttır: "Med savaşları geleneğinin incelenmesi; Herodotos'un anlatısının ve başka yazarların sağladığı verilerin incelenmesiyle, *Tarih*'i oluşturan ögelerin belirlenmesi."

yapacaklarını bilemedikleri, bir köşeye atmaya ya da affetmeye çalıştıkları Herodotos'la ilgilendim. Yani başka bir Herodotos'la, ama başka Herodotos'la, gölgede kalmış yönüyle ilgilendim. Bana kalırsa bu iki Herodotos'a bu açıdan bakıldığında, taraftarlar ve düşmanlar arasında yapıtın birliğine ilişkin bitmek bilmez tartışma daha iyi anlaşılır: İlk *lógos*'lar daha önce ve ayrı ayrı derlenmiş (Lydia, Babil, Mısır vb. *lógos*'ları), daha sonra da yapıta dikilmişlerdir, ya da, tam aksine, başlangıçta Herodotos'un niyeti bütünlüktü. Yine şu biçime bürünen bir tartışma daha vardır: Herodotos önceleri coğrafyacı ve etnografı, daha sonra tarihçi oldu, F. Jacoby'nin düşüncesi budur. Böylece tarih, elbette sadece Atina'da gerçekleşebilecek bir olgunlaşmadan elde edilen meyveydi. Böylece Yunanistan'da tarihin doğuşu, bizzat Herodotos'un yaşam çizgisiyle başabaş gitmeye başlar, bu yüzden ona hem tarihin babası olarak selâm durulmuş, hem de yeri geldiğinde ön-tarihçi denilmiş, hatta tarihçi olmadığı (daha *henüz* etnograf ya da *sadece* coğrafyacı olduğu zamanlarda) söylenmiştir.[3] Ancak bütün bu sayfalarda, esas itibarıyla, *Tarih*'te başka olarak, masalın yuvası ve yalancının mumu olarak kesilip ayrılan bu bölümün açıklanması, yadsınması ya da onaylanması söz konusudur.

Aynı biçimde Med savaşlarından da fazla söz etmedim, İskit tarzı savaşla aralarındaki ilişkileri saymazsak, —burada anlaşılabilirlik modeli görevini görüyordu[4]— zaten bu biçimde ele almak niyetinde olmadığım da anlaşılıyordu: Bunu yapabilmek için, Herodotos'un anlatmak amacıyla ve aynı zamanda anlatırken, yeni bir belleği, destansı şiirin daha önce hazırlayıp aktardığından başka bir belleği nasıl adım adım oluşturduğunu görmek gerekirdi.

Ancak benim sorguladığım şey, Med savaşlarının tarihini yazan bir Herodotos'la, bir başka Herodotos ya da başka Herodotos arasında yapılmış olan ayrımın kurulu düzenidir. Yapıtın "etnografik" bölümüyle "tarihsel" bölümü aynı gözle görülüp, aynı biçimde okunabilir, her ikisi de birbirine eşit mesafededir. Aralarını açmak, birini diğerinin önüne geçirmek ya da birini diğerinin ardına gizlemek, tarihi büyük bir modern savaşın tarihi olarak gören, tarihi büyük bir anlaşmazlığın anlatılması olarak algılayan Thukydides'in kurbanı olmak demektir. Bundan başka (ve bu anlamda elbette ben birlikten yanayım) girişimin aynı girişim olduğunu sanıyorum: Gerçekten de Herodotos, Med savaşlarını soruştururken,

3) JACOBY, R.E., 352-360. Bkz. J. REDFIELD, "Herodotus the Tourist", *Classical Philology*, 80, 1985, s. 97-118.

4) Bkz. *yukarıda*, s. 53 vd.

Yunanlılar için, onların yakın geçmişlerinin bir tasavvurunu oluşturur, aynı biçimde dünyanın kıyılarını ve tuhaf halkları soruştururken de dünyanın bir tasavvurunu oluşturur. Her iki durumda da, söylemin taşıdığı etki birbirine benzer.

Neye ve ne için inandırmak sorusunu sormak demek, aynı zamanda yapıtın olduğu kadar halkın da konumu ve işlevi, alımlayış ve alımlanışları sorularını dile getirmek demektir. Momigliano, tarihçileri ve onların alıcılarını[5] incelerken, tarihin diğer edebiyat türleri içinde özel bir yeri olduğunu ve bu özel yerin onun kendine özgü bir yeri olmamasından kaynaklandığını anımsatmakla işe başlar: Gerçekten de diğer türler "belirli bir durum için yazılmıştır ve içsel olarak törensel bir nitelik taşırlar", oysa tarihçiler "ne bir meslek oluşturmuşlar, ne de törensel bir görev üstlenmişlerdir. Nakledecekleri ya da keşfedecekleri açıkça belirlenmiş bir bilgi türü dahi yoktur".[6] Bu nedenle, tarihçinin Yunan ve Roma toplumlarındaki durumuyla ilgili, kesin sonuçlara ulaştıracak (yapılmakta olan) bir soruşturmayı anmakla yetinir. Demek ki sorun, çağımızda Antikçağ tarihini en iyi bilen kişi tarafından bile çözüme kavuşturulmaktan uzaktır.

Elbette bu sorun kimilerine göre kısa sürede çözülür, daha doğrusu sorunu bilmezler. Örneğin Herodotos kimdir? "Meraklı bir gezgin mi? Yürekli bir tüccar mı? İlk tarihçilerden biri mi? Aslında bir coğrafyacıdır, Atina emperyalizminin muhbir ajanıdır."[7] Bu alıntının özel bağlamını bir yana bırakırsak, açıkça görülüyor ki, bu girişimin gizi, metnin toplumu ve topluma devinim kazandıran kavgaları yansıtıyor olmasıdır. Bununla birlikte emperyalizm, metinden çabucak "çıkılmasını" ve gerçek kavgalarla karşı karşıya kalınmasını sağlayan olgudur. İşte metnin işlevi budur, gerisi sadece edebiyattır.

Metinden "çıkmak" olgusunu Momigliano da düşündürür, ama çok daha başka bir biçimde. Herodotos'un, Thukydides'in vb. yapıtları, yapıtlar, yazarları ve alıcı kitle[8] arasındaki ilişkiler konusunda hiçbir bilgi sunmadığı için, tarihçilerle ve yapıtlarıyla ilgili, özellikle edebi (ama sadece edebi olmayan) bütün tanıklıklar, onların toplumdaki konumları hakkında,

5) A. MOMIGLIANO, "The historians of the classical world and their audiences: some suggestions", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, VIII, 1, 1978, s. 59-75.

6) *A.g.y.*, s. 59-60.

7) Y. LACOSTE, *Hérodote*, I, 1976, s. 5. Burada Lacoste'un antikçağ tarihi "uzmanı" olması ya da amacının Herodotos'tan değil coğrafyadan söz etmek olmasının bir önemi yoktur. Lacoste'un ve çalışma grubunun coğrafya bilim dalının arkeolojisi konusunda çalışmak isteyen bir eleştiri dergisine ad olarak Herodotos'un adını seçmiş olması daha da ilginçtir; öte yandan (Lacoste'un da açıkladığı gibi) Herodotos tam anlamıyla bir coğrafyacıdır, yani kurmayların hizmetindedir.

8) A. MOMIGLIANO, *a.g.y.*

dolaylı yoldan daha fazla bilgi edinmek amacıyla, bir araya getirilecektir.

Ancak metinden, gerek bilerek, gerekse bilmeksizin "çıkmadan" önce, metnin içinde ve metinle birlikte yapılacak daha çok işin bulunduğu varsayımı ele alınabilir. Antikçağ tarihi konusunda zorunluluğa dönüşebilecek bir varsayımdır bu: Metinle yapılacak çok iş vardır, hem ayrıca metinle birlikte yapılmalıdır, çünkü metinden çıkmak hemen hemen olanaksızdır. Homeros destanlarını düşünelim: Bu durumda bağlamın ve metinlerarası ilişkilerin görevi nasıl gerçekleşir? *Odysseus'un Dünyası*'ndan[9] bir şeyler anlayabilmemiz, metni, ama sadece metni ciddiye almaya başlamamıza bağlıdır. Daha sonra yalnızca "nasıl" sorusu ortaya çıkıyor: Metni nasıl ciddiye almalı? Yani hangi okuma biçimini seçmeli? Elbette *İlyada* ve *Odysseia* sınırdaki örneklerdir, ancak *Tarih*'le birlikte, bağlam bizim için bütünüyle yabancı, metinlerarası ilişkilere başvurmamız bütünüyle olanaksız olmasa da, metne çok fazla güvenmek zararımızadır. Ancak metinden çıkmamak ya da çabucak "çıkmamak", rahat bir barınağa girip kapıları pencereleri kapatırcasına metin içinde "hapsolmak" demek değildir. "Eski zamanlardaki kahraman kültlerinin az çok modernleştirilmiş biçimi" olabilecek bir metin "kültü" oluşturmak da söz konusu değildir.[10] Ama Antikçağ tarihinin tarihe kuramsal katkılar sunabilmesinin ya da belge ve kaynak dediğimiz şeyler üzerinde düşünmemize yardımcı olabilmesinin, sonuç olarak metni (tarihsel ya da diğer metinleri) ciddiye almamıza ve gerektirdiği işlemleri yapmamıza bağlı olduğunu sanıyorum.

Tarih'in konumu, işlevi, yani anlamı sorusu geniş ölçüde yanıtsız kalıyor. Öncelikle yaşamöyküsel (Herodotos Halikarnassos'ta doğmuştur, sürgün edilmiş, yolculuklar yapmış, Atina'yı görmüş, Thurium'a gitmiş, *Tarih*'ini yazmış ve ölmüştür), sonra da toplumsal, siyasi, kültürel bağlam, bize bütünüyle yabancı olmasa da, epeyce bulanıktır. Kimi metinlerarası ilişkilerin işlevini belirleyebilsek de, bunların tutarlılığını kesin olarak belirlemek kolay değildir.[11] Uzun süre içinde *Tarih*'in yerine gelince... Bu yer, şu "yalancı beti"ye ve aynı zamanda bir zamanlar işgal ettiği yere ilişkin ipuçları da veriyordu. Çünkü her seferinde yazarın yalanlarını yineleyip anımsatmak işe yarıyordu.

9) M.I. FINLEY, *Le monde d'Ulysse*, Paris, 1978.

10) J.-P. FAYE, *Théorie du récit*, s. 130: "Simetrik iki sakınca ötesinde —yanlışlıkla Marx'a ait olduğu söylenen, iktisadi determinizmin saf mekanik anlayışı ve eski "kahraman" kültünün eni konu çağdaşlaştırılmış biçimi olan metin kültü—, her iki yakada da, hem diller *sosyolojisi*, hem de *tarih* anlambiliminde ilerleyebilecek, anlamın maddiliğini, bu anlamın Pasternak'ın sözüyle bütün bir yüzyılı kapladığı yerde çözme işine girişebilecek bir yöntem."

11) T. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, s. 60-61.

Anlatıcının itiraf ettiği niyetlerini ya da açıkladığı hedeflerini hesaba katmak, tek başına yeterli değildir elbette. Gerçekten de Herodotos, daha işin başında, *Giriş*'te, Homeros ve destanla yarışmak niyetinde olsa da, aslında başka bir şey yapmaktadır. Çünkü şair sadece sözcülüğünü yaptığı Musalara başvurur, oysa Herodotos bunun yerine *historiê*'yi yani soruşturmayı koyar.[12] Herodotos dokuz kitabı bitirdiğinde, kent için, destanı belleğin yerine geçebilecek yeni bir bellek koymuştur. VII. kitaptaki Pers ordusunun sayımı, *İlyada*'nın II. bölümündeki gemilerin sayımına kuşkusuz "benziyor"[13], ama bunlardan birini Musalar esinlemiştir, diğeriniyse, bir hesabın basit biçimde yazıya dökülmesi. Demek ki yazar ve halk sorusunun yerine (en azından geçici olarak) anlatıcı ve alıcı sorununu, yapıtın işlevi sorusunu koyalım ve metinlerarasılığı sonuna kadar sürdürelim.

Metnin, kesinlikle bir kült nesnesine dönüştürülmeden, bunun aksinin yapılarak ciddiye alınmasına örnek verecek olursak J.-P. Faye'in çalışmasıyla karşılaşırız. Faye, "anlatısal yapıların" —kurgusal olsun olmasın— bir süreci *doğurduğu* ve *dönüşümleriyle, başka* bir alanı, yani eylem ve "hakiki çıkarlar" alanını etkiledikleri noktayı kavramaya çalışır.[14] Ancak söylemin sıralı dönüşümleri *eylem* değildir. Robespierre'i tutuklayan, Saint-Juste'ün ve Tallien'in anlatılarının bir araya gelmesi ve birbirini izleyen bütün bir söylem dizisi değil, mübaşirin elleridir... Ancak kararların kabul edilebilir olmasına yol açan bir konuşma alanı oluşur. İşte bu alanların oluşması incelenmelidir, bu sayede bu alanları aydınlatan ve doğrudan inceleyen söylemin, anlatısal işlevi söz konusu olur.[15]

Barnave'ın 15 Temmuz 1791'de kaçışından sonra, kralı ve anayasal monarşiyi savunmak amacıyla verdiği söylevi ele alalım. Söylev, öncelikle 4 Ağustos gecesinden başlayarak, o günkü tarihin bir anlatısıdır. Ayrıca söylevde, "kitleleri devrimin kucağına sürükleyen şeyin metafizik düşünceler değil, hakiki çıkarlar olduğu" belirtilir. Bu, anlatısal ve ideolojik seviyenin (bunlar düşüncelerin sözcelenmesi olarak anlaşılıyor), eylemden ileri gelmediğini ve kendi söylevinin "sadece daha derin ya da daha gerçek bir seviyede ortaya çıkmış olan şeylerin yüzeyi ya da görüntüsü" olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Ancak bu aynı zamanda bütün

12) J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976.

13) *İlyada*, II, 484 vd.; HERODOTOS, VII, 60 vd.

14) Deyim Barnave'dan alınmıştır (15 temmuz 1791 söylevi): "Kitleleri devrimin eşiğine getiren şey metafizik düşünceler değildir, hakiki çıkarlardır." Ancak bunları söylerken aynı düzlemde bir etki *yaratmaktadır* (Meclis'e kendi hakiki çıkarlarını açıklamaktadır).

15) J.-P. FAYE, *a.g.y.*, s. 112.

bunları içine alan bir zarf'tır, zarfı da içerir, çünkü onu keşfeder ve söze döker. Daha da ötesinde, gösterdiği düzlemde bile etkili olur: Zira Halk Meclisi'ne çoğunluğun "hakiki çıkarları"nı sergileyerek, Meclisi, kurul raporuyla hazırlanmış yasa tasarısını onaylamaya adamakıllı zorlar. Anayasanın onayı, yasama meclisinin seçimi, bir yıllık tam bir tarih ve bunların doğuracağı etkiler, işte anlatı bunları ortaya çıkarır [16].

Anlatısal gelişimin incelenmesinin (ki bu benim sunuşum yüzünden iyice vurgulanmış oluyor) şematik oluşuna karşılık, Faye'in önemli bir şeylere parmak bastığı açıktır. Aynı biçimde, bir anlatıdaki *Wirkung* sorununu açığa çıkaran birine göre, devrimci söylevlerin hayranlık verici bir deney alanı oluşturduğu da açıktır. Peki ama Devrim, sözün iktidarı iktidarın sözüne dönüştüğü anda, iktidarla sözün doğrudan doğruya birbirlerini destekledikleri o çok özel alan değil de nedir? Gerçekten de Devrim, "iktidarın halk adına konuşan kişilerin eline geçtiği andır. Bu ise iktidarın aynı zamanda söz içinde yer aldığı anlamına geliyor, çünkü doğası gereği kamusal olan söz, gizli, yani uğursuz olarak kalma eğilimindeki şeyleri açığa çıkarmaya yarar. Ayrıca iktidar, onu ele geçirebilecek yegâne araçlar olan, ama halkın iradesi dediğimiz o kaypak ve önemli alanın fethi sırasında birbirlerine rakip çıkan sözler arasında sürekli bir koz bulundurur. Devrim, iktidarın çıkar kavgasının yerine, yasallığın elde edilmesini amaçlayan bir söylev yarışını koyar".[17] Oysa Barnave anlatısında "bir yıllık gerçek tarihi" gösterse de, aynı biçimde bu "söylev yarışına" iyiden iyiye katılmıştır: Üretim ve toplumsal bağlanma başa baş gider. Böylece bana kalırsa her şeyden önce devrimcilerin (Devrim tarihçilerinin ya da her ikisini karşılaştırmayanların değil) söylevlerini dikkate alan bu incelemelerin sonucu, doğrudan doğruya genelleştirilebilir görünmüyor.[18]

Tarih'e dönelim. Ne gibi etkiler yaratıyor? Kimleri ve neleri etkiliyor? Özellikle alıcıyı etkiliyor: Anlatıcının hesapladığı etki, alıcıya yöneliktir,

16) A.g.y., s. 107.

17) F. FURET, *Penser la Révolution française* (Türkçesi: *Fransız devrimini düşünmek*, Alan Yay., 1989), Paris, 1978, s.73.

18) FAYE, s. 111'de tarihi ve ilkel anlatıdan "tarihselleştiren anlatı"ya (yani tarihçinin anlatısına) kadarki "temel süreci" gözetir: "Zincirin iki ucunda, hali hazırdaki tarihin birbiri üstüne binmiş, birbirine eklenmiş ya da birbiri içine geçmiş düzlemleri: Bir yandan temel süreci dile getiren ve ortaya koyan ilkel ya da dolaysız anlatım dokusu, diğer yandan aynı olayın *değişik biçimlerini* bir tek biçime indiren ve gerçek anlatı altındaki ilkel anlatımın sürekli ve devingen dokusunu silen tarihselleştirici anlatı." Ancak tam olarak "zincirin ilk ucunu" (Barnave) inceler; ya da bundan söz ederken ilkel anlatının silinmesi anlamında, anlatısı, geniş ölçüde bu "gerçek" anlatı tanımına girmeyen Herodotos'u örnek verir. Bana göre aslında Faye tarihin "klasik çağı"nı Thukydides'le başlatır.

ya da daha kabaca söylersek, metin alıcı üzerinde etkili olmalıdır. Neyi etkiliyor? Eylem alanını değil: Herodotos doğrudan doğruya bir olaya yol açmıyor: Ne savaş, ne barış, ne de demokrasinin yaygınlaşması... Metinden alelacele çıkışların, gerçeği yitirmemek, gerçekle, çabucak buluşmak, ayaklarını sağlam yere basmak saplantısı yüzünden metne yanlış biçimde girmekten kaynaklanan sahte çıkışlar olabileceğini görmüştük. Ama ben tasavvur yetisi olarak ele alınan düşlemin üzerindeki etkilerden söz edeceğim.[19] Hangi etkiler? Elbette metin bilgi taşır: Yeni bilgileri örtük olarak verir. Ancak sadece bu bilgi etkileriyle ilgilenmek, metnin anlatı halinde düzenlenişini gözden kaçırmak demektir. Metni, sadece söylemsel içeriğini göz önüne alıp, anlatı olarak görmek demektir (yorumcu bunu örtük ölçütler gereğince ve keyfi olarak gerçeğebenzer, akılcı, safsata gibi bölümlere ayırır). Ancak benim hedeflediğim etki, anlatının yapısal seviyesinde ortaya çıkan, ya da anlatıyı yapılandıran şeylerin, yani anlatıcının bunu oluşturmasını, ama aynı zamanda alıcının da "okumasını", sözcelerin anlamını ya da bunları düzenleyen örtük kodları hesaplamasını sağlayan şeylerin etkisidir.

İskit *lógos*'unu ele alalım: *Lógos*'u yapılandıran ve deyiş yerindeyse onu doğuran şey, göçebelik sorunudur: Kentte yaşayan biri için göçebe ne demektir? Ya da örneğin sadece adı kurban töreni olan İskit kurban törenini okuma şablonu, örtük biçimde kentlilerin öküz kurban ettikleri törene göre yapılmıştır.[20] Hiç kuşkusuz İskit sözcüğü Herodotos'un bulduğu yeni bir gösteren değildir, tam aksine, onunla birlikte, çekilen bir ağ gibi, bütün bir ortak bilgi açığa çıkar, buna göre de İskit'in anlamı Kuzey halklarıdır, ama aynı zamanda göçebe'dir: Bu iki anlam, hangisinin birinci, hangisinin ikinci sırada yer aldığını bilmesek de, hep birlikte bulunur, demek ki ortak bilgiye göre, İskit göçebeyi simgeler.[21] Bu nedenle anlatıcı bu sözü söyler söylemez, aslında anlatısına göçebelik sorununu almaktadır. Ancak anlatıya alıp orada öylece bırakacak değildir, anlatıcı bunu işleyecek ve sözcüğün simgesel anlamıyla *lógos* kodu haline getirecektir. Gerçekten de V. yüzyıl ortak bilgisine göre İskit, göçebe anlamına gelse de, İskit *lógos*'unun bu konuda daha fazla bir şey anlatmadığı açıktır,

19) Etki: Üzerine etki uygulanan bilardo topu eğretilemesi düşünülebilir: Bu top başkasına çarparak bunu hesaplanan yöne doğru sıçratır. Düşlem: Tarihçilerin seve seve kullandıkları bir sözcük. Zihniyetlerin tarihinden imgelemlerin tarihine geçilir. Öncekinden daha da belirsiz (yani gizil olarak daha geniş) olma önceliğine sahip olan bu sözcük, tarihe yeni nesneler oluşturmaya yarar. En azından aşırı belirsizliğin zarar verdiği noktaya kadar.

20) Bkz. *yukarıda*, s. 173.

21) T. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, s. 11.

ancak bu arada mekân içinde şu simgesel eşliği, İskit = göçebe, aydınlığa kavuşturmaya, sergilemeye çalışmıştır. Anımsayalım: İlk önceleri, yani etnografik sayım yapılırken, İskitler *sadece* göçebe *değildirler*, ikinci zamanda, Dareios savaşı sırasında *sadece* göçebedirler, sonuç olarak *sadece* göçebe olabilirler (sözcüğün simgesel anlamı baskındır, ama aynı zamanda eşliğin açıklanması da vardır: Göçebelik, yaşam biçiminden önce bir stratejidir). İskit *lógos*'unun alıcı düşleminde yarattığı etki budur. Bu etkiyi, onu basit bir bilgiye dayalı etkiden ayırmak, açıkça dile getirilmeye gereksinim duymadığını belirtmek ve yapıyı oluşturduğunu (İskitleri gösterir) vurgulamak için simgesel etki diyebiliriz.

Peki bütün olarak *Tarih* ne durumdadır? Toplu bir etki ya da yapıtın başından sonuna giden bir dizi etki belirlenebilir mi?

Dolambaçlı yola sapıp alanımızı değiştirelim, ya da bir ressamla işe başlayalım. Onu bir tarlada düşünelim; çalışıyor, önünde masası ve masaya bağlı ızgaralı bir çerçevesi olsun, ressam buradan çizdiğini görsün. Bu gereç perspektife ilişkin bir kitapta şöyle tasvir ediliyor: "Bazı sanatçılar, iplerle eşit biçimde karelere ayrılmış bir çerçeve kullanırlar ve bununla doğayı karelere ayırırlar... Bu yöntemi Albrecht Dürer'e borçluyuz. Bu kareli çerçevenin yerine, çizgilerle karelere ayrılmış cam da kullanılabilir."[22] Tamamlanmış resim üstünde kareler görülmez, yani resme bakan kişi kareleri görmez. Bununla birlikte ressam bu karelerden bakarak görmüştür ve sanatçının gördüğünü, bakan kişiye örtük olarak gösteren şey, bu karelerdir; ya da bakan kişinin gördüğünü sanmasını sağlar, çünkü görüşü yapılandıran şey bu karelerdir, bakan kişi bakmayı bu sayede öğrenebilmiş olabileceğini zamanla unutmuş olabilir. Sağlama yapma olanağı vardır: Tablonun üstünde kareleri ortaya çıkarmak ya da yeniden göstermek.

Her tür perspektif sorununu bir yana bırakırsak *Tarih* için de aynı şeyler geçerli değil midir? Şu var ki, bu durumda kareli ızgara ve tablo birbirine karışmıştır. Ancak tıpkı ressamın çerçevesinin resmi bölümlemesi gibi, bir ya da birçok *Tarih* ızgarası bulunmaktadır. Izgara iki biçimde alınabilir: Öncelikle adı *Tarih* olan, anlatıyı yapılandıran ızgara (böyle olunca *Tarih* tablo konumundadır ve tablodan hareketle, tablonun yasasını oluşturan ızgarayı yeniden ortaya çıkarmaya çalışmak söz konusudur). Daha sonra ızgara olarak *Tarih*, yani "anlatıcının arasından bakarak dünyayı, başkalarını, Yunanlıların geçmişini, vb. gördüğü ve alıcıya gösterdiği kareler olarak *Tarih*. Ama bu kez ortaya çıkan soru şu: *Tarih*, deyiş yerindeyse kendisinin ötesinde bir ızgara olarak mı işlev görmüştür, ya da yine

22) G. TUBEUF, *Traité de perspective*, Paris, s. 208.

ressama dönersek, zaman içinde *Tarih*'i, kendisinin ne "resmettiğini" görmek için "karelere ayrılmış ızgara" olarak ele almış "ressamlar" olmuş mudur?

Ressam eğretilemesi, ızgaranın çizgilerden ya da iplerden değil, dilden oluşturulmuş olması olgusunda sınıra ulaşıyor elbette . Üstelik her ne kadar Montaigne sözünü etse de, "tamamen kişiye özgü", özel bir sözlük olmadığı için eğretileme ortak bilgiyle yoğrulmuştur. Gerçekten de ızgara, aynı zamanda onu olanaklı kılan ortak bilgiyi ele alıp işler: Ortak bilgiyi düzeltir, tamamlar, olmazsa değişimine katkıda bulunur. Böylece İskit *lógos*'u, onu düzene koyan kod sayesinde, V. yüzyıl Yunan ortak bilgisindeki İskit sözcüğünün simgesel anlamının yeniden ele alınışı ve aydınlığa kavuşturulmasıdır.

Buradan itibaren geriye dönüş sorusu gündeme geliyor: Bu dönüş, ortak bilginin yapıta doğru değil, yapıtın ortak bilgiye doğru dönüşüdür. Gerçekten de mantıksal olarak Herodotos'taki İskit *lógos*'unu düzenleyen kodun, geriye dönüp ortak bilgiyi (İskitler <=> göçebeler, strateji *yoluyla*) zenginleştirmesini hiçbir şey engellemez: Bu, (simgesel) yapıtın oluşumundan, (simgesel) kurum olmaya doğru, yani arasından bakıldığında, ayrımına bile varmadan gördüğümüz ızgara olmaya doğru geçişidir. Sorulan soru tamamıyla metinden "çıkış" sorusudur, ancak bu çıkış, dil sayesinde, dil içinde yapılan ve düşlem üzerinde yer alan bir çıkıştır. Burada, etkilerle ilgili terimlerle düşünmek, "hava yastığı"[23] üzerinde bulunan (diğer kavramlara bağlanamayan, havada kalan) bir düşünceler tarihi yazmak söz konusu olmadığı gibi, "düşlem" ya da "ızgara" sözcüklerini de, söylenir söylenmez sorunu halledecek, yani çözecek mucize sözcükler olarak kullanmak da söz konusu değildir.

Herodotos'un *Tarih*'iyle ilgili olarak, anlatının etkisi hakkında ne görebileceğimizi kavramaya çalışıyorum sadece: Yani bile isteye metin seviyesinde kalıyorum. Bu sürecin daha karmaşık olduğu görüşünü paylaşıyorum, bu yüzden bunu İskitler konusuna dönerek göstermekle yetineceğim. İskit *lógos*'u, İskitler sözcüğünün simgesel anlamını "zenginleştiriyor", ancak simgesel eşdeğeri (İskitler = göçebeler) düşünecek olursak, Med savaşlarına (İskitler özgürlüğü savunurlar ve Med savaşları da Dareios'un Skythia'ya yaptığı seferi anlaşılabilir kılan model görevini

23) M. VOVELLE'den aldığım bir deyim bu: "Ph. Ariès ölüm karşısındaki tavırları, 'başka biçimde tanımlanamayan ortak bilinçaltına' özgü dinamizm gereği bir hava yastığı üzerinde hareket ettirir" (*Dictionnaire de la nouvelle histoire*, Paris, 1978, s. 343) Etki kavramının eleştirisi için bkz. M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969, s. 32.

görür) ve Perikles stratejisine (en azından adada yaşama eğretilemesi sayesinde) gönderme yapar. Herodotos'tan sonra İskitler göçebe olarak kalsalar da, bu bağlam uzaklaştığında (hem olaylara bağlı, hem düşsel, hem de simgesel olarak uzaklaştığında) Herodotos'un yaptığı "zenginleştirme"nin ortak bilgide işe yarayıp yaramadığı kesin değildir. Ephore'nin İskitlerine bakarsak buna olumsuz yanıt bile verebiliriz. Gerçekten de, ona göre önemli olan, göçebeliği düşünmek değildir, vahşi ve yamyam İskitlerin yanında, bitki yiyen ve dürüst İskitlerin, Homeros'taki Abioilere benzettiği başka İskitlerin bulunduğunu belirtmektedir.[24] Demek ki Herodotos, Homeros'un belirlemesine bir anlam vermekte ve doğru Abioiler, erdemli İskitler arasında bir devamlılık belirlemektedir.

Böyle bir okuma, muhtemelen birbiri ardına her *lógos* için yinelenebilir, ama uzun sürecek bir iştir bu, yararsız olma tehlikesi vardır ve getirisi kısıtlı olabilir. Oysa bana kalırsa İskit *lógos*'u kendi içinde, *Tarih*'in bütünü için değer taşıyabilecek bir öge olarak ortaya çıkıyor gibidir.

Göçebelik sorunu beraberinde bir başka soruyu getiriyor: İktidar ve göçebe iktidarı düşünmenin olanaksızlığı sorunu bu. Gerçekten de metinde aynı zamanda göçebeliğin (yani göçebelik tasavvurunun) bir iktidar yapısını dışladığı, mekânın, her noktasının birbirine eşdeğer olduğu birörnek mekân olduğu ve İskitlerin toplumsal ve coğrafi mekânlarının ortasında bulunan kralları olduğu söyleniyor. Göçebeliğin ve kraliyet iktidarının tasavvurları birbirlerini dışlar görünüyor, bununla birlikte Herodotos'un anlatısında bunların ikisi bir arada bulunuyor, hatta anlatı bu iki önerme arasında, mekânla açıklanan bir işbirliği oluşturuyor: Krallar elbette "merkezde" bulunuyorlar, ancak sadece öldükleri ve Skythia'nın sınırlarına gömüldükleri zaman merkezde bulunuyorlar.[25] Peki anlatıda krallara ilişkin bir tasarruf neden yapılamıyor?

Çünkü İskitler "savaş için yaratılmış varlıklardır", ama bunun nedeni esas olarak barbar olmalarıdır; dile getirdiğim varsayım böyleydi, ama esas Barbarların kralları vardır. Oysa bana kalırsa kent dünyası karşısında iktidar sorunu, barbarların iktidarı, yani kraliyet iktidarı sorunu *Tarih*'in tamamında bulunuyor ve yapıtın düzenlenişinde önemli bir parçayı oluşturuyor: Ressamın ızgarası nasıl tablo mekânını parçalara ayırıp düzene koyuyorsa, iktidar sorunu da (en azından kısmen) *Tarih*'in mekânını yapılandırıyor: Bir iktidar kodu vardır.

24) EPHORES, *F Gr. Hist.*, 70 F 42 (JACOBY); bir evrensel tarih yazan ilk tarihçidir (~ IV yy.)
25) Bkz. *yukarıda*, s. 145-147.

BIR IKTIDAR TASAVVURU MU?

İktidar sorusunu gündeme getirmek, Herodotos'un takındığı tavırlara ilişkin sonu gelmez tartışmaya yeniden girmek demek değildir. Atina'yla karşılaşma şansına sahip olmuş biri olarak, bir demokrasi yandaşı mıdır? Belki de, ama bu yönetim biçimini eleştirdiği de olur, yoksa oligarşiden yana mıdır? Hayır, yoksa orta yol olarak ılımlı bir demokrasiden yana mı çıkar? Peki ya tiranlık düzenine tamamen düşman mıdır? Kimilerine göre evet, kimilerin göreyse hayır, vb.[26]

Gezisinin sonunda Jean de Léry, yazmayı bilmeyen, ancak onu keşfedip gözlemleyen kişinin onu yazabilmesini sağlayan "vahşi" insanı "icat eder". Herodotos ise "aynı biçimde insanlara ait irili ufaklı kentleri dolaştıktan sonra" yanında vahşi bir insan götürmez, zira onda "yazı dersi" yoktur. Eğer birileri icat etmişse, bu kişi, en azından iktidar biçimi olarak yazıyı kullanmayı bilen barbardır. Ancak barbar aslında *Giriş*'in ilk cümlelerinde yer aldığına göre, Herodotos, "gerek Yunanlıların, gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikaların bir gün adsız kalmasını" önlemek istediğine göre, barbarı "icat etmek" ne demektir? Böylece bir yanda Yunanlılar, öte yanda Barbarlar vardır ve bu konuda açıklama yapmak gereksizdir: Bu konu çok iyi bilinen bir alana girer, ortak bilginin bir parçasını oluşturur ve Thukydides'in de belirteceği gibi, bu iki terim bir çift oluşturur: Homeros'ta Barbarlar yoktur ama Yunanlılar da yoktur, ve bunun ardından birilerinin Yunanlı olduğunu doğrulamak, diğerlerinin Barbar olarak görülmesine bağlıdır. Yunanlılar olmazsa Barbarlar da yoktur ve bu anlamda Herodotos barbarları "icat etmiş" değildir.

Çiftin oluşmasının, ortak bilgiye girmesinin ve Barbar sıfatının öncelikle Persleri ifade etmesinin, Med savaşlarıyla birlikte gerçekleştiği düşünülebilir. Ya da Pers, Barbar sıfatının simgesel karşılığıdır: Barbar demek Pers demektir. Hiç kuşku yok ki, Pers olmayan birçok barbar varsa da, bu simgesel eşdeğerliğin *Tarih*'te yeri vardır, ancak anlatının, bu eşdeğerliği, aşağıdaki biçimde şemalaştırabildiğimiz bir süreç sayesinde geliştirip zenginleştirdiğini sanıyorum: Pers ve barbar, simgesel olarak birbirlerinin eşidir, oysa Persler bir krala boyun eğerler. Yunancada Büyük Kral denilen kişinin kullarıdırlar. Demek ki Barbarlarda kraliyet iktidarı vardır: Daha

26) Bu yargılama biçimlerine örnek olarak K.H. WATERS'i verebiliriz: " Herodotos'ta anayasal hiyerarşi yoktur; geleneksel tiranlık nefretinin bir serap olduğu görülecektir. Demokrasi hayranlığı ise tescilli bir seraptır". "Herodotus and Politics", *Greece and Rome*, 1972, s. 150). Ya da K. WUST, *Politisches Denken bei Herodot*, Diss. Münih, 1935.

kesin olarak söylersek, barbarlıkla kraliyet arasında bir bağ vardır. Barbarlarda olağan iktidar uygulaması, kraliyet eğilimlidir. Böylece karşılıklı olarak, kraliyetin de barbarlara özgü olma tehlikesi vardır, ya da her barbar kral, hatta belki de her kral, *ho Bárbaros* ya da Barbarın ta kendisi olan Büyük Kral'a benzeme tehlikesi içinde bulunmaktadır.

Barbarların, ya da en azından birçoğunun krallarının olduğunu *Tarih* doğrular. Daha önce de gördüğümüz gibi İskitler, her ne kadar kraliyet iktidarını ve göçebeliği yan yan getirmek zor da olsa, kraliyetten kurtulamazlar. Gerçekten de barbar dünyada kraliyet, bir bakıma, zorunludur. Bu zorunluluk, Mısırlılarla ilgili şu yargıda berraklaşır: "Mısırlılar, Hephaistos rahibinin saltanatından sonra özgürlüklerine kavuşunca (ki aslında tarihlerinin hiçbir döneminde başlarında bir kral olmadan *yapamamışlardır*), Mısır'ı on iki bölgeye ayırmışlar ve her birinin başına bir kral koymuşlardır..."[27] Aynı durum, Asur egemenliğine karşı savaştıktan sonra "esareti" yıkıp (*doulôsúnê*) "özgürlüğe kavuşan" Asya halkları için de geçerlidir. Hepsi de bir zaman "özerk" olmuşlardır, ama kısa süre sonra Deiokes'in kişiliğinde kendilerine bir tiran yaratmışlardır ki, zaten Deiokes'in en büyük dileği de buydu.[28] Bu nokta da Asya halkları özgürlüğü talep etmekten aciz değillerdir, ama özgür yaşamaktan acizdirler.

Bundan başka bütün barbar iktidarlar, sadece iktidar oldukları için, tam olarak doğasını ve uygulanış biçimini bilmeden kraliyet iktidarı olma eğilimindedirler. Böylece Dareios'un İskit istilası sırasında toplanan Kuzey halkları Meclisinde Tauris, Agathyrsos, Neuri, Melankhlenos, Gelon Budin, Sauromat ve hatta Androphagların krallarının bir araya geldiği görülür, bununla birlikte, birkaç satır sonra, bu kralların adaleti bilmedikleri ve yasa tanımadıkları söylenecektir.[29] Sanki barbarların dünyasında bir mecliste sadece krallar bir araya gelebilirmiş gibidir.

Krallar barbardır, yani Büyük Kral'la bir bakıma ilgileri vardır gibi bir önermenin doğruluğunu ölçmek için, iktidarın doğasını sorgulamak gerekir. Ancak bu soruyu sonuna kadar götürmek için bir başka kişiyi, tiranı işe karıştırmadan yapamayız. Tiran, *Tarih*'in her yerinde vardır ve kralla tiranın başabaş gittiğini sanıyorum. Gerçekten de birbirleri için ayna görevi görürler: Nasıl ki kral, tiranın aynasıysa, tiran da kralın aynasıdır.

27) HERODOTOS, II, 147

28) A.g.y., I, 96.

29) A.g.y., IV, 102, 106. Güneye doğru, Libyalıların kralı vardır (IV, 159); Doğuda, Hintlilerin görünüşte kralları yoktur, ancak içlerinden bazıları Büyük Kral'a tabidir. Batıdaki Keltler konusunda bir şey söylenmemiştir.

Demek ki tiran iktidarı imgesi, kraliyet iktidarına göre biçimlenir ve kraliyet iktidarının imgesi de tiran iktidarına göre oluşur. İki imgenin çakıştığı noktada despotik iktidar tasavvuru oluşur.

Kral ve tiranın karşılıklı olarak baktıkları bu ayna imgesine, Perslerin şu çok ünlü tartışmalarını öne çıkararak karşı çıkabilirsiniz.[30] Barbarların kraliyetle yönetildiğini öne sürüyorsunuz, ama Herodotos, ülkeleri için başka bir yönetim biçimi öngören Persleri açık açık sahneye çıkarmıyor mu? Kraliyetin ve iktidarın birbirlerini yansıttıklarını söylemeye çalışıyorsunuz ama, Dareios'un öğütlediği monarşi yine de bir yönetim biçiminin özgünlüğünü ve mükemmelliğini belirtmiyor mu?

Tertipçiler yasayı çiğneyen kralı katlettikten sonra bir araya gelirler ve kurulacak yönetim biçimini tartışırlar: Otanes, halkın kendi kendisini yönetmesinden (*isonomia*) yanadır, Megabyzos oligarşi ister, Dareios ise monarşiyi yeniden kurmaktan yanadır, ki zaten başka türlüsü de düşünülemez. Bu öneriler arasında (metinde belirtildiğine göre) Otanes'in önerisi, kimi Yunanlılar için inanılacak gibi değildir. Başka bir deyişle Yunanlılar bir barbarın halk iktidarından söz etmesini akıllarına bile getiremez. Oysa Herodotos, bu sözlerin doğru olduğunda ısrarlıdır (gerçekten de konuşulan şeyler bunlardır) ve bunu kanıtlamak için de, İonya başkaldırısından sonra Mardonios'un yaptıklarını örnek verir. Pers egemenliği yeniden sağlanınca, Mardonios demokratik yönetimi kurmak amacıyla tiranları alaşağı etmiştir.[31] Ama bu neyi kanıtlar? Elbette bir Pers demokrasinin ne olduğunu kavrayabilir, çünkü kuruculuğunu üstlenmeye bile yeltenmektedir. Ancak öte yandan demokrasiyi kurmak, yakın tarihte başkaldırdıkları için güvenilir olmadıklan ortaya çıkan tiranlardan kurtulmanın bir yoludur, ama daha da önemlisi, demokrasinin düşünülebilir, hatta uygulanabilir olması bir işe yaramaz, demokrasi sadece Yunan kentleri için düşünülebilir ve sadece oralarda uygulanabilir. Herodotos'un öne çıkardığı bu kanıt, sonuç olarak Otanes'in "Yunanca konuştuğunu" gösterse de, bu bir şeyi değiştirmez.

Gerçekten de ona göre monarşi, ancak tiranlara özgüdür: Monarşiden söz eden kişi zorunlu olarak tiranlıklan söz ediyor demektir ve çizdiği monark portresi aslında bir tiran portresidir.[32] Tiran da zaten kendi yö-

30) *A.g.y.*, III, 80-82. Bu metin üzerinde kaynakça oldukça fazladır, son olarak F. LASSERRE'nin makalesine başvurulabilir: "Herodote et Protagoras: les débats sur les constitutions", *Museum Helveticum*, 33, 1976, s. 65-84, kaynakçaya ilişkin bilgiler de vardır.

31) *A.g.y.*, VI, 43. Herodotos'un *dêmokratésthai* fiilini kullandığı yani ona göre Otanes'in *isonomia*'sıyla demokrasinin birbirine eşit olduğu söylenebilir.

32) Otanes öncelikle *moúnarchos* ve *mounarchíê* sözcüklerini, daha sonra da *moúnarchos* sözcüğüne tekrar dönmeden önce *tûrannos* sözcüğünü kullanır.

netim biçimini, halkın kendi kendisinin yönetmesinin tam aksi olarak görür: Tiran hesaplı kitaplı değildir, yargısız infaz yapar, ataların geleneklerine saygı duymaz, kadınlara tecavüz eder, çevresinde en mendebur insanlar bulunur, iyi insanları alaşağı eder, vb. Burada Aristoteles'e kadar uzanan geleneğin algıladığı ilk tiran portresini görüyoruz. Daha sonra söz alan Megabyzos için de aynı şey geçerlidir: Monarşi = tiranlık. Otanes'in konuşmasının bu bölümünü şu sözlerle özetler: "Tiranlığı yıkın diyen Otanes'in dediklerine katılırım..."[33] Demek ki Otanes'in sözlerinden tiranlığı anlamış ve tıpkı onun gibi, bu yönetim biçiminin *húbris* olduğunu düşünmüştür. Her ikisi de, "Yunanca konuşurlar" ve kent "içinden" seslenirler: Gerçekten de onların sözleri kentin siyasi modeli karşısında anlam taşıyabilir.

Sonra Dareios söz alır ve tarihin cilvesi, son sözü onun söylemesine yol açar; çünkü herkesin bildiği gibi tahta oturan kişi o olur. Ona göre Megabyzos'un "halkın iktidarı" konusunda söyledileri iyi sözlerdir, ancak bunlar oligarşiyle ilgili sözler değildir. Otanes'in sözlerini ise, nedense, *duymamıştır*. Otanes ve Megabyzos "Yunanca konuşsalar da", Dareios hem Yunancayı, hem Pers dilini konuşur. Oligarşinin ve halk iktidarının kendi içlerinde, er geç monarşiyle sonuçlanacak bir iktidar savaşını (*stásis*) doğuracağını söylerken "Yunanca konuşur": Bütün bu evrelerden kaçınmak daha iyidir. Ancak bir Yunanlı, bu kaçınılmaz bozulmayı aynı biçimde tiranlığın yeniden kuruluşu olarak görebilir: Yunanlı öyle görür, ama Dareios'a göre öyle değildir. Ona göre monarşi, bir tek kişinin iktidarıdır ve en iyi yönetimdir, çünkü tek kişinin iktidarıdır (böylelikle Otanes'in sözlerini duymasının olanaksız olduğu görülür). Bu yönetimin nasıl ve kim tarafından kurulduğunun önemi yoktur. Ancak Dareios, aynı zamanda, Perslere ait bir geçmişten ve geleneklerinden söz ederken "Pers dilini de konuşur". Monarşi Otanes'e göre atalarının geleneklerine uymayan bir yönetimken, Dareios'a göre geleneklere gayet uyan bir yönetimdir: İki kanıtın arasındaki karşıtlık, iki ayrı dünya söz konusu olduğu anlaşılınca yokolmaktadır. Sonuç olarak Dareios monarşinin tiranlıktan farklı olduğunu kanıtlayarak, Otanes'in savını (monarşi = tiranlık) geri çevirmiş olmaz. Bütün söyledikleriyle artık konuyu tartışmaya hiç gerek kalma-

33) Otanes monarşiden söz ettiğinde bundan aynı biçimde tiranlığı anlar, ancak Otanes *isonomia* dediğinde ise bundan "iktidarın topluma ait olması"nı (*plêthos*) "anlar", bu ise ona göre gerçek tiranlıktan çok daha kötü bir tiranlıktır, zira böylece cahil bir *húbris*'le karşı karşıya kalınız. İkinci konuyla ilgili olarak, Dareios da aynı şeyi anlar.

dığını gösterir: Monarşi en iyi yönetimdir, çünkü monarşi monarşidir, işte o kadar.[34]

Demek ki Perslerin tartışması kral ve tiran arasındaki çift ayna varsayımını yıkmıyor. Bu kez de, bunun Herodotos metnini zora koşmak olduğu ve o tarihte tiranlık kuramı olmadığı söylenip karşı çıkılabilir. Böylece K. H. Waters'a göre Herodotos, "bir tiranı reddetmediği gibi, bu kurumdan ideolojik olarak hoşlanmadığını da belirtmez; ayrıca tiranların yükseliş ya da çöküşlerini, hiçbir ahlaki şemanın ya da insan işleri üstünde tanrısal bir denetimin göstergesi olarak kullanmak istemez; onlar, diğer insanlar gibi başarılı ya da değildirler, mutludurlar ya da mutsuz; onların öykülerinde esas görülmesi gereken, olayların geriye çevrilemez akışıdır"[35] ve durum Büyük Krallar için de aynıdır. Waters'ın takındığı tavrın temelinde şu basit inanç vardır: Herodotos tarihin babasıdır. Bunun anlamı Herodotos'un öncelikle olaylarla ilgilenmiş olduğudur ve anlatısı, olayların yasasından başka bir yasa tanımaz. Şu halde gerçek, bir kuram içinde kayda geçirilemeyecek kadar çok çeşitlidir. İktidar tasavvuru sorunu ise çok basittir, çünkü yoktur. Böyle çok basite indirgenmiş bir önyargıya güvenildiğinde, çıkacak sonuçlar da bir o kadar basitleşecektir.

Tiranlık konusuna gelince, *Tarih* bu konuda son derece açık beyanlarda bulunuyor. Lakedaimonlular, Peisistratidleri Atina'dan kovduktan sonra, onları yeniden tahta oturtmak isterler: Neden? Bunun nedeni ani bir tiranlık hevesi değildir, tiran olmazsa Atinalıların onlar kadar güçlü olabileceklerini (*isóroppi*) ve böylece kıta üzerindeki üstünlüklerini tehdit edebileceklerini anlamış olmalarıdır. Bu yüzden müttefiklerini bir araya getirip, Hippias'ı yeniden tahta oturtmak amacıyla bir sefer açma önerisinde bulunurlar. Konunun uzmanı olarak Korinthoslu Sosikles söz alır ve konuşur: Korinthos'ta tiranlığın ne olduğunu bilirler —Kypselos ve o çok ünlü Periandros tiranlık yapmışlardır. Ancak Sosikles, Kypselos'un öyküsünü anlatmadan önce kısa bir giriş yapar ve burada tiranın evrende düzensizlik demek olduğunu, tiranlığın da karmaşa olduğunu belirtir ve

34) Monarşik iktidara sahip olan "en iyi" (*áristos*) kişinin tiranlıktan başka seçeneği olmadığını söyleyen Otanes'e, Dareios şöyle yanıt verir, ya da daha doğrusu yanıt vermez: "Eğer en iyisiyse, tek bir hükümet gibisi yoktur."

35) K. H. WATERS, *Herodotos on tyrants and despots, a study in objectivity*, Wiesbaden, 1971, s. 41 (konuyla ilgili kaynakça da vardır). Waters aynı şekilde, iktidar sözlüğünü kullanmada hiçbir içeriğin bulunmadığını göstermeye çalışan Pers tartışmasını anar (buna karşın bkz. A. FERRILL, "Herodotus on tyranny", *Historia*, 27, 1978, s. 385-399). Yine WATERS'in şu sözleri: "Tiranlar konusundaki ayrıntılı incelemesi ve Pers kralını ele alışı, sadece nesnel bir durumu, olgulara ve akılcı neden-sonuç ilişkilerine bir ilgiyi, gerçek bir tarihçiliğe doğru gidişi kanıtlar" (s. 100).

tiranlığı yerleştirmenin, sözcüğün tam anlamıyla... *kósmos*'u altüst etmek olduğunu söyler: "Ah, dedi, gökyüzü yere inecek, yeryüzü havaya çıkacak ve gökyüzüne hükmedecek, insanlar denizde yaşamaya zorlanacaklar, balıklar da insanlar gibi yaşayacaklar, çünkü siz Lakedaimonlular, güçler arasındaki eşitliği (*isokratías*) kırıp kentlerde tiranlığı, yani haksız ve eli kanlı bir şeyi diriltmek istiyorsunuz."[36] Evet, diyeceksiniz, ama konuşan Herodotos değil Korinthoslu Sosikles'tir: Kuşkusuz öyledir, bununla birlikte Sosikles, sadece Kypselos soyunun tiranlığını anlatarak müttefikleri ikna eder ve söylevi etkili olur, sonuçta sefer açılmaz.[37] Başka bir deyişle, anlatıcı anlatım seviyesi itibarıyla, Sosikles'in konuşmasının *gücünü* kabul eder (müttefikleri ikna eder), ama anlatı içine alınmış olan bu konuşma, aynı ölçüde, *Tarih* alıcılarını da ikna etmek zorundadır: Demek ki bu konuşma anlatıcının geliştirdiği inandırma stratejisi içinde bir değer taşır.

Lakedaimonlular, tiranlığın yokedilmesiyle Atinanın gücünün artacağını düşünürler, yine burada da, bu düşüncenin anlatıcıya değil Lakedaimonlulara ait olduğu söylenebilir. Ancak bunu söylemeye hakkımız yoktur. Bu olgunun açıklamasını, yasa biçimi altında bizzat anlatıcı sunar: "Atina bu felaketten büyümüş olarak çıkıyordu; özgürlüğün ve eşitliğin (*isêgorîê*) değerli şeyler olduğu, bir kez için değil, her zaman için ne kadar doğrudur! Tiranlar yönetimindeki Atina, askerlik bakımından, komşu halkların hiçbirisine üstün değildi, tiranlarından kurtulunca çok öne geçti; bu da şunu gösterir ki bir efendinin buyruğu altında, yurttaşlar istekli davranmazlar, çünkü bir efendi (*despótês*) için çalışmaktadırlar, oysa özgür oldukları zaman, artık kendi öz çıkarları haline gelmiş olan şeyi canla başla savunurlar."[38] Demek ki tiran bir *despótês*'tir, onun için çalışmaya değmez; tiran *kósmos*'ta bir düzensizlik etmenidir.

Buradan yeniden çift ayna varsayımına dönüyorum. Anlatı seviyesinde Büyük Kral'ın hem tiranların hem de herhangi bir nedenle yerinden olmuş, devrik tiranların güvencesi, destekçisi, savunucusu, koruyucusu olarak rol aldığı gözlenebilir. Miletos tiranı Histiaos, Dareios Skythia'dayken bu durumu olduğu gibi açıklar. Gerçekten de İskitler İonya'lıları (korumalarını üstlendikleri) İstros köprüsünü yıkmak için görevlendirirler, ancak Histiaios arkadaşlarına köprüyü yıkmanın bindikleri dalı kesmekle aynı olduğunu söyler. Dareios yok olursa aynı zamanda tiranlık

36) HERODOTOS, V, 92.
37) *A.g.y.*, V, 93.
38) *A.g.y.*, V, 78.

da yok olur.[39] Samos tiranı Polykrates Kambysos'la anlaşır: Mısır'ı istila etmesine yardım etmek için ona bir donanma önerir, ama bu gemilere kurtulmak istediği yurttaşlarını tayfa olarak doldurur ve Kral'a onları bir daha geri göndermemesini öğütler.[40] Pisistrates'in oğlu Hippias, Atina'dan kovulduğunda Asya'da rahatlıkla bir sığınak bulur ve Atina'nın "kendisine boyun eğmesi, Dareios'a boyun eğmesi için" elinden geleni ardına koymaz, zaten Barbarları Marathon'a kadar götürecek olan kişi de odur.[41] Herodotos yine Susa'da saraya yerleşerek Kserkses'i Yunanistan'ı istila etmeye zorlayan ve ordunun yedeğinde gelecek olan Peisistratidlerden söz eder.[42]

Ancak Kral, yalnızca tiranları ya da devrik tiranları değil, ayrıca eski kralları da kabul eder: Sparta kralı Demaretes tahttan indirilince, kaçar. Oradan oraya gidip dururken soluğu Susa'da alır; kaçışı Dareios'un yanında son bulur, Dareios onu "törenlerle karşılar ve ona araziler, kentler verir". Demaretes ancak orada güvendedir, Yunanistan'da artık kral olarak değil[43], Büyük Kral'ın bir kulu olarak tanınır.[44]

Despotik iktidar

Otanes'in de belirttiği gibi, monarşinin/tiranlığın dayanağı *húbris*'tir ve tiran denen kişide, kendi kendisiyle beslenen, ama asla doymayan bir hırs vardır. Üstelik *despótês* arzuya (*érôs*) yem olur: Cinsel arzu ve iktidar arzusu, yaşadışı aşk ve iktidar aşkı. *Tarih*'in bütününde *érôs* sözcüğü sadece krallar ve tiranlar için kullanılır: Sadece onlar bu aşırı isteği duyarlar.[45] Bir anlatı kahramanının açıkladığı gibi, tiranlığın *aşığı* çoktur (*erastai*).[46] Medleri esir edecek kişi olan Deiokes, tiran olmayı "arzular".[47] Sparta valisi Pausanias'ın, Dareios'un yeğenlerinden birinin kızıyla evlenmeye çalıştığı söylenir, zira Yunanistan tiranı olmayı *arzulamaktadır*.[48] *Érôs* kralın

39) A.g.y., IV, 137.
40) A.g.y., III, 44.
41) A.g.y., V, 96; VI, 107.
42) A.g.y., VII, 6; VIII, 52.
43) A.g.y., IV, 70. Daha sonra Kserkses'in nezdinde oynadığı "tercüman" rolünü biliyoruz: Yunanlıların davranışlarından hiçbir şey anlamayan Kserkses bir çok kez ondan "tercüme etmesini" ister, onu dikkatle dinler, ancak ona inanmaz (VII, 101, 209, 234.).
44) Krallarla tiranlar arasındaki ilişkiler konusundaki bu dosyaya çocukluk öykülerini de ekleyebiliriz: Örneğin Kyrus'un çocukluğu ile (I, 107) Kypselos'unki (V, 92) arasında benzerlikler vardır; bkz. M. DELCOURT, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1944.
45) S. BENARDETE, *Herodotean inquires*, La Haye, 1969, s. 137.
46) HERODOTOS, III, 53.
47) A.g.y., I, 96.
48) A.g.y., V, 32.

iktidar arzusu olamadığında, yasak olan şeye karşı duyulan arzu anlamına gelir: Kambysos kız kardeşi Mykerinos'u *arzular*, firavunun kendi kızını *arzuladığı* söylenir, Kserkses gelinini *arzular*.[49] Sparta kralı Ariston, kendisine tamamen yasak olmasa da, yine de en iyi dostunun karısını *arzular*... Bundan başka iki karısı daha vardır, yani bu kadın üçüncü karısı olacaktır, onu elde etmek için bir kurnazlık yapar.[50] Lydia kralı Kandaules ise karısını *arzular*: Yani bu kez yasaya aykırı bir durum yoktur ama bununla birlikte metinde, onun aşkının *aşırı* ve başına dert açması mutlak olduğu söylenir.[51] Gerçekten de bir Yunanlıya göre karı koca arasındaki ilişkilerde egemen olması gereken arzu, böyle bir arzu olamaz.

Despotik iktidarın dayanağı *húbris* olduğuna göre ve bu iktidar *érôs*'u bildiğine göre, bu iktidarın tek yasasının ihlâl ve yineleme olduğunu, gizliden gizliye uygulandığını, vücuttaki yaraların bu itidarın belirtileri ve kaderinin de başarısızlık olduğunu ekleyebiliriz.

Sözcüğün tam anlamıyla ihlâl edenler ve kuşaktan kuşağa bu ihlâli yineleyen kişiler, öncelikle ve özellikle Büyük Krallar'dır. İhlâl etmek, kendi mekânından çıkıp yabancı bir mekâna girmek demektir, bu çıkışın göstergesi de, bir ırmak üstüne, daha da kötüsü bir boğaza kurulan köprüdür. İlk kez hanedanlığı kuran Kyrus, daha da ileri gider: Arax nehri üstüne bir köprü kurup Massagetlere saldırır: Yenilgiye uğrar.[52] Dareios Bosporos'u ve İstros'u aşar, Avrupa'ya geçer ve göçebelere saldırır: Yenilgiye uğrar.[53] Kserkses, Hellespontos'un iki yakasını birleştirmek için aynı işe iki kez girişir: Birinci köprü kurulur kurulmaz fırtına çıkar ve köprü yıkılır.[54] Bu mekânsal ihlâl aynı zamanda tanrısal mekânın ihlâli ve tanrılara karşı bir saldırıdır. Bir saldırıdır, çünkü Themistokles'in Atinalılara söylediği gibi "Tanrılarımız ve kahramanlarımızın kıskançlıkları, bir tek insanın, bir dinsizin, kutsal tapmaklarla insanların oturdukları evi bir tutan (...) bir bunağın Asya'da ve Avrupa'da hüküm sürmesine razı gelmedi".[55] Başka bir açıdan da saldırı vardır, çünkü tanrısal mekânla siyasal

49) A.g.y., III, 31; II, 108; IX, 108.

50) A.g.y., VI, 62: Her ikisinin de eşyaları arasından seçecekleri her "nesneyi" vereceklerine dair yemin ettirir. Bu krallar ve tiranlar topluluğu içinde yeniden bir Spartalı kral görüyoruz.

51) A.g.y., I, 8. Onu fazlasıyla över ve onu dünyanın en güzeli sandığı için sırdaşı Gyges'e çıplak olarak göstermek ister.

52) A.g.y., I, 205. Kambysos ise Ethiopialılara saldırmak için bir bakıma denize benzeyen çölü aştığını ileri sürer (III, 25).

53) Bkz. *yukarıda*, s. 68.

54) HERODOTOS, VII, 34. Bu yürekli "köprü kurucuları"na, yine Halys'i aşarak —Medlerle olan sınır—, büyük bir imparatorluğu, kendi imparatorluğunu yıkan Kroisos'u (I, 75) ekleyebiliriz.

55) A.g.y., VIII, 109.

mekân arasında kimi kez bir bağ oluşur: Böylece Persler Yunanistan'daki tapınakları yakarlarken, Atinalıların Sardes'te bulunan, "ülkenin" yerel (*epichôrios*) tanrıçası Kybebe (Kybele) tapınağını yaktıklarından söz edeceklerdir.[56] Yine aynı biçimde Kserkses köprüyü geçerken, Persleri, onlara hediye olarak Pers topraklarını vermiş olan (*Persída gên lelógchasi*) tanrılara dua etmeye çağırır[57]: Demek ki toprak payı, toprak *moîra*'sı tanrısal bir *moîra* anlamına geliyor.

Despótês, *nómos*'lara, toplumsal, dinsel ya da cinsel kurallara tecavüz etmekten kendini alamaz. Örneğin Kandaules, Gyges'in karısını çırılçıplak görmesini istediğini söyleyince, kuraldışında kalan bir eylemde (*anómos*) bulunur[58], zira Barbarlarda insanların soyunmamaları gerekir. Kambysos ise muhtemelen tam anlamıyla bir *nómos* tecavüzcüsüdür: Mısır'a sefer açtığı sırada, hem Mısır *nómos*'larını, hem de Pers *nómos*'larını çiğnemenin yolunu bulur[59]; Mısır *nómos*'larını bir yana bırakıp Pers geleneklerini dayatmak gibi bir derdi yoktur, hayır, bunların hepsini de deli gibi alaşağı eder... Ayrıca bu portreler galerisinde, eski zaman tiranları olan Peisistratos ya da Periandros gibi tiranlar da yer alır. Peisistratos, Alkmaion oğlu Megakles'in kızıyla evlenir, ama çocuk sahibi olmak istemediği için onunla, *ou katà nómon*, yani yasal çocuklara sahip olmak amacıyla kurulmuş *nómos*'a göre ilişkide bulunmaz.[60] Periandros'a gelince, karısını öldürmekle kalmaz, öldürdükten sonra onunla sevişir.[61] Kambysos krallara göre neyse, Periandros da arkaikçağ tiranlarına göre odur: Yani ihlâli aşırıya kaçırır.

Nihayet *despótês*, iktidarını bedenler üzerine kazır, bunu önce kırbaçla ve istediği gibi yapar: Pers ordusu kırbaçla ilerler ve kırbaçsız hiçbir şeyin iyi gitmeyeceğini düşünürler. Anımsayacak olursak Kserkses, Hellespontos'u kırbaçlayacak kadar ileri gider.[62] Kambysos Apis rahiplerini kırbaçlattırır.[63] Kırbaç kullanan tek Yunanlı, Sparta kralı Kleomenes'tir.[64]

56) A.g.y., V, 102.
57) A.g.y., VII, 53.
58) A.g.y., I, 8.
59) A.g.y., III, 16, 27, 30, 37...
60) A.g.y., I, 61.
61) A.g.y., V, 92.
62) A.g.y., kırbaç II, 130'da; VII, 35, 54'te; VIII, 109'da (Hellespontos); VII, 22, 56, 223'te anılır. Henüz bir sığırtmaç oğlu olan Kyrus oynadığı çocuklar tarafından kral seçilir: Kral olur olmaz emirlerini dinlemeyen soylu bir Med'in oğlunu kırbaçlatır; bu krallara özgü davranış sayesinde Astyagos onu tanır (I, 114-116).
63) A.g.y., III, 16, 29.
64) A.g.y., VI, 81.

Kırbaç, efendinin, kölenin bedeni üzerinde kullandığı bir silahtır, anlatıda İskit köleleriyle ilgili öykü de bunu açıkça gösterir. Erkek olmadığından İskit kadınları kölelerle yatarlar. İskitler geri döndüklerinde (yirmi sekiz yıl sonra), kendilerine karşı gelen genç bir kuşakla karşılaşırlar: Kölelerin oğullarıyla savaşmaya başlarlar, sonra silahı bırakıp ellerine kırbaç alırlar. Bunu gören gençler hemen savaşı bırakıp kaçarlar.[65] Üstünlüğün belirtisi olan kırbaç, onları köleliği kabul etmeye zorlamış, tek çareleri de kaçmak olmuştur.

Bundan başka Kral, kullarının bedenlerini keser, yaralar, damgalar. Kral'ın cenaze töreni sırasında o kalabalık İskit kervanındaki insanlar bedenlerini yaralarlar, kendi kendilerine çektirdikleri eziyetler sayesinde ait oldukları yer belli olur ve kendilerini hem İskit, hem de kul olarak kabul edeğler.[66] Battos'un karısı Pheretime, Barkalıların, oğlu Arkesilas'ı Kyrene'de katletmelerinin öcünü almak için, bu kenti bir Pers ordusuyla ele geçirir, sonra erkekleri surların dibine toplayıp, kadınların göğüslerini keser ve burçları bunlarla süsler.[67] Periandros işe yurttaşlarının bedenleriyle uğraşır: Gerçekten de Korinthos'un ileri gelen ailelerinden toplattığı üç yüz genci Sardes'e, hadım edilmeleri için gönderir. Üreme konusuna el atan bu çığrından çıkmış iktidar sayesinde denetim altına alınmaya çalışılan şey, bizzat yurttaşın bedenidir.[68] Büyük Kral ise, burun keser, kulak keser, baş keser[69], bu çok görülen bir iktidar uygulaması biçimidir, ancak sadece hükümdarın tekelindedir. Pers generallerinden biri olan Zopyros ise, Dareios'un kuşatması altında bulunan Babillileri, kendisinin bir dönek olduğuna (Babillilerin safına geçmek istediğine) inandırmaya çalışır, burnunu, kulaklarını keser, kafasını kazıtır, vücudunu kırbaçlar. Onu gören Dareios öfkelenir ve kendi safından birini yaralamaya kimin cüret ettiğini sorar. Zopyros şu yanıtı verir: Benim gibi bir adamı (...) bu hale getirebilecek senden başka bir ölümlü yoktur".[70] Kserkses'in,

65) *A.g.y.*, IV, 3: bir anlamda İskit tarihi, ama Yunan tarzında.

66) *A.g.y.*, IV, 71-73; bkz. *yukarıda*, s. 147.

67) *A.g.y.*, IV, 202. Özellikle bir Yunanlının güttüğü öylesi aşırı öçlerden sonra, Pheretime'nin sonu kötü olur: Daha canlıyken her yerinde kurtlar çıkar. Başka kazığa vurma örnekleri: III, 132, 159 (Dareios); IV, 43; IX, 78 (Kserkses).

68) *A.g.y.*, II, 48. P. SCHMITT-PANTEL, "Histoire de tyran ou comment la cité construit ses marges", *Les Marginaux et les exclus dans l'histoire*, Paris, 1979, s. 217-231. Bir hadım satıcısı ve bu en "utanç verici" mesleğin yapılması sırasındaki sıkıntılarla ilgili olarak, HERODOTOS, VIII, 105-106.

69) *A.g.y.*, III, 69, 79; VII, 35, 238; VIII, 90 (118); IX, 172.

70) *A.g.y.*, III, 154-155. Ayrıca, bkz. III, 118, burada bir Pers, krala ait bu hakkı elde eder ve bunun cefasını çeker.

Leonidas'ın cesedine yaptıkları ve Pausanias'ın aynı şeyi Mardonios'un cesedine yapmasını öğütleyen Aiginalıya verdiği yanıt akla geliyor: Böyle bir davranış, Yunanlılara değil Barbarlara yaraşır.[71] Nihayet Kral, tıpkı efendinin kölelere bastığı ya da kentteki kamuya ait kölelerin bedenlerine basılan arma gibi, kullarını damgalar: Thebaililer Perslere teslim olduklarında kraliyet mühürleriyle damgalanırlar.[72] Ayrıca Kserkses'in, Hellespontos'u dövdürmekle kalmayıp demir damgayla mühürlediği de söylenir.

Her zaman aşağılayıcı olan beden damgası köleliğin belirtisidir.[73] Sonuçta despotik iktidar, efendinin köle üzerindeki iktidarı olarak ortaya çıkıyor.

Peki efendi/köle ilişkileriyle ilgili tasavvurun, despotik iktidarın modeli olduğunu, bu iktidarın böyle kavranabileceğini mi düşünmemiz gerekiyor? Yoksa sadece bu iki tasavvurun birbirlerine gönderme yaptıklarını, köle sahibi efendinin iktidarını, despotik iktidarın simgesi ve aynı biçimde despotik iktidarın da köle sahibinin iktidarının simgesi olduğunu söylemekle yetinmemiz mi gerekiyor? Sözdağarına bakarsak *Tarih*'te aynı *despótês* sözcüğü, köle sahibi efendi için, tiran için, Kral için, tanrılar için ve bir kez de yasa için kullanılmıştır.[74]

Gerçekten de Kserkses'e göre, Yunanlılar, kırbaçlanmazlarsa, kırbaç darbeleri altında yiğit görünmek zorunda kalan Persler karşısında, hiç olmazsa yiğitlik gösterebilme şansını bile yitirirler. Kırbaca gelemeyen bu insanlarda eksik olan şey bir *despótês*'tir. Demaretes'in buna verdiği yanıt şu olur: Hiç de değil, onların da bir *despótês*'i vardır, *nómos*'tur, yasadır bu. Tam olarak savaşla ilgili *nómos*'u kasteder: Spartalı, savaş meydanından kaçmamalı, safındaki yeri nereyse orada kalmalıdır (*ménein*).[75] Yoksa kralın yerini, *nómos*, yani başka bir despotik iktidar mı alıyor? Hayır, zira *nómos*'u kurmak demek, tiranı kovmak demektir: Yasa, bedene zarar vermez, ihlâlin yadsınmasıdır ve *húbris*'in yerine ölçülü olmayı koyan şeydir.[76]

71) A.g.y., IX, 78-79.

72) A.g.y., VII, 233.

73) Seçkinlik yokluğu tam aksine aşağılık bir doğumun belirtisi olduğu için, seçkin olmanın (*stizein*) soylu olmakla (*eugenés*) eş tutulduğu Traklar dışında (V, 6).

74) Örneğin VI, 83 (Argos'un başkaldıran köleleri ve efendileri); V, 78 (tiranlardan kurtulan Atina); IV, 127 (İskitlerin kralı, onu *despótês* olarak tanımasını isteyen Dareios'a aslında *despótês* olarak Zeus ile Hestia'dan başka kimse tanımadığı yanıtını verir); aynı biçimde Massagetler güneşi *despótês* olarak bilirler (I, 212); görünüşe göre sadece Barbarlar tanrılarla böylesi ilişkilere sahiptirler. Bu dünyada her tür iktidarın ancak Kral iktidarı olarak düşünülebileceğinin bir başka göstergesi de budur; son olarak, VII, 104 (yasanın özgürlüğü, korkunun Kralın kullarını zorlamasından daha fazla zorlar Spartalıları).

75) HERODOTOS, VII, 104.

76) A.g.y., III, 80, 142; J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, I. cilt, s. 185-229.

İktidar açısından kral/kul, efendi/köle çiftleri birbirlerinin yerini alabilirler: Kral, köle sahibi efendi gibidir, efendiyse bir kral gibidir. *Despótês*'in ilk olarak bu şekilde algılanmasına, bir başkası eklenebilir mi? Bu kahramanların kaderini tragedya kahramanlarının kaderine benzetmemiş miydik? Daha önce de *Tarih* adlı o uzun anlatı içine yerleştirilmiş kısa kısa tragedyalardan söz etmemiş miydik?[77] Kroisos, Kandaules, Samoslu Polykrates, aynı zamanda Spartalı Kleomenes ve Kyrus, Kambysos, Kserkses.... tragedya kahramanları değiller midir?

Tarihin doğuşu sırasında tragedyanın oynadığı rolden kabaca söz etmiştik. Phrynikhos'un *Miletos'un Alınışı* ile *Fenikeli Kadınlar*, Aiskhylos'un *Persler* (M.Ö 447) adlı tragedyalarıyla birlikte Med savaşları da bir konu oluşturabilmektedir. "Pers ülkesinin başına gelecek olanlar, Thebai üzerine yürüyen Yediler'in kaderi ya da Atreus soyunun geleceği ile aynı düzleme yerleştirilebilir. Yunanlılar kendi zamanlarına ait bir olayın en az uzak geçmişteki bir olay kadar edebi bir konu olabileceğini farketmişlerdir."[78] Tragedya tarihin kökeninde değildir, ancak basit olarak bu tür tragedyalar, bir kabul edilebilirlik alanı yaratırlar ki burada birisi çıkıp da kendi çağdaşlarına, Yunanlılar ve Barbarlar arasındaki savaşlardan söz edebilir; oyunun baş kişileri de böylece tragedya kahramanları olur.

Ancak tragedya kentin kendisi için ürettiği bir icattır ve hatta belli bir tarihte (~VI. yüzyıl sonu ile ~V. yüzyıl başları), bir kentin (Atina) icadıdır; oysa *Tarih*'te tragedya ögesi kentin dışındadır, tragedya kahramanları da tam olarak *despótês*'lerdir, bununla birlikte kent "tragedya karşıtı bir makina gibi işlemektedir".[79] Böylece şu çelişki ortaya çıkıyor: Tragedya, tragedyanın yaşandığı yerlerde bulunuyor, tragedyanın yaşanmadığı yerlerdeyse tam olarak varolmuyor. Bununla birlikte kente bağlı olan tragedya, *Tarih*'in mekânı içinde, kent devleti ve değerlerini bilmeyen ya da reddeden kahramanları sahneye çıkararak, yalnızca *polis*'siz dünyada işlemektedir.

Ancak çelişki sadece görünürdedir: Tragedya sadece *húbris*'e yer veren bir dünyada ortaya çıksa da, tragedya kişisi *húbris*'in eşiğindeki bir varlıktır.[80] Oysa kent, tam da *húbris*'in işlemesini, ölçülü olma yararına yadsıyıp reddetmeyi zorunlu kılar, buna karşılık despotik iktidar, Otanes'in de

77) K.H. WATERS, *a.g.y.*, "Herodotos and tragedy", s. 86 vd., kaynakçayla birlikte. Elbette Waters böylesi bir görüşün karşısındadır: Herodotos edebiyat değil tarih yapıyor —"*vivant res, pereant tragoediae* (şeyler kalsın, tragedyalar ölsün) onun mottosu olabilirdi" (s. 100).

78) R. DREWS, *a.g.y.*, s. 35.

79) E VIDAL-NAQUET, *Sophocle, Tragédies*, Paris, 1973, "Önsöz", s. 17.

80) L. GERNET, *Recherches sur le développment de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917; A. ATKINS, *Moral values and political behaviour in ancient Greece*, Londra, 1972.

göstermiş olduğu gibi, iktidarın dayandığı *húbris*'in uygulandığı yerin ta kendisidir. Despotik iktidarı temsil edenler, *húbris*'e kapıldıklarında tragedyalara yaraşır davranıştan başka davranışta bulunamazlar, onlara göre tıpkı *Persler*'deki Kserkses için olduğu gibi: "Ölçüsüzlük olgunlaşır, ölüme götüren kusur, meyvesini verir ve yapılacak hasattan elde sadece gözyaşları kalır."[81] Gerçekten de bunlar Herodotos'un deyişiyle "sonu kötü" olan[82] kişilerdir.

Miltiades bu kişilerden biridir: Gerçekten de sonu kötü olmalıdır, bununla birlikte o bir Atinalıdır, hatta Marathon zamanında komutanlık da yapmıştır, ancak aynı zamanda Khersonesos tiranıdır ve kendi adına, kendi başına Paros'a savaş açmaya niyetlidir.[83] Böylece kentin "tragedya karşıtı" dünyasından despotizm ve *húbris* dünyasına geçer: Birinden öbürüne geçer ve sonunda çok büyük bir kuralı ihlâl edince, ölür. Erkekler için yasak bir yer olan Demeter Themophoria tapmağına girmiştir. Tapınağın duvarından atlarken baldırını yaralar, kangren giderek yayılır ve bu yüzden ölür: Aynı Kambysos gibi.[84]

Demek ki *Tarih*'te tragedya şemaları, despotik iktidarın anlaşılabilirlik modelini oluşturur. Bunlar despotik iktidarın anlatıda yer almasını, işleyişinin gösterilip, başarısızlığının açıklanmasını sağlar. Anlatıcının, alıcıyı, bu iktidarın, mekân ya da zaman açılarından uzaklarda bulunan bu başka dünyada geçerli olduğuna inandırmak için kullandığı araçlardır bunlar. Ancak *Tarih*, ne bir tragedyadır, ne de tragedyaların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Gerçekten de bir tragedyanın tam olarak oluşması için, kahramanlar dünyasıyla kente özgü dünyanın bir arada bulunması gerekir, tragedyaya yaraşır durumun ortaya çıkması da, bu iki dünyanın çatışmasıyla olabilir.[85] Oysa Herodotos'un *Tarih*'inde kente özgü dünyayla kahramanlar dünyası ya da daha doğrusu bunun yerini tutan dünya, yani *despótês* dünyası birbirlerinden ayrılmıştır. Bu yüzden *Tarih*'te, iktidara içkin *húbris*'e kapılmış diyebileceğimiz bu kişiler, anlatıcının sırasıyla buyur ettiği bu kahramanlar, sahneye çıkarlar. Onlara sadece Herodotos'un kahramanları demek daha yerinde olur. *Despótês* evreni tragedya evrenidir demek yerine, bu evrende tragedyanın bulunduğunu söylemek daha doğrudur.

81) AİSKHYLOS, *Persler*, 821-822.

82) HERODOTOS, I, 8 (Kandaules); II, 61 (Apries); III, 40, 43, 124 (Polykrates); IV, 79 (Skyles), 205 (Pheretime, *apéthane kakôs*); VI, 84 (Kleomenes, *apéthane kakôs*), 135 (Miltiades); IX, 109 (Masistes'in evi); III, 65 (Kambysos'un doğasında olması gereken şeyleri tersine çevirmek gibi bir gücü yoktur).

83) *A.g.y.*, VI, 132-136; bkz. P. VIDAL-NAQUET, *Sophocle*, s. 18.

84) HERODOTOS, III, 66.

85) J.-P. VERNANT ile P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972.

Despotik iktidarın yasası ihlâldir. Ancak iki anlatı kişisi, ihlâlde bile aşırıya kaçarlar ve bunu en uç noktasına kadar, yani delilik ve ölüme kadar ileri götürürler. Bu iki deli yoldaştan biri Büyük Kral Kambysos, diğeri Sparta kralı Kleomenes'tir. Her ikisi de delidir: Kimilerine göre doğuştan delidirler, kimilerine göre sonradan olmuşlardır.[86] Her ikisi de kutsal yasaları çiğner: Kleomenes Pythia'yı yolsuzluğa iter, Eleusis'teki ağaçları keser, kahraman Argos'un sunağını ateşe verir, kendisini Hera'ya kurban etmeye kalkar, yabancı olduğuna bakmadan bir rahibi kırbaçlatır[87] (...)Kambysos ise belki de ihlâl konusunda daha da ileri gider, zira Mısır *nómos*'larını alaya alır (*katagelân*), aynı zamanda tavırları, hem Perslerin, hem de Mısırlıların gelenekleriyle çatışır: Bir cesedi kırbaçlattırıp yaktırır, boğa Apis'i öldürür, tapınaklardaki heykellerle alay eder ve bunları yaktırır.[88] Deli olduğundan kendisinin kim olduğunu bile bilmez: Mısırlı değildir, Pers de değildir. Ayrıca cinsel ihlâllerde de bulunur: Birisi konuğunun karısına dadanmakla (*phoitân*) suçlanır[89], diğeri, yani Kambysos, keyfi için bütün sapıklıklara girişir. Kızkardeşiyle evlenir, sonra onu hamile olduğu halde öldürür ve ondan da küçük başka bir kızkardeşiyle evlenir.[90] Her ikisi de delilikleri yüzünden ölür. Kambysos, Apis'i yaraladığı aynı yerde baldırından yaralanır, ama öleceğini anlayınca kendine gelir. Kangreni yayılır ve ölür.[91] Diğeriyse hem kim olduğunu bilmez (mührünü Spartalılara doğru fırlatır atar), hem de başkasıymış gibi davranır: Köşeye sıkışınca bir bıçakla kendini doğrar.[92]

Böylece despotik iktidarın anlaşılması için efendi/köle ilişkilerine başvurulur ve tragedya örneği söz konusu edilir. Ancak Herodotos'un kahramanları, yani *despótês*'ler, Claude Lefort'un Il Principe'deki (Prens) Cesare Borgia'dan söz ederken dediği gibi, Makyavelik kahraman anlamında kahramandırlar.[93]

86) HERODOTOS, III, 33; V, 42. İhlâlin bu iki yoldaşıyla ilgili iki "koşut yaşam" yazılabilir.
87) A.g.y., VI, 75.
88) A.g.y., III, 16, 27 vd., 37.
89) A.g.y., V, 70.
90) A.g.y., III, 31-33.
91) A.g.y., III, 64.
92) A.g.y., VI, 75.
93) Cl. LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*, Paris, 1972, s. 68: "*Prens*'teki Cesare Borgia, prensin işlevi üzerine düşündüren Makyavelik bir kahramandır; onun özellikleri ilginçtir, çünkü diğer Makyavelik kahramanlardan, örneğin Giovompagolo Baglioni ya da Francesco Sforza'dan ayrılırlar." Ancak o başka bir açıdan da Makyavelik bir kahramandır, bu kez yapıtın içindeki kahramanlardan farklı olarak değil, kahramanla "tarihteki Cesare Borgia"dan farklı olarak: Ayrılmalar ve biçim değişiklikleri "yapıtın simgesel oluşumu için değerli bir ipucu oluşturur". Aynı biçimde, Herodotos'un Kambysos'u deli olsa da, "tarihteki Kambysos" pek o kadar deli değildir.

Büyük Kralların, barbar kralların ve tiranların yanında, bu *despótês* sergisinde Sparta kralları da bulunur ve içlerinden biri, Kleomenos, Kambysos'un yanında özel bir yere bile sahiptir. Bunda şaşılacak bir şey yok, çünkü cenaze törenlerinden söz ederken, Sparta krallarıyla barbar prensler arasında açık bir benzerliğin olduğunu daha önce de söylemiştik.[94] Onlara özgü böylesi bir barbarlığa eğilim, aynı zamanda Herodotos'un, diğer Yunanlılara sormak zorunda olduğu soruyu belirtir, çünkü bu kurumu anlaşılır kılmak için Asya topraklarından dolambaçlı olarak söz edilir: Bu dolambaç, *Tarih*'teki iktidar tasavvurunu ve bu tasavvuru örgütleyen kodun incelenmesini gerektirir.

Bu aynı zamanda her kralın, yalnızca kral olduğu için despotik ya da barbar iktidara eğilim gösterebileceğinin belirtisidir. Kent ve diğerleri arasındaki (Sparta da bir kenttir ama kralları vardır) en önemli kopukluk tam anlamıyla, iktidarla *Tarih*'in yarattığı etkilerden biri, bunu tercüme etmek arasındaki kopukluktur.

Bütün sapıklıkların barınağı olan bu *despótês* portresi (o, sapıklığı eyleme dökmese de, içinde gizilgüç olarak taşır), yukarı doğru çıkıldığında arkaikçağ tiranlıklarına bir yüz kazandırır. Artık elimizde bu tiranlar hakkındaki öykülere anlam kazandıracak bir model beti bulunur. Örneğin Herodotos'a göre Periandros, Yedi Bilge'den biri değil, bir bakıma Kambysos ya da Kleomenes gibi ihlâlci bir kahramandır.[95] Ancak aynı zamanda bu öykülerin, portrenin çizilmesine katkıda bulunduklarını düşünmek daha doğrudur. Aşağı doğru inildikçe portre, tragedyada, ama ayrıca ve özellikle, IV. yüzyılda Platon ve Aristoteles'de yeniden ele alınacaktır.[96] Burada niyetim, ne bir tiranlık tarihi yazmak, ne de Herodotos'a göndermede bulunulduğunu, hatta Herodotos'tan etkilenildiğini doğrulamaya çalışmaktır: Zaten herkesin iyi bildiği gibi etkileme sözcüğü, bilgisizliği gizleyerek bir bağ bulunduğunu belirtmeye yarayan bir sözcüktür. Niyetim sadece bu noktada, *Tarih*'in simgesel oluşumunun temel bir ögesi olarak kabul edilen iktidar çevresinde, *Tarih* adlı metnin oluşumundan (*Tarih*'in ızgaraları), bu metnin bir kurum (ızgara olarak *Tarih*) haline gelişine geçişin kavranabileceğini belirtmektir. Gerçekten de ortak bilgi içinde kral artık bir *despótês*, bir tirandır. Bir *despótês*'tir, yani kendini

94) Bkz. *yukarıda*, s. 155-159.

95) Yedi Bilge'ye dahil olan bir Periandros'tan ŞAMLI NİKHOLAS söz eder, F. Gr. *Hist.*, F 58 (JACOBY), ve zaten bunu kabul etmez.

96) Özellikle, bkz. EURİPİDES, *Yakaran Kadınlar*, 452; PLATON, *Devlet*, 565 *d*, 615 *c*; ARİSTOTELES, *Politika*, V.

húbris'e kaptırmış, tavırları efendinin köleye karşı takındığı tavırlara benzeyen, çift ayna (kral = tiran) işleviyle oluşmuş bu düşsel imgedir.

Böylece Platon'a göre Perslerin yönetim biçimi aşırı bir *kölelik* ve aşırı bir *despotizmle* tanımlanır.[97] Aristoteles'e göre bazı barbar monarşiler, yasalara uygun olarak babadan oğula geçen *tiranlıklar* biçiminde tanımlanır. Ancak Aristoteles, köleliğe ilişkin kuramı geliştirerek şunları da söyler: "Barbarlar özellikleri gereği, doğal olarak Helenlerden, Asyalılardan ya da Avrupalılardan daha çok köleliğe eğilimli oldukları için, despotik iktidara hiç yakınmadan katlanırlar."[98] Ya da yine aynı biçimde çift ayna imgesine göre verilen bir başka örnek: Tiranlığı korumayı sağlayan önlemlerin çoğunu Periandros almıştır, ancak "buna benzer birçok önlem de Pers iktidarından esinlenilerek alınmış olabilir."[99] İşte tiran, işte kral.

OZAN VE ÖLÇÜMCÜ HERODOTOS

> *"Bundan böyle çevremdeki herşeyin ölçülmüş, kanıtlanmış, doğrulanmış, matematiksel ve akılcı olmasını istiyor, bunu emrediyorum. Adanın ölçümüne başlanmalı, bütün toprakların yatay izdüşümünün küçültülmüş bir resmini yapmalı, bu verileri kadastroda toplamalı. Her bitkinin etiketlenmesini, her kuşun işaretlenmesini, her memelinin damgalanmasını isterim. Ki bu, nüfuz edilemez, sağır ve kötücül niyetlerle dolu ada, en sonunda soyut, geçirgen ve ilişkilerine kadar anlaşılır hale dönüşsün."*
>
> M. Tournier, *Cuma ya da Pasifik Arafı*

Böylece, "Neye inandırmalı?" sorusuna şu yanıtı verebiliriz: *Tarih*, Yunanlılarla Barbarlar arasındaki farkın, iktidar farkı olduğuna inandırır. İktidar kodu, üstünden anlatı dokusunun geçebileceği bir zincir gibidir ve hem kral hem de tiran anlamına gelen bu düşsel *despótês* betisi, metnin yarattığı simgesel etkilerden biridir.

Birinci etkiye, ikinci bir etki eklenir ki, bu da en az birincisi kadar geneldir. Gerçekten de alıcıya göre *Tarih*, oturulan dünyanın bir tasavvuru

97) PLATON, *Yasalar*, 694 *a* vd.
98) ARİSTOTELES, *Politika*, 1285 *a* 20.
99) ARİSTOTELES, *a.g.y.*, 1313 *a* 4.

gibi sergilenir. Bugün bile IX. kitabı okuyup bitirmiş bir çağdaş okuyucu, burada dünyanın bir tablosunu görür: Sadece Anaksimandres ya da Hekataios'unkine benzer bir harita değil, ayrıca devingen bir harita bulur. Burada da belirli bilgi etkileri üzerinde (şu halk burada oturur, şu nehir bu yöne doğru akar...) durmak söz konusu değildir, ancak düzenlemeye ilişkin büyük işlemleri yapmak uygun olur: Ölçmek, sınıflandırmak, sayımını yapmak, düzenlemek. Söz konusu olan, ayrıca, bu işlemler sayesinde *Tarih*'in nasıl oluştuğunu görmektir. İzgara eğretilemesini, yeterli olmasa da yeniden ele alırsak, ölçmenin, sınıflandırmanın, sayımın, düzenlemenin yapılmasıyla *Tarih* ızgarasının oluştuğunu ve bu ızgaranın alıcı üzerinde ister istemez etkili olacağını söyleyebiliriz. Burada bir kez daha, ızgara olarak *Tarih*, yapıtın kendisini aşan etkisi konusu ortaya çıkıyor.

Ölçümcü

Ölçmenin öyle zevkleri vardır ki Herodotos bunların tadını çıkarmayı bilir. Gerçekten de bir yapının, bir yolun, bir ırmağın, bir denizin ya da bir ülkenin ölçülerini vermeyi sever, ancak ölçülerin kendisi tarafından alındığını söylemekten daha da büyük bir zevk duyar: Ölçüleri alan "benim" ya da "biziz". Örneğin Kheops piramidi ya da Pontos Euxenos'un tam ölçüleri için durum böyledir[100]: "Uzunluğu on bir bin yüz stad'dır; en geniş olduğu yer üç bin üç yüz stad'dır". Ancak burada verilen ölçü kendi ölçümlerinin değil, hesaplarının sonucudur: Böyle ölçtüm (*moi memetréatai*). Bir geminin X günde denizi katettiği ve bir günde geminin Y stadlık bir yol aldığı bilindiğine göre (ayrıca gündüz alınan yollarla geceleyin katedilen yolu —ki biraz daha azdır— ayrı ayrı hesaplar), toplam uzunluk ve genişlik çıkarsanır.[101]

Ölçmek, aynı zamanda yerli ölçüleri stad birimine tercüme etmektir. Pers ölçü birimi prasang'ın 30 stad olduğunu ya da Mısır ölçü birimi skhoene'nin 60[102] stad olduğunu, böylelikle denizden Susa'ya kadar Kral Yolu'nun 13500 stad olduğunu, Mısır sahilinin 3600 stad olduğunu bilmek demektir. Başka bir deyişle, stad birimini bütün yerlerde ölçü olarak kullanmaktır, ve sanki yeryüzü "bir tek"miş gibi[103], stad biriminin bütün

100) HERODOTOS, II, 127, ölçülerin teknik yönleriyle ilgili olarak (stad ölçüsünün ne olduğu vb.), bkz. Fr. OERTEL'deki konuyla ilgili çizelge, *Herodotos ägyptischer logos*, Mit einem metrologischen Beitrag und Anhang, Bonn, 1970.

101) HERODOTOS, IV, 85. Diğer ölçü örnekleri: I, 93; II, 31, 149; V, 52.

102) *A.g.y.*, II, 6; V, 53.

103) *A.g.y.*, IV, 45.

mekânı ölçebileceğini, bütün mekânın stad birimiyle doğru ölçüleceğini belirtmektir.

Elbette ölçme her ne kadar önce mekân üzerinde yapılsa da, zaman konusunda da yapılır. Hekataios'tan sonra Thebai tapınağını ziyaret ederken, Herodotos'a, birbiri ardına büyük rahiplerin heykelleri gösterilirken o, bu ölçüleri yıllara döker: 341 heykel = 341 kuşak —insan kuşakları, deyiş yerindeyse babadan oğula uzanan kuşaklar— ve eğer her yüzyılda üç kuşak hesaplarsak, hiçbir tanrının işe karışması olmaksızın 11 340 yıla ulaşırız.[104] Tanrısal bir ataya ulaşmak için 16 kuşak sayan Hekataios epeyce safdil görünüyor. Bu zamandizimsel ölçümün bir özelliği de görsel olarak yapılmasıdır: Bir heykelden diğerine çevrilen gezginin gözleri, geçen zamanı ölçer.

Ölçüm yapmanın zevkleri aynı zamanda bir iktidarın belirtisidir. Bir yapıyı ya da bir ülkeyi, hele bir de uzaklardaysa, iyi bildiğimizi başkalarına inandırabilmek için ölçülerini bildiğimizi söylemekten daha iyi bir yol var mıdır? Bu bir tercüme işlemidir: Başka'yı aynı'ya ulaştırmanın kolay bir yoludur. Gezi yazısında ölçübilimin ciddi bir işlevi olduğuna hiç kuşku yoktur. Ölçülere ilişkin bilimin sağladığı iktidarın nasıl bir şey olduğunu açık bir örnekle gösterebiliriz. Yunan kehanetlerinin doğruluğunu sınamak isteyen Kroisos, Pythia'yı sorguya çektiğinde, Pythia şöyle karşılık verir: "Kumsaldaki kum tanelerini sayarım, denizi ölçerim..."[105], yani daha fazlasını bilen kehânetim ben, çünkü sayısız dedikleri şeylerin sayısını, insanların sonsuz diye bildikleri ölçüleri bilirim. Demek ki Pontos Euxenos'un ölçülerini esin yoluyla değil, hesaplayarak bilmek, özel, hatta neredeyse insanüstü bir bilgiyi sergilemek anlamına gelir. Ayrıca bu bilgi beraberinde bir bakıma iktidarı da getirir, çünkü mekâna egemen olmak, boyutların ve mesafelerin bilinmesiyle başlar: Eğer ben A'dan B'ye gitmek için gereken zamanı biliyorsam, bu bilgim sayesinde çoktan B'ye üstünlük sağlamışım demektir.

Bu bilgi aktarıldığı zaman, gemicilikle ilgili ölçü bilgilerine ve yolculuk rehberlerine dönüşür: Bu, *Deniz yolculuğu rehberi*'dir. Bu tür, tanım itibarıyla ölçüleri bol bol kullanır: A ile B arasında, şu kadar stad'lık mesafe, şu kadar gün ya da gecelik gemi yolculuğu vardır. Ancak deniz yolculuğunun özelliği, öncelikle dairesel ve tekrara dayalı oluşudur. Gerçekten de deniz yolculuğu, Akdeniz çevresinde dairesel olarak yapılabilir: Herakles sütunlarından yola çıkılır, batıdan doğuya dönülür, Afrika kıyılarından

104) *A.g.y.*, II, 142, 143.
105) *A.g.y.*, I, 47.

geçilerek başlangıç noktasına geri gelinir. Bu yolculuğun varoluş nedeni tekrara dayalıdır, çünkü bunu bilen herhangi biri bu güzergâhı yinelemek, aynı yerlerde mola vermek, aynı evrelerde duraklamak zorundadır. Tıpkı bir vektör gibi, eğimli olan ve yinelenebilen deniz yolculuğu, yönü belli, düzenlenmiş bir yolculuktur. Ayrıca bir yer adından diğerine gider: Adım adım ilerlemez, bir noktadan diğerine, bir addan diğerine sıçrar. Tek kaygısı kimliğini belirlemek ve bir yere yerleştirmektir: Noktaların (yer, kent ya da halk) kimliğini belirlemek ve bunları birbirlerine göre bir yere yerleştirmek. Bunu, somut olarak yolculuk boyunca yaptığı gibi, söylemine bir yerle ilgili herşeyi katarak (adılların, öneklerin kullanımı, sözcük dizimi vb.)[106], dilbilimsel açıdan da yapar (söylem kayda geçirme olarak sunulur, yolculuğun bire bir yansısı olduğuna inandırır), ancak aynı zamanda bir söylemin güzergâhıdır (dil, güzergâhı "yaratır").

Herodotos, *Tarih*'inde söylemi ve güzergâhı dile getirir: "(...) öyküme devam edeceğim ve küçük kentlerden de, büyüklerinden daha az söz etmeyeceğim. Zira o zamanlar büyük olan kentlerin hemen hepsi sonradan küçülmüşlerdir."[107] Ancak aynı zamanda hem mekânsal hem de zamansal olan bu güzergâh, iskânlı dünya ölçeğine göre oluşturulmuştur. *Deniz yolculuğu rehberi*'nde bir addan diğer ada, bir yer adından diğerine gidilir, bunların ötesinde ne olduğu düşünülmez. Oysa Herodotos, bunun aksine, uzaktaki yerleri arşınlamayı ve sınırları ölçüp biçmeyi sever: Mısır'ı, ama aynı zamanda Pontos Euxenos'u, Skythia'yı ya da Libya'yı ölçer *Deniz yolculuğu rehberi*'nde arada hangi yerlerin bulunduğu da düşünülmez: İki yer adı arasındaki mekân olsa olsa bir mesafedir, ya da bir yolculuk süresidir, sözü bile edilmeyebilir. Herodotos ise, çoğunlukla başka *nómos*'ların yürürlükte olduğu bu ara yeri sergiler (iki söylem arasındaki köklü ayrım, bunların konu dışına çıkarken gösterdikleri farklılıklar seviyesinde daha iyi anlaşılır). *Deniz yolculuğu rehberi*'nde konu dışına çıkmak tam anlamıyla bir ayrılma, bir ayraçtır, yolculuğun geçici olarak durdurulmasıdır: Örneğin bir sahil boyunca gemiyle gidiyorsam, bu sahildeki yarımadaları gösterdiğim sürece yolculuktan ayrılırım, sonra söylemime kaldığım yerden devam ederim. Tam aksine *Tarih*'te konu dışına çıkmak, yolculuğun kuralı, söylemin yasasıdır. Bu, göründüğü kadar abartılı bir söyleyiş biçimi değildir, hele hele anlatıcının şu açıklamasını okuduğumuzda: "Anlatılarım, başından beri sürekli olarak yeni ayrıntılar

106) Örneğin, HEKATAİOS, F Gr. *Hist.*, 1 F 49, 113 *a*, 166, 207, 299.
107) HERODOTOS, I, 5.

aramıştır (*prostêkas edízêto*)."[108] Bu arasözleri söylemek zorunda kaldığım için, ya da yolumun üstünde rastladığım için söylemiş değilim, tam aksine bunları aramak için yola çıktım. *Thôma* ile arasöz arasındaki bağı daha önce görmüştük: *Thôma* arasözün itici gücüydü, arasöz de *thôma*'nın sergilenme biçimiydi.[109] Ancak arasözün bir yolu da budur ve başka tür arasözlerde vardır: Örneğin IV. kitabın 2'den 82'ye kadar olan bölümleri, anlatı içine yerleştirilmiş uzun bir arasözdür. Dareios'un İskitlerin üzerine yürümesini, Skythia'da yaşayan kişilerle onların *nómos*'larını ele alır ve şöyle biter: "Şimdi asıl anlatacağım öyküye geliyorum (*anabêsomai es tòn... lógon*)", yeniden *lógos*'uma "binip" yolculuğa devam edeceğim.[110] Bu örnekle birlikte, anlatıcının kendi anlatısını tefsir edişini görüyoruz: "Amaç ağır işiten, uyuşuk kulaklara hizmet etmektir."[111] Anlatıcının *ben*'i, metnin sağa sola doğru dallanıp budaklanmasını tetkik ederek, Genette'in "yönetim işlevi" dediği şeyi[112] yerine getirerek, keyfince sarfettiği ve bitirdiği arasözleri düzenleyen kişi olarak araya giriyor. Üstelik anlatıların birbirine eklendiği, hatta birbirleriyle çakışıp karşılaştığı yapıtın bu "cümbüşü"[113] içinde, alıcıya hangisinin ana ark, hangisinin tâli ark olduğunu bildiren kişi, yine o'dur.

Ozan

Ancak ölçümcü, sözcüğün ilk anlamıyla ozan olarak da ortaya çıkar: Gerçekten de mekânları bir araya getirip "diken" kişi o'dur. O, tek kaygısı, iskânlı dünyanın sınırlarına kadar her mekânı sürekli birbirine bağlamak olan çöpçatandır. Fenikeliler ile Karyandalı Skylax'ın yaptıkları yolculuklar sayesinde, Asya'nın ve Libya'nın denizlerle çevrili olduğunu bilir: Skylax'ın kıyısından gittiği yerde, Fenikeliler karaya çıkmışlardır.[114] Doğu tarafta Hindistan'ın en son oturulan yer olduğunu ve onun ötesinde, kimsenin hakkında bir şey bilmediği bir çölün uzandığını bilir[115]. Buna karşılık Avrupa'nın kuzeyinde bir deniz olup olmadığını bilmez, kimse de

108) *A.g.y.*, IV, 30. Arasöz üzerine, bkz. JACOBY, *R.E.*, 379-392; LEGRAND, *Introduction*, s. 234-235; J. COBET, "Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes", *Historia*, 17, 1971.

109) Arasöz örnekleri: HERODOTOS, II, 35; III, 60; IV, 30.

110) *A.g.y.*, IV, 82, Başka örnekler: I, 40 (*áneimi es tòn lógon*); VII, 137 (*épáneimi*), 239 (*áneimi*).

111) MONTAIGNE, *Denemeler* bu açıklamalardan sakınmak ister (kendi kendine yetmesi gereken "konu"); bkz. M. CHARLES, *a.g.y.*, s. 15.

112) G. GENETTE, *a.g.y.*, s. 262.

113) HALİKARNASSOSLU DENYS, *Pompea'ya*, 3, *poikílên eboúlethe poiêsai tên graphên*.

114) HERODOTOS, IV, 44.

115) *A.g.y.*, IV, 40

bilmez.[116] Batıya doğru Avrupa'nın ucunda gerçekten nerelerin olduğunu da bilmez, bunu hiçkimse bilmez: Bir deniz var mıdır, yok mudur?[117]

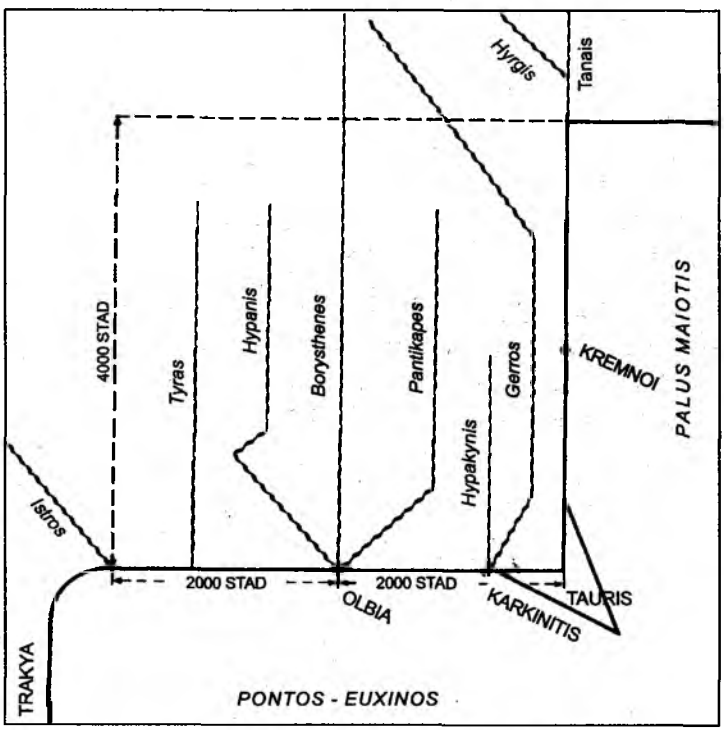
Konulan ya da varsayılan bu sınırların içinde örneğin Libya'yı sırasıyla parçalara ayıran değişik bölgeleri bilir: Deniz kıyılarında göçebeler vardır, sonra vahşi hayvanların yaşadığı bölge, ardından kum tepeleri, son olarak hiçbir yaşam izine rastlanmayan çöl.[118] Aynı biçimde denizin yamacından başlayarak bütün İskit topraklarında bulunan değişik halkları bilir: Örneğin Olbia'dan itibaren Kallipidailer vardır, üstünde Alazonlar, onlardan sonra çiftçi İskitler ve son olarak Neuriler vardır ki, onların da ötesinde "bildiğimiz kadarıyla insanların yaşamadıkları bir bölge uzanır".[119] Anlatıcı bu toplamın her iki tarafına deniz cephesinde çöllere ya da aşılmaz dağlara kadar olan bölgelerdeki başka boyları yerleştirir.

Zira hiçbir şeyi atlamadan, herşeyi sıralamak önemlidir, ta ki sözler çölde yitsin ya da dağların sarp yamaçlarına gelip dayansın, artık söyleyecek hiçbir şey kalmasın. "(...) bu kel adamların kuzeyinde kalan bölge için kimse bir şey söyleyemez (*atrekéôs*): Çünkü çevresi dağlarla kesilmiştir, geçit vermez dağlardır ve kimse de geçmemiştir", kel adamlara ait sözlere gelince, bunlar ayrıksı sözlerdir ve geçerlilikleri yoktur.[120] Bu sayım, anlatıcının üstlendiği bir ödev olsa da, aynı zamanda bilgisini sergileme aracıdır, yani alıcıyı inandırma aracıdır. Aslında o, mekânları bilen, adları tanıyan kişidir: ...adlarını söyleyebildiğimiz Libyalılar bunlardır[121], ya da Atlantlara kadar uzanan bölgelerdeki kabilelerin adlarını verebilirim (*échô tà ounómata... katalêxia*), ancak daha ötesini bilmiyorum.[122] Demek ki, bu anlamda da ozandır: Destanı söyleyen kişi gibi, o da fişlemeye bayılır. Bütün oranlar aynı olmak üzere, Verne'in şu sözünün ona atfedilebileceği düşünülebilir: "...Orta Afrika haritalarında artık o büyük boşluklar yoktur, harita çizimcilerini umutsuzluğa düşüren o soluk benizli boşluklar, noktalı çizgiler, belirsiz işaretler artık kalmamıştır."[123]

Herodotos'un niyeti bir ülkenin sınırlarını belirlemek, burada yaşayan halkların sayımını yapıp topraklarının ölçüsünü vermektir: Mısır konusunda, Mısır ölçülerini ve görgül hesabı kullanarak bilgi verir. Deniz

116) A.g.y., IV, 45.
117) A.g.y., III, 115.
118) A.g.y., IV, 181, 185.
119) A.g.y., IV, 17.
120) A.g.y., IV, 25.
121) A.g.y., IV, 197.
122) A.g.y., IV, 185.
123) J. VERNE, *Robur le conquérant*; Hizmetinde *Albatros* olsa, tam olarak bir coğrafyacının yürütebileceği bir plan söz konusudur.

sahilinden itibaren genişliği üç bin altı yüz stad'dır; denizden Elephantine'ye kadar uzunluğu yedi bin dokuz yüz yirmi stad'dır; önce Heliopolis'e kadar geniş bir ova oluşturur (bu Atina'daki on iki tanrı tapınağından Pisa'daki Olymposlu Zeus tapınağına kadar olan mesafeye hemen hemen eşittir); ülke daha sonra, dört günlük deniz yolculuğu mesafesinde daralır ve en dar yerinin genişliği iki yüz stad'ı geçmez. Yolcu "bana öyle geldi" der, daha sonra ülke yeniden genişler.[124] Daha ileride, Skythia için de aynı şeyi yapar. Ancak her iki durumda da ölçümü ve ölçüleri görsek de aynı mekânın söz konusu olduğunu sanmıyorum, çünkü bir mekândan birdenbire bir diğerine geçilir: Yani somut bir mekândan soyut bir mekâna, bir yolculuk mekânından bilgi mekânına geçilir demek istiyorum.



"Skythia'nın kare olduğu kabul edildiğinde..."

124) HERODOTOS, II, 6-9. A. LLOYD, *Commentary*, s. 41-59 bu ölçülerin ortaya çıkardığı zorlukları vurgular.

Gerçekten de Herodotos'un amacı Skythia'nın ölçülerini "belirtmek", "bildirmek", "açıklamak"tır (*sêmaínein*).[125] Attika gibi, iki yanında da deniz olduğunu belirttikten sonra, Attika'ya göre Sunion'a benzeyen Tauris'in durumunu belirledikten ve "üst" sınırında (kuzeye doğru) yaşayan halkları saydıktan sonra, şöyle devam eder: "Skythia iki kenarı deniz kıyısı olan bir dörtgen çizer (*hôs eoúsês tetragônou*), denize bakan kenarlarının uzunluğu eşittir", bu yirmi günlük bir yol demektir, yine (benim *hesabımca*, bir günlük yol, iki yüz stad olduğuna göre) dört bin stad eder. Mekânın geometri ölçüsüne vurulması kuşku götürmez, bu sayede kabaca bir fikir elde edilir: Skythia kareye benzediğine göre (*hôs*), iki eşit kenarı vardır; böylece sahil uzunluğu, içerdeki uzunluğa eşittir, demek ki kare şeklindedir. Öyle ki iki kenarın eşit olması, aynı zamanda, hem Skythia'nın kare olduğunun örtülü bir kanıtı, hem de baştaki önermenin sonucudur: Kare *gibidir*. "Kare *gibidir*" sözünden, "ve işte basit bir ölçümle (tam) ölçüleri bunlardır" cümlesine geçilir.

Hesap hatası, ölçünün bu ikili konumunun yanında yer alan bir sanattır: Skythia gerçekten de bandan yirmi, İstros'tan Borysthenes'e kadar on ve Borysthenes'ten Palus Maiotis'e kadar da on günlük yol uzaklığındadır. Oysa 18 ve 19. bölümlerde Skythia'nın ortasında bulunan Borysthenes'ten, doğu sınırının berisinde bulunan Gerrhos'a kadar on yedi günlük yol katetmek gerektiği öğrenilmiştir. Yoksa bu durumda toplam uzunluk, toplam uzunluğun yarısından az bir uzunluğa mı eşit oluyor? Olanaksız. Yazmaları düzeltebiliriz, ayrıca Herodotos'un iki ayrı kaynağa başvurduğunu ve 101. bölümde daha önce söylediklerini "unutmuş" olduğunu söyleyebiliriz, bunu söyleyenler olmuştur da. Bu durumda "hatanın" ozanlıkta olduğu söylenebilir: Unutulmuş bir tutarlılık eksikliği, bir boşluk. Hatta 101. bölümde aslında bir harita kullandığını da belirtebiliriz[126]: Belki.

Ancak ilginç olan şu ki, anlatısında yolculuğun somut mekânıyla geometrinin soyut mekânı arasında ayrım gözetmeyen kişi yine kendisidir. Tam aksine tek ve aynı mekânın söz konusu olduğuna inandırır. Nasıl? Elbette ölçmeyle. Gerçekten de gezi anlatısında ölçüm, alıcı nazarında bir ciddiyet ölçütüdür: Gezip gördüklerimin ölçüsünü aldım, gördüğüm mekânlara hakimim, bana inanabilirsiniz. Ölçmeyi soyut bir mekân üzerinde yaparak, bu mekânı, sanki somut bir mekânmış gibi alıcının bilgisine sunuyorum. Katettiğim bir geometri betisi olmasına rağmen alıcıyı, Skythia'yı arşınlamış olduğuma inandırıyorum. Demek ki tam anla-

125) *A.g.y.*, IV, 99-101.
126) LEGRAND, IV. kitaba not, s. 40.

mıyla bir hesap hatası yoktur, çünkü iki ayrı mekân söz konusudur. Ancak, ölçümün kullanılması sayesinde, iki mekânı üst üste bindiren, ama bunu hiç farkettirmeden yapan anlatıcının hilesi vardır.

Kumlarla kaplı bölümü, Mısır'dan Herakles sütunlarının ötesine kadar, her defasında on günlük yola eşit bir mesafenin ayırdığı, bir dizi tuz tepesiyle ölçülen Libya da, yine özellikle uzaklardaki mekânın geometrikleştirilmesine tanıklık eder.[127] Oysa *Tarih*'te adı verilen bütün ülkeler arasında Libya, girilmesi kesinlikle olanaksız bir bölgedir.[128] Ancak daha genel anlamda, şu ya da bu ülkenin değil, bütünü itibarıyla *oikouméné*'nin, bu bilgi mekânının varoluşunun en açık belirtisi, simetri ilkesinin oynadığı roldür: "Ekvator" değeri taşıyan düşsel bir çizgiye göre Nil ve İstros'un simetrik olduğunu ve iki "dönenceyi" temsil ettiklerini anımsayalım. Hatta İstros'un akışından hareketle Nil'in nerelerden geçtiğini ve kaynağını nereden aldığını kanıtlayabilirim.[129] Ancak bu kez de önümüzde, birbiri üstüne binmiş iki mekân vardır, çünkü geometrinin yönettiği mekânı düşünerek, somut mekânı açımladığıma inanabilirim, ya da daha doğrusu, iki mekânın değil, her yanı geometrik olan bir tek mekânın olduğuna inandırabilirim.

Elbette bu soyut, geometrik mekân kültürel olarak da yönlendirilmiştir. Ozanın seve seve anlattığı o "boyların" bir anlamı vardır: "Ekvator"dan uzaklaşıldığında, kabaca söylersek, daha uygar olanlardan daha barbar olanlara, ya da daha az barbar olanlardan daha vahşi olanlara doğru gidilir, sonra da artık hiçkimsenin bulunmadığı, mekânın yitip gittiği, sözlerin kifayetsiz kaldığı uçsuz bucaksız çöllere ulaşılır.

Söylemin düzeni

Kültürel olarak yönlendirilen bu mekân üstünde, belli başlı nirengi noktalarını güneşin ve rüzgârların oluşturduğu yönler de vardır[130]: Güneşin doğuşu ve batışı, doğuyu ve batıyı gösterir, güneş en tepedeyken güneyi gösterir. Kuzey ise, Büyük Ayı sayesinde, ama çoğunlukla kuzey rüzgârıyla, yani Boreas'la tayin edilir. Aslında doğu-batı yönlerinin tayininde en çok güneş kullanılır ve kuzey-güney yönleri için de rahatlıkla rüzgârlara

127) HERODOTOS, IV, 181, 185.
128) A.g.y., III, 25, 26; IV, 150, 179.
129) A.g.y., 33-34.
130) A. REHM, "Griechische Windrosen", *Sitzungberichte der Bayerischen Akademie*, 3, 1919, s. 1-104. Sorun K. NIELSEN, "Les noms grecs et latins des vents", *Classica e Medievalia*, 7, 1945, s. 1-113.

başvurulur. Ancak Herodotos, toplam altı rüzgârdan söz eder: İlk olarak Boreas[131], sonra onun aksi olan Notos, yani güney rüzgârı, batı rüzgârı Zephyros pek esmez, *Apêliôtes* doğu rüzgârıdır, öte yandan Euros daha ziyade güney-doğuyu gösterir, nihayet güneybatı rüzgârı *Líps* sadece bir kez geçer.[132] Bu yönlere bir de bizim dönence dediğimiz, özellikle dikkat çekici noktaları eklememiz gerekiyor: Yazın ve kışın güneşin doğuşu ve batışı. Herodotos kışın güneşin doğuşundan söz ettiğinde, İstros ve Nil'in, bu önemli iki nehrin geçtikleri yerler, bu düşsel çizgilerin somutlaştırılmış biçimi olabilir: İstros yaz "dönencesini", Nil de kış "dönencesini" gösterir.[133]

Mekân işte böyle düzenlenir, ancak ilginç olan nokta şu ki, mekân olarak sunulan bu mekân, aslında Yunanlılara ait bir bilgi mekânıdır. Böyle bir yapının, Yunanistan'ın "ortada" olduğu, Hippokrates'in deyişiyle, iki güneş doğuşunun (yazın ve kışın) tam ortasında[134], kısaca ekvator üstünde olduğu varsayıldığında tutarlılık kazanabileceği kuşkusuzdur. Ayrıca evrensel geçerliliği olan yönleri belirtmek için rüzgâr adlarının kullanılışının da göreli bir nirengi noktasını (Ege denizi) mutlak nirengi noktasına dönüştürmek demeye geldiği, aynı ölçüde açıktır. Notos'un "güney" olduğunu söylemek, stad'ın bütün mekânların ölçüsü olduğunu söylemektir. Ayrıca bu bilgi mekânı, işleyebilmek için kendisini gözlemleyeni ya da kullananı sürekli olarak içine çeker: Güneşin hareketleri için doğruysa, rüzgârlar için de doğrudur bu. Örneğin "Boreas tarafında" (*pròs Boréên*) sözüyle karşılaştığımızda, bunu hemen "kuzey yönünde", diye tercüme ederiz, ancak bu deyiş, tam olarak Boreas'ın tarafını, yani Boreas'ın estiği tarafı ifade eder, yani yine "yüzünü" kuzeye dönerek yönünü tayin eden bir gözlemci varsayılır. Nihayet soyut mekân, deneyim karşısında üstün gelir. Libya'yı dolaşan Fenikeliler güneşin sağ yanlarında kaldığını (doğudan batıya doğru ilerlerken güney yarımküreye geçmişlerdir) öne sürdüklerinde, sözleri, "inanılmaz" sözler olarak değerlendirilir[135]: Mekânın tasavvuruna ters düştükleri için, Herodotos'a göre, onların savları kabul edilemez.

Ölçümcü yönünü tayin etmek için "belli başlı" noktalara sahiptir ve anlatıcının anlatısı içinde alıcıyı yönlendirebilmesi için, bu noktaları söylemesi yeterlidir. Ancak temelde bir başka mekân daha vardır, yedekteki

131) Herodotos'a göre Boreas Kuzeyden ya da Kuzey bölgesinden eser, Hippokrates'e atfedilen *peri hebdomádôn*'da olduğu gibi bu rüzgar Kuzeybatı rüzgarı değildir; bkz. II, 26 —Boreas ile Notos'un birbirleri yerine kullanıldıklarını varsayalım— III, 102; IV, 99.

132) HERODOTOS, II, 25.

133) *A.g.y.*, II, 26.

134) *Havalar, Sular ve Yerler Üzerine*, 12 (Küçük Asya'daki Yunanistan söz konusudur).

bir mekân ya da diğerlerine göre son sözü söyleyecek son bir mekân vardır: Dil mekânı. Elbette, bir mekânı anlatmak istediğim andan itibaren sözcüklere başvururum: Dil, mekânı tasvir eder. Ancak dilin işlevi bununla sınırlı değildir: İfade aracı olan dil, sanki aynı zamanda bu mekânın modeli gibi işlev görür. Sanki dilin eklemleriyle mekânın parçaları arasında, sözlerin düzeniyle halkların ve yerlerin düzenlenişi arasında bir uyuşum vardır. Sanki dil, bir yandan mekânı gösterirken, bir yandan da bu mekânın varolmasını sağlar.

Herodotos'un iki kez tasvir ettiği Skythia'ya yeniden dönelim: Birincisinde Herodotos etnograf olarak gezip dolaşır, ikincisindeyse geometri uzmanı olarak karşımıza çıkar.[136] Ancak bu iki durumda da, geniş ölçüde tasviri düzenleyen şey, ilgeçlerin, ilgeç hallerinin, öneklerin, belirteçlerin, bir dilde bitişkenliği, yakınlığı ya da uzaklığı belirtmeye, yönleri göstermeye yarayan herşeyin yerine getirdiği işlevdir. Örneğin Kallipaidlerin "üstünde (*hupér*)" Alazonlar vardır, onların "üstünde" çiftçi İskitler, onların "üstünde" de (*katúperthe*) Neuriler vardır, daha sonra bir ırmak aşılır (*diabaínein*) ve gittikçe yaklaşılarak, mekân bitinceye, bütün halklar fişleninceye dek beriye doğru gelinir. Burada yine ozan işbaşındadır ve bütün mekân parçalarını birbirlerine "tutturmak" ya da bunların tutarlı olduğuna inandırmak için, dilin bütün olanaklarını kullanmaya gerek bile yoktur. Zira mekânın ifade edilişinden ve dildeki hareketlilikten, farkettirmeden, somut tasavvur olarak, yani yansılama olarak dile geçildiği açıkça görülüyor. Söylemimin örtük biçimde varsaydığı şey şudur: Somut mekânın kalıbı dilin bölümlerine karşılık gelir. Burada, görülür olan ile söylenebilir olan şeylerin birbirine eş oluşu konusu yine ortaya çıkıyor[137]: Gerçekten de, söylemekle görmek arasındaki ayrım kalktığı andan itibaren, görmüş olduğumuza inandırmak için, sadece söylememiz yetecektir.

Ancak aslında Skythia'nın tasviri, ciddi bir hava yaratmayı amaçlayan bir araçla birleştirilen dilin mekânını sergilemekle yetinmez ("...olabildiğince uzaklara giden kesin bilgilerin hepsini *akoê* yoluyla ulaşabildiğimiz ölçüde aktaracağız..."), böylece tasvir, bilgi mekânını çağrıştırır. Gerçekten de tasvirde, ilgeçler ve öneklerin yanısıra "belli başlı" saptamalara da başvurulur (Boreas, günbatımı, şafak, güney, batı rüzgârı yönlerinde).

135) HERODOTOS, IV, 42.

136) A.g.y., IV, 17-25 ve IV, 99-101.

137) Örnek olarak IV, 17-25'te Herodotos, şunları kullanır: *apô* (3 kez), *hupér* (3), *katúperthe* (8), *pará* (1), *epí* (7), *ana* (1), *metà* (2), *mechrí* (3), *ek* (1), *es* (1), *émprosthe* (1), *perên* (1), *sunechées* (1). Bunlara yine *uperoikeîn*, *diexeltheîn*, *diabaínein* gibi bileşik fiilleri eklemek gerekir; bu türde toplam 36 mekânsal belirleme vardır.

Oysa ilginç olan şey, bu iki dizgenin birbirine rakip olarak kullanılmalarıdır: Birinden diğerine, bir cümleden diğerine geçilir, ama bu, aynı cümle içinde yapılır ve hatta birbirlerinin önüne geçerler: Muhteşem İskitlerin üstünde (*katúperthe*) ve "Boreas tarafında" Melankhlenler yaşarlar.[138] Bu mekânların söylemde birbirlerine eklemlenmesi, anlatıcının, mekânın tek ve aynı olduğuna inandırabilmek için sahip olduğu araçlardan biridir. Söylemdeki süreklilik, dil mekânıyla bilgi mekânı arasındaki sürekliliğin kayboluşunu gizler, bilgi mekânı dil mekânından ayrılmaz da olsa, böyledir. Bununla birlikte bu karma mekânın üretilmesi sırasında (bu mekân kendini böyle görmez), iki dizge eşit işlevlere sahip değildir, zira dilin belirlediği saptamalar, bilgi mekânının sağladığı saptamalara oranla daha fazladır: 36'ya karşı 14. Skythia'nın kare olarak gösterildiği ikinci tasvirde ortaya çıkan fark daha açıktır: Tam olarak 48 dilsel saptamaya karşılık, "ana yönlere" ilişkin 5 saptama. Bu da 1'e 10'luk bir bilgi mekânı üstünlüğü anlamına geliyor. Mekânın ölçülmesi ve ölçülerle sayımının yapılmasından sonra, ozanlık, mekânın dil yoluyla keşfine dönüşür ve "ana yönlere" ilişkin saptamalar, bir "gerçek etkisi" yaratarak tasviri soldurur.

Bilgi mekânı gözlemciyi kendi içinde bir yerde ("Boreas tarafında" deyişi bir gözlemcinin olduğunu gösterdiğine göre) tutar, dil mekânı için de aynı şey geçerlidir. Tasvir, öncelikle, açık biçimde ülkeyi kateden bir öznenin varolduğunu kabul eder ve bu özneye göre sergilenir: Örneğin şu ya da bu nehri geçen (*diabánti*), şu ya da bu bölgeden geçen (*diexelthónti*), dolaşan (*apoklínonti*) kişiye göre... vardır.[139] Mekân, bu dilbilimsel özne için ve onun önünde sergilenir. Ayrıca bu özne, ilerleyerek tetkik ettiği bu mekânda, hareketli bir nirengi noktasıdır. İkinci olarak, tasvir, öznenin varlığını bir biçimde kabul eder: Bir halkın daha "kuzeyde" olduğunu belirtmek için, bir başka halkın "üstünde" olduğunu söylemek bizi pek şaşırtmasa da, aynı deyişin bu kez güneye doğru gidişi belirtmek için kullanılması şaşırtıcıdır. Örneğin, göçebe Libyalılar'ın "üstünde" ve iç bölgelere girildiğinde (*es mesógaian*), vahşi hayvanların bulunduğu Libya'yı görürüz, onun "üstünde", onar günlük mesafelerdeki tuz tepeleriyle kumluk bölge yer alır, yine onun da "üstünde" çöl vardır.[140] Deyişin, örneğin Kyrene'de bulunan, ya da en azından, ülke içlerine doğru yönelmiş bir özne tarafından kullanıldığını kabul ettiğimiz anda şaşkınlığımız geçer. Gerçekten de, Libya'nın bazı bölgeleri, ben, yolcu, gözlemci ya da sadece

138) HERODOTOS, IV, 20.
139) *A.g.y.*, IV, 19, 21, 22, 23.
140) *A.g.y.*, IV, 181, 185.

dili kullanan kişi olsam da, benim "üstümde" kalır. İster "kuzeyden" sözedeyim, ister "güneyden", ister Pontos Euxenos'tan, isterse Akdeniz kıyılarından yola çıkayım, *katúpherte*'nin anlamı "üstünde"dir. Ancak bu sıraya göre doğrudur, eşzamanlı olarak değil: Bu işlem aracılığıyla, kuzey mekânıyla güney mekânını eşzamanlı olarak tasvir edemem. Önce birini, sonra diğerini yaparım, ama her ikisini birlikte şekillendiremem, çünkü aynı sözcük, birinde "Boreas tarafında" anlamına gelmekte, diğerindeyse "Notos tarafında" anlamını taşımaktadır. Sonuç olarak, dünyanın bu biçimde tasavvur edilişinin sınırını çizen şey, öznenin bu tasavvurdan kendini soyutlayamayacak oluşudur: Eğer gerçekten dil mekânı, tıpkı bilgi mekânı gibi, özneyi, kendi içinde bir yere yerleştiriyorsa, özne, şu ya da bu şekilde, çizdiği tabloya dahil olur.

Dil mekânı, somut mekân üzerine yerleştirilen bir ızgara gibidir, ele avuca sığmaz dağınıklığı, parçaları birbirine uyan bir yapboz haline getirir. Ancak daha ilk evrede, yani Yunancadaki yer ve yön adları evresindeyizdir. Bundan sonra, sözceleri (dilin somut belirişleri) oluşturan ve somut mekânın, dil ve bilgi mekânlarının bir araya gelerek, sonuçta, Herodotos'un mekân söylemini oluşturacağı evre gelir. Demek ki, bu kez anlatıcı-ozan'ın içinde bulunduğu bir söylem mekânı vardır.

Böylece anlatıcı bir ölçümcüdür, birçok anlamda ozandır, ama *oikouménê*'nin sayımı, kaçınılmaz olarak dünyanın icadı olduğu için de aynı zamanda halk şairidir, dil mekânının oyunu yüzünden de olsa, öyledir. "Söylemin düzeniyle" dünyanın düzeni arasında karşılıklı bağlar vardır. Herodotos, kendisinden dört yüz yıl önce yaşamış Hesiodos'un ve Homeros'un, Yunanlılar için tanrıların soyağacını belirlediklerini, "tanrıların sıfatlarını, görevlerini, kendilerine özgü niteliklerini belirten görünüşlerini"[141] anlattıklarını (*eídea sêmaínein*) düşünüyordu. Onlar, bir yandan bir sayım işini yaparlarken, aynı zamanda panteonu icat etmişler, tanrısal dünyayı düzene sokmuşlardı. Herodotos'un da, bir yandan uzaklardaki ve sınırlardaki halkların sayımını yapıp, diğer yandan da *oikouménê*'yi icat ederak, insanların dünyası için aynı şeyi yapmış olduğunu, insanların dünyasını düzene sokmuş olduğunu düşünemez miyiz? Anlatı mekânı, dünyanın tasavvuru olarak sunulur ve ozan da, *eídea sêmaínein* işini yapan, yani betileri çizen, gösteren, açığa çıkaran kişidir[142]: Bilendir.

141) *A.g.y.*, II, 53.

142) Özel bir bilgiyi ifade edebilen *sêmaínein* üzerine, bkz. II, 53; IV, 179; V, 54; VIII, 41. Ayrıca Herakleitos'un, "hiçbir şey söylemeyen ya da saklamayan ama ifade eden (*sêmaínei*)" Delphos beyi konusundaki deyişi (93. fragman) akla geliyor; özellikle, *yukarıda*, s. 321'de eğretilemeli olsa da ölçümcünün bilgisi ile Pythia'nın bilgisi arasındaki ilişki görülüyor.

Bu inceleme içinde açığa çıkarılan bütün bu mekânlar elbette yalıtılmış değillerdir, tam aksine, ancak birbirleriyle birleştiklerinde varolabilirler ve işlevlerini ancak o zaman yerine getirebilirler. Söylem içinde ve söylem sayesinde eklemlenmiş olmalarına karşın, deyim yerindeyse henüz içi boş çerçevelere benzerler. Bunların içlerini doldurmak ve canlandırmak gerekir: Anlatının işi de budur. Bu mekânlar casuslarca, yolcular ya da askerlerce katedilmişlerdir, halkların istilasına uğramışlardır; bu mekânlar eylemlerin, çatışmaların ya da savaşların yapıldığı alanlardır; ama bütün bu mekânlara bir de anlatı mekânını katmamız gerekir. Böylelikle, bu çeşitli mekânların çakışmasıyla oluşan İskit mekânı, çok daha başka bir şey haline gelir: Göçebeliğin mekânıdır, yani ele geçirilmesi olanaksız bir mekândır. Oysa Skythia'nın tuhaflığını yaratan şey anlatıdır, bunu İskit krallarının cenaze törenlerini tasvir ederken ya da daha da iyisi, Dareios'un savaş seferini anlatırken yapar.[143] Anlatı mekânı, yalnızca biraz önce tanımladığımız diğer bütün mekânların bir sonucu değildir.

İşte *Tarih*'in bütünü için durum şudur: Söylemin mekânı, somut mekânın (söylem dünyayı taklit eder) sadık bir taklitidir ve metin, dünya tasavvuru değerini taşır. Peki *Tarih*'in ötesinde durum nedir? Gezginler ve diğer ölçümcüler dünyayı Herodotos'un gözlüğünden görmeye eğilim göstermezler mi? Peki *Tarih*, onların tasvir ettiklerini sanarlarken aslında dünyayı gördükleri şu aynaya dönüşmeyecek midir?

İktidar konusunda olduğu gibi, burada da ortaya çıkan soru, oluşumdan (yapıtın ızgarası) kuruma (ızgara olarak yapıt) geçiş sorusudur, ya da gösterme aygıtı olarak *Tarih* sorusu. Burada söz konusu olan, metnin Yunanlıların düşlemi üzerindeki etkisini değerlendirmektir. Etki demekle, bilgilendirici etkiyi değil, farkına varılmadan sahip olunan, dünyaya ilişkin tasavvuru biçimlendiren şeyi kasdediyorum. Yine bir kez daha belirteyim ki, bunun bir dünya tasavvuru oluşturmak için yeterli olduğunu savunmak söz konusu değildir. Böyle olsaydı, tasavvur "hava yastığında" gelişir, ardından bir sonraki kuşağa geçer, ya da değişir ve böylece, ama hep hava yastığının üzerinde sürüklenip giderdi. Oysa benim hedefim, burada, metnin etkisi diye belirtebileceğimiz şeyi göstermektir, zira etki sözcüğü yerine "etkileme" sözcüğünü koymak zorunda kalsaydık, kazancımız az olurdu.[144]

143) Bkz. *yukarıda*, s. 53.

144) Sorunu edebiyat tarihi alanı içinde sormanın ilginç bir yolunu görmek için, bkz. H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, 1978.

Etkiler arasından iki tanesini ele alacağım, birincisi Herodotos'un hemen yanıbaşındakidir ve daha ziyade bir belirtidir. Öncülüyle bağını koparmayı o denli çok isteyen Thukydides, bu konuda onu çekiştirmez ve başka bir dünya tasavvuru oluşturmak gibi bir kaygı gütmez (sonuçta Med savaşları da bunu gerektirmez), ama bu, aynı konuya geri dönmenin yersiz olduğu ve sorunun çözümlendiği anlamına mı gelir? Yunan dünyası sınırlarının ötesinde olup bitenler Thukydides'i ilgilendirmez, etnografik çalışma da boşa gitmiş değildir, çünkü ona göre, "eski Yunan dünyası, şimdiki barbar dünya gibi yaşıyordu".[145] Demek ki bir geriye dönüşü gerçekleştirir: etnografyanın mekânsal kıldığı şeyi, zamansal olana dönüştürür. Etnografyanın mekân üstünde sergilediği şeyi, bir zaman noktası üstüne kaydeder. Zaman hesabına başvurarak Yunanlıların barbarlar karşısında üstünlüğünü belirtir (zira şimdiki Barbarlar eski zamanın Yunanlıları gibi yaşarlar), etnografyaya yönelebilecek ilgiyi yokeder: Gerçekten de, eğer sonuçta Yunanlıların eski zamanlardaki bilgilerini asla bulamayacaksak, mekân üstündeki türlü türlü *nómos*'ları biraraya getirmek neye yarar? Üstelik eski zaman Yunanlılarını daha iyi tanımak için barbarları anlatarak dolambaçlı bir yola sapmaya değeceği yolunda bir düşünce de yoktur. Elbette, geçmiş zaman eğer tam olarak bilinemezse, tam anlamıyla ilgi çekici de değildir.

Biraz uzak olan ikinci örnek, İskender'in amirali ve silah arkadaşı olan ve (Arrianos ile Strabon'un sayesinde bildiğimiz kadarıyla) bir kitap yazmış olan Nearkhos'u sahneye çıkarır. Adını bilmediğimiz bu yapıt, onun Hindistan'dan Arabistan'a yaptığı deniz yolculuğunu anlatır ve Hindistan'a ilişkin tasvirlere yer verir.[146] Oysa Hindistan'a gitmiş olan Nearkhos, ülkeyi görür ve gösterirken Herodotos'un gözlüğüyle bakar. Muhtemelen İon dilinde yazılmış kitabında, sadece *Tarih*'in doğrudan doğruya Hintlilere ayrılmış bölümlerine değil, aynı zamanda (tamamen Mısır'a ayrılmış bir bölüm olan) II. kitabına da başvurur: Nearkhos Hindistan'ı, tıpkı Herodotos'un Mısır'ı gördüğü gibi görür ve kuşkusuz Herodotos'un Mısır için yaptığı şeyi Hindistan için yapmak ister. Bu yüzden, Nearkhos'un görüşünü örtük olarak biçimlendiren şey, Herodotos'un dünya tasavvurudur. Hindistan'dan söz etmek demek, bu ülkeden geçen nehirleri ve özellikle İndus nehrini anlatmak demektir. Peki

145) THUKYDİDES, I, 6, 6.

146) *F. Gr. Hist.*, 133 F 128 (JACOBY); L. PEARSON, *The Lost Histories of Alexander the Great*, Londra, 1960, s. 112-149. Daha genel olarak, O. MURRAY, "Herodotus and hellenistic culture", *Classical Quarterly*, 22, 1973, s. 200-213.

Herodotos'un coğrafyasında sahip oldukları özel konumlarını bildiğimiz Nil ve İstros nehirleriyle karşılaştırmadan İndus nehrinden nasıl söz edilebilir?[147] Daha kesin biçimde söylersek, bunun anlamı, benzetmeye başvurmaktır. Mısır, Nil nehrine ne borçluysa, Hindistan da İndus nehrine aynı şeyi borçludur, yani Herodotos'un deyişiyle "ırmağın bir armağanı"dır.[148] Eğer Mısır sayesinde Hindistan açıklanıyorsa, karşılık olarak Hindistan sayesinde de Mısır açıklanır ve Nearkhos aynı zamanda Nil'in yazın taşmasını açıklamayı da amaçlar: Hindistan'da yazın yağmur yağar ve nehirler taşar, demek ki Mısır için de aynı şey söz konusudur, çünkü "gerçek şu ki yazın Ethiopia dağlarına yağmur yağar ve bu yağmurlarla beslenen Nil taşar ve Mısır ovasını kaplar".[149] Hindistan için geçerli olan şey Mısır için de geçerlidir ve işte Herodotos'u çok zorlayan şu soru çözümlenmiş olur: Nil nehri neden diğer nehirlerin "aksini" (*émpalin*) yapar?[150]

Herodotos'un kenar boşluklarına yazılanlara ilişkin iki örnek daha verebiliriz. Nearkhos, deniz yolculuğu sırasında güneşi kuzey tarafta gördüklerini anlatır: "Denizde güneye doğru ilerledikçe, gölgeler de güneye doğru düşüyordu..."[151] Bu önermenin kabul edilir yanı yoktur, çünkü aslında Nearkhos hep ekvatorun berisinde ve hatta Yengeç Dönencesi'nin kuzeyinde kalmıştır, bu önerme, ancak Herodotos'un Fenikelilerin deniz yolculuklarına ilişkin kanısıyla karşılaştırıldığında anlaşılır: Herodotos, Libya'nın çevresi dolaşılınca güneşin sağ yanda (yani kuzeyde) kalışına inanmaz.[152] Demek ki Nearkhos'a göre bu, kendi anlatısına, Herodotos'un metnini araya sokarak değer katma biçimidir: Onun oraya gitmediği halde inanılmaz dediği şeyi biz denedik, öyle, demek ki ben doğruyu söylüyorum, onun inanmadığı şeyin doğru olduğunu söylediğimde alıcıyı kendi anlatıma inandırıyorum (bu, alıcının Herodotos'u biliyor olduğunu öngörür).

147) HERODOTOS, II, 5: NEARKHOS, *F Gr. Hist.*, 133 F 17; ARRİANOS, *Anabasis*, V, 6, 6-8. ARRİANOS, *Hindistan*, II, 5-6: "Hindistan'ın batısında sınır, Okyanus'a kadar İndus nehridir, nehir burada iki koldan denize dökülür; bunlar İstros'un beş kolu gibi birbirlerine pek de yakın değillerdir, ancak Nil'in kolları Mısır deltasını oluşturur, aynı biçimde İndus, Hindistan topraklarının bir bölümünde Mısır deltasından daha az genişlikte olmayan Hint deltasını oluşturur." Ya da *a.g.y.*, III, 9, İndus, Nil ile İstros'un ikisinden de daha büyüktür.

148) HERODOTOS, II, 5.

149) ARRİANOS, *Hindistan*, VI, 5-8.

150) HERODOTOS, , II, 19-28.

151) ARRİANOS, *a.g.y.*, XXV, 5.

152) HERODOTOS, IV, 42.

Başvurulan konular, tıpkı dev karıncalar konusunda olduğu gibi, değişiklik gösterebilir. Gerçekten de Herodotos'a göre Hindistan'da, köpekten küçük, tilkiden büyük olan ve farkında olmadan altın arayan karıncalar vardır, çünkü yuvalarını kazarlarken kum ve altın atarlar.[153] Peki Nearkhos ne yazar? "Karıncalara gelince, kendi gözüyle gördüğünü söylemiyor ama Makedonya ordugâhına getirilen karınca postlarını sık sık görmüştür."[154] Demek ki varolan karınca gösterilen'i ile, postların oluşturduğu gösteren'i birbirine eş tutuyor, bu postların "karıncalara ait" olduğunu görüyor, ya da en azından, gösteriyor. Kuşkusuz o zamanlarda Hindistan'a giden her gezgin, karınca sorununu ele almadan edemez: Yaptığı işin ciddiyeti bunu gerektirir.

Bu yüzden Nearkhos, Herodotos'u anar ve *Tarih*, onun metnini düzenleyen bir "örüntü (pattern)"dür. Biri *a contrario* ve zaman açısından daha yakından, yani Thukydides'ten, diğeriyse daha uzaktan ama olumlu yaklaşan bu iki örnek, Herodotos'un dünya tasavvurunu nasıl oluşturduğunu göstermeye yeter. Belirgin bir kopma isteğine karşın, Thukydides bu konuda Herodotos'tan ayrılmaz, Nearkhos ise cebinde *Tarih* ile dolaşır. Birincide gözlükler, ikincide ayna var: Uzun bir yolculuktan döndükten sonra, uzak ülkelerde ve başka mekânlarda edindiği deneyimleri "tercüme etmek" isteyen birinin taktığı gözlükler ve bir de bakılan ayna; takmadan edilemeyen gözlükler ve bakmadan edilemeyen ayna, sonunda bunlar kırılmak istense de...

Herodotos'un dünya tasavvuru: Peki. Ama, burada geriye dönük bir yanılgı ve dilin kötüye kullanılması yok mu? O zamanları anlatan, tam olarak elimizde bulunan tek yazar Herodotos diye, onun önemini abartmış olmuyor musunuz? Üstelik sonuçta Herodotos'un dünya tasavvuru dediğiniz şey belki de dünyada herkesçe, en azından "aydınlar" arasında en iyi bilinen şeydi, bu tasavvur İon bilimine çok şey borçludur, vb....

Ancak eğer elimizde sadece bu yazar varsa, bu bir raslantı değildir belki de. Ayrıca dünya tasavvuru kurmak için Herodotos'u beklemek gerektiğini savunmam, hele hele onun bir dünya tasavvuru oluşturan ilk kişi olduğunu kesinlikle öne sürmem, sadece *Tarih*'te mekânsal bir kod çevresinde düzenlenmiş bir dünya tasavvuru olduğunu söylerim (mekânsal kod, sadece, somut mekândan anlatı mekânına kadar incelenen çeşitli mekânların oynadığı roldür). Söylemsel dünyada bulunmayan ve son derece örtük olan bu kod, dünya tasavvurunun kalıbı ya da ızgarası

153) A.g.y., III, 102.
154) ARRİANOS, *a.g.y.*, XV, 4.

gibidir. Bana kalırsa, metin, alıcının düşleminde, ancak bu seviyede ve bu sayesinde etkili olabilir, ayrıca kendi ötesinde, Herodotos'un gözlükleri eğretilemesiyle ne pahasına olursa olsun ifade edilen şeyi, bu seviye etkili kılabilir.

•Neye inandırmalı, ya da tasavvur olarak *Tarih*? Daha kesin olarak söylersek, metnin başından sonuna kadar uzanan bir iktidar tasavvuru, bir de dünya tasavvuru görürüz. Kuşkusuz başka şeyler de vardır, ancak bu ikisi ve bunları düzene sokan kodlar (iktidar kodu ve mekânsal kod) bana diğerlerinden daha etkiliymiş gibi görünüyor. Bunları böyle açık biçimde ayırmamın nedeni, kolaylık olsun diyedir, zira mekânla iktidar arasında etkileşim kaçınılmazdır: İktidar tasavvuru olmadan dünya tasavvuru olmaz, dünya tasavvuru olmaksızın anlam ifade edebilecek iktidar tasavvuru yoktur.

Aslında tasavvura ilişkin bu sayfalar, kullandığı araç sayesinde gören ve gösteren ressam eğretilemesinin çağrıştırdığı ve bu eğretileme çevresinde gelişen bir düşünüştür: *Tarih*'in ızgarası ve "ızgara" olarak *Tarih*, göstermeye yarayan makina olan *Tarih* ve gösterme üstâdı Herodotos. Izgaradan söz etmekle sorunun çözümlenmemiş olduğunu iyi biliyorum ve sadece bir eğretilemenin söz konusu olduğunu unutmuyorum: Ancak, eğretilemenin bir üstünlüğü vardır ki, o da, anlatılmak istenen şeyi göstermesidir. Ayrıca eğretileme, yanıtlanması pek de kolay olmayan başka bir soruyu gündeme getirir: Aşılması çok kolay olan etkileyicilik engeline ve yukarıda sözünü ettiğimiz gibi metinden hoyratça dışarı "çıkmalara" başvurmadan ele alınacak, metnin etkisi sorusu (Metinde etkiyi yaratan nedir? Nereye kadar, nasıl? vb...). Burada soru, sadece sorulmuştur.

NE İÇİN İNANDIRMAK: METNİN ETKİSİ?

Geriye son bir soru kalıyor: Ne için? Nasıl inandırmalı, neye inandırmalı ve ne için inandırmalı? Bu, kabaca, Herodotos'un *Tarih*'inin öncelikle ~V. yüzyıl Yunanistan'ındaki işlevini, ayrıca *hístôr*'un konumunu da sorgulamak anlamına gelir .

Bir kez daha ele almayı düşünmediğim birinci yanıt Diyllos'un, Lukianos'un, Plutarkhos'un, Eusebos'un ve diğer birkaçının verdiği yanıttır. Dolaylı ve oldukça sonra oluşmuş bir geleneğin sunduğu yanıt: Herodotos konferanslar vermiştir. Gerçekten Atina'da, Korinthos'ta, Thebai'de ya da Olympia'da *Tarih*'ten bölümler okumuş mudur? Gerçekten bunun için

para almış mıdır?[155] Tarih bilimi ve tarihçilik diye bir meslek olmadığına göre, Herodotos sofist, yani bilgi satıcısıyla, ozan, yani öykü satıcısı (ki buna düzyazı ozanı da diyebiliriz) arasında bir konuma sahip olmalıdır.[156]

İkinci yaklaşım olumsuzdur: Elemeye ve *Tarih*'e ait olsun olmasın, bütün bu sayfalarda adı geçen betileri yeniden ele almaya dayanır. Ne için inandırdığı değil, ne için inandıramadığı yolundaki yaklaşım.

İonya başkaldırısı sırasında Miletos tiranı Aristagoras Spartalıların desteğini istediğinde, beraberinde, "üstünde bütün toprakların, denizlerin ve nehirlerin şeklinin çizili olduğu bakır bir levha" götürür.[157] Perslerin zayıflığı (savaşmayı bilmezler) ve zenginliği konusunu vurguladıktan sonra, harita üstünde harekâtın kolay olacağını gösterir, çünkü İon kent devletlerinden Kral'ın başkenti olan Susa'ya kadar, bütün halklar "birbirlerine değerler". Harita burada muhatabı olan Kleomenes'i, somut mekânın aslında dil mekânına, yani halkların sıralanışının, adlarının birbiri ardınca sıralanışına denk olduğuna inandırmaya yarar: İonyalılar, Lydialılara "dokunurlar" (*échontai*), Lydialılara doğu Frigyalılar dokunur, Frigyalılara Kapadokyalılar dokunurlar, Kapadokyalılar... Kilikyalıların "sınırındadırlar" (*prósouroi*)... ve Susa'ya kadar bu böyle sürer gider. Aristagoras, bu haritanın gerçekten temsili büyüklükte olduğuna inanmış gibi yapar, sanki Anaksimandros, tıpkı Borges'in sözünü ettiği haritacılar gibi, "imparatorluk büyüklüğünde ve her noktayı gösteren" bir harita yapmıştır. Bu hilenin işe yaraması, Kleomenes'in haritayı "okumayı" bilmemesi ve gördüğüne, yani duyduğu sözlere inanmasıyla mümkündür. Önerilen otopsi aslında bir yanılsamadır, çünkü aslında, sadece bir *akoê*'dir. Ancak Kleomenes bu oyuna gelmez ve örneğin, haritanın ölçeğiyle ilgili sorular sormak yerine, birdenbire hiç beklenmedik bir soru sorar: Kaç günlük yol yürümek gerekir? Şaşıran Aristagoras, "o ana kadar hileyi ustaca (*sophos*) kurmuştur, ama yanlış bir şey söyler": Üç ay. O zaman Kleomenes onu kovar.

Aristagoras'a göre coğrafyanın, "savaşmak" ne kelime, genelkurmayı[158] bilgilendirmektense, onları yanıltarak savaşa itmek için kullanılması ge-

155) Son olarak bkz. MOMIGLIANO, "The historians of the classical world and their audiences: some suggestions", s. 62.

156) Sofistleri biliyoruz. Klasik çağda ozanlardan söz edilir, örneğin, N. J. RICHARDSON, "Homeric professors in the age of the sophists", *Proc. Cambr. Philol. Soc.*, 1957, s. 65-81; R. SEALEY, "From Phenios to Ion", *Revue des études grecques*, LXX, 1957, s. 312-351, ancak Herodotos'un bu iki grup karşısındaki konumu pek de iyi belirlenemez.

157) HERODOTOS, V, 49-50.

158) Y. LACOSTE, *La géographie, ça sert, d'abord à faire la guerre*, Paris, 1976.

rektiğine kuşkusu yoktur. O yararlı yalanın beceriksiz uygulayıcısı, müridi-dir. Anaksimandros çalışmasının böyle kullanılmasına ne derdi?

Peki Herodotos savaşa mı sürüklemektedir? Barbarlar ve uzak halklara ilişkin *Tarih*'te yeralan bilgiler, başka Aristagoras'lar tarafından savaşta ya da savaşa sürüklemek için mi kullanılmıştır? V. yüzyılda ve IV. yüzyıl başında böyle bir şey yoktur. Ancak Philippos'un sefer tasarılarında ve İskender'in fetih hazırlıklarında Herodotos'un yapıtının oynadığı rol so-ruşturulabilir.[159]

Onun konumu, öncülü olan ve Aristagoras'ın yandaşlarından sayılan (*stasiôtéôn*) Miletoslu Hekataios'unkine de benzemez. Bir toplantı sıra-sında başkaldırılıp kaldırılmayacağı söz konusu olduğunda, tertipçileri başkaldırmamaya ikna etmek için bilgisini kullanır: "Herkes ayaklanma-dan yana çıktı; başta, evet tarih yazarı Hekataios karşı çıkmış, Pers kralına karşı savaşa atılmayı uygun bulmamış, Dareios'a bağlı olan halkları tek tek saymış, gücünü anlatmaya çalışmıştı. Ama kimsenin kulak asmadığını görünce denizlerde üstünlüğü sağlamak gerektiğini ileri sürmüş."[160] Hekataios da halkların adlarını bilir. Aynı biçimde başkaldırı çıkmaza girdiğinde, Aristagoras'a yine bir öğüt verecek ama bu öğüt yine tutulma-yacaktır.[161] Kuşkusuz Hekataios mesleğine göre konuşur (zaten Herodo-tos'un da her seferinde vurguladığı gibi hiçbir başarı kazanmamıştır), ancak eğer konuşabiliyorsa öncelikle ve herşeyden önce Miletoslu aristok-rat bir aileden geldiği içindir. Herodotos ise bir sürgündür: Halikarnassoslu bir sürgün, böylece her yerde, Samos'ta ya da Mısır'da, Pontos'ta ve Atina'da bir yabancıdır: Yabancı ya da daha doğrusu bir metek'tir. En azından Thurium'a[162] gelinceye kadar siyasetten dışlanmıştır ve bilgisi, doğrudan doğruya iktidara dönüşemeyecektir: Sözleri doğrudan siyasal sözler değildir.

Bir yolcudur, ama, Cenova kalesinde anılarını yazdırmadan önce im-paratorluğun uzak bölgelerinde Han'ın gözü olmuş olan Marko Polo gibi bir yolcu değildir. Gerçekten de görevli olduğu sıralarda Han'ın bilmek istediği şeyleri ona göstermeyi bilmiştir: "Efendinin yanılgılarını bilen biri gibi, bir yargıç gibi, Büyük Han'ın hoşuna gideceğini düşündüğü şeyleri öğretmeye ve anlatmaya çok özen gösteriyordu. Tanrıya şükürler olsun,

159) O. MURRAY, *a.g.m.*, s. 206, n. 1.

160) HERODOTOS, V, 36. Bkz. NENCI, "Le fonti di Erodoto sull'insurrezzione ionica", *Accademia Nazionale dei Lincei* (Rendiconti), 5, 1950, s. 106-118.

161) HERODOTOS, V, 124.

162) MOMIGLIANO, *a.g.m.*, s. 61: Dolaylı geleneğe göre, Herodotos Halikarnassoslu değil Thuriumludur: Kimliği konusundaki bu "ikilem" boşuna değildir.

görevini iyi başarıyordu ve bir yığın yeni ve tuhaf şeyleri söylemesini biliyordu. Efendi Marko Polo'nun davranışları Büyük Han'ın öyle hoşuna gidiyordu ki onun hep iyiliğini istiyordu..."[163] Herodotos ise doğrudan doğruya hiçkimsenin gözü olmamıştır: O ne bir görevle görevlendirilmiştir, ne de bir prense kozmograflık yapmıştır.

Herodotos bir prensin tarih yazarı da değildir. Daha genel olarak söylersek, onun tarih yazmasına izin veren ya da onun tarihine gereksinimi olan bir iktidarla anlaşması yoktur.[164] Herodotos'un durumu, örneğin, Philippe Auguste'ün papazı ve Bouvines savaşını bir tarih olayı haline getiren ilk kişi Guillaume le Breton'un durumuna benzemez.[165] Perikles'in kulu, kentin zaferlerle dolu geçmişi adına onun emperyalist siyasetinin bir savunucusu değildir, oysa böyle olduğu yazılabilirdi. Ya da Jacoby'nin yaptığı gibi, her ikisi arasında bir ayrım yapıldığında, Peloponnesos savaşı hazırlıklarına katılmış Atina'lı bir komutan değildir.[166] Demek ki Herodotos bir prensin ya da bir kentin kozmografı ya da tarih yazıcısı değildir. Plutarkhos'un *Tarih*'i okuma biçimine başvurduğumuzda bile onun "kötücüllüğü"nden bireyler olsun, aileler olsun ya da kentler olsun (Atina ve Alkmaionidler de dahil), herkes nasibini alır, Barbarlara duyduğu sevgisi yüzünden Yunanlılarca hain olarak bile görülür.[167]

İşte size bir yığın olumsuz saptama, bulunmadığı bir yığın konum, işte inandıramamasına yol açacak bir yığın "neden". Sonuç olarak sorunun zor olmasının nedeni, tarihin babasının bir tarihçi olmamasıdır. Eğer bir yerin, belli bir üretim biçimine "*izin*" verip, bir başkasını "*yasakladığı*" doğruysa[168], Herodotos konusunda, bir metinle bir yeri doğrudan ilişkilendiremeyiz. Amacımız metni bir yere bağlamak değil, metinle yeri yaklaştırarak söylemi düzenleyen yasalardan birini ortaya çıkarmaktır. Ancak mekânsal açıdan görünürde bir yerin olmayışı yüzünden, hukuksal bir kovuşturma yersizliği sonucuna varmamalıyız: Dosya kapanmıştır, delil yokluğundan...

Aslında şimdiye kadar ne için (ne için inandırmalı) sorusuna iki yanıt bulabildik, bunların her ikisi de yetersizdir: Yetersizdir, çünkü birincisi dışarlıklı ve açıkça eski bir geleneğe başvurur, diğeri sorunu olumsuz olarak ele almakla yetinir (neden inandırmıyor). Ancak bir üçüncü yol daha vardır: Daha önce anlattığımız konuların gösterdiği bu yol, doğrudan metne dayanır. Daha önceki bölümlerin "ne için" sorusunu yanıtlayacak

163) Marko POLO, s. 14. L. Hambis yay.

164) Bkz. L. MARIN'in incelemeleri, *Le récit est un piège*, Paris, 1978, ve "Pouvoir du récit, récit du pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, Ocak 1979, s. 23-43.

ipuçları sağlayabildiğini sanmıyorum. Herodotos'un kendisinin ve görevinin açıkça söyledikleri değil, zira *Giriş* dışında hiçbir şey söylemez (elbette bu suskunluk rastlantı değildir), daha ziyade metnin alıcı üzerindeki etkisi, anlatıcının metni içinde sahiplendiği görevler ve bütün o sözceleme imleri sayesinde ortaya çıkan etki söz konusudur. Demek ki bir yerle metni ilişkilendirmek ya da metni bir yere bağlamak değil, anlatıcının anlatı içindeki yerini belirlemek söz konusudur. Bu sayede, metnin ötesinde bir yer belirlenebilir ve diğerleri yasak edilebilir ya da bir yerin çizgileri ortaya konulabilir.

Giriş bölümü Homeros'un bir tekrarıdır ve Herodotos'un çalışmasında destan geleneğinin rol oynamış olduğu açıktır. Ancak destan hem yarıştığı, hem de ayrılmaya çalıştığı anlatım biçimidir. Anlatıcı belki bir ozandır, hatta bir halk şairidir, ama düzyazı yazar. Her iki metnin de inandırıcılığı değişik yollarla sağlanır: Birinde güvence Musalardır[169], diğerindeyse son güvence anlatıcının kendisidir: "Kendi gözümle görmüş gibi biliyorum" deyişi bir otopsidir, "kendi kulaklarımla duymuş gibi biliyorum" deyişi ise, soruşturma (*historiê*). Destanda, şairin ağzıyla konuşan Musalardır, *Tarih*'te "söylüyorum, yazıyorum" diyen kişi anlatıcıdır. Anlatıcı, destandakinin aksine sözcelemenin tek öznesidir. *Histôr* görür ve duyar, söyler ve yazar, anlatıcı da anlatısının alıcı üzerinde inandırıcılığı sağlayan bu çeşitli sözceleme imlerinin içinde ve bunlar sayesinde varolabilir.

Tek sözceleme öznesidir, bilen kişidir. Tıpkı Homeros ve Hesiodos'un tanrısal dünyayı düzene koymuş ve tanrıların betilerini "çizmiş" olmaları gibi, Herodotos da çeşitli halkları yerlerine yerleştirmiş, rollerini dağıtmış ve sınırlarını belirlemiştir. Görülür, ölçülür ve söylenebilir olanı bir araya getirmiştir, aynı zamanda hem bilgi, hem de iktidar olan (*dúnamis*) bir dünya tasavvuru oluşturmuştur. Anlatıcının tarafındaki bir bilgi-iktidardır bu, o ister bunu doğrulasın, isterse sadece bu tasavvuru ürettiği için sahiplenmeye çalışsın... Ama aynı zamanda bu tasavvurun okunuş biçimlerine göre, alıcının ya da birbirini izleyen alıcıların tarafındaki bir bilgi-iktidardır bu. Anlatıcının tarafındaki bilgi-iktidarı en iyi özetleyen sözcük *sêmaínein*'dir. Gerçekten de anlatıcı metne ister doğrudan, isterse

165) G. DUBY, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, 1973, s. 14-18.

166) H. STARSBURGER, "Herodot und das perikleische Athen", *Hérodote* içinde, yay. Marg, Wege der Forschung, XXVI, Darmstadt, 1965, s. 574-608. Ve Ch. FORNARA, *Herodotus, an interpretative essay*, Oxford, 1971, s. 37-58.

167) Bkz. *yukarıda*, s. 283.

168) M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, s. 15.

169) J. SVENBRO, *a.g.y.* Bkz. Cl. CALAME, *Le Récit en Grèce Ancienne*, Paris, 1986, s. 70-79.

dolaylı olarak karışsın, hedefi *sêmaínein*, yani göstermek ve bildirmektir. Zira *sêmaínein*, bir şeyi, kendi gözleriyle görmeyen kişilere göstermek ve bildirmek anlamındadır: Düşman donanmasının manevralarını bir burundan gözleyerek haber veren gözcü de böyledir.[170] Ve yeniden otopsi... Ancak bu, aynı zamanda, herhangi bir bilgi türüne sahip olmayan insanları göstermek ve bildirmektir: Bu kişiler, örneğin Triton gibi[171] kehanet biçimine bürünen insanüstü bir bilgiye sahip değillerdir. Ne Kroisos'un[172], Kyros'a öğüt vermek için başvurduğu olağanüstü bilgiye, ne de soruşturmayı yapmış olan ve öncellerinin işlediği[173] kusurları, Yunanlılar ile Barbarlar arasındaki düşmanlığa öncülük etmiş olan kişinin adını[174] ya da Skythia'nın sahil uzunluğu ya da denizden Susa'ya kadar uzanan Kral Yolu'nun kesin ölçüsünü[175] bilen kişinin bilgisine sahiplerdir. Zaten eğer Kroisos'un elçilerine verdiği yanıtta, Pythia'nın kumsaldaki kumların sayısını ve denizlerin ölçüsünü bilen kişi olarak gösterildiği doğruysa, ölçümcünün bilgisiyle Pythia'nın bilgisi arasında eğretilemeli bir ilişki bulunur. Demek ki *sêmaínein* sözcüğü anlatıcının hem ozan hem de ölçümcü olduğunu gösterir.

Sözcelemenin tek öznesi olan anlatıcı, değişiklikleri tercüme eden kişidir; ötesi ve burası arasında gidip gelir, ya da anlatılan dünya ile anlattığı dünya arasında bir *póros*'tur. Öyküsünü anlattığı dünyayı, bu öyküyü anlattığı dünyaya inandırabilmek için, biçimleri ve işlemleri, sonuçta, "onlar" ve "biz", "başkaları" (ne denli çeşitli olurlarsa olsunlar) ve "Yunanlılar" kutuplarına dayanan bütün bir başkalık retoriğini sergilemekten ve kullanmaktan başka bir çaresi yoktur. Böylece karşılaştırma, benzerlik ve aynı zamanda *thôma* (ben, başkasının gerçeğiyim), tercüme kullanılır, uç noktayı gösteren tersyüz etme de kullanılır, eğer bizim zıttımızlarsa, sadece zıttımızlardır.

Bu kutuplaşma (*onlar/bizler*) öylesine doğurgandır ki, yalnızca bu retoriğin biçimleriyle ifade edilmesi yeterli değildir, çünkü İskit *lógos*'unun dizgesel ayrılık ilkesine göre okunmasını doğrulayan şey odur. İskit *nómos*'larından bir şeyler anlamaya başlayabilmemiz, bu *nómos*'ların, Yunanlıların *nómos*'larıyla açıklandığı varsayımını kabul etmemiz sayesinde olabilir. Bu *nómos*'larla, bunların "olmayan modellerinin" birleştirilmesi sonu-

170) HERODOTOS, VII, 92, 219.
171) A.g.y., IV, 179.
172) A.g.y., I, 89.
173) A.g.y., II, 20.
174) A.g.y., I, 5.

cunda bazı ayrılmalar oluşur: Bunların okunması ise onları düzenleyen yasaların araştırılarak anlamlarının bulunmasına yöneliktir. Kralların cenaze törenlerinde, "kendi kendini pişiren öküz" gibi tuhaf bir imgeyle uç noktasına varan kurban törenlerinde, ya da Ares betisi çevresinde örgütlenen savaş uygulamalarında durum böyledir.

Onlar vardır ve *onlar* kesinlikle farklıdır: Elbette Persler Mısırlılardan farklıdırlar, onlar da İskitlerden tamamen ayrılırlar vb. Ancak aynı zamanda anlatı, üçüncü kişinin dışlanmasıyla işlenmiştir.[176] İskitler ve Amazonların durumu böyledir. Gerçekten de İskitlerin başkalığı, Yunanlılarla karşılaştırıldığında anlaşılır: Alıcının ortak bilgisinde örtük olarak varoları ikinci terim olan Yunanlılar terimi, başvurulan terimdir. Ancak Amazonlar sahneye girer girmez, düzen belli ölçüde değişir ve İskitler yarı-Yunanlı özellikler gösterirler. Sanki anlatı, Amazonların, İskit başkalığı karşısında ikinci derecede kalan başkalığını düşünmekten acizdir, oysa zaten İskit başkalığı da Yunan dünyasına göre anlaşılabiliyordu. Öte yandan metin, sanki bu diğer başkalığı alıcıya açıklayabilmek için *onlar/bizler*, yani, *onlar*/İskitler, yarı-*bizler* gibi ikili yapılar kurmaktan başka bir yol görmez.

Bu biçimde kutuplaşmanın rolünü Skythia'daki Dareios'un Persleri konusunda görmüştük. Skythia'daki Persler yarı-hoplit askerleri gibidirler, oysa Yunanistan'da savaşmayı bilmeyen Persler, barbarlara benzerler.[177] Bu özellik, anlatı mantığının İskitleri özgürlük savunucusu Atinalıların benzerlerine dönüştürmesiyle daha da şaşırtıcı hale gelir. Yani yarı-Atinalıların karşısında yarı-hoplit askerleri mi vardır? Gerçekten de Perslerin savaşma biçimindeki başkalığı karşısında, İskit stratejisinin başkalığı nasıl ifade edilebilir? Zira bunların her ikisi de ancak Yunan modeliyle (açmaz/*táxis* yokluğu) karşılaştırıldığında anlaşılabilmektedir. Peki ama birbirleriyle karşılaştırarak bunları nasıl anlayabiliriz? Açmazı ve *táxis* yokluğunu nasıl "karşı karşıya" getirebiliriz? Nasıl gösterebilir, nasıl inandırabiliriz? Anlatı iki terimden en az başkalığa sahip olanı dışlar: Burada dışlanan terim, yarı-hoplitlere dönüşen Perslerdir. Geriye mızraklı piyade karşısında açmaz kalır (artık açmaz da gerçek bir strateji seviyesine yükselmiştir), böylece başkalığı daha iyi görülür.

Nihayet anlatının, yapısını sağlamlaştıran *onlar/bizler* kutuplaşmasından ayrılamayacağını kabul ettiğimize göre başkasını anlatmak, *bizi* anlat-

175) A.g.y., V, 54.
176) Bkz. *yukarıda*, s. 246-247.
177) Bkz. *yukarıda*, s. 62-63 vd.

manın bir yoludur elbette. Demek ki metnin en azından hemen ortaya çıkan etkilerinden biri, bu *biz*'i kavramaya yaramasıdır.[178]

Başkalarını anlatmak aslında bir dünya tasavvurunu göstermektir, sınırları belirlemek, oturan halkları saymaktır, ama aynı zamanda Yunanlıların aracı bir konumda bulunduklarını varsaymaktır: *Tarih* coğrafyasını, Nil ve İstros'un geçtiği yerleri ve simetri ilkesinin uygulanışını bir kez daha düşünelim. Bu, tasavvuru, içinde hep örtük olarak bir gözlemciyi (Yunanlı bir gözlemciyi) barındıran Yunanlılara ait bir bilgi mekânına göre oluşturmaktır.

Başkasını anlatmak, *onlar*la *bizler* arasında, *nómos*'ların çeşitliliğin ötesinde, derin bir siyaset ya da iktidar farklılığı olduğunu bildirmektir: Kendi kendini yönetme biçiminin karşısında monarşi ve tiranlık vardır, başkası kraliyetle yönetilir. Daha kesin olarak söylersek, bunun anlamı, bizim için sorun olan, hatta bizi sorgulayan bir ögenin çevresinde gelişen bir tasavvur oluşturmaktır. İskit *lógos*'unun durumu budur. İskitlerin uygulamaları, anlatıda bunları dile getiren sanat ve işlemleri, hepsi sonunda temel bir sorunun çevresinde dolaşır durur: Nasıl göçebe olunabilir? Kentte yaşayan kişiler olan *bizlere* göre bu tuhaf ya da şaşırtıcı varlık nedir? *Tarih*'in anlatıcısına göre göçebelik, bir olmayış durumuyla çözüme kavuşmuyorsa, bunun nedeni adalı olma eğretilemesi sayesinde strateji terimlerimize tercüme edilebilir oluşudur.

Zira metinde etno-merkezci bir işleyiş, yani *onlar* ve *bizler*, içinde *anlattığımız* dünyaya tercüme edilen *anlatılan* dünya, *bizler* karşısında *onlar* gibi bir işleyiş bulunsa da, bu, ne bilerek, ne de dizgesel olarak kurulan bir Helen merkezciliktir. *Biz*, *onlar*'ın gelecekte olacakları şey değiliz: Herodotos, Thukydides gibi o zamanki Barbarların eski zamanlardaki Yunanlılar gibi yaşadıklarına inanmaz.[179] Onlar karşısında bir yazı dersi verme durumunda da değildir: Onun yazımı bu yüzden masal rafına yerleştirilmiş barbar söylemlerinin gerçekliğini kurmaz. Bunun aksine başkası da *bizim* doğrumuz değildir, taklit edilmesi gereken, doğaya göre oluşmuş herhangi bir yaşam modeli değildir. Herodotos'un Anakharsis'i ne Yunan okulundandır, ne de Helenizmin bir şehididir, ama kent yaşamını ve rahatlıklarını küçümseyen sinik bir yaşamın temsilcisi de değildir. Okulda Yunanlılara örnek gösterilen bir kişi de değildir[180], hayır, tıpkı yurttaşı Skylès gibi yasaları çiğneyen kişidir, sınırları pervasızca aşabileceğine inanır, ya da

178) İlk dört kitapta en az 160 örnek vardır.
179) THUKYDİDES, I, 6,6.
180) DİOGENES LAERTİUS, *Filozofların Yaşamı*, 1, 101.

*onlar*la *bizler* arasında sınırların bulunduğunu "unutur". Böylelikle sonuçta *onlar* ve *bizler* vardır ve Herodotos ne kültür meraklısıdır, ne de doğanın avukatı.

Başkaları, *onlar*, anlatıda üçüncü şahısla, yani belgisiz zamirle ortaya çıkar[181]. Bunda şaşılacak bir şey yoktur: Anlatıcının kesinlikle sözceleme değil, sözce öznesi olarak metne aldığı *onlar*, *bizim* için (ben + siz) ortaya çıkarlar. Ancak şaşırtıcı olan şu ki, çoğunlukla birinci çoğul şahıs *biz*'in yerine aslında üçüncü çoğul şahıs konulmuştur: *biz* değil, ama *Yunanlılar*, yani belgisiz zamir biçimi. Başkaları ve Yunanlılar, Yunanlılar ve barbarlar, *onlar* ve *bunlar*.[182]

Bu adlandırma kimi gösterir? Anlatıcı, eski zaman Yunanistan'ında meydana gelen olayları aktardığında "Yunanlılar" der: Yunanlılar şunu şunu yapmışlardır, ya da şöyle şöyle düşünmüşlerdir... *Yunanlılar* aynı zamanda, şu ya da bu bölgelerde oturan *bazı* Yunanlıları (örneğin Pontoslu Yunanlıları) ya da Herodotos'un kusur ya da aptallık olarak gördüğü, şu ya da bu düşünceleri taşıyan Yunanlıları ifade eder.[183] Yunanlılar demek bir bakıma anlatıcının kendisini onlardan ayırma yoludur. Gerçekten de *biz*, *ben* + *siz* ise, yani "diğer kişilerden farklı olmayan bir bütünlük"[184] anlamında ise, *Yunanlılar* demek, anlatıcının tek ve bir sözceleme öznesi, bilen ve söyleyen tek özne olarak konumunu güçlendirmesine yarayan bir yöntemdir.

Görme ustası, bilme ustası, bütün bir sözceleme imleriyle harekete geçen bir başkalık retoriğine ait sanat ve işlemleri kullanan, inandırıcılık ustası olan anlatıcı, adlandırır, sayım yapar, sınıflandırır, sayar, ölçer, ölçüsünü alır, düzene koyar, sınırları çizer, övgüleri ve sövgüleri dağıtır, bildiğinden daha azını söyler, anımsar: Bilir. Gösterir, bildirir, inandırır.

181) E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I. cilt, s. 228.

182) Powel'e göre *Hellen* ve *Hellenes* en az 539 kez görülür; hepsi aynı düzleme konulamazsa da toplam sayı da bir o kadar anlamlıdır.

183) HERODOTOS, örneğin, II, 2, 10, 45.

184) BENVENISTE, *a.g.y.*, s. 235.

Sonuç:
Bir Paylaşımın Tarihi

İskitler, başkaları; gezgin ve gezi anlatıcısı Herodotos; etnograf ya da etnolog Herodotos; başkalık ölçümcüsü ve *oikouménê* ozanı Herodotos: Kuşkusuz öyle, çünkü bu sayfalar boyunca onunla birlikte yol aldık. Ancak şu aşamada yeniden aklımıza takılan soru şu: Bu Herodotos başka bir Herodotos'un sureti midir? "Med savaşlarının tarihçisi" olan Herodotos'tan, gerçekten ve tamamen farklı mıdır, ya da daha ileri gidersek, onun gölgesi olan başka bir Herodotos gerçekten var mıdır?

Bu soruya basitçe "evet" ya da "hayır" diyemeyiz, ayrıntılı olarak yanıt verebilmek, Herodotos'un tarihyazımının bütününü göz önüne almamızı ya da yapıta ilişkin yorumların tarihini birer birer incelememizi gerektirir. Bununla birlikte, taslağını çizdiğim biçimiyle, yalancılığına ilişkin geleneği izlersek görürüz ki, yalancı betisiyle etnograf ya da başkalarını anlatan Herodotos betisinin üst üste binmesi, bir anda gerçekleşmediği gibi, hep yapılagen bir şey de değildir: Herodotos Yunanlı olmayanlardan sözettiği için ya da sadece bunu yaptığında "yalancı" değildir. Gerçekten de Thukydides'e göre anlatı yazıcılarının ürettiği *muthôdes*, hem Barbarlar konusunda söylenenlere, hem de, yakın tarihli de olsa, savaş anlatılarına

bağlanır, savaş anlatılarına belki de daha çok bağlanır çünkü bunlar, neredeyse özellikle *akoe*'den kaynaklanırlar. Ktesias, bilinen nedenlerle Persler hesabına söylenen sözleri hedefler. Plutarkhos ise pek de bilinmeyen nedenlerle, en "kötü" ve en büyük yalanları, yani diğerleri bir yana bizzat Yunanlıları ilgilendiren yalanları ortaya çıkarmayı amaçlar.

Doğrudan doğruya Med savaşlarından söz etmeyen Estienne, *Apologie*'sinde özellikle başkalarını anlatan Herodotos'la ilgilenir: Onu savunmak için başka birçok Yunanlı ve Latin yazardan benzer örneklere başvurur ve karşılaştırmayı kullanır. Herodotos'un eskiden aktardığı böyle bir geleneğin gerçeğebenzerliği, İtalya'da, German ve Flaman ülkesinde, ya da İspanya'da bulunan, şu ya da bu geleneğe aynı gözle bakılmak istendiği anda belirsizleşir. Aynı biçimde, bazı yerlerde Perslerle ilgili anlatılanları Türkler ve Timurlenk konusundaki bilgilerle koşutluk içine koyduğumuz zaman, bu anlatılanların gerçeğebenzemezlikleri ortaya çıkar.[1] Nihayet Herodotos'un, rahip Bonnaud'ya göre bir yalancı olmasının nedeni, ilk tarihçi olsa da, onu garip biçimde aşan bir ilke yüzündendir: Dindışı tarih olsa olsa yalandır, ya da mitolojiktir.

Bir de Med savaşlarının tarihçisine, ya da daha doğrusu modernlerin bu betiyi oluşturma biçimine bakarsak, XVIII. yüzyıl sonuna kadar, savaşlara ilişkin anlatısının ciddi olarak onaylanmadığını düşünebiliriz.[2] XIX. yüzyıl ve kaynakların araştırılmasıyla birlikte durum değişecek, kuşku artacaktır. Herodotos'un yararlandığı her tür kaynağı belirleyen bu bilginler, Herodotos'un aşırmayla hatta yağmayla yaşadığı kabul edilse de *Tarih* metnini gözden kaçırırlar. Hauvette 1894'teki durumu şöyle özetler: "Buraya kadar saydığımız bütün bilginler, Niebuhr, Nitzch, Wecklein, Delbrück, Herodotos'un tarihini sözlü gelenek yoluyla ya da özellikle bu yolla Med savaşlarından aldığını kabul ederler... Ancak Herodotos'un, kitabında, daha önceden yazılmış tarihi aktardığını yadsırlar... Creuzer'in yüzyıl başında belirttiği ve diğer birkaç bilginin de savunduğu bir karşı-kuram, günümüzde ve özellikle on yıldır önem kazandı... Kuram, tarihçinin önceki birçok çalışmayı, hiç sözünü etmeden bir araya getirdiğini, kendilerinden önceki yazarları gerçekten yağmaladığını değişik ölçülerde savunmaya dayanıyor. Öncelikle Herodotos'un kitabının bütününe uygulanan bu kuram, kitabın Med savaşlarına ilişkin bölümüne

1) Ya da başka bir karşılaştırma örneği: "Büyük Kral'ın Khoaspes'ten alınmış özel ve sadece kendisine ayrılmış suları ardısıra taşıtmasından, ya da bir kardinalin Fransa'dan Roma'ya kadar binlerce şişeyi taşıtmasından daha inanılmaz ne olabilir?"

2) HAUVETTE, *a.g.y.*, s. 114-115. Alimlerin başlıca uğraşları bunlar değildi: Doğu hanedanlıklarını konu alan metinlerle kutsal kitaplardaki kronolojik verilerin uyuşturulması söz konusuydu.

ancak yakın bir tarihte uygulanmıştır."[3] Kuramın en etkin savunucuları Sayce, Dies, Panofsky ve Trautwein'dir.[4] Böylece Herodotos asla varolmamış olan sözlü geleneği icat eder, ya da pekâlâ varolan yazılı kaynakları gizler. Demek ki *Quellenforschung*, yeni bir yalancı değişkeni üretir.

Kısa süre sonra, 1909 ve 1913 yıllarında[5] F. Jacoby konuyu kökten yeniler. Gerçekten de ona göre sorun, öncelikle tarihin doğuşu sorunudur: Yunanlılar ne zaman ve nasıl tarihçi olmuşlardır? Bu evrimde Herodotos'un yeri nedir? Demek ki Jacoby'yi ilgilendiren yalancı betisi değil, baba betisidir, sorguladığı şey yalanlar değil, babalıktır. Ulaştığı sonuçları anımsıyoruz: Öncelikle etnograf ve coğrafyacı olan Herodotos, ancak Atina'da *tarihçi* olmuştur, böylece yapıtta "epistemolojik bir kopuş" bulunur. Henüz tarihçi olmadığı önce ve tam bir tarihçi olduğu sonra... İşte başkalarını anlatan, yani ilk kitaplardaki Herodotos, bu önce'ye aittir: Bu ise, onu belli bir mesafeye koyarak korumanın bir yoludur, ama yine de başka bir Herodotos vardır.

Bu çerçeve bir kez sabitlendikten sonra, yorumcular ve tarihçiler buna göre tavır takınacaklar, Herodotos'u kabul edecek, değiştirecek ya da onaylayacaklardır.[6] Böylece evrimci bakış açısını benimseyen K. von Fritz, Mısır yolculuğu sırasında ortaya çıkan birinci (epistemolojik) "kopmayı", Labyrinthos ziyaretinin tarihini bile kesin olarak vererek belirleyecektir: "Dönüm noktasını büyük ihtimalle zihninde büyük bir etki bırakmış olan Labyrinthos ve sözde Moiris Gölü'nün bulunduğu Fayoum'a ziyareti oluşturur. Bu andan itibaren Mısır adetleri ve dinine büyük bir ilgi duymuşa benzer."[7] Bununla birlikte ilginin artması henüz tam olarak tarihe yönelik değildir, çünkü "yolculuğunun sonunda bile zamandizimsel bir düzenin gerekliliğinin farkına varmamış gibidir. Bunun gerçek bir tarihyazımının temeli olduğunu daha farketmemiştir"[8]. Tarihçi, gezginin ka-

3) *A.g.y.*, s. 158, 159.

4) A. H. SAYCE, *The Ancient Empires of the East, Herodotos, I-III*, Londra, 1883; DIELS, "Herodot und Hekataios", *Hermès*, 22, 1887, s. 411 vd.; H. PANOFSKY, *Quaestionum de historiae herodotae fontibus pars prima*, Diss., Berlin, 1885; P. TRAUTWEIN, "Die Memorien des Dikaios, eine Quelle des herodoteischen Geschichtswerkes", *Hermès*, 25 1890, s. 527-566.

5) F. JACOBY, "Über die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente", *Klio*, 9, 1909, s. 80-123; özellikle *R.E.*, 352-360: "...Perikles için değil, büyük, yeni vatanı Atina için yazdı."

6) DREWS, *a.g.y.*, s. 36-39.

7) K. VON FRITZ, "Herodotus and greek historiography", *Transactions of the American Philological Association*, LXVII, 1936, s. 337. "Şaşırmak" filozofa düşse de tarihçi de en az onun kadar şaşırır!

8) *A.g.y.*, s. 338. Makale şu sözlerle başlar: "Herodotos'a tarihin babası denir. Oysa Herodotos'un yapıtından daha çok, Thukydides'inki bizim tarihyazımı anlayışımıza tam olarak denk düşer."

buğunu kırar ve başkalığın sınırları geriye çekilir! Ancak sonuç olarak *Entwicklungstheorie*'de de en az iki ayrı Herodotos vardır.

Bazı yazarlar, Yunan tarihyazımı, tarihin ya da yalanın babalığı gibi soruları sormadan ve sadece *Tarih*'i inceleyerek bunun aksini yapmış, yapıtın birliğinde karar kılmış[9], onu "bir tek *lógos*"[10] oluşturan bir yapıt olarak okumuşlardır. Bundan sonra ikilik silinmiş ve etnografik *lógos*'lar tarihçilik öncesine ait arasözler olarak ele alınmamıştır.

İşte şematik olarak yalancı ve başkalarının Herodotos'u, tarihçi ve etnolog Herodotos sorusu böyle ortaya çıkmıştır. Ancak daha önceki anlattıklarımızı göz önüne alırsak, bu soru bizim karşımıza nasıl çıkar, ya da karşımıza tekrar çıkan bir soruyu hangi eksenlere göre ifade etmeliyiz?

Öncelikle anlatısal zorunlulukları belli bir örnekle incelememiz sayesinde, ikiye ayırmanın uygun olmadığını gördük. Dareios'un Skythia seferi, Kserkses'in Yunanistan seferine gönderme yapar: İkincisi, birincisinin (ki bu da ikincinin bir tekrarıdır) anlaşılabilmesi için gereklidir.[11]

Üstelik serimlenişleri bir kitaptan diğerine değişse de, *Tarih*'in bir ucundan diğerine, hep *onlardan*, başkalarından ve *bizlerden*, Yunanlılardan söz edilir. Başkalarının *lógos*'larında *biz*, hep örtük biçimde bulunsa da, anlatı içine ikide bir sızan bir hortlaktır. Ayrıca bu *lógos*'lar *biz*'i kavramaya yarayan dolaylı bir yoldur. Med savaşları tarihiyse *biz*'in açıkça *onlar*'la savaşmasını sahneye koyar, bunu yaparken de *biz* için yakın geçmişin bir tasavvurunu çıkarır ve *tò Hellênikón* çevresinde oluşturulmuş yeni bir bellek yaratır.[12] Böylece birinde örtük de olsa, diğerinde açıkça görülen *biz*, anlatının her yerinde vardır.

Başkalarına ayrılmış *lógos*'larla Med savaşlarına ayrılmış *lógos*'lar arasında değişen şey, olsa olsa alıcının durumudur: Kuşkusuz alıcı, savaşları, başkaları konusundan daha iyi bilir. Bu kez anlatılan dünya, anlatının yapıldığı dünyanın içindedir. Ancak metnin inandırma biçimini ele alırken göz önünde bulundurulması gereken şeyin, yeni bilgi miktarı değil, bu bilginin anlatıcı tarafından işlemden geçirilmesi olduğunu gördük (hem söyleneni söylemek ama bunu belli bir biçinde söylemek, hem de "kaydadeğer" olanı söylemek).

9) Özellkle M. Pohlenz, J.L. Myres, H. Immerwahr.

10) H. IMMERWAHR, *Form and thought in Herodotus*, s. 79.

11) Bkz. *yukarıda*, s. 53 vd.; ve H.F. BORNITZ, *Herodot-Studien*, Berlin, 1968, s. 111-136.

12) HERODOTOS, I, 4, 58, 60; VII, 139, 145; VIII, 12, 144 (Herodotos'un Atinalıların ağzından söylediği ünlü tanımlamaya göre: "Aynı kan (*hómaimon*) ve aynı dil (*homóglôsson*), ortak tapınak ve kurbanlar (*theôn idrúmata te koinà kaì thuslai*), benzer gelenek görenekler (*êtheá te homótropa*)". G. NENCI, "Significato etico-politico ed economico-sociale delle guerre persiane", *La Grecia nell'eta di Pericle* içinde, Milan, 1979, s. 12-16.

Karşımıza yeniden çıkan soruyu şöyle ifade edebiliriz: İnandırıcılık, anlatıcının anlatı içinde yaptığı yorumlarla sağlanıyorsa, Herodotos, Med savaşlarını sergilerken nasıl bir yol izler: Anlatısına daha mı çok müdahale eder, ya da tam aksine, daha mı az? Bunu, başkalarının *lógos*'larını sergilerken yaptığından farklı biçimlerde mi yapar? Yanıt yerine, üç yoklama.

Birincisi *thôma* ve *érga thômastá*'yla ilgili: *Thôma*'nın bir gezi yazısı başlığı olduğu, gezginin ölçücü gözünün harikaları görmesi gerektiği ve zaten *Tarih*'in de *érga megála te kaí thômastá*'ların bir gün unutulmasını (*akléa*) engellemeye çalıştığı doğruysa, savaş anlatıları konusunda neler söylenebilir? Burada dikkate değer ya da hayranlık verici *érgon*, artık bir ırmak, bir kent ya da bir anıt değil, öncelikle bir çarpışmadır. Ancak bu fark anlaşıldıktan sonra ilginç bir noktayla karşılaşırız: *Érgon thomastón*, başkalarının *lógos*'larına uygulanan aynı işlemlere göre değerlendirilir, oluşturulur ve son olarak, söylenir. İki Spartalı Sperthias ve Boulis, "hayranlık verici" davranışlar (*áxiê thômatos*) sergilerler, tıpkı "büyüklük ve yükseklik" bakımından bir Babil benti gibi.[13] Mısır Labyrinthos'unun "anlatmaya sözün yetmeyeceği" (*lógou mezô*) bir *thôma* yarattığını anımsıyoruz, tıpkı bukağından kurtulmak için hiç düşünmeden ayağını kesen bilici Hegesistratos'un *mezon lógou* bir *thôma* uyandırması gibi.[14] Ya da yine anlatıcı, kokulu bitkilerin toplanışını anlatırken aslında en az "olağanüstü" olandan en az doğru ilerleyen örtük bir *thôma* ölçeğine göre sınıflandırma yapar, oysa savaş anlatılarında özellikle üstünlük bildiren sözcüklerin kullanılmasıyla bir *thôma* derecesi oluşur.[15] Tıpkı gezginin gözünün *thôma*'nın güvencesi olması gibi, anlatıcı da birçok durumda *thôma*'nın kaynağıdır (*thôma moi*, benim için *thôma*'dır).[16] Birinde *thôma*'yı farkeden, kolaçan eden, değerlendirip ölçen şey gözken, diğerinde *ben*'in araya girmesi, tam aksine, aktarılan olgunun şaşırtıcı ya da anlaşılmaz yönünü, ele gelir yanı olmadığını vurgular. Ne olursa olsun, yargılayan kişi *ben*'im.[17]

İkinci soruşturma: "kaydadeğer olan" ya da Herodotos'un deyişiyle "aktarılmaya değer olan" şey (*áxios apêgêsios*). Yazar hem başkalarında, hem de *biz*de söylenebilecek ya da yazılabilecek şeylerin kumaşını aynı

13) HERODOTOS, I, 185; VII, 135.
14) *A.g.y.*, II, 148, IX, 37.
15) *A.g.y.*, VII, 204; VIII, 135.
16) *A.g.y.*, VI, 117, 121; VII, 99, 153; IX, 65.
17) H. IMMERWAHR, "*Ergon*; History as a monument in Herodotus and Thucydides", *American Journal of Philology*, 81, 1960, s. 266, şöyle yazar: "Anıtları ve eylemleri vurgulayan şan kavramı aynıdır ; s. 268: "*Ergon* ve *mnêmosynon* sözcükleriyle ilgili sözdağarı bize Herodotos'un eylemlere anıtlara bakar gibi baktığını gösteriyor."

gereçle kesip biçer: Timsah kovma yollarından, ona "en fazla anlatılmaya lâyık" görüneni "yazar" (*axiotâtê apêgêsios*). Aynı biçimde, tiranlığın sonundan İonya başkaldırısına kadar Atina'da olup biten olaylar içinde "en fazla anlatılmaya layık olanlarını" anlatacaktır (*axiochrea apêgêsios*).[18] Aynı deyişin yeniden kullanılması, ister uzaklardaki insanların gelenekleri konusunda olsun, isterse geçmiş olaylar konusunda, anlatıcının aynı yaklaşım içinde olduğunu ve bunları aynı biçimde ele almayı benimsediğini gösteriyor.

Son olarak, anlatıcı, anlatısının başından sonuna kadar, gösteren ve bildiren kişidir: *Sêmaínei*. Yunanlılara karşı kimin haksız davranışlara giriştiğini biliyorum ve bunları anlatacağım (*sêmaínein*). Bundan sonra "anlatıma (*lógos*) devam edeceğim", yani söylemimi oluşturan bu güzergâhı tamamlayacağım, aynı zamanda rehberlik yapacağım.

Böylece anlatıcı, anlatısı içinde, başkalığı söyleyen ozan ile savaşları anlatan tarihçi arasında farklı bir yere sahip görünmüyor: Sanki her zaman aynı kalarak başkası'ndan aynı'ya geçiyor gibidir: Demek ki başkalarını anlatan Herodotos, başka bir Herodotos olmayabilir, ya da ne olursa olsun, başka bir Herodotos vardır ve Herodotos yorumlarının bir ürünüdür: Herodotos tarihyazımına aittir ve bu sayede aktarılmıştır.

Ancak bunu yazmakla, artzamanlı bir bakışın ötesinde metni, yani Herodotos'u yeniden bulacağımı ileri sürmüyorum: Böyle bir sav hem aptalca hem de boş olurdu.[19] Yalnız, böyle bir yaklaşımı ya da Herodotos'a yeniden dönüşü sağlayan şey şudur: Tarihsel alanda bir değişiklik. Kabaca, olaylar tarihi ve siyasal tarihten (ya da bir tür siyasal tarihten) ayrılmayla, tarihsel antropolojinin, ya da etno-tarihin (ki Herodotos bu tarihin babası bile sayılabilir) öne çıkmasıyla ve toplumların düşlemi üzerine yapılan yakın tarihli sorgulamaların kullanılmasıyla ortaya çıkan, tarih alanındaki değişiklik. Böylece eski tarih terimleriyle, *Tarih*'e *Peloponnesos Savaşı*'ndan bakmak, ya da, kuşkusuz ilk tarihçi olan Herodotos'u aynı zamanda Thukydides'in öncüsü olarak görmek zorunluluğundan kurtuluruz, yine bu sayede İskit *lógos*'unu, Hayali İskitler üzerine bir söylem gibi okuyabiliriz.

Bir de daha önce sözünü ettiğimiz Herodotos'la ilgili yargıların, Herodotos hakkında yarattığı endişe konusu var: Bu, belki de, onun işgal

18) HERODOTOS, II, 70; V, 65; deyişi yine III, 125'te buluyoruz, Polykrates'in nasıl öldüğü söz konusudur ki bu öykü "anlatılmaya değer" bulunmamıştır. Bkz. H. DREXLER, *Herodot-Studien*, Hildesheim-New York, 1972, bu deyişleri inceleyerek Herodotos'un tarihçi olmadığı sonucuna ulaşacaktır (s. 185).

19) Bkz. bu "eni konu Platoncu olarak kalmış filolojinin" eleştirisi, H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, 1978, s. 58-63.

ettiği yerin belirsizliğinin bir sonucudur. Kimdir o? Nerededir? Ozan mıdır? Sofist midir? Tarihçi midir? Ancak tarihçilik bir meslek değildir. Böylece belirsizliği azaltmaya ve endişemizi gidermeye çalışırız. Kuşkusuz *lógos*'ları anlatma savındadır, ama aslında, anlattığı *lógos*'lar, olsa olsa *mûthos*'dur ve ortaya yine safdil betisi çıkar; ya da aslında *mûthos*, yani *pseudéa*, yalan olan öyküleri *lógos* gibi gösterir ki, burada da, yalancı betisi ortaya çıkar. Sonuçta onun bir yalancı olması rahatlatıcı bir ögedir: En azından neyle uğraştığımızı biliriz. Yorumcu ise bir anda külyutmaz kesilir. O: Ya soruşturmacı ve onun sureti, mitolog, ya da tarihçi yanı da olan *mûthos* anlatıcısı.

Bunlar oldu ifadesinin prestiji tarihsel söylemin en kesin gerçek etkisini oluşturur[20], ama *Tarih*'e gelince, gerçek etkisi kuşku yüzünden dinamitlenir: Artık söylemi destekleyen *bunlar oldu* ifadesi yoktur, tam aksine, *bunlar olmadı* ya da *böyle olmadı* ifadelerinin yarattığı kuşku çıkagelir ve söylemi yıkar. İskit savaşı yapıldı mı? Böyle mi olup bitti? Daha ileri giderek, bir kez daha gerçek sorunu ortaya çıkıyor. Tarihçinin uygulamalarında gerçeğin ikili konumu vardır: "Bilinen olarak gerçek (tarihçinin geçmişteki bir topluma ilişkin inceleyip anladığı, diriltiği şey) ve bilimsel işlem sayesinde kapsam içine alınan gerçek (tarihçinin konusunun, işlemlerinin, anlama biçimlerinin ve nihayet bir anlam uygulamasının bağlı olduğu halihazırdaki toplum). Birinde gerçek, incelemenin sonucudur, diğerindeyse koyutudur."[21] Ancak Herodotos konusunda gerçek, ne başlangıçta, ne sonuçta, ne koyut olarak (işgal ettiği yerin belirsizliği) ne de sonuç olarak (bu *lógos/mûthos*'ların yarattığı endişe) kavranabilir.

Daha genel bir ifadeyle söylersek bu endişenin giderilmesi, onun tarihin babası haline getirilmesiyle sağlanmıştır: Bunun anlamı, bir yandan onu bir yere yerleştirmek, bir yandan da bir kenarda bırakmaktır. Üstelik onu, oraya yerleştirip, tıpkı kararmış eski bir put gibi ayinsel olarak selamlayıp anmak, havariliğe ilişkin erdemler için çağırmakla benim metnimin yalanlarla dolu olmadığı konusunda alıcıya güvence verilmiş olur.

En sonunda konumu şu çelişkiyle özetlenir: Her ne kadar tarihin babası olsa da, sanki babalıkta zorunlu olarak tamamlanmamış bir yön varmış gibi, bir tarihçi sayılmaz. Bildiğimiz kadarıyla ona baba sıfatını

20) R. BARTHES, "Le discours de l'histoire", *Social Science Information*, VI, 4, 1967, s. 71, ya da, *Le Bruissement de la langue*, Paris, 1984, s. 153-166. De CERTEAU'nun eleştirel uyanlarıyla, *a.g.y.*, s. 53-57.

21) M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, s. 46-47.

lâyık gören ilk metnin yazarı, Cicero, yazıya tarihle şiir arasındaki farkı anımsatarak başlar: Biri gerçeği, diğeriyse zevki (*delectatio*) göz önüne alır. Ancak bir anlamda, bu sınıflandırmalardan önce yaşamış olan Herodotos'u bir hamlede dışarıda tutması gerekir, zira o hem gerçeğin hem de zevkin tarafındadır. Kuşkusuz tarih ve şiir arasındaki ayrım, benim söylediğim gibidir, "Herodotos'ta, tarihin babasında, masallar sayılamaz derecede çok da olsa".[22] Herodotos kodları bulanıklaştırır, türün yasalarına uymaz ve mesleğin kurallarına karşı gelir.

Vivès, ona tarihin babası değil, yalanların babası demenin daha iyi olacağını söylediğinde şaka yapmıştır. Ancak bu iki betinin tarihyazımı sayesinde birbirlerine yaklaştırılması rastlantı sonucu olmayabilir: Neden sürekli olarak bu iki beti karşımıza çıkar? Herodotos'u bir yandan baba ve diğer yandan ne yazık ki bir yalancı olarak görmenin peşinden sürüklediği bu çifte utanç, aslında basite indirgenmiştir. Hayır, aynı zamanda hem baba, hem de yalancıdır o, çünkü zaten aynı zamanda bir yalancı olması, babası olduğu türün yasalarına uymaması ve kenarda kalmış baba konumuna sahip olması nedeniyledir. Baba, zorunlu olarak yalancı değildir, ama baba olduğu için yalancı olarak da görülebilir. Bu şekilde baktığımızda Herodotos ve yorumları bir dev aynası oluşturuyor. Bu aynaya, Herodotos kadar yaşlı, şimdilerde karşımıza yeniden çıkan ve bizi ilgilendiren bir soruyu, tarih ve kurmaca sorusunu soralım.

Ayrıca kurmacanın döngüsü burada da sona ermiyor: Metninde mesafeli baktığı şeyin ta kendisi *mûthos* oluyor, ardılları tarafından anında mitolog olarak damgalanıyorsa da, tersine bir gelişme olarak, Helenistik çağın roman yazarlarınca, metinlerine bir gerçek etkisi katmak için de kullanılabilecektir. Ephesoslu denen Ksenophon'un *Ephesicâ*'sı buna bir örnektir.

Yazarın Ephesos kentini (olay bu kentte geçer) ilk elden tanımadığı ve yer adlarıyla ilgili bazı ayrıntılarla kişi adlarını Herodotos'tan aldığı ortaya çıkarılmıştır.[23] Yalancı, inandırıcı olması için kurmacanın yardımına koşuyor.

22) CİCERO, *Yasalar*, I, 1, 5.

23) B. LAVAGNINI, *Studi sul romanzo greco*, Floransa, 1950, s. 145-156. Daha geniş olarak, B. E. PERRY, *The Ancient Romances*, "A literary-historical account of their origins", Berkeley, Los Angeles, 1967, s. 167-170, *Suidas*'da roman yazarlarının *historikoi* olarak tanımlandığını ve *Ephesiaca* ya da *Babylonica* gibi başlıkların kitabın içeriği hakkında hiçbir ipucu vermediğini belirtiyor: "...Etnografik başlıkların Yunan romanlarının adlandırılışında oldukça geçerli olduğunu görüyoruz, yazarlar (bir tür) öykü yazmak istemişlerdir, ama eski araştırmacıların bir yazınsal tür olarak roman için kullanabilecekleri herhangi bir terimleri olmadığından bu yazarlar tarihçi olarak sınıflandırılmışlardır."

Baba ve yalancı, tarih ve kurmaca: Biraz daha somutlaştıralım. Fustel de Coulanges'a atfedilen "tarih metinlerle yapılır"[24] deyişi doğruysa, *Tarih* gibi bir metinle nasıl tarih yapılır? Soru şöyle de kurulabilir: Nasıl okumalı? İşte bu kitabın yanıtlamaya çalıştığı soru budur.

Ancak, daha geniş anlamda, böyle bir okuma belge kavramı üzerine bir soruşturmayı gerektirir[25]: Yirmi beş yüzyıllık bibliyografya içine defalarca alınan, yirmi beş yüzyıllık tarihyazımının yoğurup işlediği bir "belge" nedir? Ya da, tarih metni nedir? Öyle olmasını sağlayan şeyler nelerdir? Öyle olduğunu nasıl anlarız? Hangi (özel) etkileri sürükleyip getirmiştir.

24) H.I. MARROU tarafından zikredilmiştir, *De la connaissance historique*, Paris, 1954, s.77, bunu Febvre'den alır ve kısıtlayıcı niteliğini de belirtir. Marrou'ya göre "tarih sadece metinlerle ortaya çıkmaz, ama özellikle metinlerle ortaya çıkar, zaten metinlerin belirleyiciliğinin yerine başka hiçbir şey konulamaz".

25) Bkz J. LE GOFF ve P. TOUBERT, "Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible?", *Actes du 110e Congrès national des sociétés savantes*, Paris, 1977, s. 38-40. *Dictionnaire de la nouvelle histoire*, Paris, 1977, s. 238'de LE GOFF yeni bir belgeleme anlayışı oluşturmayı önemli görevler arasında sayıyor.

Dizin

açmaz 53-54, 74-77, 196, 200, 201, 216, 277, 348-349.
adlandırma 31, 89, 232, 237-241, 244, 351.
alıcı 21, 28-31, 40, 71, 98-99, 111, 137,166, 189, 206, 218, 231, 246, 281, 285-286, 300, 302-305, 310, 314, 317, 325-326, 328-331, 333-334, 338, 344, 350, 353.
Amazonlar 211-218, 247.
Anakharsis 16, 37, 77-88, 94-96, 118, 170, 343.
Anaksagoras 222.
Andreía 103-105, 107, 165.
Androphaglar 58, 192, 305.
anlatı zorunlulukları 195-196.
anlatıcı 29, 31, 40, 42, 49, 78, 87, 91-92, 114-115, 119, 145, 147, 164, 174-175, 177, 183, 186, 193, 194, 198, 206-207, 213,221, 223-226, 228, 234, 236-237, 241-242, 244, 246-247, 249, 251, 253, 257, 262, 269-270, 272, 274, 276-278, 280, 295, 300, 302, 311,326, 333, 342-343, 346-347, 350-352.
Arşiv 254-255, 264, 266-268, 285.
arasöz 226, 323.
Ares 127, 171-177, 181-182, 185-189, 198, 235.
ARRİANOS 101, 200, 334-335.
Artabanos 56-57, 73, 75.
ARİSTOPHANES 161, 188, 192.
ARİSTOTELES 100, 201, 251, 285, 318-319.
Asya 47, 49-51, 305, 318.
athanatízein 101-102.
Atina 20, 32, 55, 57-59, 63-64, 67-71, 94, 104, 148,150, 154-155,157-158, 170-171, 199-200, 219-220, 325, 336, 338-339, 342.
av 59-62, 65-66, 75-77, 159, 172, 185, 214, 239.
Avrupa 17, 27, 37-38, 41, 43, 47, 49-51, 54-55, 57, 74-75, 126, 195-196, 209, 222, 236, 239, 250, 258, 264, 272, 311, 319, 323-324.
ayna 20-21, 120, 305-306, 308-309, 319, 335.
AİSKHYLOS 33-34, 125, 130, 137, 191, 196.

Başkalık 20-21, 69, 71, 77, 97, 106, 110, 112, 115-116, 134, 139, 146, 150, 165, 193, 205-208, 211, 218, 224, 228, 232, 235, 238, 244-249, 293, 294, 341, 344-345
Barbar 40, 54-55, 63-64, 88, 155-156, 159, 161, 172, 174, 197, 202, 207, 223, 232, 275276, 282-283, 290, 310, 312-315, 338-339, 341-345.
BARTHELEMY 16.
Battos 141, 153, 180, 231-232, 237, 313.
BENARDETE, S. 19, 310.
BENVENISTE, É 41, 116, 123, 126, 231, 243-244, 250, 344.
benzetme 37, 218, 222, 187, 260.
Biz 34, 58, 99, 108, 161, 193, 199, 208, 216, 236, 239, 255, 258-259, 268, 272-275, 334, 341, 343, 344, 348.
boğmak 147, 153, 180.
BONNAUD 284-285.
Bonnaud 284-285, 291, 346.
BOYANCE 96, 102, 105, 108, 233.
Budinler 58, 175, 192.

cenaze 26, 108, 114, 139-140, 143-159, 161, 189, 198, 210-211, 238, 240-245, 313, 318, 332, 342.
CERTEAU, M. de 102, 229, 237, 240, 255, 272, 273, 340, 351.
CİCERO 287, 352.
CLASTRES, P. 150, 216.

Dareios 47, 50, 51, 53-57, 59,-62, 64-66, 68, 71-77, 195-200, 212, 231, 243, 246, 264, 301-302, 305-311, 313, 323, 332, 338, 342, 348.
Deniz yolculuğu rehberi 221, 321-322.
despótês 59, 127, 309-310, 312, 314-319.
destan 27, 54-55, 148, 153, 157, 165, 218, 224, 250, 262-263, 274, 288, 295, 297-298, 324, 340.
DETİEN 98, 103, 134-135, 138, 163, 165, 182-183, 188, 217, 260-261, 287.
Devlet 108, 318.
DREWS 262, 274, 315, 347.
DUBY, G. 340.

DUMEZIL 27, 41, 54, 96, 122, 127-128, 131, 133, 163, 167, 187, 272.
DUPRONT 252.
DURKHEIM 139, 151.

ELIADE, M. 97, 113.
ephêbos 69-71, 189, 212-216, 218, 247.
EPHORES 281, 303.
érôs 310-311.
esir 39, 188-189, 310.
Estienne 289-290, 291, 346.
Ethiopialılar 62, 89-90, 168, 176, 183, 192, 235, 287, 311.
etkileri 18-20, 244, 274, 320, 353.
EURİPİDES 44, 63, 89, 95, 148, 161, 180, 201, 318.
evlilik 211-216, 247.

FAYE, J.-P. 267, 297-299.
FINLEY, M. I. 253.
FLAVİUS JOSEPHUS 281.
FOUCAULT, M. 222, 255-257, 302.
FRITZ, K. Von 106, 280, 347.
FURET, F. 260-261, 299.

GARLAN, Y. 65-66.
GEINOZ (Rahip) 288.
Gelonlar 43, 58, 90, 92, 236.
GENETTE, G. 116, 243-244, 323.
gerçek 14, 17, 25, 28-29, 34, 38, 56, 58, 61, 63, 72, 74, 76, 92, 95-96, 98-99, 102, 104, 115, 119, 127, 131-132, 151-153, 156, 161, 168, 178, 184-185, 191, 197-198, 205, 211, 222-223, 228-239, 253, 255, 259, 270, 279, 284-286, 289, 296-299, 307, 308, 330, 334, 342, 347, 351-352.
GERNET, L. 124, 130, 135-137, 147-148, 153, 166-167, 169, 315.
Gerrhoslular 26, 144, 146.
Getler 37, 59, 78, 97-98, 101-103, 109, 112-113, 115-116, 119, 243, 246, 277.
Giriş (Tarih'in) 14, 116, 223, 230, 274, 289, 308, 340.
GLOTZ, G. 122, 125-126, 134, 166.
Göçebe 21, 24, 38-41, 45, 46, 51, 59, 72-73, 75, 128, 151, 173, 180-181, 184, 188, 191-202, 205-206, 300-303, 330, 343.
Göz 27, 30-31, 41-42, 84, 87, 94, 106, 119, 152, 194, 220, 224-225, 239-240, 245-246, 249-252, 259, 272, 276, 279, 285, 300, 345, 348, 352.
otopsi 17, 250-254, 256, 281, 290, 337, 341.
GUERIN 284.
Gyges 251, 257, 259, 311-312.

hakikat 16-19, 132, 134-135, 137-138.
HAUVETTE, A. 346.
Herakles 35, 42-46, 63, 83, 90, 127, 174, 178, 272, 277, 321, 327.
HERODOTOS
coğrafyacı 18, 79, 241, 295-296, 347
etnograf 18, 111, 194, 209, 224, 295, 329, 345, 347.
Med savaşları 15, 17-18, 20, 28, 54-56, 58, 63, 70, 195-196, 238, 282, 294-295, 302, 304, 315, 333, 345-346, 348.
tarihin babası 13-14, 16, 19, 283-284, 291, 308, 339, 347, 350-352.
Hestia 127-132, 139, 145, 174-175, 197, 233, 314.
HESİODOS 43, 122, 126, 174, 202, 228.
Hindistan 45, 209, 280, 286, 323, 333, 334, 335.
HİPPOKRATES 34, 139, 169, 216.
Hístôr 19-20, 250, 340.
historîê 15, 19, 253, 257-258, 294, 340.
HOMEROS 30, 69, 110, 123124, 148, 153-154, 166, 176, 225, 227, 231, 288, 297-298, 340.
hoplit 63-71, 165, 198, 212, 246, 342.
Hylaia 43, 81-84, 118, 154, 182.

IMMERWAHR 19, 262, 348.
ızgara 301-302, 318, 320, 331-332, 336.
İonyalı 250.
iktidar 23, 39-40, 132, 138, 172, 194, 197-299, 303-308, 310, 311, 313-315, 318, 319, 336, 340, 343.
inandırmak 47, 296, 316, 329.
inanmak 252, 260, 277-278, 286.
İSKENDERİYELİ CLEMENS 95.
İskit seferi 54, 55, 78.
İskitler
döküm, sayım 194, 195, 301.
kökenleri 41-42, 119, 128, 193, 226, 272, 276.
Kral 38, 39, 50, 54, 59, 66, 72, 121, 127, 128, 132, 134-139, 144-145, 151-152, 155-159, 172, 180, 186, 188, 197-198, 206, 219, 231, 241-242, 258, 264, 266, 268, 304-306, 308, 310-318-320, 341.
taktik 68-70.
İssedonoslar 49, 114, 163, 193, 220, 258.

İstros 35, 37, 56, 74-77, 81, 222, 309, 328, 334.

JACOBY 18, 49, 62, 66, 83, 143, 202, 223, 253, 257, 260, 281, 295, 303, 318, 323, 333, 347.
JAUSS 16, 332, 350.

kadınlar 44, 70, 94, 121-122, 146, 156-158, 161, 163, 171, 189, 208, 211-212, 214, 216-218, 247, 279, 282, 315, 318.
kafa derisi 161-167, 216.
kahraman 44-46, 83, 142, 159, 167, 226, 297, 317.
Kambysos 134, 256, 311, 316-317.
kan 122, 124-125, 164, 167, 169, 171, 180-181, 183, 188-189, 348.
KANTOROWICZ 132.
karşılaştırma 31, 69, 213, 218-223, 279, 288, 341, 346.
katúperthe 58, 144, 329-330.
kaynak 28, 162, 185, 294, 297.
Kleomenes 170, 315, 317-318, 337.
Kratylos 233.
KSENOPHON 60, 75, 125, 156, 159, 161.
Ksenophon 159.
Kserkses 17, 28, 55-57, 59, 61, 65, 67, 73-75, 89, 160-161, 165, 180, 199, 231, 236, 256, 264, 281, 310-316, 348.
KTESİAS 62, 257.
kulak 19, 42, 72, 199, 246, 249, 251, 257, 286, 313, 338.
kurban 30-31, 42, 55, 57, 84, 89, 113-114, 116, 123-125, 149, 153, 160, 163, 173-174, 176-189, 193, 201, 210, 235, 245, 279, 282, 300, 317, 342.
kurgu 14-15, 28, 88, 209, 220, 254, 267, 270, 293-294, 298.
Kybele 84, 89, 95, 115, 235, 312.
Kyrus 74, 167-169, 192.
Kyzikos 79, 81, 83, 84, 85, 89, 94, 95, 119.

Lakhes 68-69, 71.
LEFORT 14, 317.
LEGRAND 14, 38, 53, 78, 103, 154, 178, 230-231, 323, 326.
LÉRY 209-210, 218, 229-230, 237, 239-240, 244, 252, 257, 271-273, 280, 290, 304.
Lévi-Strauss 234.
LINFORTH 101, 102, 110, 115, 174, 233, 243.
Libya 35-38, 45, 49-50, 178, 181, 183-184, 192-193, 202, 206, 209, 211, 236, 253, 258, 279, 305, 322-324, 327, 328, 330, 334.
LLOYD 218, 233, 325.
logopoiós 280-281.
LORAUX 32, 55, 150, 155, 157.
LUKİANOS 78, 93, 101, 122, 140, 186, 261, 287-288.

MARROU 14, 265, 353.
Massagetler 15, 46-47, 51, 56, 74, 168, 179, 183, 192-193, 218, 235, 311, 314.
metin 19, 21, 27-31, 44, 49, 77-78, 85, 87, 89, 99, 101-102, 105-106, 114, 137, 139, 145, 162, 200, 212, 215, 217-218, 225, 229, 252, 287, 297, 300, 302, 306, 332, 336, 342.
mezat 140, 141, 144-145, 198.
Miltiades 316.
MOMIGLIANO 13, 16, 53-54, 230, 254, 261, 267, 281, 289, 296, 337-338.
Musalar 263, 289, 298.
mûthos 16, 272, 278-281, 285-287, 294, 351
MYRES 19, 35, 49, 50, 348.
Mısır 18, 37-39, 54, 91-92, 98, 176, 184, 197-198, 227-228, 230, 232, 234, 236, 240, 266-268, 279, 282, 284, 295, 312, 317, 320, 324, 333-334, 347, 349.

NEARKHOS 333-335.
NENCİ 224, 227-228, 250-251, 338, 348.
Nil 18, 35, 37, 38, 222, 251, 327, 328, 334, 343.
Nomós 192.
NORA 254.

Olbia 54, 80, 82-85, 87-89, 93, 115, 118-119, 194, 324.
Ölçümcü 203, 221, 319-320, 323, 328, 341.
Onesilos 160-161.
Oset 27, 54.
ounómata 175, 232, 233, 324.
ozan 203, 261, 263, 274, 319, 323, 329, 331, 337, 341, 350-351.
Özel ad 29, 231, 234.
özel ad 231, 234.

Periandros 142, 308, 312-313, 318-319.
Perikles 20, 66, 68, 71, 199-200, 256, 303, 339, 347.
Pers tartışması 308.
Persler 47, 55, 57-68, 156-157, 159-161, 167-168, 175, 177, 179, 181, 183-184, 198, 206, 287, 304, 306-308, 312, 314, 315, 316, 317, 319, 337, 342, 346.

PLASSART 69-70.
PLATON 68, 101, 104, 125, 157, 171,176, 318-319.
Pleistros 115, 188.
PLUTARKHOS 94, 140, 141, 142, 143, 148, 149, 152, 153, 156, 158, 282, 283, 287, 288, 290, 336, 339, 346.
POLO 139, 229, 230, 244, 251, 252, 257, 259, 260, 274, 278, 338, 339.
Pontos 45, 50, 55, 97, 266, 320, 321, 322, 331.
póros 53, 72, 74, 75, 76, 196, 198, 237, 341.
PYTHAGORAS 38, 97-113, 116-120, 233, 243, 276-277.

RIVIER 250, 253, 256.

Salmoxis 37-38, 77-78, 89, 97-120, 131, 234, 238, 240, 242, 244, 246, 259, 277.
Sauromatlar 49, 51, 58, 179, 195, 212, 216-217.
SEGALEN 273.
sêmaínein 326, 331, 340-341, 350.
Sesostris 38-39, 197, 265.
sınır 26, 30-31, 34-35, 49, 51, 77-78, 81, 119, 222, 241, 311, 334.
simetri 19, 29, 35, 37, 222, 225, 327, 343.
Skylès 77-88, 93-96, 115, 118-119, 138, 174, 195, 265, 316, 343.
Skythia 28-29, 33-35, 37-40, 325-326, 329-330, 332, 341-342, 348.
SOPHOKLES 143, 162, 180, 186, 188-189.
söylemek 45, 70, 88, 100, 102, 133-134, 144, 151, 159, 189, 200, 226, 234, 240-241, 250, 255, 269-270, 272, 274, 277-279, 290, 316, 323, 328, 330, 349.
sözceleme 85, 114, 116-117, 123, 147, 206, 208, 228, 241-246, 249-250, 252, 255-259, 268-269, 274, 276-277, 293, 340, 344.
sözlü 123, 134, 194, 244, 260-263, 265, 267, 271, 273, 346-347.
Sparta 46, 50, 57-58, 63-64, 69, 104-105, 127, 140, 142, 149, 155-159, 165, 166, 170, 189, 310-315, 317-318, 337, 349.
STRABON 62, 98, 107, 111, 161-163, 169, 179, 192, 211, 212, 216, 285-288, 333.
süt 167-169, 171, 183, 192, 200.

ŞAMLI NİKHOLAS 202, 318.
Şarap 124, 164, 168-169.
şair 15, 46, 100, 102, 191, 253, 272, 275, 280, 286, 288, 298, 331, 340.
şarap 41, 110, 122, 124, 125, 152, 167, 168, 169, 170-171, 177, 188-189, 216.

tahnit 147, 149-151, 156, 158, 162, 172-273.
Tanrıların Anası 81, 83, 87-89, 91, 95, 118, 235.
tasvir 26, 29, 34, 46, 63, 113, 116-117, 133, 147, 212, 218-220, 231, 238-240, 243-246, 249, 252, 255, 265, 301, 329-332.
Taurisler 58, 160-161, 178, 188, 220, 235.
tersyüz etme 45, 76, 207-213, 215-217, 225, 245, 341.
Themistokles 57, 68, 73, 141, 188, 253, 265, 311.
Thévet 229, 280, 290.
Thôma 223, 224, 225, 226, 227, 228, 290, 323, 341, 349.
THUKYDİDES 17, 68, 72, 141, 158, 200, 201, 259, 271, 286, 333, 343.
tiran 142-143, 160, 180, 197, 230, 256, 264, 304-314, 316, 318-319, 337, 343, 350.
tragedya 87, 90, 130, 148, 157, 180, 286, 315-318.
Traklar 99-101, 103, 106, 110-111, 115, 171, 186, 188, 200, 235, 240, 246, 314.

VERNANT 13, 31, 60, 128-131, 134, 143, 173, 176, 179, 183, 189, 211, 217, 314, 316.
VIDAL-NAQUET 13, 63-64, 69, 71, 169, 315-316.
VIVÈS 283, 289, 352.
Voltaire 16-19.

WATERS 304, 308, 315.
Waters 308, 315.

yalancı 16, 20, 76, 132, 137, 182, 259-260, 277-278, 280-287, 289-291, 293, 295, 297, 345-348, 351-353.
yaralamak 147.
Yasalar 104, 157, 171, 319.
yay 59, 62, 63, 65, 98, 150, 192, 200, 202, 210, 216, 222, 234, 239, 252, 254, 255, 272, 273, 299, 339, 340.
yazı 207, 233, 253, 260-261, 263, 265-267, 271-273, 279, 304, 343.
İdanthyrsos 54, 66, 72-76, 79, 127, 144-145, 195, 197-198.
yemin 121-128, 130-132, 134-138, 169-170, 172, 189, 197, 201, 240, 250, 311.

zevk 108, 278, 282, 286-287, 320.
ziyafet 101, 104-105, 109, 167-168, 172, 189, 220.

HERODOTOS'UN AYNASI

François Hartog

Türkçesi: Emin Özcan

anlam + tarih

İşte böylece bir kültür (en azından bizimki) oluştu; bu kültür sürekli onu oluşturan "metinlere" dönmüş, bu metinleri ilk kez bile okunsalar yeniden okunuyorlarmış gibi evirip çevirmiştir. Bu kültür ister bundan gurur duysun, ister yakınsın, isterse bunları tahnit etsin ya da reddetsin, bu metinlerin ipliğiyle örülmüş ve sanki onlar tarafından "okunmuştur". Bir kültür tarihçisinin görevi, bu metinlerin, yorumbilim diliyle söylersek, bir zamanlar yanıtlamış oldukları soruyu yeniden kurgulayarak, oluşumlarından günümüze kadar (kimi zaman da yokluklarıyla) yarattıkları beklenti ufuklarını yeniden çizerek, işareti ve ifadesi oldukları hesapları yeniden ortaya koyarak, birbiri ardına neden oldukları anlam kaymalarına yeniden parmak basarak, yeni bir okumaya açmaktır. Böylesi bir tarihselleştirmenin amacı metinlerin çağdaşlaştırılması ya da güncelleştirilmesi değil, onların güncel olmayan güncelliklerini, yani artık sormadığımız, soramadığımız ya da sadece sormayı "unuttuğumuz" sorulara verdikleri yanıtları duyurmaktır. Bir yazısal tür ve bir bilim dalı ile aynı adla anılan Herodotos'un **Tarih**'i, hiç kuşkusuz bir ana metin rolü oynamıştır.

Peter Burke'ün deyimiyle "bir tarihçinin yine bir tarihçi üzerine yaptığı en etkileyici çalışma" olan bu kitap Fransız Akademisi'nin Montyon Ödülü'nü kazandı. Hartog, halen İtalya'da 1996 yılında yayımlanmaya başlayan 5 ciltlik I Greci *(Einaudi) başlıklı, Yunan dünyası üzerine yüzden fazla uluslararası araştırmacının yazılarını bir araya getiren ansiklopedik yayının, tasarım ve [illegible] kurulunda yer almaktadır.*

ISBN 975-757[illegible]

tarih

tarihyazımı

KAPAK TASARIMI: Raul Mansur