cogito

GEORGES DUMÉZIL

mit ve destan
I

Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi

Çeviren: Ali Berktay

YKY
Yapı Kredi Yayınları

MİT VE DESTAN
I
Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi

Georges Dumézil (1898-1986) Fransız filolog. Dinler tarihi, mitoloji ve destan alanlarında yaratıcılığını kanıtlayan yapıtlarla, özellikle Hint-Avrupa kökenli toplumların tarihsel süreç içerisindeki egemen ideolojileriyle toplumsal yapıları arasındaki benzerlikleri ortaya çıkarmıştır. Eski Yunanca ve Sanskritçe öğrenen Dumézil, Paris Ecole Normale Supérieure'ü bitirdikten sonra 1920 yılında lise öğretmenliğinin yanı sıra doktora çalışmalarına başladı. Hint-Avrupa ve Kafkasya uygarlıklarının karşılaştırmalı mitolojisi üzerinde derin araştırmalar yapan Dumézil, Türkiye Cumhuriyeti'nin çağrısı üzerine geldiği İstanbul Darülfünunu'nda 1925-1931 yılları arasında dinler tarihi okuttu. 1931-1933 yılları arasında İsveç'te Upsala Üniversite'sinde dersler verdikten sonra Fransa'ya geri döndü. 1935 yılında Ecole Pratique des Hautes-Etudes'de çalıştıktan sonra, 1938 yılında Collège de France'ta kendisi için açılan Hint-Avrupa uygarlığı kürsüsünün başına getirildi ve A.B.D.'deki çeşitli üniversitelerde misafir profesör olarak çalıştı. Hint-Avrupa toplumlarının ortak noktalarını dinsel yaşam, askerlik ve üretim uğraşları olarak "üç işlevli" bir ideolojik yapılanmada gören Dumézil, aynı aynı işlevlerin Latin kökenli Roma ve Germen kökenli Kuzey Avrupa toplumlarında da varolduğunu kanıtladı. Dumézil 1978 yılında Académie Française'in üyeliğine seçildi.

Başlıca yapıtları: *Jupiter Mars Quirinus*, composé de (üç cilt 1941-1945, Gallimard); *Les Mythes romains* (dört cilt 1942-1948, Gallimard); *Les Dieux indo-européens*, (1952, PUF); *Mythe et Épopée*, (üç cilt, 1968-1973, Gallimard); *Heur et Malheur du guerrier, aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1969, PUF); *Du mythe au roman, la Saga de Hadingus et autres essais*, (1970, PUF); *Les Dieux souverains des Indo-Européens* (1977, Gallimard); *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (1985, Gallimard); *Entretiens avec Didier Eribon* (Gallimard, 1987); *Le Roman des jumeaux - Esquisses de mythologie* (ölümünden sonra 1994, Gallimard).

Ali Berktay tiyatro yazarı, editör, çevirmen. 1960 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'ni bitirdi. 1982-1994 yılları arasında önce İsveç, sonra Fransa'da Halk Oyuncuları Tiyatrosu'nda çalıştı. Tiyatro kaynaklarımız ve dünyadaki çeşitli tiyatro akımları konusunda çeviriler, araştırmalar yaptı. Bu konulardaki bazı makale ve çevirileri, yurtdışında basılan çeşitli dergilerde yayımlandı. 2006'dan bu yana İş Bankası Kültür Yayınları'nda tarih ve sosyal bilimler dizisi editörü olarak çalışıyor.

Başlıca çevirileri: André Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995); Paul Dumont, *Osmanlıcılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk* (YKY, 2000); François Georgeon, *Doğu'da Mizah* (YKY, 2001); Thierry Zarcone, *Yasak Kent Buhara* (İletişim Yayınları, 2001); André Malraux, *İnsanlık Durumu* (İletişim Yayınları, 2003); Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (Üç cilt) (Kabalcı Yayınları, 2003); Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı* (İletişim, 2004); Thierry Zarcone, *İslam'da Sır ve Gizli Cemiyetler* (Alkım, 2005); Emile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri* (İletişim, 2006); Amin Maalouf, *Semerkant* (YKY, 2005); Amin Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri* (YKY, 2006); François Georgeon, *Sultan Abdülhamid* (Homer, 2006); Mircea Eliade, *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a*, (Kabalcı, 2006); Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi* (Kitap Yayınevi, 2005); François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)* (YKY, 2006); Atiq Rahimi, *Kül ve Toprak* (İş Bankası Kültür Yayınları, 2007); Elise Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması* (İletişim, 2008); Fernand Braudel, *Bellek ve Akdeniz* (Metis, 2008); Nilüfer Göle, *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa* (Metis, 2009); Jean Thevenot, *Thevenot Seyahatnamesi* (Kitap Yayınevi, 2009); Hamit Bozarslan, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi* (İletişim, 2010).

GEORGES DUMÉZIL

Mit ve Destan
I

Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi

Çeviren:

Ali Berktay

Yapı Kredi Yayınları

Yapı Kredi Yayınları - 3514
Cogito -192

Mit ve Destan I – Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi
Georges Dumézil
Özgün adı: Mythe et Épopée I
L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens
Çeviren: Ali Berktay

Kitap editörü: Korkut Erdur
Düzelti: Filiz Özkan

Kapak tasarımı: Nahide Dikel - Elif Rifat

Baskı: Promat Basım Yayım San. ve Tic. A.Ş.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34 Esenyurt / İstanbul
Sertifika No: 12039

Çeviriye temel alınan baskı: Quarto, Gallimard, 1995.
1. baskı: İstanbul, Ocak 2012
ISBN 978-975-08-2172-1

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2006
© Editions Gallimard, 1968
Sertifika No: 12334
Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr.

Içindekiler

Giriş: Üç Varmış Üç Yokmuş.... • 7
Georges Dumézil • 28

MİT VE DESTAN I :
Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi
Önsöz • 35

Birinci Kısım: Ferahlanmış Yer
Birinci Bölüm: *Mahabharata* • 59
İkinci Bölüm: Beş Kardeş • 74
Üçüncü Bölüm: Kardeşlerin Karısı • 122
Dördüncü Bölüm: Tanınmayan Ağabey • 142
Beşinci Bölüm: Baba ve Amcalar • 161
Altıncı Bölüm: Büyük Amca • 193
Yedinci Bölüm: Eğitmenler • 207
Sekizinci Bölüm: Yok Oluş ve Yeniden Doğuş • 223
Dokuzuncu Bölüm: Sonuçlar ve Sorular • 252

İkinci Kısım: Bir Halkın Doğuşu
Birinci Bölüm: Roma'nın İlk Dört Kralı • 273
İkinci Bölüm: Roma'nın Üç Bileşeni • 297
Üçüncü Bölüm: Propertius, IV 1, 9-32 • 315
Dördüncü Bölüm: Vergilius'un Niyeti • 346
Beşinci Bölüm: Sonuçlar ve Sorular • 437

Üçüncü Kısım: Üç Aile
Birinci Bölüm: Nartlar • 455
İkinci Bölüm: Üç Nart Ailesi • 470
Üçüncü Bölüm: Ataların Üç Hazinesi • 497
Dördüncü Bölüm: Æxsærtægkatæ ve Boratæ'lerin Savaşı • 514
Beşinci Bölüm: Uryzmæg'in Üç Karısı • 557
Altıncı Bölüm: Sonuçlar ve Sorular • 576

Dördüncü Kısım: Epica Minora
Birinci Bölüm: Seçim • 585
İkinci Bölüm: Macha'lar Üçlüsü • 606
Üçüncü Bölüm: Britanya Adasındaki Üç Afet • 616
Dördüncü Bölüm: Sonuçlar ve Sorular • 627

1974 Notları • 636
1979 Notları • 640
1986 Notları • 643

Giriş
Üç Varmış Üç Yokmuş....

Bir gün Georges Dumézil ıssız ada oyunu oynuyordu: "Issız bir adaya düştüğünüzü ve yanınıza sadece bir kitap alabileceğinizi varsaysak, kitaplarınızdan hangisini seçerdiniz? – *Mit ve Destan*'ın 1. cildini. Onun içinde her şey var!" Bu sahici anekdot Hint-Avrupa incelemeleri üstadının eseri içinde üçlemenin ilk cildinin tuttuğu ayrıcalıklı yeri yeterince gösteriyor. *Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, çelişkili gözükse de, hem konuyla ilgili tüm bilgilerin derlendiği bir "antoloji" hem de giriş eseri niteliğindedir.

Bir "antoloji"dir, çünkü Dumézil'in araştırmalarının ana eksenleri, başlıca izlekleri ve tercih ettiği alanları orada yer almaktadır. Bir giriştir: Bizzat Georges Dumézil bu hacimli kitabı "bir tür el kitabı" diye tanımlıyordu. Yine de bu "el kitabı" deyiminin anlamı konusunda yanılgıya düşmeyelim! Hiçbir şekilde didaktik bir ders kitabı söz konusu değildir; bir çalışmanın artık kemikleşmiş sonuçlarını ve bir yöntemin, dinozor iskeletini andıran ölü bir yapının katı ilkelerini genelleme ve soyutlama tarzında dondurup sertleştirecek kuru bir özet değildir bu. Bir el kitabı, öncelikle bir kitaptır, elde kolayca tutulabilecek, açılıp istendiği gibi karıştırılabilecek, bir yol veya yolculuk arkadaşı gibi yanında dolaştırılabilecek bir kitaptır.

Didaktik bir bilimsel inceleme eserinin tam aksine, *Mit ve Destan I* (ve belli ölçülerde dizinin diğer ciltleri) terimin neredeyse turistik anlamında bir tür rehberi andırmakta, Dumézil evrenine yumuşak bir yaklaşımı, palamar bağlamadan iskeleye yanaşmayı simgelemektedir.

Kalın kitaplar, koca koca laflar ve büyük isimler ve büyük, gizemli, dehşet verici başlıklar insanın gözünü korkutur: "Mit", "ideoloji", "işlevler", "Hint-Avrupa"! Ama Rainer Maria Rilke'nin şu güzel ifadesini unutmayalım: "Hayatımızdaki ejderhaların hepsi, belki de bizi yakışıklı ve cesur insanlar olarak görmeyi bekleyen prenseslerdir sadece." Ve ejderhalar iki biçimde ehlileştirilebilirler: Tanrıların veya savaşçı kahramanların

yaptıkları gibi şiddet yolu ve kılıç zoruyla ya da azizlerin veya bağ(layı)cı tanrıların yaptıkları gibi tatlılık ve ayin atkısıyla. Evcilleştirmek, belki de işin sırrı burada! "Evcilleştir beni" diyor kitap. Zamana, oyalanmaya, sabra yeniden yer ver!

Günümüzün aceleci, stresli okuru her şeyi hemen anlamak istiyor. Ama bilinmeyenler, sorular, binbir türlü engel, yürüyüşünü durduran, ilerlemesini yavaşlatan molozlar gibi dikiliveriyor birdenbire karşısına. Yeni olduğu kadar asla hafife alınamayacak bir çatışma söz konusu ve *a priori* eşitsiz olduğuna hiçbir kuşku bulunmayan mücadele, coşkulu yakışıklı prensin şevkini kırıp sonunda usandırıyor: Tadı kaçan okur, bir sayfayı daha çeviriyor, vazgeçiyor, bu huysuz ve dikkafalı kitabı rafta küflenmeye terk ediyor!

Evcilleştirmeyi seçen kişi, aceleci insanın cerrahi sabırsızlığı yerine yavaşlığı ve sabrı geçirir: Bir diğer Georges, Georges Bernanos, "iyi bir ilaç olan sabır [...] başka birçok ilaçtan daha yumuşak, ama bir o kadar da daha güvenlidir!" diye yazar. Evcilleştirici acele etmez, yolu tıkayan kayanın üzerine her ne pahasına tırmanmaya uğraşmaz, sfenksin sorusuna ânında cevap vermek zorunda hissetmez kendini: Soruyu havada, cevabı askıda bırakır, hiç durmadan yoluna devam eder, çözümün ilerdeki dönemeçlerden birinin ardında kendiliğinden ortaya çıkacağına güvenir. Anlaşılmaz cümleye, hatta paragrafa veya gizli kapaklı satırbaşına takılıp onunla uğraşacağına, ilerler: Bu noktada çözülmez bir muamma, kapkaranlık bir bilmece gibi gözüken şey, on veya on beş sayfa ileride aydınlanır; yeter ki bekleme bilgeliğini göstersin...

Böyle med ve cezirlerden oluşan dalgalar halindeki okuma, yerini, kibirli ve uzun vadede cesaret kırıcı bir taarruz okumasına, deyim yerindeyse geri dönüşü olmayan bir saldırı okumasına bırakır. Geri dönülebilir bir zaman içinde yer almak, öyle bir zaman içinde yazılmak her kitabın hakkı olan bir ayrıcalıktır ve oyalanmayı destur edinmiş kişi o geri döndürülebilir zaman içinde istediği gibi geriye dönme olanağını bulur. İlk okumada her şeyi anlamayı ummak boşuna olsa da, yine de en azından belli bir anlam düzlemini yakalarız. Metinler, birer jeolojik kesit gibidirler; her ikisi de katman katman keşfedilir. Okuma katmanları vardır ve hiçbir zaman aynı kitabı iki kez okumayız; her yeni okuma bir öncekiyle zenginleşir ve biz asla iki kez aynı okur olmayız. Veya bir *metin* bir *dokuma* ise şayet, bir gün bir ipliği ertesi gün bir diğerini izleriz ve iç içe geçmiş bu ipliklerin hepsinin kesişme noktasında parça –*textus*– manasını ifşa eder.

Kesişme, kavşak, karşılaşma! Bir gün, bir kitap! Verimli olan tek şey karşılaşmalardır ve kişisel tarihimiz de özünde bu karşılaşmaların, canlılarla, şeylerle, kimi zaman kitaplarla karşılaşmaların tarihinden başka bir şey değildir. Eğer 1958'de ücra bir taşra *hypokhâgne*'ında* bilinen yolla-

* *École normale supérieure*'ün hazırlık sınıfı-(ç. n.)

rın dışına çıkmaya hiç de hevesli sayılamayacak bir antik tarih öğretmeni derste Roma'nın kökenlerini işlerken, Georges Dumézil'in o sıralarda henüz sapkın diye nitelenen kuramına da değinmemiş olsaydı, on yıl sonra Bonaparte Sokağı'ndaki kitapçının vitrininde duran yeni çıktığı belli kitap muhtemelen dikkatimi çekmezdi. Oysa ki bu kitap hayatımın sonraki yıllarında her kapıyı açtığına inanılan sihirli bir kelime, sürekli bir başvuru kaynağı, sadık bir arkadaş ve bir tür tılsım halini alacaktı: *Mit ve Destan I.* Dumézil, Mit, Destan! Bir yazar adı, bir kitap başlığı efsunlu bir etkiye sahiptir: Onlar, kılık değiştirmiş bir tür "abrakadabra", sihirli bir formül, bir büyücü kelâmıdır. Bir kitapla karşılaşma aslında bir randevudur, bir davete, bir çağrıya, bir arzuya verilen yanıttır. Kâğıttan yapılma nesneyi elimize aldığımız anda, lambanın karşısındaki Alaaddin gibi biz de büyünün tutsağı olmuşuzdur bile. Aslında okuyacaklarımızı asla rastlantı belirlemez: Okuduklarımız bizi seçer.

Eser Mayıs ayında çıkmıştı. Her şeyi ve bu arada kendimizi sorgulamayı coşkuyla, umutla, çoğunlukla namusluca, bazen de safça denediğimiz o gürültülü patırtılı günlerin kaynaşması, bereketi ve taşkınlığı içinde, birkaç yıldır en güzel kaygımı oluşturan Ortaçağ'ın epik dünyasına yönelik yeni bir yaklaşım arayışındaydım. Kitabı Haziran ayında satın aldım. Temmuz ayında okudum. Eylül ayında (eserin etkisi bulaşıcıydı!) Arthur'ün ve Kafkasya efsanelerinin çelik gibi güçlü ve fırtınalı kahramanı Batraz'ın ölümü üzerine makalemi hummalı bir biçimde yazıyordum. Birçok şeyin gözümden kaçtığına kuşku yoktu, ama ne önemi vardı ki bunun? Yapılması gereken iyilik yapılmıştı! Kırılmanın, benim "Vincennes aydınlanma"mın gerçekleşmesi için altı satır yeterli olmuştu. Bir kitap, bir hayat!

Rastlantı mı? Bir işaret mi? Mayıs 1968'de, üç işlevin keşfinden tam otuz yıl sonra yayımlanan *Mit ve Destan I* Georges Dumézil'in eserinde bir kopma noktasına işaret eder. O "devrimci" dönemde, onunla birlikte sentez eserleri, toparlayıcı, açıklayıcı incelemeler, bir dizi bilanço kitabı devri açılır. Üç işlev sistemi 1938 yılının ilkbaharında gün yüzüne çıkmıştı: MÖ II. binyılın sonuna doğru belki de Rusya'nın güneyinde bir yerlerde bulunan bir bölgeden gelip, art arda merkezkaç dalgaları halinde Avrupa kıtasının büyük bölümünü istila edip kaplayan, İran üzerinden Hindistan sınırına kadar yayılan göçebe atlılar aşağı yukarı aynı dili konuşuyorlar ve hem kolaylık olsun diye hem de uyduğu için, tamamen simgesel bir adlandırmayla Hint-Avrupalılar denilen bu fatihler üç bölümlü bir dünya görüşünü paylaşıyorlardı. Bu görüşün içinde, büyüsel ve hukuksal egemenlik (birinci işlev), fiziksel ve esas olarak savaşçı güç (ikinci işlev), dingin ve bereketli zenginlik (üçüncü işlev) bir hiyerarşik düzen içinde eklemleniyordu. Yani bizim çok uzak atalarımız, Batı Ortaçağı'nın uzun süre yürekten

bağlı kalacağı bir toplum anlayışını, en azından bir ideal olarak, besliyorlardı. Bu anlayışta *rahipler, savaşçılar* ve çiftçiler, *hayvancılar-tarımcılar* birbirlerinden farklı oldukları kabul edilerek ve belli bir hiyerarşi içinde ayırt ediliyorlardı.

Bu üç öğeli düşünce sistemi, bu tasnif edici zihinsel araç Hint-Avrupalıların ve onların mirasçılarının, Hintlilerin, İranlıların, İskitlerin, Yunanların, Romalıların, Keltlerin, Germenlerin evrenin tamamına bir düzen vermelerini sağladı. Bu üç işlevli ideoloji gökyüzü sakinlerini yerleştirip ritüellerin ve ruhban sınıfının zeminini oluşturmakla kalmadı, aynı zamanda insana ait hadiselerin, üretimlerin, söylemlerin hemen hemen tamamını da yapılandırdı. Bu üç kanatlı şemanın çok sayıda uygulamasının belirlenmesi, elli yıl boyunca Dumézil'in araştırmalarının ana eksenini oluşturdu. Kazı çalışmalarının en hatırı sayılır ve en anlamlı kalıntıları gün ışığına çıkardıkları saha ise, dinsel alan oldu.

Bununla birlikte, *Mit ve Destan I, II, III*'ün oluşturdukları üç-kanatlı (triptik) eser ise, teolojik ve dinsel âdetlerden çok, edebi âdetlere, bellibaşlı Hint-Avrupa kavimlerinin ortak miraslarını, gerek üç işlev tablosunu gerekse ideolojinin diğer bölümlerini edebiyat alanında nasıl kullandıklarına hasredilmiştir. Çünkü bu üç işlev yapısı öncelikle bir tanrı yaratma mekanizması olarak gözükse de, birbirini izleyen keşifler bunun aynı zamanda harikulade bir hikâye üretme aracı da olabildiğini göstermiştir. *Hikâye* deyince, sadece mitleri değil din-dışı anlatıları, masalları, efsaneleri, destanları da işin içine katmak gerekir. Her şey bir yana, Dumézil üçlemesi bir masalsı anlatılar seçkisi, *Hint-Avrupa Dünyasının Masalları ve Destanları* derlemesi diye de okunabilir.

Ancak Georges Dumézil bu masalları ve efsaneleri araştırıp ortaya çıkarmış bir bilgin ve tatlı dilli bir anlatıcı olmakla kalmayıp, gözümüzün önünde onların yorumunu, daha doğrusu sökümünü gerçekleştirmektedir: Usta ve büyüleyici bir mekanisyen olarak çarklarını teker teker ortaya çıkarmakta, bileşenlerini parça parça ayırmakta, imalat sırlarını sabırla kayda geçirmektedir. Filozofluktan uzak, insan zihninin mekanizmalarına meraklı bir zanaatkâr olarak metinlerin doğuşlarını keşfederek –ve betimleyerek– eğlenir (ve onda "oyun" kavramı esastır): Yapı-söküm oyunu, Meccano oyunu, Lego oyunu! Özü itibariyle pratik ve somut olan, hem ayrı hem karşılaştırmalı "metin açıklaması" anlayışıyla, destan kahramanlarının ve senaryolarının dayandıkları mitsel şemaları, kahraman tiplerini kurgulamaya yarayan modelleri, tarih terzilerince kullanılan "patronlar"ı gün ışığına çıkarır.

1947'de İsveçli bir profesör, Stig Wikander, Georges Dumézil'in daha önceki çalışmalarına dayanarak, devasa Hint destanı *Mahabharata*'nın "iyi kalpli kahramanlar"ının oluşturduğu ana grubun –yani Kral Pandu'nun

beş oğlu veya Pandavalar– Veda dinindeki üç işlev tanrılarının bir tür kopya edilmesi sonucunda doğduğunu ispat ediyordu. Bu sempatik ve renkli kişilikler yazarların hayal gücünden düzensiz bir biçimde, rastlantı sonucu ve ayrı ayrı çıkmamışlardı; geçmişi olmayan, hiçten fışkırmış, ufalanmış, katıksız bir düşlemin ürünü olan yaratıklar değillerdi; topluca düşünülmüş, bütün halinde, ince ince ve bir plan dahilinde tasarlanmışlardı. Yapılandırılmış ve bir hiyerarşiye sokulmuş baba tanrılar dizisi model alınarak, beş kardeş, Hükümranlık, Savaşçı Güç ve Bereket işlevlerine göre bir araya getirilmiş işlevsel bir takım oluştururlar – ve yeniden oluştururlar: Hiç tartışmasız, Yudhisthira meşru hükümdarı, Bima ve Arcuna savaşçıları, Nakula ve Sahadeva (ikizler) sığır ve at yetiştirmekle uğraşan halk kitlesini temsil ederler."

Demek ki teolojik bir topluluk, bir destanın kişiliklerinin üretimi için gereken modeli sağlamıştır. "İyi kahramanlar", doğum sıraları, karakterleri, karşılıklı ilişkileri, bireysel davranışlarıyla işlevlerin mantığını *dramatik bir tarzda* yansıtırlar. Stig Wikander'in bu şahane buluşu sadece *Mahabharata*'nın başlıca kişiliklerinin üretilmesi sürecini aydınlatmakla kalmıyor, bununla birlikte geleneksel tarihselci eleştirinin aşamadığı birçok muammaya da çözüm getiriyordu.

Hele bunlardan biri heyecan verici bir çözüme uğratılmıştı: Draupadi'nin çokeşli birleşmesi. Nitekim beş kardeş ortak eşleri olan tek bir kadını, Draupadi'yi paylaşırlar. Bu tuhaf ve tarihsel açıdan skandal sayılabilecek durum, teolojik bir tablonun epik uyarlanması fark edildiği anda son derece basit bir biçimde açıklanıverir: Gerçekten de birçok Hint-Avrupa kavmi işlevsel erkek tanrılar dizisiyle bir anlamda aynı işlevlerin bireşimini gerçekleştiren; yani yatak arkadaşlarının ayrı ayrı ve sanki dağıtılmış gibi paylaştıkları birinci, ikinci ve üçüncü işlevleri sadece kendi şahsında toplayan tek ama üç değerli bir tanrıçayı birleştirirler. Bizatihi Hindistan kendi erkek tanrılar topluluğunu bir nehir-tanrıça ile, Sarasvati ile tamamlar; Draupadi de onun insan izdüşümüdür: "[*Mahabharata*'nın yazarları] erkek figürlerle yan yana konmuş üçdeğerli tek tanrıçayı ne yapabilirlerdi? Teolojide kavramsal bir bağıntı oluşturan şeyi yine akrabalık çerçevesine aktararak, tüm topluluğun tek eşi olan bir kadın kahramanda onun izdüşümünü yarattılar."

Stig Wikander'in açtığı yolların sistemli bir biçimde keşfine çıkılması, bu "kadınlı topluluk portresi"nin titiz bir biçimde otopsi masasına yatırılması *Mit ve Destan I*'in ilk bölümü olan "Ferahlamış Yer"i başından sonuna işgal eder. Georges Dumézil, İsveçli âlimin dümen suyundan giderek ve bir tür diyalogu sürdürerek, meslektaşının vardığı ilk sonuçları ayrıntılandırır, zenginleştirir. Merkezî altılı grubun doğumuyla ilgili ortaya konan açıklamayı şiirin önemli aktörlerine doğru genişletir ve kahramanların babası Pandu'yu da teolojik –kaynak– sistemle bütünleştirir.

Pandu, hükümranlığın öteki yönünü, hukuksal değil de büyüsel yönünü canlandıran ve himaye eden kaygı verici ve korkunç tanrı Varuna'nın insani ve dünyevi izdüşümüdür. Yani baba ve en büyük oğul, Yudhisthira, iki hükümran tanrının oluşturduğu, karşıt ama birbirini tamamlayan tanrı çiftini dünyada ve bir destan evreni içinde yeniden üretirler. Amcalar, Vidura ile kör Dhritarastra ise, ikincil hükümdar çifti olan Aryaman ve Bhaga'yı yeniden oluştururlar. Pandavaların büyük amcası, ancak razı olacağı gün ölmek gibi tuhaf bir ayrıcalığın sahibi olan ayrıksı Bhisma bile, mitolojinin epik izdüşümü perspektifi içinde mantıklı açıklamasını bulur. Bhisma, çok eski bir gök tanrısı olan Dyauh Pita'nın, Latinlerin Iupiter'inin tam karşılığı olan "Gök Baba"nın insan olarak canlandırılmasıdır. Yerde de her şey aynen gökteki gibidir, işin sırrı buradadır!

Ama göksel aristokrasinin izdüşümünün aşağıdaki dünyaya taşınmasının belirlenmesi ve çözümlenmesi, olmuş bitmiş bir gerçek olarak, sadece ana çizgileri ortada bırakılmış, dogmatik bir tarzda sergilenmez bu sayfalarda: Bu gerçek, destanın renkli bölümlerinin hatırlatılması ve fantastik kişiliklerin yeniden sahneye çağrılması yoluyla, gerilimi koruyarak inşa edilir. Çünkü bu bilgi yüklü ilmî yönelişte bir polisiye roman tadı vardır ve okuyucu, yürütülen soruşturmayı adım adım izlemeye, çözümün yavaş yavaş şekillenmesini kollamaya ve bunun tadını çıkarmaya, ipuçlarının izini sürmeye, zaman zaman "acaba?" dedirten, bazen de kendini belli eden nihai açıklamanın o nefis lezzetine varmaya davet edilmektedir.

"Ferahlamış Yer"de son tahlilde (veya masalın sonunda mı demeliydik?) açığa çıkan sır, Hint şiirinin sadece aktörlerinin değil, kahramanlıklarının da, hatta senaryonun da arkaik bir mitolojinin, Veda mitolojisinden de daha arkaik bir mitolojinin hesaplanmış ve bilinçli bir başkalaşımı olduklarının anlaşılmasıdır. O muazzam *Mahabharata*, Hint-Avrupa eskatolojik mitini, atalarımızın dünyanın sonunu nasıl hayal edip sahneye taşıdıklarını gösteren, yani kötü güçlerin yol açtıkları neredeyse topyekûn bir yıkımın ardından gelen yeniden doğumu sergileyen anlatıyı edebî tarzda kendi olay örgüsüne taşımıştır! İran eskatolojisiyle akrabalık ve özellikle de İskandinav miti *Ragnarök*'le, "Tanrıların günbatımı" ile olan koşutluk çarpıcıdır: Her iki örnekte de şeytani bir bireyin (Loki, Duryodhana), görünüşte zararsız bir eğlence gibi başlayan kumar oyununa bir körün (Hödr, Dhritarastra) yardımı veya suçortaklığıyla hile katıp yolundan çıkarması dramı tetikler. Hilenin sonucu iyi kahraman için (Baldr, Yudhisthira) uzun bir sürgündür. O zaman uzun ve karanlık bir dönem açılır ve Kötülük temsilcilerinin hepsinin, İyilik temsilcilerinin ise çoğunun yok oldukları büyük ve nihai savaşla sona erer. Ama hayatta kalanlar veya yeniden doğanlar (Baldr ve Hödr), onların Hint destanındaki karşılıkları olan –savaşa katılmayan– Vidura ve Dhritarastra, felaketin ardın-

dan Kötülük'ten kurtularak arınmış bir dünyanın yeniden doğuşunun taşıyıcıları olacaklardır. Binlerce yıl önce dünyanın öteki ucundaki uzak kuzenleriyle aynı kıyameti anlatan bu Kuzeyli adamlar, baş döndürücü bir görüntü oluşturuyorlar...

Mit ve Destan ciltleri, karıştırılarak okunacak kitaplardır. Neredeyse özerk sayılabilecek kapsamlı büyük parçalardan oluştukları için, mutlak bir "okuma yönü" dayatmazlar, o andaki isteklerimize veya ruh halimize göre de içlerinde dolaşmamıza kolaylıkla izin verirler. Tabii, gevşek gevşek veya acemice dolaşılmasından hoşlanmazlar: "Hazine mağarası"nın kapısı ancak canavarları cesurca öldüren kahramanlara açıktır! Dolayısıyla ilk 574 sayfayı tamamlamayı başaran gözüpeklere, meraklılara ikinci bölümü, biraz daha hassas olan "Bir Halkın Doğuşu"nu bir süreliğine atlayıp, çok şaşırtıcı olan üçüncü bölüme, "Üç Aile"ye dalmalarını salık veririm.

Kafkasya'nın tam ortasında küçücük bir halk yaşar: Oslar veya Osetler. Alacalı bulacalı Kuzey Kafkasya halkları içinde bir benzeri daha olmayan bu kavim, bir Hint-Avrupa dili konuşur ve Herodotos ile antikçağ tarihçilerinin veya coğrafyacılarının İskitler ya da Sarmatlar adını verdikleri, büyük istilalar döneminde Allenler adıyla bütün Avrupa'yı katedip Fransa'ya kadar gelmiş etnik toplulukların Kafkasya'ya sığınarak hayatta kalmış son temsilcileridir. "Avrupa İranîleri"nin son ardılları olan bu dağlılar, hepsi birden "Nartlar Hakkında Efsaneler" veya "Nart Efsaneleri" ortak adıyla bilinen geniş bir epik efsane külliyatını günümüze dek aktarmışlardır. Bir buçuk yüzyıldan bu yana bilim adamları bu anlatıları derleyip yayımlamaya başlamışlardır. Adları "kahraman" anlamına gelen ve Sanskritçe ile İran dilindeki *nar* –"adam, savaşçı" (Yunancada ἀνήρ)– kelimesine bağlanan Nartlar, çok eski devirlerden çıkagelen masalsı varlıklardır: İnsanlardan önce yaşamaya başlayan Nartlar, büyük düşmanları olan devlerle aynı devri paylaşmışlar ve onları yenmişlerdi.

Burada *Mit* ile *Destan* arasında farklı türde bir bağıntı açığa çıkmaktadır, çünkü araştırma sahası, keşfedilecek malzeme, kullanılacak belge farklı türdedir: Nartlar hakkındaki efsaneler, yazılı, yüksek düzeyde bir kültüre değil, "halk kültürü"ne, sözlü geleneğe aittir. Osetler destanlarının aktörlerini üç işleve göre ayrılmış üç aile halinde toparlamışlardır: *Zenginler* ailesi, *Güçlüler* ailesi, *Entelektüeller* ailesi. "Boratæ'ler hayvan sürüleri sayesinde zengindi; Alægatæ'lerin kuvveti zekâlarından geliyordu; Æxsærtægkatæ'ler erkekleriyle yiğit ve güçlüydüler." Yani İskitlerin kökenine ilişkin eski efsanenin taşıdığı üç bölümlü toplum imgesi, efsanevi Nart halkını iki bin yılı aşkın bir süre boyunca üç işlevsel topluluk halinde düzenlemeyi sürdürmüştür.

Bu hayranlık verici anlatılar boyunca, farklı ailelerin üyeleri işlevsel tanımlarına uyarlar: Boratæ'lerin şefi Buræfærnyg inanılmaz serveti ve

verdiği şölenlerle nam salarken, buna karşılık tam bir kalleş ve ödlek olarak gözükür. En ünlü savaşçılar, İskitlerin Ares'inin bir türevi olan Batraz ve güneş kahraman Soslan (Sozryko) doğal olarak Æxsærtægkatæ'ler ailesindendir. Alægatæ'lerin rolü ise, eksiksiz bir dinsel ritüel oluşturan büyük ve kolektif içki âlemlerinin düzenlenmesiyle sınırlıdır. Ama toplumsal yapı, üç işlevli ideolojinin Osetlerdeki ifadelerinden yalnızca birini oluşturmaktadır.

İşlevlerin çerçevesi birçok Oset efsanesinin çatısını kurmuştur: Sırasıyla, *Ataların Üç Hazinesi* (Orta İngilizce ile kaleme alınmış bir Arthur devri romanı bu efsanenin benzersiz bir karşılığını yansıtmaktadır), *Zenginler ile Güçlülerin Savaşı*, *Uryzmæg'in Üç Kadını*, kahramanlıkların ve gülünç olayların anlatıldığı bölümleriyle ancak Hint-Avrupa üç işlev sistemine başvurarak anlaşılabilmekte, belli bir *anlam ifade etmektedirler*. Osetlerin tutuculuğu sayesinde, eski İskit ülkesinden ritüel sahnelerinin ve atalarına ait mitoloji figürlerinin bazı kahramanlarda korunması da buna eklenmektedir. Örneğin Batraz'ın doğumu İskit kraliyet ailelerine bağlanan "kadın hastalığı"nı ve fırtınayla bağlantılı eski bir koruyucu ritüeli yeniden gündeme getirmektedir. Aynı kılıçlı kahramanın ölümü de İskitlerin Ares'inin sunak-odun yığınını ve bu savaşçı tanrı için düzenlenen yıllık tapıncı çağrıştırır.

Kuzey Osetlerin efsanevi dünyasında da, tıpkı *Mahab-harata*'da olduğu gibi, üç işlev ideolojisi bir anlamda büyük epik kümelerin belkemiği işlevini üstlenir. Bu ideoloji, Hint-Avrupa alanının başka topraklarında daha küçük yapıların, "kısa anlatılar"ın içine sığınmıştır. *Mit ve Destan I*'in dördüncü bölümü de, "Epica minora" başlığıyla üç işlevli çerçevenin bu daha mütevazı kullanımlarını işler.

Bu "mini-destanlar"ın tipik ve deyim derindeyse simge niteliğindeki örneği, çok meşhur bir hikâye olan *Paris'in Seçimi*'dir. Yazar yepyeni ve tortuları temizleyici bir okuma önerir. Troyalı çobanın yapmaya zorlandığı tercih, onu baştan çıkarmaya çalışan üç tanrıçanın ellerinde tuttukları veya temsil ettikleri üç işlev tarafından yansıtılan değerler arasında yapılması gerekli varoluşsal bir tercihtir: Hera hükümranlık vaat eder veya onu canlandırır (I); Athena savaş alanında zafer vaat eder veya onu canlandırır (II); Aphrodite ise kadın güzelliğini vaat eder veya canlandırır (III). Hiyerarşiyi hiç dikkate almayan Paris en aşağı kademede yer alan, en itibarsız konumdaki üçüncü işlevi, yani cinsel zevki seçer; bu yanlış tercihin cezası vatanının mahvolması olacaktır. Korkunç bir derstir bu, ama İranlı Feridun'un oğullarının veya Fatih Wilhelm'in oğullarının yaptıkları tercihleri anlatan başka destan parçaları tarafından da *a contrario* doğrulanmaktadır: Bu destanların sistematik seçili kahramanı, birinci işlevi tercih eden oğuldur.

Bu kez folklordan alınma başka tanıklar, başka belgeler anlatıya ta-

zelik katan okumalara ve metin çözümlemelerine vesile olurlar. İşlevlerine göre nitelikleri belirlenmiş üç erkek kardeşin öyküsünü anlatan Germen efsanesi buna örnektir: Kardeşlerden biri sefih, biri kavgacı, biri de erdemlidir. İşlevlerin mantığı uyarınca, sadece sonuncusu güzel kuzinin koyduğu sınavı başarıyla geçip onun mutlu kocası olacaktır! İsviçre'nin Alman bölgesinden bir masalın kahramanı olan inek çobanı Res'in gece vakti başından geçen olağanüstü macera da böyledir: Tuhaf kişiliklerden oluşan bir üçlü, çobana üç yetenekten birini seçmesini söyler; bunlardan her biri kırmızı, yeşil veya beyaz boyalı bir süt kovasında elle tutulur hale getirilmiştir. Her şeyin görünüş değiştirdiği gece çok iyi bir biçimde sona erecektir... Ortaçağ Rusyası *bylina* adıyla bilinen epik baladlarında bir kahraman üçlemesi sunar: Volx veya Volga, Svjatogor ve Mikula; bu üçlü, üç işlevi temsil eden üç insan türünü yeniden canlandırır: Bir şaman ve savaşçı prens, güçlü bir dev, harika bir çiftçi! Halk masalının veya baladının masum kabuğunun altında o eski yapılandırma şeması ve her zaman yinelenen ideolojik ders gizlidir demek ki: Dindarlık, bilgelik veya hukuk her zaman şiddete ve servete yeğlenmelidir; rahip ve büyücü, savaşçının ve köylünün üzerinde sonsuza dek üstünlük kurarlar!

Mit ve roman! Mit ve destan! Mit ve tarih! Hint-Avrupalılar arkeologun yürüttüğü kazılar herhalde en şaşırtıcı sonuçları bu son sahada, mitoloji ile tarih arasındaki bağıntılar alanında gün ışığına çıkarmıştır. En yenilikçi araştırmalar Roma tarihi hakkında yapılmıştı. Georges Dumézil, *Mit ve Destan III* için yazdığı giriş bölümünde, "tarihçiler, kelimenin en geleneksel anlamında tarihçiler prytaneion'unda* kendisine de bir yer ayrılması" talebini dile getirir güven dolu bir sesle. Bu tarihçilik çalışmaları, tarihin, her türlü tarihin yazımı üzerine bir düşünsel çabanın unsurlarını, hatta araçlarını sunmaları anlamında, epistemolojik bir değere sahiptirler. Çünkü tarih her şeyden önce bir söylemdir.

Mit ve Destan I'in ikinci bölümünü oluşturan "Bir Halkın Doğuşu"nun başından sonuna dek doğum saplantısının hâkimiyeti fark edilir. Bu bölümde yazar ilk Roma tarihini, kökenlerin tarihini otopsi masasına yatırır. Bu başlangıç anlatılarının sadece morfolojisine değil fizyolojisine de neşteri vurur. Ve Roma'nın başlangıç tarihinin şifresi, üzerinde iyice düşünülmüş ve tasarlanmış –önceden tasarlanmış– bir anlamlı olaylar düzenlemesi, ustaca bir kurgu gibi çözülüverir.

Kendiliğinden bir tarih gibi okuduğumuz, yani "tarihsel" olguların, gerçekten tarihlendirilebilecek olayların geri döndürülemez bir zamandizini içinde art arda sıralanışı ve kaydedilişi olarak okuduğumuz şey aslında kavramsal bir yapının izdüşümünün zaman eksenine yansıtılmasından, bir sözde artzamanlılık (*diyakroni*) içine yayılmasından başka bir şey değildir.

Latin tarihçileri ve yıllık yazarları ulusal antik geçmişlerinin ilk dört

saltanatının anlatısını ve bunların oluşturduğu diziyi işlevler tablosundan hareketle inşa etmişler ve üç bölümlü bu ilk çerçeve olaysal içeriği belirlemiş, ona yön vermiştir: Önce yapı vardı! Romulus, Numa Pompilius, Tullus Hostilius, Ancus Martius –Etrüskler öncesindeki dört kral– tavırları ve yaptıklarıyla, saltanatlarının o renkli olaylarıyla dört işlevsel prototipi, yani hükümranlığın birbirini tamamlayan, biri şiddetli öteki düzenli iki yüzünü, savaşçıyı ve inşacıyı yeniden oluştururlar, yansıtırlar. Jérôme Carcopino ve André Piganiol'un kazma kürekle erişilebilecek *realia*'ları bulduklarını düşündükleri yerde, birdenbire *geçmiş zamanın öyküleri*, masallar, efsaneler, tanrı tipleri, ritüel senaryoları, mitler dikiliverir karşımıza. Latinler onların oluşturduğu teolojik, mitolojik, ideolojik mirastan kendilerine bir ulusal bellek şekillendirmişlerdir. Bu belleğin "tarihsel" bölümlerinin ve baş kahramanlarının yine Hint-Avrupalı geleneksel bir malzemenin kılık değiştirmiş kalıntıları olarak okunması gerekir.

Demek ki ilk dört saltanatın üç işlevli eklemlenişi eksiksiz bir toplumun (burada bir insan toplumu) kuruluş savaşına ilişkin arkaik şemayı kapsamaktadır; İskandinav ve Hint mitolojilerinde ise aynı şema tanrılar toplumunun yerine yerleşmesini anlatmak için kullanılmıştır: Romulus ile Titus Tatius'un savaşı içerdiği çifte baht dönüşüyle birlikte –Tarpeia'nın ihaneti ve Iupiter Stator'un mucizesi– aslında Hint-Avrupa mitolojisinin tarihsel olgu kılığına sokulmuş ve Latium sakinlerinin renkleriyle yeniden boyanmış bir parçasından başka bir şey değildir.

Horaciuslar ile Curiatuslar arasındaki benzersiz savaşın oluşturduğu yürek hoplatan macera romanı, Hint-Avrupa dalından gelme başka halkların epik kurmaca biçiminde korudukları bir savaşçı erginlemesi ritüelinin, pragmatizmin ve hukuksallığın izlerini taşıyan Roma köylü zihniyetine, Roma toprağına uyarlanmasından başka bir şey değildir. Genç kahraman Horacius, İrlandalı Cuchulainn'in çok uzak bir akrabasından, askerî işlevin kelimenin tam manasıyla "resimlenmesi"nden –hem imge hem örnek– ibarettir. Daha düne kadar Roma dünyası uzmanları Latinlerde tam anlamıyla –deyim yerindeyse– yerel, yerli bir mitolojiye rastlanmaması karşısında şaşırıyorlardı: Aslında bir mitoloji olarak kaybolmuş durumdaki bu mitoloji, bir tarihin geliştirilmesinde malzeme olarak kullanılmıştı.

Vergilius'un I. yüzyılın son otuz yılında yazdığı büyük şiir, *Aeneis*, kavramsal bir çerçeveden hareketle şekillendirilen bu ilk zamanlar tarihiyle epik yazım arasındaki kavşakta yer alır. Vergilius'un metninin son altı şarkısının edebî açıklaması (yapısal bir çözümleme modeli!) şairin eserinin ikinci bölümünde bir değişkeyi –eski üç işlevli kökenler efsanesinin üç taraflı değişkesi– nasıl bir incelik ve zekâ ile biraz değiştirerek kopya ettiğini gün ışığına çıkarır.

Roma'nın atası olan Lavinium kentinin kuruluşu anlatılırken, *Aineias*'ın Troyalıları, Tarkhon'un Etrüskleri ve Latinler arasındaki çatışma

Urbs'un başlangıcında Sabinlerle çıkan savaşın son derece bilinçli, ustaca geliştirilmiş bir izdüşümünü sunar.

Sacra deosque'yi, kutsal ritleri ve tanrıları elinde bulunduran ve bunların üstadı olan dindar Troyalı kahraman –Romulus'un bir kopyası olarak– itibarlı birinci işlevi temsil eder. Savaş dâhisi ve *Aeneias*'ın müttefiki olan Tarkhon ve onun Etrüskleri, ilk versiyondaki Lucumon ile adamlarının taklidi olarak, ikinci işlevin katkısını temsil ederler. Tabiat itibariyle barışçı olan ve kadınlarını veren zengin Latinlere gelince, onlar ise antik Sabinlerin yerine, beklenen üçüncü işlev bileşenini yansıtırlar:

"Vergilius, *Aeneis*'in sadece ikinci bölümünü yazarken değil tamamında, Roma'nın doğuşunu açıklayan efsaneyi hep aklında tutmuş, Lucumon'dan yardım alan Romulus'u Titus Tatius'la karşı karşıya getiren bir savaşın hiçbir taraf bozguna uğramadan gelen mutlu sonucu olan doku kaynaşmasını [Latinler ile Sabinlerin kaynaşması; buna bazen Etrüskler de eklenir, bazen de eklenmez] hiç unutmamıştır; bu savaşta yabancı bir ordudan yardım alan ön-Romalılar, Sabinlerle ve onların müttefikleriyle karşı karşıya gelmişlerdi."

Augustus yüzyılında yaşamış entelektüellerin "zihinsel yapıları"na ve kültürüne başdöndürücü bir dalış: Anlaşıldığı kadarıyla, bu entelektüeller köken tarihlerinin ideolojik sisteminin ve mesajının gayet açık bir biçimde bilincindeydiler.

Demek ki gerek *Aeneis*'in mimarı, gerekse *Mahabharata*'yı inşa edenler, anıtlarını dikerken iskelet olarak aynı üç işlevli mimarî yapıyı kullanmışlardı. Bu epik megalitler, din-hukuk, fiziksel güç ve bereketten oluşan üç kütlenin eklemlenmesi üzerinde durmaktadır. Böylelikle üç bölümlü eski çerçeve hem Destan yazmanın, hem de Tarih yazmanın mükemmel bir aracı olarak öne çıkar. Uzun bir süre boyunca, destan kumaşı dokuyan atölyelerden aynı zamanda tarih ürünleri de çıkmıştır.

Bu genetik perspektif, bu "tehlikeli ilişki" *Mit ve Destan III*'te baştan sona kendini satır aralarında hissettirir: Georges Dumézil burada artık elle tutulur bir toplumsal gerçekliğe ilişkin, giderek uzakta kalan bir arkaik temsil sisteminin edebî kullanımını değil, mitolojik malzemenin tarihsel açıdan kullanımını ele almaktadır. Kitabın altbaşlığında sırıtan çoğul kullanımı –*Roma tarihleri*– tek başına tartışmanın konusunu göstermeye yetmektedir: Eskiden sadece kökenler ve Roma Krallığı ile sınırlı kalan araştırmayı Cumhuriyet'in ilk iki yüzyılına (MÖ 509-390) genişleten yorulmak bilmez Hint-Avrupa uzmanı, nispeten yakın sayılabilecek bu dönemin tarihinin bile geniş ölçüde "mitsel bir malzemenin tarihselleştirilmesi"nden kaynaklandığını, bu sözde "Tarih"in mitsel-folklorik kalıntılardan, kurmacalardan, öykülerden şekillendirildiğini göstermeye girişir. Tarihöncesi dönemlerin masalları ve efsaneleri, barbar masalları, "annem Oye"nin masallarıdır bunlar.

Evet, "Oye", Roma tarihinin en meşhur "olay"larından birinde gerçekten de o söz konusudur. Kültürel belleğimiz, onunla ilgili Latin edebiyatını tamamen unutmuş olsa da, en azından bu akıl almaz macerayı hatırlamaktadır ve onu zihnimizde eğitici bir hayvan masalıyla özdeşleştirmiştir. Tüm eski tarih dersi kitaplarında MÖ 390'da Roma'nın Galyalılar tarafından kuşatılması bu masalla anlatılır. Çok iyi bilinen bir anekdottur bu: Büyük bir korkuya kapılan Roma lejyonerlerini Allia kıyılarında yenilgiye uğratan bir Galya çetesi kenti ele geçirip yağmalar; bu istilaya sadece Manlius diye biri tarafından savunulan Capitolium direnir. Bir gece karanlıktan ve içeridekilerin uykuya dalmasından istifade eden istilacılar yukarı tırmanmayı denerler; ama Tanrıça Iunon'a adanmış kazların çığlıkları Manlius'la silah arkadaşlarını uyandırır, onlar da saldırganları kayanın tepesinden aşağı atarlar. Bu kurtarıcı kazlar öylesine dikkat çekmiştir ki, en sonunda bu uzun kuşatmanın öyküsünü tek başlarına özetlemeye, hatta simgelemeye başlamışlardır.

Ama bu serüvenin, bu "masal"ın böyle soyutlanıp tek başına ele alınması hem bakış açısını hem de tarihi çarpıtmaktadır. Çünkü kazların bu heyecan verici müdahalesi *üçlü* bir grup serüvenin sadece *birini* temsil etmektedir: Kuşatmanın tüm olay içeriğini bu üç hadise besler; kuşatmayı üç, sadece üç güçlü an doldurur ve somutlaştırır –kazların uyandırdığı Manlius'un askerî başarısı, kalede yiyecek bolluğu yaşandığı sanısını uyandırmak üzere yukarıdan aşağı dinsel bir adak törenini yerine getirmek için ekmek atılmasını içeren bir "gıda" hilesi. Başka bir deyişle, kutsal kümes hayvanlarına ilişkin küçük öykü ayrılmaz parçası olduğu ve kendisine hem ağırlığını hem de anlamını kazandıran üçlü bir bütün içinde yer almaktadır: Diğer iki kutbu *beslenmenin* ve *kutsalın* oluşturduğu üç işlevli bir tablo içindeki *savaşçı* boyutu somutlaştırmaktadır.

Latin tarihçilerin mesajı kendini duru bir biçimde göstermektedir: Roma, tarihinin en karanlık dönemlerinde, her şeye karşın, üç işlev düzlemi üzerindeki hâkimiyetini korur ve bunu yüksek sesle ilan eder; her türlü kara yazıyı yadsır ve üçlü vasfını olumlamayı, üç işlevliliklerine göre kaydı tutulmuş kaynaklarından oluşan sermayesinin hiç eksilmeden sapasağlam durduğunu duyurmayı sürdürür. Burada, tarihin okunması, yorumlanması konusunda bir kavramsal çerçeve öneren Dumézil çözümlemesi örnek niteliğindedir. Tarih, asla gerçekliğin kendiliğinden gelip de içine yansıyacağı veya hemen kendini göstereceği bir ayna değildir. Tarih hiçbir yerde önceden yazılı değildir; satırların arasında gizlenen ve açığa çıkarmanın ya da göstermenin yeterli olacağı bir gerçek değildir; tarih şeylerin içine kazınmış ve sadece aynen anlatmanın yeterli olacağı bir seyir, bir akış da değildir: Tarih, kelimelerden oluşan bir meseledir. Onu kaydeden, yani onu üreten tarihçinin dışında mevcut değildir!

Her tarih bir kurgudur ve *Mit ve Destan III*, bir yanılgılardan arındır-

ma (*démystification*), mitlerden arındırma (*démythification*) girişimi olma iddiası taşır: Bu kitapta Georges Dumézil ortaya konan malzemeleri elekten geçirir, kurguyu oluşturanın planlarını ve çizimlerini (ve de niyetlerini) belirler. Dün için anahtar oluşturan bu yaklaşım bugün için de ders niteliğindedir. En yakın tarihimiz bile tıpatıp aynı biçimde, önceden üretilmiş şemalardan, yapısal modellerden, mitlerden hareketle yazılmıştır, yazılmaktadır.

Tarihi okumak, öncelikle yazıcının eline yön veren temsil sistemlerini saklandıkları yerden bulup çıkarmak, "birer bütün olarak anlam taşıyan bütünleri öne çıkarmak", "olgular"ı bir araya getirip düzenleyen ilişkilerin yapısını saptamaktır. Roma Cumhuriyeti'nin tarihçileri malzemelerini şekillendirmek, yakın geçmişlerinin bazı bölümlerini mevcut, kullanışlı ve rahat bir kalıbın içine dökmek, MÖ 390'daki kuşatmanın en kanıtlayıcı örneğini oluşturduğu birçok hadiseyi birbiriyle uyumlu bir biçimde "sahneye taşımak" için Hint-Avrupa toplumsal işlevler yapısına başvurmuşlardı.

Allia bozgunundan sonra çizilen Roma tablosu, felaketin başını çeken üç hata, Camillus'un sürgün edilmesine yol açan üç şikâyet veya elçilerin Coriolanus'a anlattıkları ve asi generale isnat edilen "günah" üçlemesi hep aynı şekilde, üç bölümlü şemaya göre eklemlenirler. "Roma tarihinden koparılmış bu sayfalar"ın her biri için yazım mekanizması otopsi masasına yatırılıp, ayrıntılarıyla gözden geçirilir. Bütünlerin gizlendikleri yerlerden dışarı uğratılmaları, yapıların keşfedilmesi, eklemlenmelerin işaretlenmesi, zekâ için tam bir şölen oluşturur. Ve yazardan cesaret alan okuyucu da oyuna katılır, anahtarı eline alıp denemeler yapmaya başlar, araştırmacının önüne geçmeye çalışır.

Tarihi okumak aynı zamanda "fazla kolay bir biçimde alınıp kabul edilen sahte olayların maskesini indirmek"tir. Veii'liere karşı verilen ve on yıl süren savaşın son yılında yaşanan, meşhur Albano gölünün taşması hadisesi bu açıdan son derece dikkat çekicidir ve derslerle doludur. Halikarnassoslu Dionysios, Plutarkhos ve Titus Livius kadar saygın tarihçiler bile, Romalılar Etrüsklerin elindeki Veii kentini kuşattıklarında –kavurucu yaz sıcağının hemen başlarıydı– Albani dağlarındaki kapalı bir gölün hiç zamansız bir biçimde taştığını, dağlarda bir gedik açıldığını ve yeni bir akarsu yaratarak denize doğru sel gibi aktığını anlatırlar.

Bu tuhaf "su baskını"na ilişkin Roma verileri bir yandan bir Hint ritüeli ve bir İran mitiyle, diğer yandan da Nechtan kuyusuna ilişkin İrlanda efsanesiyle karşılaştırılınca –hakkında tanıklıktan geçilmeyen– bu *olayın*, "suyunun –genellikle ateşle aynı türde olduğu kabul edilen– belli bir kudrete sahip olduğuna inanılan bir kuyunun veya gölün, tanrılara hakareti veya bir gaspı cezalandırmak üzere bir veya birçok tanrının iradesiyle nasıl birdenbire taştığını ve doğaüstü bir ırmak yarattığını anlatan, za-

ten mevcut bir Hint-Avrupa miti"nin tarihselleştirilmesi olduğunu kabul etmek zorunlu hale gelir.

Kollarını sıvayıp işe girişen karşılaştırmalı tarihçinin sunduğu manzara tek kelimeyle büyüleyicidir ve *Mit ve Destan III*'ün ilk bölümünü oluşturan "Irmaklar Mevsimi", üçlemenin en heyecan verici bölümleri arasındadır. Bu sözde gerçek olaya Hindistan'dan, İran'dan ve İrlanda'dan alınmış belgelerle, titiz ve ustaca ışık tutulması, şaşkınlıktan faltaşı gibi açılan gözlerimizin önünde antik mitsel-teolojik Neptün yapısını "tarihsel" kılıfından yavaş yavaş sıyırır.

"Ben karşılaştırma yapan bir hayvanım" diyordu Georges Dumézil ve onun karşılaştırma işlemleri çoğunlukla Hint-Avrupa dünyasının çevresinde çıkılan serüven dolu yolculuklardır. Serüven doludurlar, çünkü kaynaklara doğru çıkılan keşif gezileri her zaman tehlikeli ve büyüleyicidir, ve büyülenme veya büyünün bozulması karşılığında ödenmesi gereken bedel de işin riskidir: Çünkü özünde, düşleri olmasa bile, imkânsız kuruntuları dağıtmak söz konusudur. Bir hayalet ve fantazma avı! Bir seçme ve ayırma teşebbüsü, gerçekle söylemi, *realia* ile peri masallarından parçaları birbirinden ayırmak... Mitolojik kalıntılardan hareketle baştan sona uydurulmuş bu "sahte olay" türüne, Roma Cumhuriyeti'nin erken tarihinin başka dönemlerinde de rastlanır. Bu tür olaylar, her zaman Albano gölünün taşması gibi kesin, nokta atışlı olmasa da, mitolojik bir yapının tarihsel bir yapıya dönüştürülmesine yönelik toplu bir stratejinin parçası halindedir. Tarihi okumak, aynı zamanda bu stratejinin izlerini sürüp ortaya çıkarmak ve düzenleyici mitsel söylemi tanımlamaktır.

"Irmaklar Mevsimi"ni izleyen "Aurora Mevsimi", meşhur diktatör Marcus Furius Camillus'un yaşamöyküsüne ayrılmıştır ve Roma'nın saygın kurtarıcısının kahramanlık destanına yönelik "mitolojik bir okuma" önermektedir. Korunan anlatılar, *fatalis dux*'un kariyerinin önceden düşünülüp kotarılmış bir tasarı içinde yer aldığını, almakta olduğunu açıkça ele verirler: Yazarlar bu kişiliği "bir Aurora Kahramanı" haline getirmeyi amaçlamışlardır. Hem masalsı savaşçının Aurora ile gayet açıkça görülen ilişkilerini çoğaltmak, hem de *Matralia*'daki, yani tanrıça Mater Matuta bayramındaki birbirini izleyen iki ritüeli "tarihsel olgular" halinde yansıtmak konusunda tarihçilerin, özellikle de Plutarkhos'un gösterdiği ısrarda bu niyet görünür ve okunabilir bir hal almaktadır.

Camillus'un yaşamöyküsünün ünlü bölümlerinden birinde, Veii alındıktan iki yıl sonra ve kahraman Falerii kuşatmasına komuta ederken, kuşatılmış kentteki küçük erkek çocukların eğitim ve terbiyesinden sorumlu okul öğretmeninin, bir gün Falerii'li çocukları, öğrencilerini Roma kampına getirip teslim ettiği anlatılır. Camillus öğretmenin bu alçakça tutumunu yüzüne vurup ayıplamakla kalmaz, çıplak bırakıp ellerini de arkasından bağlattığı haini, çocukları da yanına katarak geri yollar; ellerine

birer değnek verilmiş çocuklar yol boyunca adamı döverler. Böyle bir gönül yüceliğinden çok etkilenen Falerii ileri gelenleri teslim olurlar. Anlatılan olay, akla yatkınlığın tüm işaretlerine sahiptir, ama yine de yakından incelendiğinde Tanrıça Aurora'ya ilişkin Roma bayramındaki iki ritüelin tarihsel-romanvari uyarlamasından, önceden hesaplanmış bir dönüştürme işleminden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

Yaz gündönümünden birkaç gün önce, 11 Haziran'da, Romalı soylu hanımlar uzun süre anlamı çözülememiş bir ritüel yaparlardı: Bir köle kadını tanrıçanın tapınağına sokarlar –olağan zamanda yasak olan bir fiil– ve daha sonra onu değneklerle döverek dışarı atarlardı; sonra yine aynı tören içinde, kendi çocuklarını değil, kız kardeşlerinin çocuklarını kucaklarına alıp severlerdi. Georges Dumézil bu törenin, Vedalar'ın Şafak tanrıçası Usas'a ve kız kardeşi Ratri'ye [Gece] ilişkin bir mitin ritüelleştirilmiş taklidi olduğunu açığa çıkarınca, esrar perdesi kalktı. Yani Hindistan'ın *mitle* anlattığını Romalı hanımefendiler *ritüel halinde* oynuyorlardı: 21 Haziran'dan sonra büyüyüp gün doğumunu geciktirecek kötü Gece'yi değnekleme jestiyle kovup Aurora'yı güçlendiriyorlardı; yeğenlerini okşayarak iki ananın, Aurora ile onun kız kardeşi olan İyi Gece'nin oğlu olan genç güneşi destekliyorlardı.

Falerii'li kötü öğretmen öyküsü ise, bu Şafak ritüelinin başkalaşıma uğratılıp öğretici olay, *exemplum* [kıssa] haline getirilmesinden ibaretti. Tarih nasıl yazılıyor? Bu kez tarih, mitsel bir kıssanın değiştirilmesinden değil, ritüel uygulamalarının dönüştürülerek bir zamansallık içine sokulmasından doğmuştur: Tıpkı köle kadını tapınaktan dışarı atan Romalı hanımlar gibi, Camillus da Falerii'li çocukların yardımıyla kötü öğretmeni değnekleyerek kovalar ve aynı zamanda "bir başkasının çocukları"na, "kız kardeş çocukları"nın yerini alan Falerii'li ileri gelenlerin oğullarına özen göstermiş olur.

Demek ki Roma tarihini üretenler, diktatörün kariyeri boyunca bu "Aurora/Şafak metaforu"nu işlemişlerdir: Kahramanın gerek tutum ve davranışındaki, gerekse karakterindeki her şey koruyucu tanrıçasının izini taşımaktadır. Camillus'un yaşamöyküsünün üçüncü bölümünde "gece kazanılan zaferler" ile dördüncü bölümünde "şafak vakti kazanılan zaferler" anlamlı bir zıtlık içine sokulmuştur; yaşamöyküsü planındaki bu yan bile Roma'ya özgü güneş spekülasyonlarının dramatik bir biçimde resimlenmesi gibi gözükmektedir. Böylelikle "Camillus romanı" Roma tarihyazımının doğuşunun aydınlatılmasına katkıda bulunurken, aynı zamanda, Albani dağlarındaki gölün taşması olayının incelenmesi nasıl akarsuların hâkimi olan tanrıçaların yapı ve işlevlerinin ortaya konmasına vesile olmuşsa, Aurora teolojisinin ve mitolojisinin derinleştirilmesini de sağlamaktadır. Dumézil'in eserinin insanı en çok cezbeden yanlarından biri, tanrılar dünyası ile insanlar dünyası, mitolojik evrenle tarihsel evren ara-

sında sürüp giden bu köşe kapmaca oyunudur: Tarihteki bir gaspçının izi sürülmekte, sonra da kalpazan bir tanrının maskesi indirilmektedir!

"Camillus destanı"nın bu yapay ve ustaca oluşumuna koşut olarak, Roma'nın MÖ V. ve IV. yüzyıllar tarihinin esas olarak çevresinde kurgulandığı diğer iki tarihsel-epik külliyat olan "Coriolanus destanı" ile "Publicola destanı" da ele alınır. Camillus ile Coriolanus'un ilişkilerine yön veren önce düz sonra da ters yöndeki benzeşiklik, bu iki yaşamöyküsünün birbiriyle uyumlu bir biçimde yazıldığını, birinin *Mater Matuta'nın himayesindeki bir kahramanı* yüceltirken, diğerinin de *Fortuna'nın bir gözdesinin* benzersiz kaderini yansıttığını düşündürmektedir. Bu "destanlar"ın her ikisinde de, daha önce de belirttiğimiz üzere, üç işlev belli sayıda olayı yapılandırırken, buna karşılık "Publicola olayı"nın işlenmesindeki özgünlük üç işlevli şemayla bütünleştirilenlerin bu kez serüvenler değil, "aktörler", "tarihi yapanlar" olmasından kaynaklanır. Etrüsk kralı Porsenna'ya karşı girişilen mücadeleye belirleyici bir biçimde müdahil olarak Cumhuriyet'i kurtaran Romalılar topluluğu, *Mahabharata*'nın Pandava biraderlerini andıran işlevsel bir ekip oluşturur.

Latin dili ve edebiyatı öğrencilerinin hepsi bir gün Horatius Cocles [Tek Gözlü Horatius] ile Mucius Scaevola'nın [Solak Mucius] inanılmaz kahramanlıklarını tercüme etmiştir; dehşet saçan bakışlarıyla düşmanı felç eden Tek Gözlü Horatius, Roma'nın son köprüsünü tek başına savunur ve Solak Mucius da bir tür hukuksal usul içinde –aldatıcı yemin– sağ elini ateşin içine sokarak feda eder. Ama bu son derece renkli iki figür, bu sakatlanmış kurtarıcı çifti, biri aynen tek gözlü (Odinn), diğeri de aynen çolak olan (Tyr) iki İskandinav hükümran tanrıdan oluşan çiftin Latium topraklarındaki uzantısıdır. Demek ki Cocles ve Scaevola, bir tanrı çiftinin insanlar âlemindeki tarihselleştirilmiş izdüşümü olarak yorumlanmaktadır; bu tanrı çiftini oluşturan ortaklar ise birinci işlevin iki zıt ama tamamlayıcı kanadına, büyüsel ve hukuksal yanlarına göre yapılandırılmıştır. Aynı perspektif içinde, Brutus ile Publicola da savaşçılık işlevinin iki yanını üstlenirler; üçüncü işlevi, yani besleme işlevini ellerinde bulunduranların kılık kıyafeti ise Roma'nın iaşesini sağlayan Larcius ile Herminius'nun üzerine tastamam uyar. Hatta ışıltılar saçan Clœlia bile beklenen yerini alarak, Hint destanının kadın kahramanı Draupadi gibi, erkek kahramanlar beşlisini tek başına dengeleyen üç değerli kadın figürü haline gelir. Porsenna'ya karşı verilen savaşa müdahele edenlerin tümünün işlevler yapısı içine bu şekilde oturması şaşırtıcıdır! *Mahabharata*'nın yazarlarının Pandu'nun beş oğlunu ve onların ortak karısını yaratırken uygulamaya koydukları başkalaşıma benzer bir tarzda, Cumhuriyet'in ilk savaşındaki "Romalılar ekibi" de eski Hint-Avrupa mitolojisine ait tamamen kurgulanmış bir bölümün izdüşümünün bu kez destan değil de tarih içine bilinçli olarak taşınmasının sonucudur.

"Roma'nın ilk dört yüzyılının tarihi, yıllık yazımının (analistik) kurucularına ve onlar aracılığıyla da bizim okuduğumuz yazarlara kendini kabul ettirdiği biçimiyle nasıl oluştu?" Bu soru Dumézil'in araştırmasının yakasını bir an bile rahat bırakmaz. *Mit ve Destan III*, göz önünden hiç ayrılmayan bu sorgulamaya bugüne dek hiç yayımlanmamış cevap unsurları, "taze veriler" taşır. Ve bu katkıya tarih üzerine, tarihin özü ve yöntemleri, tarihçilik mesleği üzerine heyecan verici bir düşünce çabası eşlik eder. Kitap, kül yutmayan adamın savunması gibidir. Soru sormak, kuşku duymak, hatta güvensizliğe kapılmak birer erdem sayılmakta ve *Discours de la méthode*'da [Yöntem Üzerine Konuşma] sıralanan dört kuraldan ilki "âmir hüküm" olarak kabul edilmektedir: "Açıkça, kanıtlara dayalı olarak gerçek olduğunu bilmediğim hiçbir şeyi asla gerçek diye kabul etmemek."

Roma'nın mitolojik geçmişinin şifrelenmiş arşivleri gibi okunan bir tarihin oluşumu üzerine bu derinlemesine düşünme çabası, hem bir çağrıdır hem de bir uyarı: Kendi tarihimizin mizansenlerine karşı hep uyanık kalmak, dikkatli gözleyiciler ve araştırıcılar olmak çağrısı; tarihsel söyleme yönelik her türlü edilgin katılıma, her türlü izlenimsel alımlamaya karşı uyarı. Tarihi inşa etmeye, siluetler üretmeye, yapay olaylar tahayyül etmeye, çarpıcı hadiseler uydurmaya yaramış modellerin tanımlanmasına yönelik bu tarz bir araştırmadan çıkan ders budur. Ve bu ders başka alanlara da taşınabilir, ihraç edilebilir! Georges Dumézil'in ardından, XIV. yüzyılın büyük "kronikçisi" Jean Froissart'ın elinden tarihsellik sertifikası alınıverdi; bunun nedeni, Pierre de Béarn'ın başından geçen o tuhaf uyurgezerlik vakasıydı: *Voyage en Béarn*'in [Béarn Seyahati] bu bölümü, savaşçı erginlenmesine ilişkin bir miti ve bir senaryoyu, bir hanenin içinde yaşanan serüvenlere dönüştürüyordu. Bu konuda dikkate alınan tarihlerin içerdikleri gerçeklik payı, aslına uygun, sahici öğelerin tahmin edilmesi sorunu henüz aydınlığa kavuşturulmamıştır, ama yazar böyle bir tahminde bulunma konusundaki aczini alçakgönüllü bir tutumla açıklar: Yapısal çözümleme, gerçeği saptırıp şekillendiren ana kalıpları ortaya çıkarabilir, ama onun içindekilerin ne ölçüde gerçek olup olmadıkları konusunda bir tahminde bulunmaya asla izin vermez.

Hint-Avrupa Destan Tipleri: Bir Kahraman, Bir Büyücü, Bir Kral. Mit ve Destan'ın ikinci cildinin, altbaşlığı budur. Belki olağanüstü bir fantastik öyküler ve inanılmaz masallar derlemesi, işitilmemiş portrelerden, akıl sır almaz kişiliklerden oluşan bir galeri sunmak bakımından diğer ciltleri geride bırakmaktadır. Burada *heroic fantasy*'ye yakın bir evrene neşeyle dalmanın, okumanın zevki öne çıkmaktadır. Metinden alınan zevk! Faltaşı gibi açılmış gözlerimizin önünden altı kollu bir dev, üç gözlü ve yine fazla kollu bir bebek, insan yaşıyla oynayan bir büyücü, her doğumdan sonra bekâretine yeniden kavuşan bir prenses, bedeni kızıl çizgili bir erkek çocuk sırayla geçerler. Acayip maceraların tuhaf aktörleri!

Birinci bölüm, "Tanrıların Oyunundaki Amaç: Bir Kahraman", çok dikkat çekici bir üç işlevli izlek keşfinin ve çözümlemesinin uzantısı niteliğindedir: "savaşçının üç günahı." Bir Hint tanrısı, İndra; bir İskandinav kahramanı, Starkadr (Starcatherus); bir Yunan yarı-tanrısı, Herakles; her üçünün de kahramanlık kariyeri sadece üç kusurun lekesini taşır: Birincisi bir küfür veya dini saygısızlık biçimidir, ikincisi bir korkaklık, üçüncüsü ise cinsel bir düzensizlik veya zenginliğin kötüye kullanımıdır. Bu günahlardan her biri ahlaka aykırıdır; sırasıyla kutsallığa, savaşçının özüne, üçüncü işlevin iki ana yanını, cinselliği ve zenginliği kapsayan ilkelere ilişkin kurallara aykırıdır.

Önceden belirlenmiş bu günahkârlar üçlüsüne, *Mit ve Destan II* bir dördüncü ortak ekler: *Mahabharata*'nın ikincil rollerinden Şişupala. Ama bu tuhaf kişilik üç günah izleğine ek bir numune sunmakla kalmaz, daha geniş çaplı romanvari bir yapının varlığını da açığa çıkarır – günahkâr üçlü bunun bileşenlerinden sadece biridir: Starkadr, Şişupala ve Herakles'in yaşamlarının bütününün karşılaştırılması tam bir "Hint-Avrupa romanı"nın gömüldüğü yerden gün ışığına çıkarılmasını sağlar; bu tarihöncesi romanın kolaylıkla ayırt edilebilen ana hatları ve temel eklemlenmeleri üç kahramanın yaşamöykülerini düzenlemektedir.

Bu *paralel yaşamöyküleri*'ni yazanlar, bir kahraman prototipini kopyalamakla yetinmemiş, onu yansıtan düzenli bir anlatı şemasını, bir senaryoyu da kopyalamışlardır; birbirine bağlanan bölümlerden oluşan bu senaryoyu ortak atalara atfetmek gerekiyor. Starkadr ile Şişupala'nın başından geçen "talihli ve talihsiz olaylar"ın, içerdikleri tüm acayiplik ve tuhaflık yanlarıyla birlikte, bu derece benzeşmesi tek kelimeyle hayret vericidir: Tıpkı İskandinav kahramanı gibi, Hint kahramanı da fazla kolla (ve üç gözle) doğar, tıpkı onun gibi bir tanrı tarafından "düzeltilir" ve yeniden insan biçimine döndürülür. Bir tanrıça tarafından çizilen kaderi bir dizi hatanın izini taşır ve onlar tarafından yapılandırılır; bunların açıkça ortada olan numunesi, üç işlev düzlemine dağıtılmış durumdaki beş hakareti kapsar. Tıpkı Starkadr gibi, Şişupala da kralların haşmetinin kararlı bir savunucusu olarak dikilir ve sonunda, yine tıpkı onun gibi, başı kesilerek can verir, o zaman tinsel enerjisi kendisini öldürene geçer. Aynı romansı taslak, "Herakles destanı"nın üretimine de yardımcı olur; tek fark orada verilerin Yunan usulüne uyarlanarak değiştirilmesidir. Son olarak, her üç örnekte de insanların son tahlilde rakip bir tanrı çiftinin oyuncağı olduklarının anlaşıldığını ekleyelim; oyunun ipleri aslında bu tanrı çiftlerinin, Odinn/Tor, Rudra/Krişna, Hera/Athena'nın elindedir. *Mahabharata*'nın bir diğer aktörünün, dünyaya iki parça halinde gelen ve dişi bir iblisin birleştirmeyi başardığı Jarasandah'ın başından geçen maceralar, bu oyunun sanki negatifini, yukarıdakiyle uyumlu, ama tam aksi yöndeki romanı sunar. Şimşek gibi çakıp şavkıyan izleksel ve yapısal buluşmalar! Keş-

fin o büyük hazzı! Kayıp bir dünyayı, kayıp bir edebiyatı, edebiyat öncesi bir edebiyatı birdenbire buluvermenin doyumu! Dipsizlik!

Üçlemenin ikinci kanadını oluşturan "Tanrılar ve Demonlar Arasında: Bir Büyücü", Hintlilerin ve İranlıların atalarındaki ortak bir efsanevi figürün ilkörneğini yeniden inşa eder. *Mahabharata*'nın kahramanlarından, Vedalar esinli Kavya Uşanas ve İranlıların Kavi Usan'ı, öyküleri, kahramanlıkları, başlarına gelen çılgınca terslikler aracılığıyla, tanrılar ve demonlarla giriştikleri kavgaların ötesinde, "Hint-İranlılar'da, iki dala ayrılmalarından önce bulunan" ve kötü ruhlardan yana, inanılmayacak ölçüde zengin, dirilişin sırrını elinde tutup, ölümü engelleyebilen, insanın yaşıyla oynayıp ihtiyarları gençleştirebilen bir büyücü imgesinin varlığına tanıklık ederler. Kavya Uşanas örneğinde, her iki kişiliğin de karakter özellikleri kadar eylem biçimleri ve sahip oldukları kudretlerle, birbirlerine çok kesin ve az rastlanır bir türden tekabül etmeleri, Hint şiirinin [*Mahabharata*] I. şarkısında olağanüstü bir romanın doğmasını sağlayan bir anlatı örgüsü içinde yer bulurlar. Buna karşılık, Kavya Uşanas ile Kavi Usan'ın (Kay Ūs, Keykavus) ortak ayrıcalıkları ve ayrıksı çizgileri, İran'da buna benzeyen ve örtüşen bir romanvari dizi halinde düzene sokulmamışlardır: Ayrı parçalar veya bölümler halinde "alınıp" farklı anlatılar içine dağıtılmışlardır. Demek ki Hint-İran tarihöncesini zenginleştiren mitsel bir *tiptir*, onun *öyküsü* değil.

Buna karşılık, üçüncü denemenin, "Tanrılar ve İnsanlar Arasında"nın ortaya koyduğu sahici bir "Hint-Avrupa romanı"dır; bu "roman", bir kral tipini yansıtmakta, krallığın risklerini ve getirdiği şansları betimlemektedir. Hint-Avrupalılarda uzun süre sorunlu bir halde kalan krallık statüsü bugün daha net çizgilere kavuşmuştur: Hükümdar *üç* düzlemle de dengeli ilişkiler yürütür, *üç* işlevin uyumlu bireşimini kendi şahsında gerçekleştirir. Hint Yayati ile İrlandalı Eochaid Feidlech arasındaki karşılaştırma, bu çoğul ilişkiyi imgeler halinde gözler önüne serer. *Mahabharata*'nın içinde yer alan "Yayati'nin romanı" –çok güzel bir eser– özel olarak krallığın özünü tanımlayan bu bağ çoğulluğunun dramatik düzleme aktarılmasıdır. Bir inceleme eseri değil, resim albümü söz konusudur!

Hükümdar kişiliğine bağlanan bu ideoloji, görkemli bir izlek olan dünyanın paylaşılması ile yansıtılmaktadır; bu güzergâhta ilerlerken Herodotos'la, İranlı Feridun'la, Nuh ve oğullarıyla yan yana yürür, *Bernard ve Bianca*'daki büyük martı, Orvi'nin uzaktan akrabası olan Garuda adındaki kuşun kanatları üzerinde yolculuk eder, Yayati'nin inanılmaz kızı Madhavi'yle, onun yaşadığı acayip ve açık saçık maceralar içinde karşılaşırız. Madhavi arka arkaya dört kralla birleşir, onlara dört oğul verir; bunlar da birinci işlevin Mitra-Varuna tanrı çiftine benzeyen iki temsil-

cisinin varlığının damgasını vurduğu üç işlevli bir dizi oluştururlar: Sırasıyla sadaka rahibi (III), bir savaşçı kahraman (II), bir erdem ve hakikat müridi (Ia), bir kurban rahibi (Ib). Yayati, analitik işlevsel erdemleriyle dedelerinin işlevsel bireşim sermayesini yeniden oluşturan kızı ve torunları aracılığıyla, eski üç işlevli ideolojiyle ilişkileri aşikâr olan ve işin özüne dayanan bir kral figürünü barındırır.

Avrupa kıtasının öteki ucundaki İrlanda kralı Eochaid Feidlech de kendisine bağlı olan ve pek çekingen sayılamayacak bir kızın babasıdır: Medb. Onun da adı, Madhavi'ninki gibi, "Sarhoşluk" veya "Sarhoş Edici" anlamına gelir. Medb de bir kocadan diğerine geçer (geleneksel listedeki koca sayısı dörttür!); yaptığı evliliklerle kocalarının kral unvanı almasını sağlar. Hükümranlığın simgesi olan bu "erkek yiyici", taliplerinde üç vasıf arar: "Kıskançlık ve korku duymamalı, cimri olmamalıdırlar." "Kıskançlık bir yargıçta, korku bir savaşçıda, cimrilik de bir çiftçide ölümcül zaaflar olur."

İrlanda krallığı için şart olan ve olumsuz bir biçimde tanımlanan üç erdem, açıkça üç toplumsal işleve gönderme yapmakta ve işlevlerin özlerini bir arada ve uyum içinde barındıran ideal hükümdarın eşkalini çizmektedir. Yayati'nin romanının bütün yapısını eklemleyen ve birbirinin zıddı iki kanattan oluşan yapının da –isyankâr oğullarıyla çatışmalı ilişkileri, kızı ve torunlarıyla uyumlu ilişkileri (iyi anlaşma ve cinsel bağlılık)– Eochaid Feidlech'in paralel kaderinde karşılığı bulunmaktadır: İrlanda'nın en üstün kralı, başlangıçta kendisine kötü davranan oğullarıyla savaşmak ve onları lanetlemek zorunda kalmış ve daha sonra kızları Clothru ve Medb sayesinde mutlu olmuştu. İki taraftaki benzer çift kanatlı yapının ilk kanadı da benzer bir sonuçla noktalanmaktadır: Yayati dört büyük oğlunu evrensel krallıktan uzaklaştırır ve bu unvanı onların küçük kardeşine verir; Eochaid bundan böyle İrlanda yüksek krallığının hiçbir kralın oğullarına doğrudan geçmeyeceğini ilan edip, doğrudan saltanat verasetini yasaklar. Ayrıca Clothru'nun kahramanca bağlılığı, biçimi itibariyle bile Madhavi'ninkine yakındır: Art arda birçok yatak arkadaşıyla (burada üç erkek kardeşiyle) cinsel birleşme yaşayarak kral babasını kurtarır.

Mit ve destan. Mit ve tarih. Mit ve roman. Tanrıların maceralarıyla insan hikâyeleri arasındaki bağıntılar sorunu, çeşitli halleri ve çok sayıda cephesiyle Georges Dumézil'i hep meşgul etmiştir. Hikâyeleri olan tanrılar, hikâyeleri olan insanlar! En heyecan verici eserlerinden biri olan *Du mythe au roman*'ın [Mitten Romana] bu simgesel başlığı *Mit ve Destan* üçlemesi için son derece yerinde bir epigraf olarak kullanılabilirdi. Tarih yazıcılarının çalışmasının ayrımsal çözümlemesinin ilk altyapıların ortaya çıkarılmasına tabi tutularak yapıldığı bir eserde, geçişler ve dönüşümler soru-

nu varlığını sürekli korur: Yazımın anayollarına değilse bile patikalarına böylelikle biraz ışık tutulmuş olur.

Yazar, III. cildin giriş yazısında, nihai ve hemen hemen Prometheusvari denebilecek isteğini itiraf eder: "Zihnin veya öyle tercih ediliyorsa öyle söyleyeyim, beynin gelecekteki bilimine katkıda bulunmakla yetineceğim." Dumézil'in yaptığı döküm son tahlilde insan zihninin mekanizmalarının bir bölümü üzerindeki giz perdesini kaldırmaktadır ve yeni şeyler bulabilen, hayal edebilen, yaratabilen bu anlaşılması güç mekanizmanın bazı çarklarının bile farkına varmak okuyucu için az bir neşe kaynağı sayılmaz. Roma antik tarihinin anlatıcıları, *Mahabharata*'nın yazıcıları, Starkadr veya Herakles destanlarının tasarlayıcıları üretim sırlarından parçaları ve zihinsel yapılarının bir tür şemasını her şeye karşın ele vermektedirler. Ve bir düşüncenin işleyişine yönelik bu yaklaşım, söz konusu alandaki rehberin epik üçleme eserinin başından sonuna kadar benimsediği ilerleyişin ve girişimin yönünü ve güzergâhını, anlattığı şeyin içinde, anlatının berraklığına zarar vermeden, elden geldiği ölçüde koruması ve okuyucuyu da bilgece kaleme alınmış, uyumlu ve dogmatik bir söylemi seyirci olarak izlemek yerine, araştırmanın ilerleyişini onun adımlarına arkadaşlık ederek izlemeye davet etmesi sayesinde, anlaşılması ve izlenmesi kolay bir hale getirilmiştir.

"A priori, Hint-Avrupa destan izleklerinin, daha genel anlamda da bir Hint-Avrupa edebiyatının varlığı akla yatkın görünmektedir." Hint-Avrupalıların "kâşifi" 1968 ilkbaharında, "Ferahlamış Yer"in son satırlarında böyle diyordu. Beş yıl sonra *a priori akla yatkın* olan, *a posteriori kesin bilgi* haline geldi. Artık gözlerimizin önünde ortaya çıkan sadece Hint-Avrupa takımadasının sulara gömülmüş katedrali değil, aynı zamanda dört bin yıldır yerleştirildikleri raflarda uslu uslu keşfedilmeyi bekleyen üç küçük macera romanının yer aldığı bir kütüphanedir...

"Tanrılar ve insanlar üçer üçer giderler..." Kitaplar da! Emmanuel Terray'nin güzel formülü Hint-Avrupa evren görüşünün üç bölümlülük ilkesini çok zarif bir biçimde vurguluyor. *Mit ve Destan*'ın da bir üçleme olarak tasarlanması rastlantı olamaz; son iki cildin kurnaz bir biçimde üç alt bölüme ayrılması da bu üç bölümlülüğe eşlik eder. Okur, dikkat et: Elindeki bu masal derlemesi büyülüdür. Tıpkı, başlangıçlarda hep tekrarlanan ritüel formülü gibi: "Üç varmış üç yokmuş..."

Joël H. Grisward

Georges Dumézil

Georges Dumézil 4 Mart 1898'de Paris'te doğdu. Subay olan babasının tayin edildiği kışlaların bulunduğu kentlerden birinden diğerine gitmekle geçen gezgin bir çocukluk yaşadı: Neuf château, Troyes (oradaki sınıf öğretmeni dilbilimci Alfred Ernout'ydu), Paris, Tarbes, yeniden Paris. Louis-le-Grand Lisesi'nde *hypokhâgne* ve *khâgne* 1916'da Ecole normale supérieure'e birincilikle girer. Mart 1917'de askere alınır ve Ulm Sokağı'na ancak Şubat 1919'da geri dönebilir. Aynı yılın Kasım ayında Yunan ve Latin dili ve edebiyatı mezuniyet sınavını verir. Lisede öğretmenlik yapmak fazla ilgisini çekmez ve Beauvais Lisesi'nde pek parlak geçmeyen bir tecrübenin ardından, Ocak 1921'de Varşova Üniversitesi'ne Fransızca okutmanı olarak kabul edilir. Araştırmalarını ilerletmek istediği için, ertesi yaz Fransa'ya döner ve kendini tamamen doktora çalışmasına verir.

Bir süre felsefeye de ilgi duyduktan sonra nihayet dinler tarihine ve karşılaştırmalı mitolojiye yönelir. Bu alanlara, hâmisi Antoine Meillet ve Joseph Vendryès'in izinde, dilbilim yollarını izleyerek girmiştir. Nisan 1924'te iki tezini birden savunur: *Le Festin d'immortalité. Etude de la mythologie comparée indo-européenne* (ana tez) ve *Le Crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen* (ikinci tez). Bu ilk denemelerle başlayan el yordamıyla ilerleme devri 1938'e kadar sürecek, Georges Dumézil bu dönem boyunca Frazer'ın kavram ve anlayışlarının dışına çıkmayacaktır (*Altın Dal*'ın Fransızca çevirisi –*Le Rameau d'or*– 1924'te yayımlanmıştır): Bitki büyümesi (bitelge) mitlerinin ve ritüellerinin her yanı istila eden varlığı, tarım kesiminin ve onun doğal sonuçlarının despotluğu, büyüye dayalı krallığın vesayet gölgesi.

Aralık 1925'te Fransa'yı terk edip Türkiye'ye gider: İstanbul Üniversitesi'nde Mustafa Kemal Atatürk'ün yeni kurduğu dinler tarihi kürsüsünde profesör olarak işe alınır ve orada altı yıl kalır. Hayatı boyunca özlemle anacağı bu uzun süreli kalışta, sadece Hint-Avrupa dil grubundan Oset dilini değil (*Les légendes sur les Nartes* 1930 tarihlidir), Çerkesce, Abhazca ve özellikle de kurtarmaya uğraştığı Ibıhça gibi Kafkas dillerini öğrenir. Bir saha adamı olduğu için, köylere gidip Kafkasyalılarla konuşur.

Hayatındaki bu önemli Türkiye evresi 1931'de sona erer. Georges Dumézil o zaman İsveç'e gider ve 1933'e kadar Uppsala Üniversitesi'nde Fransızca okutmanlığı görevinde bulunur.

Fransa'ya döndüğünde önce Ecole pratique des Hautes Etudes'ün V. bölümüne ("Din Bilimleri") "geçici doçent" olarak atanır, sonra Sylvain Lévi'nin ısrarla ayak diremesi sayesinde karşılaştırmalı mitoloji dersinin sorumluluğunu üstlenir. Nisan 1968'de emekli oluncaya kadar bu saygın eğitim kurumunda ders verecektir. Marcel Mauss'la dostluk kurar ve Çinbilimci Marcel Granet'yle tanışır: Öğretimi ve düşüncesi üzerinde Granet'nin belirleyici bir etkisi olacaktır. Georges Dumézil onunla ilgili olarak, "Her şeyimi ona borçluyum" diyecektir.

1938 yılı onun entelektüel güzergâhında bir dönüm noktası, tam bir kopma ânıdır. "Çıraklık yılları"nın tereddütleri ve dalgalanmalarıyla olgunlaşan, Marcel Granet'den öğrendikleriyle aydınlanıp zenginleşen Georges Dumézil, birdenbire üç işlevli sistemi seziverir. İlkbaharda verdiği ve sonbaharda *Revue de l'histoire des religions*'daki sentez niteliğindeki bir makalede ("La Préhistoire des Flamines majeurs") yayımlanan iki konferansla, kuramını açıklar ve üç işlev yapısını ortaya koyar.

Haziran 1939'da *Mythes et dieux des Germains* yayımlanır; bu kitabın planı da üç bölümlü şemayı aslına sadık ve simgesel bir biçimde kopya etmektedir. Bunu izleyen ateşli on yıl boyunca –"mucizevi on yıl"– yeni yaptığı keşfinin coşkusu içinde, yılda bir kitap yazacaktır! 1949'da, Emile Benveniste'in de etkin desteğiyle, Collège de France'a seçilir. Onun için kurulan yeni kürsünün adı "Hint-Avrupa Uygarlığı Kürsüsü"dür.

Resmen tanınma yolundaki bu ilk adım, bilim adamının çalışma odasına kapanmasına yol açmaz. 1952'de, And Dağları'nın Peru'daki bölümünde bulunan Cuzco'ya bir yolculuk fırsatı çıkar: İnkalar diyarına bu kaçamak altı ay sürecek, bu sürede "quecha" lehçesini yerinde öğrenecektir. Ayrıca 1954'ten itibaren ve 1972'ye kadar her yıl tatillerinde Türkiye'ye gidip kalacak ve Kafkas masallarını, efsanelerini, âdetlerini ve dillerini canlı bir biçimde izleyip Ibıhça konuşan hayatta kalmış son insanlarla çalışacaktır. Nisan 1968'de emekli olması da onu durdurmaz: Sırasıyla Princeton, Chicago (oraya Mircea Eliade'nin davetlisi olarak gitmiştir) ve Los Angeles üniversiteleri birer sömestrlik seminerler için onu davet ederler. Böylece kendisine sunulan olağanüstü çalışma koşulları eserine son halini verip son temizlikleri yapmasını kolaylaştıracak, kendisini artık tamamen bu göreve verecektir.

O zaman 1966'da *La Religion romaine archaïque*'in haber verdiği sentez ve değerlendirme eserleri devri açılır. Mayıs 1968'de *Mythe et Epopée I* yayımlanır. 1970'te Académie des inscriptions et belles-lettres'e seçilir ve 14 Haziran 1979'da, Académie Française'de, tarihçi Jacques Chastenet'nin ölümüyle boş kalan koltuğa oturur. 11 Ekim 1986'da ölür.

MİT VE DESTAN

I

Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi

General Pierre Brisac'a, teğmen iken balistik yasalarının ve tesadüflerinin sonucunda, ulusal yolun ağaçları arasında, Monchy-Humières ve Aronde geçişini koruyan askeri birlikte en yüksek rütbeli ve en kıdemli subay haline geldiği, 226. R.A.C.P.'nin 23. bataryasına komuta ettiği ve 27. bataryanın bir topunu kurtardığı 9 ve 10 Haziran 1918 günlerinin ve yirmili yaşlarımızın diğer gürültülü patırtılı şenliklerinin anısına.

G. D.

Önsöz

Hâlâ genç olan karşılaştırmalı Hint-Avrupa dilleri incelemesi yakında yüz ellinci yaşını kutlayacak: Dönüşümlerle kesintilere uğrayan bu yüz elli yıllık evrim süreci onun ilk baştaki çehresini epey değiştirdi. İlk öncüler dilin kökeni, "ilk dil" hakkında düşler kurmaktan tam olarak vazgeçmemişlerdi ve Sanskritçenin aile üyeleri arasında anadil değil de, kardeşlerden biri olduğu üzerinde ısrarla duranlar bile karşılarına bir hammadde tazeliği içinde çıkmayıp da, Yunan ve Roma ile uğraşanlardan bile daha basiretli dilbilgisi uzmanları tarafından tahlil edilmiş, neredeyse otopsi masasına yatırılmış bir dilin karşısında büyülenmiş gibi oluyorlardı: Bu nedenle iki kuşak dilbilimci, öteki dillerin pek çoğunun aksi yöndeki tanıklığına karşın, Hint-Avrupa diline Sanskritçenin basitleştirilmiş ünlüler dizgesini atfettiler. Yeni bilimin konusu da kolaylıkla tanımlanamadı: Uzun süre Hint-Avrupa diline ulaşmak, onu yeniden yaratmak, akademik *bir* Hint-Avrupa dili, "dağılma ânında" konuşulduğu düşünülen dili oluşturmak gibi amaçlar peşinden gidildi ve ortak tarihöncesi döneminden itibaren lehçe farklılıkları bulunduğunun kabul edilmesi gerektiği; halkların ancak sonuç noktalarını saptayabildiğimiz hareketleri arasına bazen hatırı sayılır uzunlukta zaman dilimleri girdiği ancak yavaş yavaş anlaşıldı. Özellikle de işin asıl önemli yanının, bir ilkörneği yeniden oluşturmak veya gelişmelerin doğrulanamayacak bölümlerinde vakit yitirmek değil, bu gelişmelerin bilinen bölümlerini karşılaştırmalı bir şekilde açıklamak olduğu noktasına varıldı. En azından, her biri açık ilerlemelere işaret eden bu bakış açısı ve yöntem değişiklikleri süresince, "karşılaştırmalı dilbilgisi" kendi meşruiyeti ve sürekliliği hakkında hiçbir zaman şüpheye düşmedi. Ama onunla hemen hemen aynı sırada doğup, ikiz bir isim verilerek "karşılaştırmalı mitoloji" denilen başka bir araştırma alanının yazgısı böyle olmadı.

Nitekim gramerciler ve filologlar, araştırmalarının en başından itibaren Hint-Avrupa dilleri arasında keşfettikleri birbirlerine denk düşen karşılıklı noktaların yaygınlığı ve kesinliğinin farkına varıp, böyle bir

uyumun kendinden daha fazlasına tanıklık ettiğini düşündüler. Gerçi dil ortaklığı bu çok eski devirlerde bile ırk birliği ve siyasal birlik olmadan da tasavvur edilebilirdi; ama asgari bir ortak uygarlık ve maddi uygarlığın yanı sıra, bir entelektüel, manevi uygarlık, yani esas olarak bir din ortaklığı olmadan pek düşünülemezdi. Şu halde milattan önceki son iki binyıl içinde atlara, krallara, bulutlara, tanrılara aynı adları veren insanlarca fethedilmiş uçsuz bucaksız toprak parçasının bir ucundan diğerine kadar, hem görülür hem görülmez dünya hakkındaki aynı anlayışın şu veya bu ölçüde önemli kalıntıları keşfedilebilmeliydi. Güvenle, hatta coşkuyla işe koyulundu. İşe koyulanlar, dilbilimciler ve Hint-Avrupa uzmanlarıydı: Böyle bir işe girişmek konusunda en çok olanağa sahip olanlar onlar değil miydi? Sosyoloji, etnoğrafya yoktu ve din alanı da filozoflara aitti. Ama kendilerini bu iş için yetkin kıldıkları düşünülen araçların, daha işe başlarken onları üç ağır değerlendirme hatasına mahkûm ettikleri ortaya çıkacaktı ne yazık ki...

Önce, inceleme konusu. Gerçekten "karşılaştırmalı mitoloji" yapıldı. Gerçi bu arkaik toplumlarda mitoloji çok önemliydi ve elde bulunanlar esas olarak mitolojik metinlerdi. Ama mitleri onları anlatan insanların yaşamından koparark anlayamazsınız. Er ya da geç –kimi zaman Yunanistan'da olduğu gibi oldukça erken bir dönemde– kendilerine özgü bir edebi kariyer sürdürmeye çağrılsalar da, bunlar toplumsal veya siyasal örgütlenmeyle, ritüelle, yasalarla veya âdetlerle ilgisiz şeyler, belli bir neden olmadan üretilmiş dramatik veya lirik yaratılar değildir. Tam tersine onların rolü, tüm bu sayılanları doğrulamak, tüm bunları düzenleyen ve ayakta tutan ana fikirleri imgeler halinde ifade etmektir.

Yöntemde de hata yapıldı. Hayattan soyutlanmış, doğal zemininden arındırılmış bu mitoloji, *a priori* sistemlere göre yorumlandı. "Güneş mitolojisi"nin veya "fırtına mitolojisi"nin kökenleri karmaşıktır, ama Veda ilahilerinin en büyük Hintli yorumcusunun etkisi kesinlikle ağır basmıştı. Sayana'dan beslenen Max Müller gibi adamların ilk yaptıkları, yerli bir okulun birkaç gözü pek tezini mitlerin tamamına ve tüm mitolojilere yaymaktan ibaretti. Bugün, bir mitolojik külliyat karşısında daha alçakgönüllü davranmak, onu kullanmaktan ziyade ona hizmet etmek, onu konu başlıklarına aç dosyalara katmak yerine sorgulamak, özellikle de zenginliğine, çeşitliliğine, hatta çelişkilerine saygı duymak gerektiği biliniyor.

Üçüncü ve son hata ise, mitoloji ile dilbilim arasındaki ilişkiler konusunda yapıldı. Miti, dilin bir hastalığı gibi gösteren ifadeden değil, daha ciddi bir şeyden söz ediyorum. İlk karşılaştırmacılar bir Hint-Avrupa tanrı adları dizini oluşturmayı ana görevleri bildiler. Bir Hint adıyla bir Yunan veya İskandinav adı arasındaki ses benzeşmesi onlara hem karşılaştırılabilir şeyleri karşılaştırdıkları konusunda bir güvence; hem de bir Hint-Avrupa anlayışı, kavrayışı denilebilecek olguya erişilebileceğinin işareti gibi geliyordu.

Ama yıllar geçtikçe daha titiz fonetik incelemelere bu denklemlerin çok azı dayanabildi: Yunanların Erinysleri Hint Saranyu ile, veya köpek Orthros, demon Vritra ile çift oluşturmaya devam edemediler. En tartışmasız gözüken benzerlik bile hayal kırıklığına yol açtı: Vedalar'ın Dyau'sundaki "gökyüzü" yönelimi, Yunan Zeus'undan veya Roma'nın Iupiter'inden çok farklıydı ve arada kurulan yakınlık hemen hiçbir şey öğretmiyordu.

Doğuştan gelen bu üç zaaf, ustalık, bilim, hatta yargı hazinelerinin boşa savrulup gitmesine ve ani bir düş kırıklığı yaşanmasına neden oldu. Disiplinlerindeki kuralların ve sınırların giderek bilincine varan dilbilimciler tarafından terk edilen karşılaştırmalı mitolojinin adı ciddi incelemeler kataloğundan çıkarıldı. İyi niyetli zihinlerin, güneşe ve yıldırıma yapılan saçıları bir yorum aracı olarak ikame etme çabaları da yitirilen itibarı geri getiremezdi.

Ama ilk düşünce yine de bütün gücünü kuvvetini koruyordu. Göçlerin arası zaman içinde ne denli açılmış, başlangıçtaki ortak Hint-Avrupa dili ne denli çeşitli olursa olsun, yine de dil olma görevini yerine getirerek bir fikir koruyucusu ve taşıyıcısı olmuştu ve daha sonraları bu ilk kaynaktan çıkmış dilleri konuşan halkların o fikirlerden hiçbirini korumamış, en eski belgelerinde kayda geçirmemiş olmaları pek inanılacak bir şey değildi. Bu nedenle yaklaşık elli yıldır az sayıda insan kuramsal olarak varlığı tartışılamayan, ama uygulamada yaklaşılmaz gibi gözüken bu sahayı yeniden keşfe çıktılar.

Uzun süre el yordamıyla ilerlendi: "Karşılaştırmalı mitoloji"nin temel hatalarını tasavvur etmek, onları kesin bir biçimde tanımlamaktan, özellikle de onlara çare bulmaktan daha kolaydı ve yeni öncülerin her biri kendi yanılsama ve hayal payıyla birlikte sahaya giriyordu. Kişisel olarak, 1920 ile 1935 yılları arasında, bir zamanların adbilimsel (onomastik) denklemlerinden savunulması en az rahatsızlık veren bazılarının, tazelenmiş bir ışık tutulduğu takdirde (ve bu ışık kaynakları arasında ilk sırayı *Altın Dal*'a ayırmıştım) önemli olguların ipuçlarını temin edebileceklerini düşündüm. Bu nedenle ilk denemelerim dört eski soruna, ambrosia-amrita (1924), Kentaures-Gandharva (1929), Uranos-Varuna (1934), *flamen-brahman* (1935) kelime çiftlerinin yüz yıldan beri işaret ettikleri sorunlara yönelmişti.

Yine ilki kadar geleneksel ve onunla bağlantılı bir diğer umutla, ailenin en zengin iki mitolojisinin, Yunan ve Hint mitolojilerinin karşılaştırılmasından çok şeyler bekliyordum: *Flamen* örneği dışında, benim ele aldığım konularda hep bir Yunan ismiyle bir Veda ismi yan yana geliyordu.

Ayrıca, mitlerin bağımsız bir alan olmayıp, daha derin toplumsal ve kültürel gerçeklikleri ifade ettiklerinin bilincinde olsam da, Hint-Avrupalılar örneğinde ne bu gerçekliklerin neler olabileceklerini ne de

onlara nasıl erişilebileceğini görebiliyor ve mitlerin sırtına hazır giyim ürünü üniformaları uydurmaya çalışıyordum: Fransız sosyologlardan çok, *Altın Dal*'ın etkisinde olduğum için, ambrosiayı ilkbahar şenliğine, Kentaures'leri yıl değişiminde yapılan kıyafet değişikliklerine, Uranos'u dölleyici, bereket getirici krallığa bağlıyor, hele flamen ve brahman ile yaşlı üstadın [Frazer'ın] gözdesi günah keçisi (*scapegoat*) arasındaki bağlantıyı ayrı bir ısrarla kuruyordum.

Son olarak, 19. yüzyılda hep yapıldığı üzere, karşılaştırmalı mitolojinin malzemesinin birbirine bağlı olsalar bile hepsi bağımsız, belli bir hiyerarşisi olmayan ve her biri kendine özgü bir çözüme izin veren bir dizi soruna indirgenebileceği kanısındaydım.

Yine benim örneğimde, belirleyici yıllar 1935-1938 arası oldu. *Flamen-brahman*'la birlikte geleneksel sorun rezervimi tüketmiştim ve başarısızlık açık seçik ortadaydı, hatta son denememde rezalet boyutuna yaklaşmıştı: Durup bu hatalar üzerinde düşünmekten başka yapacak bir şey kalmamıştı. Öte yandan 1934'te kısa ama yoğun bir tanışmanın ardından, Ecole des Hautes Etudes'de o zamana dek uzaktan da olsa büyük bir hayranlık beslediğim Çinbilimci Marcel Granet'nin konferanslarını izlemeye başlamıştım; üç yıl boyunca Maxime Kaltenmark, Rolf Stein, Nicole Vandier ile birlikte –daha kalabalık değildik– bu büyük zekânın ilk başta anlamsız, hatta çok sıkıcı gözüken metinlerdeki kavramsal özü nasıl bir hassasiyet ve saygıyla ortaya çıkardığını dinledim ve izledim; bir metin açıklamasının nasıl olması gerektiğini Ecole des Hautes Etudes'deki din bilimleri bölümünün küçük salonunda, bu hocamın karşısında, otuz beş yaşımı geride bıraktığım bir dönemde anladığımı açıklarsam, öteki hocalarıma haksızlık etmiş sayılmam diye düşünüyorum. Üstelik, düştüğüm hatanın içindeki olumlu bir ayrıntı onun düzeltilme şansını da sağlamıştı: Kentauresler hakkındaki kitabımdan itibaren, en azından Roma ile ilgili olarak, Lupercalia şenlikleri ile krallık arasında kesin olarak bulunan bağıntılar, önümde *rex*'in statüsü konusunda Frazer'ınkinden değişik bir bakış açısı açmıştı; Uranos-Varuna ve *flamen-brahman* problemleri, kötü ele alınmış ve kötü çözümlenmiş olsalar bile, beni kraliyet ideolojisi konusu içinde tutmaya devam etmişti. Çok sayıdaki kurgulama çabamın kalıntıları arasında, Vedalar'ın *rajan*'ının din adamı olan brahmanla oluşturduğu çift ile Titus Livius'taki berrak tanıma göre *rex* ile büyük flamenlerin birincisinin oluşturdukları çift kişilik yönetim organı arasındaki yakınlık, her türlü yorumun, özellikle de kendi önerdiğim aşırı Frazercı yorumun dışında, bana hâlâ nesnel açıdan geçerli geliyordu. Son olarak da kesinleştirilmesine katkıda bulunduğum, ama önemini tam kavrayamadığım ve tek başına ilginç bir olgu diye baktığım başka bir veri birkaç yıldır kendi vaktinin gelmesini bekliyordu: Hint-Avrupa programının biraz kıyısında kalan 1930 tarihli bir makalemde, Hintlilerdeki varnalar,

sosyal sınıflar sistemine –brahmanlar-rahipler, *ksatriya*-savaşçılar, vaisya-hayvancılık-tarımla uğraşanlar– yol açan toplum anlayışının, daha önceden Hint-Avrupalılara ait olduğunu ve sadece Asya'daki İranlılarda değil, onların Avrupalı kardeşleri olan İskitlerde de görüldüğünü, hatta İskitlerin ardılları olan Kuzey Kafkasya'daki Osetlerin içinde zamanımıza kadar süregeldiğini –son dönemlerde bu konuda yaşanan kuşkulara karşı– ortaya koymuştum. İki yıl sonra, bu konu ile her zaman ilgilenmiş ve 1930'daki makalemin müsveddesini okuyup düzeltme nezaketini göstermiş olan Émile Benveniste, üç bölümlü toplumsal anlayışın Hint-İran niteliğini yeni kanıtlarla doğruladı.

Bütün bunların –başkalarının itirazları ve bizzat kendi itirazlarım, benzersiz bir hocanın verdiği örnek, beceriksizce de olsa sürekli uğraşılan bir malzemeye duyulan âşinalık– buluşması veya iç içe geçmesi 1938 ilkbaharında birdenbire yeni bir "karşılaştırmalı mitoloji" biçiminin ilk çizgilerini ortaya çıkardı. O da hayallerden tamamen arınmış değildi, ama öncekilerin kusurlarını da taşımıyordu ve ben o zamandan beri, çok büyük düzeltmeler yapmama gerek kalmadan, konu üzerinde aralıksız çalıştım. 1937-1938 ders yılında Ecole des Hautes Etudes'de verdiğim ve Veda tanrıları Mitra ile Varuna'nın eklemlenmesine ayırdığım bir derste, o rahatsız edici *flamen-brahman* sorununu son bir kez ele almak istemiş ve durup verileri yeniden incelemeye koyulmuştum. Bu verilerden o zamana dek dikkate almadığım biri aniden gözüme çarptı: *Rex* ile *flamen Dialis*'in oluşturdukları çift kişilik organın yanında, başka bir topluluğun varlığı: *Rex*'in altında ve *pontifex maximus*'un üstünde yer alan üç *flamines maiores*'in ve dolayısıyla onların hizmet ettikleri tanrıların, Iupiter, Mars ve Quirinus'un oluşturdukları hiyerarşi. Romalılar öncesine ait niteliği, Iguvium'un Umbrialılarının teolojisindeki benzer yapı (*Juu-, Mart-, Vofiono-*) tarafından doğrulanmış olsa da, henüz açıklanmamış, zaten pek de önemsenmemiş durumdaki bu teolojik yapı, Hindistan'daki sosyal sınıfların, varnaların yapısıyla koşut gibi göründü bana: O sırada çok gözde olan en son tezlere karşın, Mars hiç tartışmasız savaşla uğraşır; Mars'ın üstünde yer alıp, iktidarı ve alametlerini veren gök tanrısı Iupiter kutsalın en üst bölümlerini idare eder; Mars'ın altındaki *flamen Quirinalis*'in bilinen tüm ayinleri onun tarımın, tam olarak da tahılların hizmetinde olduğunu gösterir. Tanrısının bayramı olan *Quirinalia* da bu özelliğe gönderme yaparken, adı da onu Latince *milites*'in karşıtı olarak konan *Quirites*'e yaklaştırır. Bu ilk karşılaştırmalı görüntü, Iupiter ve Quirinus için yetersiz kalmasının dışında, *flamen* ve *brahman* kelimeleriyle ifade edilen kutsal insan tipleri arasındaki bağıntı sorununda Hint sosyal sınıflarına verdiğim aşırı ağırlıktan dolayı ekseninden de sapıyordu. Bu eski konferansın notlarını saklamıştım; konumuz açısından anlamlı bir başlıkları vardı: "Juppiter Mars Quirinus: *sacerdotes, milites, Quirites*." Ana metin iyi de-

ğildi ve daha sonra bana çok zaman kaybettirecek yanlış problemlerin tohumlarını içeriyordu; bir örnek vermek gerekirse: Üç düzeyin Roma tanrılarının birer flameni varken, varnalar yapısında brahmanlar niye sadece ilk düzeyde beliriyor ve onu tek başlarına işgal ediyorlar? Yine de işin özü temin edilmişti: En eski Romalılar olan Umbrialılar İtalya'ya gelirken Hint-İranlıların da bildikleri ve özellikle Hintlilerin toplumsal düzenlerini dayandırdıkları anlayışı da beraberlerinde getirmişlerdi. Demek ki bu anlayışı Hint-Avrupa dönemine doğru geri götürmek gerekiyordu; dolayısıyla, ailenin öteki halklarında da bunun kalıntılarını veya izlerini aramak şarttı. Kadim Uppsala tapınağında ibadet edilen ve İskandinav mitolojisine de hâkim olan tanrı üçlüsünün, Odinn, Tor ve Freyr'in incelenmesi ve daha genel anlamda da panteondaki iki büyük bölümün, yani Odinn ile Tor'un ait olduğu Aseler ve Freyr'in en tanınmış üyesi olduğu Vanlar'ın değerlendirilmesi bu sonucu hemen doğruladı.

Sonraki otuz yılın tüm çalışmasını burada özetleyemem. Sadece şu kadarını belirteceğim: 1950'ye doğru, bir toplumun hayatında "üç bölümlü ideoloji"ye mutlaka bu toplumun, Hint modeline göre, *gerçekten* üç bölüme ayrılmasının eşlik etmediğini kabul ettiğimde belirleyici bir ilerleme kaydedildi; bu üç bölümlülüğün –ideolojinin saptandığı yerlerde– tam tersine sadece bir ideal ve aynı zamanda dünyanın seyrini ve insanların hayatını sürdürmesini sağlayan güçleri yorumlamak, tahlil etmek için bir araç olabileceğini de (belki eskiden gerçek olup şimdi bu hale geldiğini veya hiçbir zaman idealden öteye gitmediğini) kabullendim. Hint varnalarının büyüsü bu şekilde bozulunca, yukarıda değindiğim türden birçok sahte problem de kendiliğinden yok oldu: Roma'nın büyük flamenleri brahmanlar sınıfıyla (*brahmana*) eşdeğer değildir ve *flamen* adı verilen rahip *tipi* hangisi olursa olsun hizmet ettiği tanrıyla ilişkisi içinde ancak kelimenin dar ve ilk anlamında *brahman* ile (her türlü sunu ayininde görev alan üç başrahipten biri) karşılaştırılmalıdır. Böylece çizilen daha sağlıklı anlayış içinde, gerçek anlamıyla toplumsal bölünme de benim belki de iyi seçilmemiş ama artık alışılmış bir terim haline gelen "üç işlev" yapısı diye adlandırdığım yapının birçok uygulamasından birine dönüştü; öteki uygulamalar var olduğunda bile toplumsal bölünmeye her zaman rastlanmıyordu. Bu yapının içinde, rahiplerin, savaşçıların ve üreticilerin ötesinde, ve onlardan da daha asal olarak, büyüsel ve hukuksal hükümranlık, fiziksel ve esas olarak savaşçı güç, dingin ve bereketli bolluk "işlevleri" belli bir hiyerarşi içinde eklemlenmişti.

Ama bu son düzeltmeye gelmeden önce de, daha 1938'de saptanan görüntü ile, 19. yüzyıldaki yanılsamaların uzantıları olan 1920'lerin yanılsamaları artık dağıtılmıştı. Mitolojiler, onları uygulamaya koyan halkların dinsel, toplumsal, felsefi yaşamlarındaki yerlerine, olması gerekti-

ği gibi, yerleştirilmişlerdi. Yalıtılmış ve bu nedenle belirsizleşmiş olgular yerine, gözlemcinin karşısına genel bir yapı konuyor; bu yapının içinde özel sorunlar geniş bir çerçevenin içinde kendilerine ayrılmış kesin ve sınırlı yerlerine kavuşuyorlardı. Tanrı isimlerinin benzeşmesi tüm ilginçliğini değilse bile, en azından hiç hak etmediği ilk sıradaki yerini kaybediyor, bu yeri başka bir benzerlik, kavramların ve özellikle de eklemlenmiş kavram bütünlerinin benzerliği kapıyordu. Eleştirel, yenilikçi, yaratıcı Yunanların tanıklığı yerlerini daha tutucu halkların, özellikle İtaliklerin ve Germenlerin tanıklıklarına bırakıyordu. Son olarak da, yeni yorum araçları daha önceden mevcut kuramlardan, Frazer'ın veya başkalarının kuramlarından alınmıyor; yorumcunun tek görevinin tüm kapsamlarıyla birlikte, çıkartılabilecek örtük veya açık tüm derslerle, tüm sonuçlarla birlikte gözlemlemek olduğu olguların kendilerinden çıkıyorlardı. Gerçeği söylemek gerekirse, söz konusu olan "karşılaştırmalı mitoloji" değildi artık: Ben de, Sylvain Lévi'nin ölümünden kısa bir süre önce, 1935'te gönül zenginliğiyle önerdiği bu saygıdeğer deyimi, o tarihe doğru [1938] verdiğim dersin Ecole des Hautes-Etudes'ün duyurularında yer alan başlığından gizlice, hiç kimseye haber vermeden ve kimse de farkına varmadan (yoksa böyle bir tasarruf için en azından bakanlıktan bir karar çıkartmak gerekirdi) siliverdim. O tarihten sonraki duyurularda, matbu belgelerde dersin adı "Hint-Avrupa halklarının dinlerinin karşılaştırmalı incelemesi" olarak yer aldı. Ve aslında bu bile yeterli değildi. 1948'de Collège de France bu yeni inceleme alanını bünyesine kabul etme nezaketini gösterdiğinde, ünlü destekçim bir "Hint-Avrupa uygarlığı" kürsüsü kurulmasını tavsiye etti.

Benveniste, Hint-İran sosyal sınıfları üzerine ikinci bir makale yayımladığı yıl olan 1938'den beri, araştırmalarımı desteklemekten hiç geri kalmamış ve savaştan hemen sonra kendi araştırma alanını İtalya'ya doğru genişletmişti. Kısa bir süre sonra Hint-Avrupa dünyasının çeşitli bölümlerinden karşılaştırmacı veya uzman çeşitli saygın meslektaşlarımız da bize katıldı. Hindistan konusunda örneklemeyi o sırada Lund'da doçent olan Stig Wikander yaptı. Elinizdeki kitabın birinci bölümü onun yaptığı çok önemli bir keşfin geliştirilmesinden ibarettir. İrani olgular hakkında çizdiğim taslak ise Kopenhag'da Kaj Barr, Liège'de Jacques Duchesne-Guillemin, Uppsala'da Geo Widengren ve Paris'te müteveffa Marijan Molé tarafından düzeltildi ve tamamlandı. Hollanda'da Jan de Vries, Münih'te Werner Betz, Oxford'da Edward G. Turville-Petre, Germenik alanda vardığım sonuçları esas itibariyle onaylarken, çok değerli düzeltmeler de yaptılar. Lineer B [Miken Yunancası] yazısının okunması üç bölümlülüğü bilinen en eski Yunan toplumuna doğru genişletmeye olanak verdi: Bu da Oxford'dan M.L.R. Palmer ve Paris'ten Michel Lejeune'ün katkısıy-

dı; bu arada Clermont-Ferrand'da Francis Vian klasik Yunan'ın birçok olgusunu aynı yönde yorumluyordu. Los Angeles'ta da sekiz yıldır Jaan Puhvel'in etkisiyle aynı yönteme göre etkin araştırmalar sürdürülmektedir. En eski mesai arkadaşım olan Lucien Gerschel'in yirmi yılı aşkın bir süredir yaptığı çok çeşitli ve özgün katkıları, ayrıca beş yıldır yaptığı parlak yayınlarla dikkat çeken Paris'ten genç bir Japon bilim adamının, Atsuhiko Yoshida'nın katkılarını izninizle burada şükranla zikretmek istiyorum. Son olarak da benden çok önce bu inceleme alanının gözden geçirilip düzeltilmesini dilemiş ve bu işe girişmiş olan ve benim hatalarımı sempatik bir bağışlayıcılıkla karşılayıp seçtiğim yeni yolda desteğini hiç eksik etmeyen Herman Lommel'e de minnetimi ifade etmek isterim; o da kendi çizgisinde Hint ve İran dinleri üzerinde karşılaştırmalı incelemeler yayımlamayı sürdürüyor ve bu yayınların çoğu benim çalışmamla uyum gösteriyor.

Hint-Avrupa dünyasının bütün alanlarında ve insan düşüncesinin genellikle ürettiği bütün eser türlerinde keşifler gelişti; bu türlerin arasında sürekli bir iletişim bulunmasına ve temelde mevcut birliğe karşın, yine de onları birbirinden ayırt etmek gerekiyor: Teoloji, mitoloji, ritüeller, kurumlar ve ayrıca, hiç şüphesiz konuşan en eski insan topluluğu kadar eski olan şey, yani edebiyat. Önceki sonuçlar sürekli olarak yenilerinin ışığında gözden geçirilip düzeltildikleri için, araştırmalar özeleştiri durumunda kalmaya çaba gösterdi. Son olarak da, on yıl boyunca tanımlanan merkezî yapıya indirgenmiş bir halde sürdükten sonra, bu büyük konu üzerinden ayarlanmış yöntemi ve ana kavramlarıyla birlikte daha sınırlı çaptaki başka konulara yöneldi, örneğin Hindistan ve Roma'daki Şafak tanrıçası ve ritüelleri hakkında, gerçeği söylemek gerekirse, eskisinden epey farklı bir "karşılaştırmalı güneş mitolojisi"ni onarıp oluşturma fırsatını buldu.

Şimdi bu uzun çabaların değerlendirmesini yapma işini birkaç kitaba emanet ediyorum. Kendi çalışmalarım açısından geç bile kalmış bir değerlendirme çabası bu, ama eserin kendisi açısından erken olduğu söylenebilir. 1938'den beri kuşkusuz çok sayıdaki yazım, ama özellikle Ecole des Hautes Etudes'deki, sonra da Collège de France'taki konferanslarımla konuya yaklaşımları, düzeltmeleri, geri çekilmeleri, doğrulamaları, bu arada çeşitli savunmaları ve karşı-saldırıları çoğaltıp dururken, ellerimin arasında son derece esnek ve sürekli geliştirilmeye açık bir malzeme tutma duygusunun keyfini yaşadım. En iyimser biyolojik öngörüler bile beni buna mecbur etmeselerdi, bu malzemeye bir bitmişlik görüntüsü vermeye yanaşmazdım, çünkü ardımdan gelenler –ve bu güzel bir olay, her birimizin dilemesi gereken bir olay– bu görüntüyü hiç vakit geçirmeden yalanlayacaklar. Bu incelemede ve bundan sonra geleceklerde bir de zamanın sınamasından geçmesi gerekenler olduğunu gayet iyi biliyorum. Eğer

okuyucu bazen rahatsızlık duyarsa, burada ele alınan problemlerden biri hariç –1930'dan beri adım adım ilerleyen üç Nart ailesinin işlevsel değeri problemi– hiçbirinin bundan otuz yıl önce gündeme getirilemeyeceğini benim lehimde bir olgu olarak unutmamasını rica edeceğim.

Bu değerlendirme çalışması iki kitap dizisi halinde öngörüldü. Biri dinsel ve kurumsal olguları, diğeri edebiyatları ele alacak. İki dizi içinde birincisi, özellikle de bu kitap en çok üzerinde çalıştığım merkezî veriye, üç işlev ideolojisine ayrıldı.

Araştırmanın ilk menzillerini (1941-1949) üç kez barındıran başlığa sadık kalma adına, Roma'ya özgü olguların tamamı en son çıkan *La Religion romaine archaïque* [Arkaik Roma Dini, 1966] adlı kitabımda ele alınsa da, dinsel değerlendirmenin adı yine de *Jupiter Mars Quirinus* olacak. Eğer vaktim olsaydı, bu kalın eserde Roma için yaptığımı, Vedalar çağının Hintlileri, İranlıları, İskandinavları için de ayrı ayrı yapmayı denerdim: Yani bu halkların her birinin Hint-Avrupalılar devrinden neleri miras aldığını göstermekle yetinmeyip, bu mirası dinsel yapının bütünü içinde yerine oturtmaya, kısacası karşılaştırmalı verilerin de zaten bilinen verilerle aynı ölçüde kullanılacağı değerlendirmeli bir dinler tarihi yazmaya çalışırdım. Ama ben daha mütevazı ve daha dengesiz bir tek kitapla yetinmek ve çeşitli düzeltmeleri, ayarlamaları ardıllarıma bırakmak zorunda kalacağım. Ayrıca öğrencilerin yararlanabilmeleri için, araştırmanın geçtiği yolları, karşılaşılan güçlükleri, işlenen hataları ve bunların düzeltilmesini sağlayan değerlendirmeleri de yeniden anlatacağım.

Elinizdeki bu kitabın konusu üç işlev ideolojisinin edebi değerlendirmesidir ve diğerinden önce yazılmış olmasının tek nedeni, daha elverişli olmasıdır. O erken dönemlerin edebiyatı hakkında düşünülebilecek sadece iki biçim vardır: Lirik edebiyat ve anlatısal edebiyat; masallar bir yana, bu anlatısal edebiyat –ister manzum, ister nesir, isterse karma biçimde olsun– destan terimiyle yeterince tanımlanmış olur. Tabii destanın çeşitli edebi türlere, tarihe, romana gebe olduğunu, bunların er veya geç ondan ayrılıp farklılaştıklarını, aynı zamanda masallarla da her iki yönde sürekli iletişim içinde bulunduğunu unutmamak gerek. Burada konu edilen destan, bu kapsamda anlaşılmaktadır.

Üç işlev ideolojisinin en yararlı ifadelerinden bazıları gerçekten de epik eserlerde bulunmaktadır: Güncelliğini çok erken bir dönemde yitirdiği toplumlarda bile, yüzyıllar boyunca bazıları çok popüler hale gelen kahramanlık anlatılarını beslemeye yetecek bir itibarı korudu. Özellikle üç halk bundan kendilerine büyük pay çıkardı: Hintliler *Mahabharata*'da; Romalılar kökenlerinin "tarihi"nde ve her türlü karşılaştırmalı inceleme içinde önemi durmadan artan küçük bir Kuzey Kafkasya halkı ve İskitlerin en son torunları olan Osetler de Nart kahramanları üzerine destanlarında bu ideolojiden yararlandılar. Bu üç alan elinizdeki kitabın ilk üç

bölümünü işgal ediyor ve farklarına varılıp keşfedilme sıralarının tam zıt yönünde yer alıyorlar.

Nart kahramanlarının üç aileye bölünmüş olmaları dikkatimi 1929'da çekti; anlatılarda oynadıkları rollerin de doğruladığı kuramsal bir sunum bu ailelerden birini akıl, ikincisini fiziksel güç, üçüncüsünü de zenginlikle tanımlamaktadır. İskitler İranlı oldukları için bu bölünmenin Hintlilerdeki ve Avesta'daki üç sosyal sınıf –rahipler-âlimler, savaşçılar, üreticiler– anlayışıyla uyumunu hemen vurguladım (1930). Zaten Herodotos'ta İskitlerin kökeni hakkında yer alan efsane de bu anlayışa tanıklık ediyordu. Ama bu veriyi ancak çok sonraları, sadece Osetlerin değil, komşu halkların da –Abhazlar, Çerkesler, Çeçenler– Osetlerden aldıkları Nart efsanelerini içeren büyük külliyat yayımlandıktan sonra kullanabildim.

1938'de Capitolium öncesi dönemin üçlü tanrılar grubunun üç işlevli yorumlanışını izleyen haftalarda, "Roma'nın doğuşu" anlatısı içinde önceden mevcut üç bileşende –Romulus'un ön-Romalıları, Lucumon'un Etrüskleri, Titus Tatius'un Sabinleri– panteonun başında Iupiter, Mars ve Quirinus'u bir araya toplamış ideolojinin ikinci bir uygulaması bulunduğunu fark ettim; burada bileşenlerin etnik bilgilerine açıkça işlevsel bilgiler eşlik etmektedir: Kral Romulus, tanrısal soyu ve yararlandığı tanrısal vaatlere uygun davranmaktadır; Lucumon onun yanında katıksız bir savaş dehası olarak devreye girmektedir; Tatius ve Sabinleri ise topluluğa kadınlarla birlikte zenginliği, *auitas opes*'i getirmektedirler. Sonra, ön-Romalılar ile Sabinler arasında bu talihli kaynaşmayı sağlayan savaşın, İskandinavların mitolojide tanrılara uygulayarak kullandıkları bir rivayetin tarihselleştirilmiş Romalı biçimi olduğu anlaşıldı: Karşıtlamalı bölümleri Romulus ile Tatius arasındaki savaşla aynı amaca yönelik olan bir savaştan sonra, büyücü ve savaşçı tanrılar olan Aseler ile zengin ve cinsel zevk düşkünü tanrılar olan Vanlar, eksiksiz tanrılar toplumunu oluşturmak üzere birleşmişlerdir. Bu koşutluk hakkında geçici bir inceleme 1941'de yayımlanmıştı.

Son olarak da 1947'de İsveçli meslektaşım Stig Wikander Hindistan'ın sadece edebiyatının değil, dinlerinin incelenmesinde de büyük önem taşıyan bir keşfi, birkaç sayfalık bir makale halinde yayımladı: Pandavaların, yani tüm *Mahabharata* boyunca başrolü oynayan ana bir baba ayrı beş erkek kardeşin tanrı babaları, üç işlevin Vedalar dininin neredeyse Hint-İran devrinden kalma arkaik bir biçimine ait koruyucu tanrılarından başka bir şey değillerdi; Pandavaların doğum sırası, işlevlerin hiyerarşik düzenine uygundu; oğullar her koşulda babalarının karakterini gösteriyor, onların eylem tarzına uygun davranıyorlardı; yeni bulunmuş bir Hint-Avrupa teologeminin izdüşümünü paradoksal bir evlilik türüne taşıyarak, beş kardeş birden tek bir eş almışlardı.

Bu üç saptama, geçici olarak elinizdeki kitapla sonuçlanan uzun araş-

tırmaların hareket noktasını oluşturdu. Her alanda mit ile destan arasında rastlanan ilişkiler gibi, gündeme gelen genel sorunlar da farklıdır. Gerçi tüm belirsizlikler ortadan kaldırılamamıştır, ama artık *Mahabharata*'nın olayörgüsünün hangi niyetle, hangi usullerle kurulduğu bilinmektedir; Roma'nın kesinlikle gerçek olgulardan çok uzak olan başlangıç tarihi anlatısının hangi malzemeden hareketle tahayyül edildiği bilinmektedir; Nart kahramanlarının toplumsal ilişkilerinin hangi çok eski geleneğin çizgisinde tasarlandıkları bilinmektedir. İlk ikisi yüz, üçüncüsü ise elli yıldır bitmez tükenmez tartışmalara konu olan üç önemli edebi sorun böylece çözüme kavuşturulmuştur.

Mahabharata'da Wikander'in Pandavalar için tasarladığı mitsel yorum modeli, önemlice bir rolü olan tüm kahramanlara kolaylıkla genişletildi: Pandavaların ortak karısı, ağabey, baba ve iki amcaları, büyük amcaları, eğitmenleri, oğulları,.en yararlı müttefikleri ve en amansız düşmanları, kesin olarak bilinen tanrı veya demon tiplerinin aslına uygun kopyalarıdır; zaman zaman da (baba ve amcalar; oğullar) üç işlev tanrıları gibi kalıcı teolojik yapıları yeniden üretirler. Böylelikle hem çok ustaca hem de çok titizce tasarlanmış bir işlemle, tam anlamıyla bir panteon –ve Pandavalar için bunun Vedalar öncesi çağa kadar inmese de, yine de son derece arkaik bir panteon olduğu kabul edilmiştir– insan kişilikleri tarzında yansıtılmıştır. Eserin çapının çok zorlaştırdığı bir niyetten hiç sapmayan bu bilge ve usta, eski yazarlar aynen mitsel dünyanın sureti şeklinde bir insanlar âlemi yaratmayı başarmışlardı. İnsanlar âlemindeki kahramanların ya tecessümlerini ya da oğullarını canlandırdıkları mitsel dünyadaki tanrılar ve aynı zamanda demonlar arası ilişkiler korunmuştu. Ama insanlar âlemini içine sürükledikleri olay örgüsü de tamamen hayal mahsulü değildi: Üç işlev tanrılarının oğulları olan Pandavaları ve onları destekleyen tanrıları, kötü kuzenlerinin canlandırdığı demonlarla karşı karşıya getiren büyük kriz, kozmik krizin –tanrıların ve demonların savaşı, dünyanın hemen hemen tamamen yok olması, bunu bir yeniden doğuşun izlemesi– bir hanedan ölçeğine indirgenmiş kopyasıdır. Bunun herhangi bir versiyonu Rigveda'da korunmamıştır gerçi, ama Rigveda'nın ötesinde İran ve İskandinavya eskatolojileriyle buluşan bir izlek söz konusudur. Batı'da tüm 19. yüzyıl boyunca, ve 20. yüzyılın ilk yarısında "tarih mi yoksa mit mi?" diye merak edilip durulmuştur. Kesinlikle mit, diye cevap verilmesi gerekir; tarihselleştirilmiş demesek bile, çok ustaca insanileştirilmiş bir mit; bu mitte "olgular"a yer yoktur veya hareket noktasında bazı olgular (bir Kuruksetra savaşı; savaşı kazanan bir kral, Yudhisthira...) bulunsa bile, bunlar öyle iyi örtülüp dönüştürülmüştür ki tanımlanabilir hiçbir kalıntı göze çarpmaz; Hindistan ancak daha geç bir dönemde, soyağaçları yoluyla bu olayları baştan savma bir biçimde tarihe doğru yönlendirmiş, Avrupalı âlimlere aldatıcı bir görünüm sunmuş, onlar da bunun üstüne atlamaktan kendilerini alamamışlardır.

Roma'da ise tam tersine "tarih" destandan önce gelmiştir: Ennius'un yaptığı, yıllık yazarlarının eserlerini manzum hale getirmekten ibarettir. Peki ama, yıllık yazarları Roma'nın kökenlerini, ilk kralları ve öncelikle de kaynaşmayı, yani tam ve birlik içindeki bir toplumun oluşumunu hazırladığı varsayılan ön-Romalılar ile Sabinler arasındaki savaşı anlatmak istediklerinde, nasıl çalışmışlardı? Onların yöntemi de *Mahabharata* yazarlarınınkinden farklı olmamıştı; tabii bu arada, hatırı sayılır bir farklılık olarak, tanrılara (Iupiter, Quirinus, vb) ait mitlerin izdüşümünü kesinlikle insani olaylar (Romulus, Tatius, vb) şeklinde yansıtmadıklarını belirtmek gerek; bunun yerine, üç bölümlü ideolojinin insanlara uygulanmış meselleri ni ve geleneksel sahneleri teolojiyle aynı anlamda, ama ondan bağımsız olarak zaten içeren bir tür folklordan yararlanmışlardı. İncelemenin bu bölümünün katettiği yolun kilometre taşlarını, burada hiçbir izine bile yer vermediğimiz uzun tartışmalar, hatta polemikler oluşturdu. Bunlar kaçınılmazdı: Roma tarihine, isterse epey şüpheli bir alan olan kökenler bahsinde olsun, yeni, karşılaştırmalı Hint-Avrupa araçlarıyla girip de, kendi aralarında sürekli kavga etseler bile konunun meşru hâkimleri olduklarına inanma noktasında hemen dayanışma içine giren filologların, arkeologların, tarihçilerin tepkisini çekmemek mümkün müydü? Girişilen saldırılar, hatta kötü niyet hep bana yaradı. 1941'deki *Jupiter Mars Quirinus*'tan sonra, on yıl boyunca önce *Naissance de Rome*'da, sonra *Jupiter Mars Quirinus IV*'te en açık görünen saptamaları bana bunların zorunlu bir sonucu gibi gelen bir tezin yükü altına sokarak bozdum: İlk Roma toplumunun *gerçekten* işlevsel sınıflara bölündüğünü ve Romulus devrinin üç boyunun, yani Ramnes'ler, Luceres'ler ve Titienses'lerin ilk başta, Hint Varnaları gibi, üç "işlev"in her biri tarafından tanımlandıklarını, özelliklerini bunun belirlediğini ileri sürdüm. Karşılaştırmalı *efsaneler* incelemesinin bu tarz *olgular* hakkında hiçbir bilgi veremeyeceğini anlamam epey uzun sürdü ve bundan ötürü özür diliyorum. Aradan geçen bir diğer on yıl boyunca, bu tezi geri çekme sürecim en geniş ölçüde tamamlandı: Çalışmam Roma'nın başlangıcında Sabinler var mıydı yok muydu, böyle bir kaynaşma yaşandı mı yaşanmadı mı gibi konularda bir karara varılmasını sağlamıyor; vardığı tek sonuç (ve bu, arkeologların ve tarihçilerin o gururlu özgürlükleri için faydalı bir fren olabilir) bu doku kaynaşması hakkında okuduğumuz anlatının, sırasıyla ön-Romalılara ve Sabinlere, üç ırklı versiyonunda da Lucumon'un silah arkadaşlarına yüklediği rollerle birlikte, gerek genel yapısı gerekse ayrıntılar düzleminde üç işlev ideolojisiyle ve İskandinav koşutuyla tamamen açıklanabileceğini göstermesidir. Vardığı bir diğer sonuç da (bu da dinler tarihçisini ilgilendirir) Augustus devrine varıncaya dek yıllık yazarlarının ve onların öğrencileri olan şairlerin eylemin çift yönlü saikinin, aktörlerin çift yönlü, hem etnik hem işlevsel karakterinin tamamen bilincinde olduklarını gös-

termesidir. Farklı halklar arasındaki kaynaşmanın sonucu, en büyük tanrının özel olarak vaat ettiği bir istikbale sahip ve aynı zamanda yiğitlik dolu bir toplumun, yani hem "Iupiter"in, hem "Mars"ın koruması altındaki bir toplumun Romulus ile arkadaşları, asker Lucumon'un katılımıyla da ayrı bir güç kazanan topluluk tarafından oluşturulmasıdır; ama öte yandan bu toplum Sabinler aracılığıyla zengin ve bereketli de kılınmış, yani "Quirinus"un koruması altına girmiştir. Benim çalışmamın Ramnes'ler, Luceres'ler, Titienses'ler hakkında düşündürdüğü tek şey, yıllık yazarlarının ve onların devamcılarının belki mesnetsiz olarak, belki de anlatının mantıksal mecrası içinde, bunları "işlevsel" kabul ettiklerinin saptanmasıdır. Bu kabulü, söz konusu boyların kaynaklandığını belirttikleri etnik bileşenler için de geçerli saymışlardır.

Ama Roma'da, kelimenin en kesin, Homerosçu anlamında destan, "tarih"ten rövanşını gayet güzel almıştır. Bu kitabın ikinci kısmının son bölümü, Vergilius'un *Aineis*'in son altı şarkısında Troyalıların Latium'a nasıl yerleştiklerini anlatırken, dindar Aineias'ın zengin Latinus'un köylü halkına karşı Tarkhon'un Etrüsk ordusundan da destek alarak verdiği savaşı, sonra bu savaşın sonucunda halklar arasında yaşanan kaynaşmayı nasıl "Roma'nın üç bölümlü doğuşu"na uydurduğunu ve yıllık yazarlarının Roma'nın etnik bileşenlerinden her birine yükledikleri işlevsel değeri kendi tasarladığı dramın aktörlerinin her birine –Troyalılar, Etrüskler ve Latinler; Aineias, Tarkhon ve Latinus– nasıl aslına sadık kalarak taşıdığını göstermektedir. Bu niyetin farkına varılması, Vergilius'un Troya efsanesinin "vulgata"sında, özellikle de Etrüsklerin rolü ve Laurentes'lerin kralının karakteri konusunda bazı şeyleri niye değiştirdiğinin anlaşılmasını da sağlamaktadır.

Kafkasya'da Nart destanını oluşturan efsaneler bütünü en azından dış görünüşleri bakımından farklı bir tiptedir. Bu külliyat 19. yüzyılın ortasına doğru bilinmeye başlandığında, halk edebiyatının parçasıydı ve bellek uzmanı köylülerin repertuarlarında korunuyordu. Hiç kuşkusuz durum yüzyıllardır böyle sürüyordu, hatta Yunan ve Latin yazarların zamanında öğrenip parlak bir biçimde korudukları örf ve âdet özelliklerine bakılacak olursa, efsanelerin ilk çekirdeği için de İskitler devrinden beri aynı şey geçerliydi. Ama insan, kelimenin en sıradan anlamında yazarların, ne yarattıklarının bilincinde olan, nasıl yarattıklarını bilen yazarların çıkmadığını kabullenmekte zorlanıyor: Biz bu ilk çıkış noktaları hakkında bilgi edinememeye mahkûm olsak da, "halk edebiyatı" deyimi bizi yanıltmamalıdır. Batraz gibi bir kahraman, İskitlerin Ares'inin özelliklerini sahiplenmiş olsa bile, önceden var olan bir mitolojinin izdüşümlerinin olduğu gibi destan bölümlerine yansıtıldığı, Roma için nasıl geçerli değilse, burası için de söylenemez. Ama İskitle-

rin İran'daki kardeşleri ve Hindistan'daki kuzenleriyle ortaklaşa sahip oldukları üç işlev ideolojisi, Nart destanında da açıkça okunabilmekte ve bu durum şaşkınlık yaratmaktadır. Daha İskitler devrinde bile, Herodotos ve Lukianos'un anlattıklarına bakılacak olursa, kökenler efsanesinde mevcut olan "üç işlev" toplumsal örgütlenmeye artık yön vermiyordu; onların ardılları, Osetlerin de ataları olan Alanlarda ise böyle bir özellik hiç yoktu. Yine de, aradan iki bin yıl geçmiş olduğu halde, Nart destanı, sadece işlevsel olarak tanımlanmış üç ailesiyle değil, başka bir rolü olmadığı anlaşılan bir dizi bölümüyle de üç bölümlü yapıyı örneklemekte, üç işlevin her birinin özelliklerini, birbirlerine göre farklılaşan üstünlüklerini ve zaaflarını öne çıkarmaktadır: Ataların üç hazinesi efsanesinde, Güçlüler ailesi ile Zenginler ailesi arasındaki savaş efsanesinde, Güçlülerin şefinin yaptığı üç evlilik efsanesinde, Hint-İran ve Hint-Avrupa üç işlev ideolojisinin oldukça eksiksiz bir el kitabını oluşturmaya yetecek kadar unsur bulunmaktadır. Toplumsal pratiğe bu kadar uzun bir süredir yabancı kalmış bir ideolojinin, edebiyatın bir dalında bu denli berrak bir biçimde varlığını koruması hem sosyologların hem de Latin dili ve edebiyatı uzmanlarının üzerinde düşünüp dersler çıkarmaları gereken bir hadisedir. Hint-Avrupa ailesinden olmayıp, Kafkasya'da Osetlere komşu olarak yaşayan ve Nart destanını kendilerine uyarlamış halkların hiçbirinde üç bölümlü yapının ne kahramanlar topluluğunun çerçevesi olarak korunması ne de özel olarak bu yapının dayanaklarının öne çıkarılmasına yönelik olarak tasarlanmış bölümlerde sürdürülmesi ayrıca dikkat çekicidir. Bu türlü çeşitli halklar Ekim Devrimi'ne gelinceye kadar Osetlerinkine çok yakın feodal bir örgütlenme içindeydiler; aslında Osetlerin toplum yapısı da Lukianos'un tanıdığı devirde İskitlerin sahip olduğu yapıdan pek farklı değildi herhalde. Ama söz konusu halkların uzak ataları, Osetlerinkilerden farklı olarak, hiçbir zaman üç işlev ideolojisini kullanmamışlardı: Acaba Nart destanının Hint-Avrupalılara en özgü bölümüne uymamalarının nedeni, bir tür kalıtım gibi süregelen bu farklılık mıydı?

Bu üç büyük tablonun ardından gelen dördüncü bölüm ise, öteki Hint-Avrupa halklarının –Yunanlar, Keltler, Germenler, hatta Slavlar– üç bölümlü ideolojiyi daha küçük çapta, gerek tam anlamıyla destansı anlatılarda, gerekse destandan ayrılamayacak romanlarda kullanım biçimlerini daha kısaca sergiliyor.

İnceleme her yerde metin açıklamaları aracılığıyla ilerliyor ve bu açıklamaların, Marcel Granet'nin otuz yıl önce verdiği örneğe uygun olması arzulanıyor. Osetlerin folklorik belgelerinden Hindistan ya da Roma'nın ilmî bir dille kaleme alınmış metinlerine geçerken, açıklama araçları tabii ki farklılaşıyor; hatta tarihsiz ve neredeyse bağlamsız muazzam bir me-

tin olan *Mahabharata* söz konusu olduğunda farklı; dört yüzyılı aşkın ilmî araştırmalar sonucunda genelde anlamları aydınlanmış, yer yer de bulanıklaşmış Propertius veya Vergilius söz konusu olduğunda farklı araçlar kullanmak gerekiyor. Bununla birlikte her yerde, hatta folklor alanında bile, çalışmanın filolojik nitelik taşıması şart; ama işleyişinin hiçbir ânında hiçbir bilgiye kapısını kapamayacak, açık bir filoloji olmalı bu. Yani bu yaklaşımda, "ayrı" ile "karşılaştırmalı" arasındaki tatsız karşıtlığa yer yok.

Bu incelemeler, her eğitimli insanın zevk alabileceği, insanlığın büyük edebi başarılarından birkaçını aydınlatmak dışında, kendilerini Hint-Avrupalılara hasretmiş araştırmacılar açısından daha teknik bir öneme de sahipler. İki karşılaştırmalı olgu sınıfı ortaya koyuyorlar: Bir yanda, kâh mitolojide kâh destan veya tarihte kullanılan, kuşaktan kuşağa yeni güncel malzemelerle süslenip duran, ama tüm bu gençleştirmelerin içinde sağlam bir şekilde korunan dramatik şemaları –sayıları az olsa da– açığa çıkarıyorlar. Birinci bölümün sonunda, İskandinav eskatolojisinde ve *Mahabharata* izdüşümünde ortak olduğu görülen şema; ikinci bölümde, Hintliler, Romalılar, İskandinavlar, İrlandalılar tarafından kâh tanrılar, kâh insanlar âlemine uygulanan eksiksiz bir üç bölümlü toplum oluşturma gibi güç bir girişimin şeması; üçüncü bölümde, üç işleve tekabül eden tılsımların veya hazinelerin verilmesi şeması. Diğer yandan bu incelemeler, bazıları ortak atalara dek uzanan, ama pek çoğu "dağılma"dan sonra her toplumda ayrı ayrı uydurulmuş özel ifadelerin ötesine geçerek, üç işlev anlayışının Hint-Avrupalılar için oluşturduğu ve onların çeşitli mirasçıları için uzunluğu değişen sürelerle oluşturmaya devam ettiği felsefeyi –çünkü eski düşünürlerin düşünsel çabaları da, Sokrates öncesi düşünürlerin elementler, aşk ve kin hakkında geliştirdikleri spekülasyonlar gibi, bu nitelemeyi hak etmektedir– geliştiriyor, derinleştiriyorlar. Destanlar bu bakımdan en az teolojiler kadar zengin dersler içerir ve yeri geldikçe, çözümlemeler sırasında bunlara işaret edeceğiz.

Nasıl ki, yakında çıkacak *Jupiter Mars Quirinus*'tan sonra bir veya iki kitap teoloji ve mitolojinin öteki bölümlerini, özellikle hükümranlık ve hükümran tanrılar sorunlarında düzenleyecekse, *Mit ve Destan*'ın diğer iki kitabı da konularında daha dar kapsamlı karşılaştırmalı incelemeleri toparlayacak, günahın biçimleri ve sonuçları, çeşitli işlevsel düzlemlerde suçlu tanrı veya kahraman tipleri gibi yeni türden bazı problemleri gündeme getirecekler.

La Religion romaine archaique'te olduğu gibi, tartışmaları sadece kesinlikle gerekli olan asgari düzeye indirdim, hatta sadece son yayınlarla sınırladım. Daha geniş çaplı incelemelerden vazgeçmiş değilim, ama onları bilanço kitaplarımın arasına sıkıştıracağım zaman dilimlerinde yazmayı planladığım birkaç eleştiri kitabına taşımayı düşünüyorum. Bu

yolu seçmeseydim, örneğin ikinci bölümde, *Essai sur les origines de Rome*, sonra da *Virgile et les origines d'Ostie*'nin postulatlarını, ispat yöntemlerini, vardıkları sonuçları çok sık tartışmaya açmam gerekirdi; ama André Piganiol ile Jérôme Carcopino'nun eserlerini bütünlükleri içinde değerlendirmek hem daha öğretici hem de daha hakkaniyetli bir yaklaşım olur: *La Religion romaine archaique*'i yayımlarken çıkacağını duyurduğum "Roma'nın kökenlerinin tarihinin tarihi" konulu kitapta bu işi yapacağım. Aynı türde bir diğer kitap da bazı destanlar üzerine yapılmış son çalışmaları inceleyecek: Louis Renou'nun Veda mitolojisi ile epik mitoloji arasındaki ilişkiler üzerine görüşleri, Edmond Faral ve daha birçok kişinin Arthur destan külliyatı üzerine görüşleri, André Mazon'un Rus *bylina*'ları ve İgor Destanı hakkındaki görüşleri, M.E.M. Meletinskiy ve başka Rus ve Kafkas bilim adamlarının Nart destanı hakkındaki görüşleri üzerinde düşünmekte yarar olan konulardır.

Daha önce dergilerinde yer verdikleri makalelerden hatırı sayılır uzunlukta bazı parçaları burada yeniden yayımlamama izin veren yayın müdürlerine ve editörlere de çok teşekkür ediyorum.

Vernonnet, Temmuz 1967.
G. D.

Bu ikinci baskı, bazı basit düzeltiler, değerlendirmeye ve öğretiye ilişkin birkaç değişiklik dışında birincisinin aynıdır. Kitabın sonuna yeni notlar eklenmiştir.

"Giriş" bölümünün sonunda yayımlanacakları duyurulan *Mit ve Destan II* ve *III* (1971, 1973) ile *Idées Romaines* (1969) çıktı. *La Religion romaine archaique*'in epey elden geçmiş ikinci bir baskısı önümüzdeki kış aylarında çıkacak. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956) adlı kitabımın yerini ise daha genişletilmiş bir çalışma olan *Heur et malheur du guerrier* (1969) aldı.

1968'den bu yana dostlarım Kaj Barr, Lucien Gerschel, Hermann Lommel bu dünyayı terk edip gittiler; Carcopino ve Piganiol'un da oldukça uzun süren ikametleri sona erdi.

Vernonnet, Eylül 1973.
G. D.

Dördüncü baskıdan (1981) bu yana incelemeler hatırı sayılır ölçüde gelişti. Kitabın sonundaki "1986 Notları" bölümünde burada ele alınan konulara ilişkin en son çıkan başlıca yayınların referansları verilmektedir. Benim araştırmamın, *Cahiers pour un temps*'ın (Centre Pompidou-Pandora) bu araştırmaya ayırdığı sayısında (1981) s. 339-349'da verilen genel kaynakçasını, Collège de France'ın 1981'den sonra yayımladığı *Annuaires* sayılarında çıkan kitap ve makale listeleriyle tamamlamak gerekir. *Maga-*

zine littéraire'in Nisan 1986 tarihli sayısında (no: 229), s. 14-52'de (François Ewald'ın yönetiminde hazırlanmış dosya) yararlı bir genel sunum yapılmıştır.

Sayıları giderek artan araştırmacılar, birbirine yakın yöntemlerle ayı sorunları keşfe çıkmakta ve karşılaştırmalı incelemeler alanını genişletmektedirler. Fransa'dan Daniel Dubuisson, Joël Grisward, John Scheid, Bernard Sergent ve çalışmaları "1986 Notları"nda zikredilecek birkaç kişi daha sayılabilir. Amerika'da Prof. Jaan Puhvel ve Prof. Edgar Polomé araştırmalarını her biri kendi bildiği yolda sürdürüyor; onları izleyen kuşakta da Scott Littleton, Alf Hiltebeitel, Dwight Stephens, Udo Strutynski gibi birçok isim var. Ama benimkilerle herhangi bir bağ kurmaya olanak görmediğim çok farklı yollar izleyen araştırmacılar da var; bunların arasında özellikle Fransa'da Françoise Bader'i ve Amerika'da da Bruce Lincoln'u sayabilirim. Gelecek tercihini yapacaktır.

İki yıldır Prof. Arnaldo Momigliano ve Prof. Claudio Ginzburg ile bilimselden çok ahlaki nitelik taşıyan tuhaf bir tartışma içindeyim: 1. A. M. "Premesse per una discussione di Georges Dumézil", *O.P.V.S.*, II, 2, 1983, s. 329-341; 2. G. D., "Une idylle de vingt ans, à propos d'A. M., Premesse", *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* içinde, 1985, s. 299-318; 3. Cl. G., "Mitologia germanica e nazismo, su un vecchio libro di G. Dumézil", *Quaderni storichi*, 57, 1984, s. 857-882; bu yazının Fransızca bir çevirisi, bir ters anlam dışında herhangi bir değişiklik yapılmadan, *Annales, E.S.C.*'de yayımlandı (1985, s. 695-715); 4. G. D., "Science et politique, réponse à Cl. G.", *Annales, E.S.C.*, 1985, s. 985-989. Stig Wikander 1983'te aramızdan ayrıldı.

Paris, Ocak 1986.
G. D.

BİRİNCİ KISIM
Ferahlamış Yer

BİRİNCİ BÖLÜM

Mahabharata

Şiir

"Bharata'nın soyunun büyük tarihi" *Mahabharata*, Hindistan'ın ürettiği en uzun şiir ve tüm edebiyatların da en uzun şiirlerinden biridir: Kuzey karşılaştırmalı versiyonlarında *şloka* [sekizer hecelik dört dizeden oluşan kıta veya on altışar hecelik iki dizeden oluşan beyit] sayısı doksan bini geçmektedir. Eleştiri, ister filolojik ister tarihsel nitelikte olsun, bu şiir canavarına olağan ele alış biçimleriyle yaklaşamaz. Ne doğduğu yer ne de zaman belirlenebilir. Tarihlendirme konusundaki belirsizliği Louis Renou şu şekilde anlatmaktadır:[1]

> "Tarih kavramının destan için hiçbir anlamı yoktur. İzleklerin ağır ağır geliştirilmesini, ana öyküye uydurulmalarını, peş peşe gelen yazımları ayırt edebilmek gerekirdi...
>
> ... Winternitz'le birlikte, söylemeyi göze alabileceğimiz tek şey, *Mahabharata*'nın günümüzdeki biçimine MÖ 4. yüzyılla MS 4. yüzyıl arasında ulaştığıdır. Ama kökenleri çok daha eskilere uzanabilir, bazı mitsel özellikleri Vedalar çağına, hatta bazıları Aryen öncesi döneme ait olabilir. Öte yandan edebi ve epigrafik ipuçları, daha küçük çaplı kalem oynatışlar bir yana, metnin yazımının MS 4. yüzyılın sonunda bitirildiğini düşündürtmektedir. MS 1. yüzyılda Homeros'tan tercüme edilmiş bir Hint destanı bulunduğunu belirten Dionysios Hrisostomos'un tanıklığından hiçbir belirleyici sonuç çıkartılamaz. Purana'da, Yudhisthira'nın saltanatını Kali çağının başlangıcına yerleştiren rivayete ise hiç güvenilemez."

1 Louis Renou ve Jean Filliozat, *L'Inde classique*, I [1947-] 1949, § 803, s. 400-401. Genel anlamda, bkz. § 774-807'de sergilenen olgular, s. 383-403. Ama burada sunulan yorum yazarınkine karşıttır ("zaman zaman hoşlanılan mitsel bir *Mahabharata* fikri savunulamaz gözükmektedir", § 775, s. 384). *Mahabharata* hakkında, çok özel bir bakış açısıyla yapılmış son bütünsel akademik çalışma şudur: Gisela Krantz, *Vers und Prosa, Entstehungstheorien zum deutschen und indischen Epos*, Münih'te bitirme tezi, 1961.

Yazarın kim olduğu sorusu da gündeme gelmez: Şiirin bugün okuduğumuz haline gelmesi kuşaklar boyunca süren bir yazımın ürünüdür.[2] Metnin birçok yazma nüshası bilinmektedir; bunlar kabaca bir Kuzey karşılaştırmalı versiyonuna (bunu, matbu Bombay ve Kalküta edisyonları temsil eder) ve bir Güney karşılaştırmalı versiyonuna bölünebilir; ayrıca Hindistan'da bugün yaşayan dillere ve komşu ülkelerin dillerine yapılmış çeviriler de kimi zaman gerçekten Hindistan'a ait, ama farklı bir geleneğin uzantısı olan değişkeler sunarlar. Bhandarkar Oriental Research Institute'ün hazırladığı büyük Poona edisyonu, gerçi olabildiğince eleştirel bir yayındır[3] ama, dipnotlara veya eklere atılmış durumdaki genellikle çok uzun bölümler sayesinde, bir özet değeri de taşır. Sonradan eklenmiş bölümleri değerlendirirken, genel anlamda "muhafazadan yana tavır almak" akıllıca bir tutum olur: "Ansiklopedik şarkılar", yani Bhisma'nın tenezzül edip de ölmeden önce yığdığı bilgilerle sıkış sıkış dolu o on ikinci ve on üçüncü şarkılarda bile, herhalde metnin tamamı sonradan ekleme değildir; altıncı şarkının başındaki Bhagavadgita'ya gelince, bu bölümün genişletildiği ve ana fikrinin değiştirildiği düşünülebilir belki, ama yine de şiirin bu noktasında Arcuna karakterine uygun, yararlı bir rolü vardır.[4]

Bundan sonraki incelemelerde okuyucuya bir referans oluşturması için, uzunlukları birbirini hiç tutmayan on sekiz şarkının –tam olarak kullanılan kelime *parvani*, yani "bitki boğumları"dır– hızla yapılmış bir tahlilini sunuyorum. Bu şarkıların, sonlarda yer alan yedisi (X-XI, XIV-XVIII) ötekilere göre çok daha az geliştirilmiş ve kimi zaman neredeyse şematik bir halde bırakılmıştır. Tüm geri kalanı belirleyen birinci şarkının daha ayrıntılı bir özetini yapmakta yarar var.

I. ŞARKI- *Adiparvan*, "başlangıç kitabı". Şarkının başında, şiirin ilk efsanevi yazarı ve anlatıcısına ilişkin efsaneler, sonra da hanedanın kökenlerine ilişkin anlatılar sıralanır. Bir tür önsöz hem sonraki bölümlerde yaşanacak olayların hatırlanmasına yardım edecek bir "akıl defteri" hem de onların anlaşılması için –çoğunlukla fazla önem verilmeyen– bir anahtar içerir. Ama elinizdeki incelemenin atacağı adımlar onun önemini doğrulayacaktır: *Mahabharata* kişilikleri, hem ana kişilikler hem de birçok ikincil, hatta tek bölümlük kişilik, büyük savaş için Brahma'nın emriyle tecessüm etmiş doğaüstü varlıklar, tanrılar ve demonlardır. Savaşın tanrısal amacı da, kaldıramayacağı kadar aşırı bir kalabalığın yükü altında

2 L. Renou, *age*, § 777, s. 385.

3 Bu eleştirel yayının J. A. B. van Buitenen tarafından yapılmış zarif bir İngilizce çevirisi, Chicago Üniversitesi Yayınları'ndan çıktı (1973).

4 Buradaki alıntılar, aksi belirtilmediği sürece, Kalküta baskısından yapılacaktır (4 c., 1834-1839). Bizim ispatımız açısından önemli noktalarda, eleştirel yayında kullanılan metinde açık ama kısa bir bilgiyle geçilen şeyler, bu yayında daha geniş geniş anlatılmaktadır.

kalmış yerin bu yükünü hafifletmek, onu ferahlatmaktır. Hanedana gelince, Duşmanta ile edebi geleceği epey parlak olacak kadın kahraman Sakuntala'nın oğlu olan Bharata'ya bağlansa da, adbilim açısından en az aynı oranda kayda değer bir ata daha vardır: Kuru. Şiirdeki iki düşman taraf da *Kaurava*'lar, "Kuru'nun soyundan gelenler" veya kısaca *Kuru*'lar olacak, ama bu isim çoğunlukla iki taraftan biri için, kestirmeden gitmek için "kötüler" diyeceğimiz tarafı adlandırmak için kullanılacaktır. Burada söz konusu olan çift anlamlılıktan haberdar olalım, yeter.

Kurgu açısından hanedanın sadece son kuşakları önem taşır. Kral Şantanu'nun tanrıça Ganga'dan bir oğlu olur; adı önce Devavrata, sonra Bhisma olan bu oğul, tanrı Dyu'nun, "Gök"ün insan olarak tecessümüdür. Bu oğul, babasının âşık olduğu ikinci bir kadınla evlenmesini sağlamak için, bu kadının vasisinin koyduğu iki şartı yerine getirerek, tahta geçmeyi ve evlenmeyi reddeder; babası da teşekkürünü ifade etmek için ona, ancak kendi istediği zaman ölme ayrıcalığını tanır: Bu ayrıcalık onun üç kuşak boyunca gücünden hiçbir şey yitirmeden yaşamasını sağlar.

Bhisma önce, babası öldüğünde, ikinci evlilikten doğmuş iki üvey kardeşinin vasisi olur. Bu iki kardeş, Citrangada ve Vicitravirya peş peşe hüküm sürerler ve her ikisi de genç yaşta, çocuk sahibi olmadan ölürler. Bhisma ve ana kraliçe, hanedanın sürmesini sağlamak için, ölen kralın adına çocuk doğurtmak üzere çok saygıdeğer, ama yabanıl bir çileci keşişi kullanırlar; zaten o da ana kraliçenin gizli oğludur. Vicitravirya'nın iki dul eşi bu görevi kabullenirler, ama yatağa girdikleri adamdan duydukları korkunun sonuçları olur: Büyük oğul Dhritarastra, annesi sevişme sırasında gözlerini kapadığı için, kör doğar; ikinci oğul Pandu, yatakta annesinin beti benzi attığı için bembeyaz, soluk tenli doğar (adının anlamı da budur); üçüncü oğul olan Vidura'nın doğumunda ise bir hile gizlidir: Bir kez daha aynı sıkıntıya katlanmak istemeyen birinci kraliçe, kendi yerine bir hizmetçisini, en alt sınıftan bir *şūdra*'yı göndermiştir; dolayısıyla bu çocuk kırmadır, kanı karışıktır; ama bu durum onun tanrı Dharma'nın insan halinde tecessümü olmasını engellemez.

Bu üç talihsiz çocuktan sadece en az zarar görmüş olan ikincisi tahta çıkmaya uygundur. Nitekim Bhisma onu iki kadınla, Kunti ve Madri ile evlendirdikten sonra tahta çıkar. Tuhaf ve kısa bir saltanattır bu: Pandu komşularına karşı açtığı bir dizi cezalandırma savaşının ardından, zaferler kazanmış şanlı bir komutan olarak geri döner, ama başkenti olan Hastinapura'da oturacağına, iki karısıyla birlikte kentin yakınındaki ormanlarda yaşar ve krallığını oradan, durmadan gidip gelen ulaklarla yönetir. Bir gün ava çıktığında aşk zevkini tatmak için ceylan donuna girmiş bir keşişi ölümcül bir şekilde yaralar; keşiş onu lanetler ve bir kadınla kucaklaşmaya kalkışır kalkışmaz ölmeye mahkûm eder. Asla bir kadınla yatmama kararı alan Pandu, yine de hanedana vâris vermek zorun-

dadır ve bunu da istemektedir. Şu talihe bakın ki, ilk karısı Kunti olağanüstü bir imkâna sahiptir: İlk gençliğinde çok iyi davrandığı bir brahman ona bir *mantra* vermiştir; bu sihirli formül sayesinde canının istediği tanrıyı görünür kılıp ondan hamile kalabilir. Kocasının emriyle, birer yıllık aralarla şu tanrıları çağırır: Dharma, Vayu ve İndra. Bu tanrıların ona verdikleri oğullara sırasıyla Yudhisthira, Bhima ve Arcuna adlarını koyarlar. Daha sonra Pandu'nun ikinci karısının da *mantra*'yı kullanmasına izin verir; Madri de ikiz tanrıları, Aşvinleri çağırır, onlar da Arcuna doğduktan bir yıl sonra Madri'ye ikiz oğul verirler: Nakula ve Sahadeva. Pandu'nun oğulları diye bilinen bu beş çocuğa Pandavalar denecektir: Onlar, şiirin ana "iyi" kahramanlarıdır. Kısa süre sonra Madri'nin güzelliğine dayanamayan Pandu ona sarılır ve ölür. Madri, oğullarını Kunti'ye emanet ettikten sonra, kocası için kurulmuş odun yığınının üzerine onunla birlikte yanmaya çıkar.

Pandu'nun ağabeyi olan kör Dhritarastra da Prenses Gandhari ile evlenmiş ve en az yüz oğlu olmuştur. Bu doğum biraz mide bulandırıcı koşullarda gerçekleşmiş, önce bir çömlekte saklanan et kütlesi sonra yüz parçaya bölünmüştür. En büyükleri olan Duryodhana, Vayu'dan olan Bhima ile aynı anda dünyaya gelmiştir ve ürkütücü bir demonun, Kali'nin tecessümüdür. Onun doğumuna tehditkâr belirtiler eşlik eder ve bilgeler babasına onu kurban etmesini tavsiye ederler. Bunu reddeden babası, birçok felakete yol açacak bir zaaflar dizisini başlatmış olur.

İki kuzen grubu, Pandu'nun oğulları ile Dhritarastra'nın oğulları, büyük amcaları Bhisma ile Dhritarastra'nın çifte vesayeti altında birlikte büyürler. Çok ünlü eğitmenleri vardır, en başta geleni de tanrı Brihaspati'nin tecessümü olan Drona'dır. Duryodhana kötü eğilimlerini çok erken bir dönemde sergilemeye başlar. Normalde Yudhisthira yaşı geldiğinde müteveffa babasının mirasçısı olarak tahta çıkacaktır, ama Duryodhana buna razı gelmez. Pandavalara tuzaklar kurar ve bir kezinde Bhima'nın ölümüne yol açmasına ramak kalır. Talihlerinin yaver gitmesi ve her şeyi bilip anlayan piç amcaları Vidura sayesinde, Pandavalar hayatta kalırlar. Hatta Duryodhana'nın içler acısı haldeki babasının da rızasını alarak onları içeride diri diri yakmak istediği "reçine kaplı ev" yangınından, Vidura'nın öngörüsü sayesinde kendilerini kurtarırlar. Aslında kör bu kavgalardan, bu haksızlıklardan, bu suçlardan hayıflanır; Bhisma, Vidura, Drona ona Duryodhana'ya direnmesi için baskı yaparlar: Ama körün buna gücü yoktur ve berikinin yapacağını yapmasına izin verir.

Pandavalar, reçine kaplı evden kaçtıktan sonra, anneleriyle birlikte kimliklerini gizleyerek bir ormanda kalırken, Arcuna bir svayamvara'da, tanrıça Şri'nin tecessümü olan Prenses Draupadi'yi eş olarak kazanır. Onu ormana götürür. Onun adım seslerini işiten ve yanında yemekten başka bir şey getirmediğini sanan Kunti haykırır: "Getirdiğinin tadını hepiniz

ortaklaşa çıkarın!" Bir annenin sözü geri alınamaz bir buyruktur: Dolayısıyla Draupadi sadece Arcuna'ya ait olmayıp, bu düzen Aryen ahlakına göre ne denli utanç verici gelirse gelsin, beş kardeşin ortak karısı olur.

Bu arada Pandavaların kurtulduklarının haberi etrafa yayılmıştır. Araya giren çeşitli kişiler sayesinde bir anlaşmaya varılır: Yudhisthira krallığın yarısını alır ve orada kendine bir başkent inşa eder: İndraprastha. Tam bu sırada, kral olan ağabeyinin bir emrine elde olmayan bir nedenle karşı geldiği için kendini cezalandıran Arcuna, sürgüne gider; bu kefaret on iki yıl sürer ve uzun uzun anlatılmış birçok meşhur macera içerir.

II. ŞARKI – *Sabhaparvan*, "saray kitabı." Arcuna yeniden kardeşlerinin yanına gelir; bir yangından kurtardığı zanaatkâr Maya da ona eşlik etmektedir ve Yudhisthira için muhteşem bir saray inşa eder. Yudhisthira orada büyük *racasūya* kurban törenini veya kralın kutsanması törenini düzenler. Bu şölene davet edilen Kaurava kuzenler, Pandavaları da karşılık olarak Hastinapura'ya davet ederler. Duryodhana en ağır sonuçlara gebe kötülüğü o zaman tasarlar. Babasından Yudhisthira'yı bir zar oyununa kışkırtma iznini kopartır, ama zarlardan biri sihirli biçimde hilelidir. Yudhisthira'nın, bu tertemiz adamın tek zaafı, bu oyuna tutkusudur. Vidura ona kendisini neyin beklediğini haber verse bile, yine de amcasının çağrısına gider ve Duryodhana'nın bir suç ortağıyla zar atmaya başlar. Sırasıyla hazinelerini, harika sarayını, krallığını, kardeşlerini, ortak karılarını kaybeder. Kadın, Duryodhana'nın ve kardeşlerinin küstahlığı vardırdıkları aşırılık sayesinde son anda kılpayı kurtulur: Zavallı kadının yakarılarına duyarlı davranan Dhritarastra gösterdiği bir anlık canlanmayla hileli oyunun tüm sonuçlarını iptal ettirir. Ama kısa bir süre sonra ikinci bir oyuna izin verir; burada Yudhisthira elindekileri yeniden kaybeder. Bu defa sonuç kesindir: Yenilmiştir, kabul ettiği anlaşma gereğince on iki yıl boyunca kardeşleri ve ortak karılarıyla birlikte ormanda yaşamaya mahkûm edilmiştir; on üçüncü yılı nerede isterse orada geçirebilir, ama kimliğini gizlemek zorundadır.

III. ŞARKI – *Vanaparvan*, "orman kitabı." Olay akışında fazla bir gelişme görülmese de, bu bölüm 17.500 beyitiyle şiirin en uzun şarkısıdır. Özellikle de ormandaki keşişlerin Pandavalara anlattıkları bir sürü öyküyle doludur: Bunların en ünlüsü, bir başka zar oyunu kurbanı Nala'nın ve karısı Damayanti'nin başına gelen felaketlerin ve Nala'nın intikamının öyküsüdür. Bu şarkıda anlatılan bir tek önemli olay vardır: Kral Cayadratha, Draupadi'yi kaçırmaya cüret eder; beş kardeş onun peşine düşüp, ama canını bağışlarlar – o da bundan istifade, gidip düşmanlarıyla ittifak kurar.

IV. ŞARKI – *Virataparvan*, "Virata'nın kitabı." On üçüncü yıl, kimliğini gizleyerek yaşama şartının geçerli olduğu yıl: Eğer kim oldukları keşfedilirse, Pandavalar ve Draupadi on iki yıl daha ormanda yaşamak zorunda kalacaklardır. Bu yüzden Kral Virata'nın yanına giderler ve çeşitli kılıklara bürünerek onun maiyetine girerler. Kralın komutanlarından biri Draupadi'ye küstahça sarkıntılık eder, ama kadın bu girişimi boşa çıkarır ve Bhima da kimliğini belli etmeden adamı öldürür. Pandavalar yine kimliklerini belli etmeden Kral Virata'yı iki istiladan kurtarırlar; bunlardan ikincisi Kaurava'ların, yani kendi kuzenlerinin eseridir: VI.-IX. şarkılar arasında gelişecek olan savaş dramının genel provasıdır bu.

Yıl sona erince, Pandavalar kimliklerini açıklarlar. Bu gerçek karşısında şaşıp kalan ve minnet dolan Virata, kızı Uttara'yı Arcuna ile evlendirmek ister, Arcuna da bunu kabul eder, ama onu Krişna'nın kız kardeşinden sahip olduğu erkek evladı Abhimanyu'ya alır. Vişnu'nun tecessümü olan Krişna, uzaktan akrabaları olan Pandavaların geçtikleri zorlu sınavlarda daha önce de birçok kez onların lehine mucizevi müdahalelerde bulunsa da, ancak bir sonraki şarkıdan itibaren onların yanındaki koruyuculuk rolünü tam anlamıyla üstlenir ve destanın başlıca kişiliklerinden biri haline gelir.

V. ŞARKI – *Udyogaparvan*, "hazırlıklar kitabı." Sürgünleri sona erip, zar oyununun sonuçları tamamen silinince, Pandavalar haklarını isterler; zaten krallık olarak beş köyle yetinmeye de hazırdırlar. Elçileri Krişna'dır. İki kez Hastinapura'ya gider. Orada Dhritarastra, Bhisma, Drona ve doğal olarak Vidura ile buluşur; hepsi de bir anlaşmadan ve barıştan yanadır; ama tüm ısrarlar –söylevler kitabı– Duryodhana'nın hiç esnemeyen red kararı karşısında sonuçsuz kalır. Savaş kaçınılmazdır.

Müttefik kalabalıkları sökün eder, her iki tarafta da muazzam ordular toplanır. Bhisma, kabahatlerini yüksek sesle ilan ettiği Duryodhana'nın başkomutanı olmayı kabul eder; yine de yeğenlerinden hiçbirini ve kendisini bitmek bilmez bir kinle takip eden tuhaf bir kişilik olan kızdan dönme erkek Sikhandin'i öldürmek zorunda kalmamayı şart koşar. Pandavalarda Draupadi'nin kardeşi ve Ateş tanrı Agni'nin tecessümü olan Dhristadyumna başkomutan olacaktır. Krişna ise Arcuna'nın savaş arabasının sürücülüğünü üstlenir, ama bizzat savaşmayacağını hatırlatır.

VI. ŞARKI – *Bhismaparvan*, "Bhisma'nın kitabı." Bhisma'nın komutanlığı ilginç bir düzene bağlanmış bu savaşın ilk on günü boyunca sürer: Sabahları ve akşamüstleri çarpışılmakta, molalarda ise iki kamp arasında karşılıklı nazik ve saygı dolu ziyaretler yapılmaktadır. Ama şiirin yazarı savaş olaylarının anlatımını kendine mal etmez: Güçlü bir keşişin bu vesileyle altıncı hisle, önceden görme yetisiyle donattığı sadık bir dost, yaşananları uzun bir öykü halinde kör Dhritarastra'ya anlatır.

İlk çarpışmalardan önce arabasına binmiş durumdaki Arcuna bu kardeş kavgasından umutsuzluğa kapılır ve cesareti çok kırılır; arabacısı olan Krişna eylem ve arzu üzerine, dış görünüşler ve gerçeklik üzerine felsefi öğretilerle onu bu durumdan çıkarır ve en sonunda dünyanın kurtarıcısı Vişnu olarak görünür ona: Bu bölüm, Bhagavadgita'dır.

Bu on günü dolduran kahramanlıklar güzel ve ilginç olsalar da, burada bizim işimize yaramazlar. Dokuzuncu günün akşamı, bizzat Bhisma onu öldürmenin, yani vaktiyle ona tanınmış ayrıcalık hesaba katıldığında, onu ölmeye razı etmenin tek yolunu Yudhistira'ya açıklar: Karşısına kadın-erkek Sikhandin'in çıkarılması yeterli olacaktır, çünkü ona karşı kendini savunmamaya karar vermiştir. Sonuçta bu bilgiden yararlanan ve Sikhandin'in ardına gizlenen Arcuna ve silah arkadaşları, onuncu gün büyük amcalarını oklarla vurup düşürürler. Ama ölümcül yaralar alan Bhisma hemen ölmeyeceğini açıklar: Her tarafına saplanmış oklarla sanki bir yatağın üstündeymiş gibi havada duran Bhisma, çarpışmaları sonuna kadar izleyecektir.

VII., VIII., IX. ŞARKILAR – *Dronaparvan, Karnaparvan, Şalyaparvan.* "Kötüler"in başına birbiri peşi sıra üç başkomutan geçer ve her biri kendi adını taşıyan şarkının sonunda (üçüncüsü, ortasında) ölür: Eğitmen Drona; sonra Pandavaların bilinmeyen bir ağabeyi olan Karna – Kunti onu çok genç ken, daha ileride Dharma, Vayu ve İndra'yı yanına çağırmasını sağlayacak sihirli formülü kullanarak, Güneş tanrıdan peydahlamıştır; en sonunda da, son iki Pandava'nın, ikizlerin dayısı olan, ama yine de hasım cephede yer alan Şalya.

Bu şarkılar müthiş düellolarla doludur; en önemlileri ise sekizinci şarkının sonunda Karna'yı Arcuna'nın karşısına çıkarıp hayatına mal olan ve dokuzuncunun sonunda Duryodhana ile Bhima'yı karşı karşıya getiren iki düellodur: Pek meşru sayılamayacak, ama Krişna tarafından izin verilen bir hamleyle ve kalleş zar oyunundan sonra ettiği yemine sadık kalarak, Bhima rakibinin oyluklarını parçalar. Yenik düşen Duryodhana yere serilince, ordusundan geriye kalanlar da dağılır, savaş sona erer.

X. ŞARKI – *Sauptikaparvan,* "gece baskını kitabı." Duryodhana'nın son üç savaşçısı onun yenilgisinin öcünü alırlar. Şefleri, Drona'nın oğlu ve hem Rudra-Şiva'nın, hem Ölüm'ün, hem Gazapın hem de Arzu'nun ortaklaşa tecessümü olan Aşvatthaman'dır, üstelik akıl sır almaz bir sahnede bizzat tanrı Şiva da onun içine girer: Bundan böyle, nasıl Krişna Vişnu'ysa, Aşvatthaman da Şiva'dır. Pandava savaşçıları –Pandavalar ve Krişna orada yoktur– hiçbir kaygı duymadan uykuya dalarlar; Aşvatthaman da Şiva'nın yarattığı muazzam bir canavarlar sürüsüyle onların kampına dalıp hepsini katleder: Başkomutan Dhristadyumna, Draupadi'nin Panda-

valara verdiği beş oğul olan Draupadeyalar, vb herkes ölür. Sonra kapının yanında nöbet tutan iki silah arkadaşının yanına döner ve hep birlikte Duryodhana'nın yanına gidip, meşum başarılarını anlatarak onun son anlarını mutlu geçirmesini sağlarlar. Neden sonra Aşvatthaman ormanın içinde kaybolur.

Pandavalar ve Krişna onu ormanda bulurlar. Aşvatthaman onları görünce dünyayı yok edebilecek korkunç bir oku üzerlerine fırlatır. Ama Krişna ve orada bulunan keşişler onu zararsız hale getirirler. Ama bu ok boşuna fırlatılamayacağı için, Aşvatthaman hedefini değiştirip onu Pandava kadınlarının karınlarında taşıdıkları veya taşıyacakları ceninlere yönlendirir, ayrıca hedefine Arcuna'nın henüz doğmamış torununu da katar. O zaman Krişna onu üç bin yıl sürgüne mahkûm eder ve ölü doğan çocuğu günü geldiğinde ânında dirilteceğini haber vererek Pandavaları teselli eder – bunu XIV. Şarkı'da yapacaktır.

XI. ŞARKI – *Striparvan*, "kadınlar kitabı." Bütün yaşananlara karşın kör Dhritarastra ve karısı Gandhari, galip yeğenleri ile barışırlar, ama Gandhari, başına gelen felaketlerden sorumlu tuttuğu Krişna'yı lanetler. Kadınlar törenle gömülen ölülere ağlarlar.

XII. ve XIII. ŞARKILAR – *Şantiparvan*, "yatışma kitabı" ve *Anuşasanaparvan*, "dersler kitabı." Bunca cinayetten umutsuzluğa kapılan Yudhisthira, böylesine büyük bir bedel ödenerek ele geçirilmiş krallıktan vazgeçip dünyadan elini eteğini çekmek ister. Kardeşleri, Krişna ve birçok bilge onun ödevinin tahta çıkıp hükmetmek olduğunu, binbir güçlükle kanıtlarlar. Yudhisthira yatışır ve bu iki uzun kitap boyunca savaş alanının bir köşesinde hâlâ okların üzerinde havada duran büyük amca Bhima'dan çok çeşitli ilahiyat ve ahlak dersleri alır: Bu bölümde hiç kuşkusuz çeşitli çağların katkıları eski malzemeye eklenmiştir.

XIV. ŞARKI – *Aşvamedhikaparvan*, "at kurbanı kitabı." Yudhisthira, barış, adalet, hatta savaşta milyonlarca kişinin ölmesine karşın, refah içinde hüküm sürmektedir. Hem kardeşleri hem de iki amcası, büyük hürmet gösterdiği Dhritarastra ve Vidura da kendisine yardım etmektedir. Uzun uzun betimlenen at kurbanı törenini (*aşvamedha*) gerçekleştirir.

XV. ŞARKI – *Aşramavasikaparvan*, "keşişhanede kalış kitabı." Dhritarastra ve Vidura ile birlikte Gandhari, Pandavaların annesi olan Kunti ve iki hizmetkârları, on beş yıl boyunca yeğenleriyle birlikte çalıştıktan sonra ormana çekilirler. Beş kardeşin bir ziyareti sırasında, riyazet sonucunda zaten bitkin düşmüş bulunan Vidura, varlığını kelimenin tam anlamıyla kendi bedeninden Yudhisthira'nın bedenine aktarır. Bunda şaşılacak bir şey yok-

tur: Vidura, Yudhisthira'yı döllemiş Dharma'nın bir tecessümüdür. Dhritarastra ve yanındaki diğerleri ise kısa bir süre sonra orman yangınında can verirler: Yaktıkları kutsal ateş ağaçları tutuşturmuştur; böyle bir ölüm öteki dünyada herkesin imreneceği bir kadere sahip olmalarını sağlar.

XVI. ŞARKI – *Mausalaparvan*, "gürzlerle yapılan savaşın kitabı." Krişna'nın ve halkının sonu. Krişna'nın üzerinde birçok lanet vardır, bunlardan en sonuncusu da Gandhari'nin XI. Şarkı'da ettiği bedduadır. Bir gün Yadavalar –Krişna'nın halkı– toplanmışken, aralarında kavga çıkar, herkes kavgaya karışır. Görünürde hiçbir tehlike yoktur, çünkü herkes silahsızdır. Ama topladıkları kamışlar gürzlere dönüşür ve herkes birbirini öldürür. Tek sağ kalan Krişna da bir avcının okuyla ölür. Şehri okyanusun sularına gömülüp gider.

XVII. ŞARKI – *Mahaprasthanikaparvan*, "uzun yürüyüş kitabı." Yaşlandığını hisseden Yudhisthira tahta kendi yerine küçük yeğeni Pariksit'i, yani ölü doğan ve sonradan diriltilen çocuğu çıkarır. Sonra kardeşleri, Draupadi ve sadık bir köpekle birlikte yürür, yürür, yürür: Himalayalar'ın ötesine geçer, Cennet'e doğru ilerler. Yolda önce Draupadi, sonra ikizler, sonra Arcuna, sonra da Bhima can verirler. Sadece Yudhisthira ve köpek yolculuğu tamamlayabilirler. Köpeğin de onun öz babası, yani Dharma olduğu ortaya çıkar.

XVIII. ŞARKI – *Svargarohaparvan*, "Cennet'e çıkış kitabı." Yudhisthira öteki dünyanın çeşitli bölümlerinde yeryüzündeki dostlarına sevinç içinde kavuşur; tanrı veya tecessüm etmiş tanrı parçaları olanlar yerlerine geri dönmüşlerdir; tanrıların oğulları olanlar da babalarının yanında oturmaktadırlar.

Wikander'in Keşifleri

Üç kuşağa yayılan bu uzun ailevi dramayı nasıl anlamak gerekir? Süslenmiş bir tarih midir, yoksa baştan sona bir kurmaca mıdır? Arşivi bulunmayan zamanlara ait olaylar hakkındaki nesir veya manzum anlatılar her ülkede aynı soruyu gündeme getirirler. Ama Hintliler kendilerine böyle bir soru sormamışlardır. Onlara göre iki kuzen topluluğunun çatışması kesinlikle başka bir çağa, tanrılarla insanların bugünkünden çok daha yakın bir işbirliği içinde bulundukları bir devre aittir. Ama dünyanın en eski çağları da tarih değil midir ve bu tarih, babalarımızın ve dedelerimizin sıradan tanıkları oldukları küçük çaplı çalkantıların tarihinden daha önemli sayılmaz mı?

Öte yandan, şiirin içine karışan mitolojiyi değil de iki mitolojiden ikincisini nasıl yorumlamak gerekir? Çünkü gerçekten de iki mitoloji söz konusudur: *İlyada* ve *Aineis*'te görülene benzeyen birincisinde, ayrı ayrı betimlenmiş tanrılar ve insanlar olağan ilişkileri içindedirler; ikincisinde ise tanrılar ve demonlar insanlarda tecessüm edip yeryüzü yaşamını uzun ve kanlı bir kılık değiştirme şenliğine çevirirler. Bu durum da, enkarnasyonlar (tecessüm) ve reenkarnasyonlar ortasında yaşamaya alışmış Hintlileri hiç şaşırtmamıştır.

Batılılar ise bu konularda daha kaygılı bir tavır sergilemişlerdir. Yine de bu şiirle yakınlık kuran ilk Avrupalı olan Albay Polier'yi ayrı tutmak gerekir. Lozan doğumlu bir İsviçreli olan Polier, çok genç yaşında İngilizlerin Hint Kumpanyası'nda çalışmaya başlamıştı. 1780'lerde Avrupa'ya dönmeden önce, Hintli bir bilge olan Ramtchund ile, yani Ramacandra ile birlikte Hint geleneklerini uzun uzun incelemişti. Ramacandra, Hint dili ve edebiyatının kurucularından William Jones'a da öğretmenlik yapmıştı. Polier Lozan'a dönerken, *Mahabharata*'nın, *Bhagavatapurana*'nın, *Ramayana*'nın ayrıntılı özetlerini içeren tomarlarca notu da beraberinde götürmüştü. Bu kâğıtlar çok sonraları, 19. yüzyıl başında, kuzini Rahibe Polier tarafından *La Mythologie des Indous* adlı kitapta kullanılıp yayımlandılar.[5] Adolf Holtzmann Jr., Polier'nin *Mahabharata* özetinin birkaç sayfayı geçmediğini söyleme cüretini göstermiştir:[6] Oysa beş bölüm ve iki yüz elli sayfadan oluşan, çok dikkatli ve zekice yapılmış bir çözümleme söz konusudur ve metin içinde, Polier'nin herhalde Ramtchund'dan dinlediği çok ilginç değişkeler de yer almaktadır. Bu erken dönem tanıklığı o zamandan beri küçümsenmiş ve ihmal edilmiştir: Holtzmann'ın söylediklerine, hiç araştırma yapılmadan inanılmıştır. 1950'de bile Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* [*Doğu Rönesansı*] hakkındaki güzel kitabında Polier'nin hakkını teslim etmemiştir.[7] Aslında Polier bir âlimin dü-

5 *Mythologie des Indous, travaillée par Mdme la Chnesse de Polier, sur des manuscrits authentiques apportés de l'Inde par feu Mr. le Colonel de Polier, Membre de la Société Asiatique de Calcutta* [Hinduların Mitolojisi. Rahibe Madam de Polier tarafından, Kalküta Asya Cemiyeti üyesi müteveffa Albay de Polier'nin Hindistan'dan getirdiği gerçek yazmalar üzerinde çalışılarak yazılmıştır], Roudolstadt ve Paris, 1809, 2 c. (629 ve 723 sayfa).

6 "Eine ganz kurze Inhaltsangabe", *Das Mahabharata im Osten und Westen*, IV, 1895, s. 196.

7 *La Renaissance orientale*, 1950, s. 108, Schwab, *Ezour Vedam*'ı ve onun "tehlikeli katkısı"nı hatırlattıktan sonra şunu ekler: "Bu bakımdan Polier bir simgedir..."; s. 170 (Polier hakkında): "Kendi metnini yazma konusunda sergilediği kayıtsızlık (az bulunur bir) eylem adamı olmasından mı yoksa *Brahman*'ların öğrencisi olmasından mı kaynaklanmaktadır? Her konuda kalemi kuzinine bırakmış, şiirlerin, *purâna*'ların, öğretilerin özetlerinin bulunduğu kâğıtlar üzerinde "çalışılmış", Hinduların Mitolojisi eseri (1809) öyle ortaya çıkmıştır. Polier bildiklerini rahibe kuzinine konuşarak anlatmakla yetinmiştir; kuzini de ne yazık ki bu usulden esinlenerek her şeyi Polier ile Ram Tchound arasındaki az çok uydurulmuş bir diyalog tarzında sunmuştur; böylece *Ezour Vedam*'da verilen bir tür Doğu kateşizmini taklit etmiş oluyordu; kendisi de geniş bilgi sahibi olan ve bunu ukalalık noktasına dek vardıran kuzin ayrıca son derece dokunaklıydı ve eleştirel bir düşünceden ziyade, bugüne dek pek çok

şünce yapısına sahipti ve hocasına itaat ederek Hint ruhuna çok iyi nüfuz etmişti. Dostum Stig Wikander 1965'te Uppsala'ya uğradığım bir sırada kendisinin de yeni keşfettiği bu eski yazarı gözlerimin önüne serdi: Ona itibarını iade etmeye karar verdik.

Adını burada zikretmemin nedeni, onun bizzat Hintlilerden aldığı *Mahabharata* anlayışının daha sonra Batılı Hint dili ve edebiyatı uzmanlarının bir buçuk yüzyıl boyunca, kimi zaman çok geniş bir bilgi dağarcığı da sergileyerek tahayyül edip savundukları anlayışlardan çok daha sağlıklı olmasıdır. Polier, Bharataların dramını, Vişnu'nun büyük "aşağı inişler" sisteminin önemli bir ânı olarak algılamaktadır. Krişna bu inişlerin sekizincisi ve en insanisidir, ama içerdiği tarihsellik daha önceki inişlerden ne fazla ne de eksiktir: Buna inanılır veya inanılmaz. Polier, anlatının içinde akla yatkın olanla mucizevi olanı birbirinden ayırmaya kalkışmaz: Bir Hintli'ye göre bütün bunlar hem doğaüstüdür hem de akla yatkındır. Bu yığının içinde edebiyatın başka bölümlerindeki kesişmeler yoluyla gerçeğe uygunluğu kanıtlanacak sahici bir olgular çekirdeği arayıp, geri kalandan ayırmak neye yarar? Diyelim ki bu ham olgular mevcuttur ve onlara erişmek de mümkündür; yine de bütün ilginçlikleri onlara ders, hikmet, güzellik olarak eklenmiş şeylerden kaynaklanmaktadır. Polier de, yaş tahtaya basmadan ve yaş tahtaya basmadığını gösterme kaygısı da taşımadan, saygılı bir biçimde hikâyeyi anlatmakla yetinmektedir.

Onun ardından araştırmalar, tartışmalar başlar.[8] Yazarların çoğunluğuna göre, kahramanların tecessüm veya oğulluk yoluyla tanrılarla ilişkilendirilmesi, onlara tekabül etmeleri ikincil bir süslemedir ve şiirin kökeni ile oluşumu anlaşılmak isteniyorsa, bu süslemeleri temizlemek gerekir. Bu türdeki açıklamalara göre, nasıl ki *İlyada*'nın gerisinde kanlı can-

zarar vermiş uyuşma, karşılıklılık kaygısına kıymet veriyordu." Bu söylenenlerin hepsi yanlıştır. Polier bilgilerini "konuşarak anlatma"mıştır; notlarını, değiştirilmeden bir düzene sokulmak üzere kuzinine emanet etmiş (önsözün xxvıı. sayfasında açıklandığı üzere, kişisel fikirleri olan bir bilginden gelen yardım teklifini geri çevirmişti) ve ölümünden sonra yapılan yayında bu isteğine saygı gösterilmişti: Rahibenin kendi felsefi dehasını serbest bıraktığı giriş ve sonuç bölümleri dışında, Ramtchund'un derslerinin kayıtlı olduğu kâğıt tomarları üzerindeki çalışma son derece titiz ve nesnel bir biçimde yürütülmüştü. 1758'de on yedi yaşındayken İngiliz kumpanyasında çalışmaya başlayan Albay de Polier Urducaya son derece hâkimdi ve özgünlüğünü çok erken bir dönemde fark ettiği bir "mitoloji"yi, daha doğrusu bir dini bu dilde akıllıca ve derinlemesine öğrenmişti. Mütevazı ve çalışkan bir adam olan Polier sahici bir bilimsel zihniyete sahipti ve eseri de hayranlığı hak etmektedir. Rahibeye gelince, karşılaştığı başlıca suçlama imlasına ve noktalama işaretlerine ilişkindir; bu konuda hem keyfince davranmış hem de çok istikrarsızlık göstermiştir. Ama üslubu hiç de tatsız değildir, ifadesi kesindir, planları da konuya gayet iyi uydurulmuştur. Kendisine yöneltilen "az çok uydurulmuş diyalog" suçlaması da aslında şudur: Polier'nin anlatı sırasında verdiği kısa fasılalar ya eserin eklem yerlerini vurgulamakta ya da çok yararlı açıklamalar veya tekrarlar içermektedirler, ki bu usul bizim modern yayınlarımızda dipnotların ve metin içi göndermelerin üstlendikleri işlevi yerine getirmektedir.

8 Yüz elli yıldır *Mahabharata* ile boğuşan Batılı âlimlerin çabası heyecan verici ve öğretici bir inceleme konusudur. Stig Wikander bu işe girişti: Ben bu alana girmiyorum.

lı Greklerin Troya'yı gerçekten kuşatmalarının bulunduğu tahmin ediliyorsa, bu destanın da bir dizi gerçek olaydan yola çıkmış olması gerekir. Hangi olaylardır bunlar? Bunları bulmak için, ilk verilerin üzerine fazladan bir yük halinde birikip onları örten yığıntıları saptayıp bir kenara atmak yeterli olacaktır. İşin aslı, bu iddia epey ileri noktalara vardırılabilirdi. Çağdaşları olan Homeros teşrihçileri Hint dili ve edebiyatı uzmanlarını da yüreklendirmişti. Akla yatkın bir anlatı elde edebilmek için, en bilgililerinin de içlerinde yer aldıkları birçok bilim adamı olay örgüsünü bozmuş, kahramanları azaltmış, örneğin şiirin ilk ve tek kahramanının sadece Arcuna olduğu ve öteki Pandavaların sonradan eklendiği hükmüne varmışlardı. Bu tarz temrinlerin en hatırı sayılır muhalifi Alfred Ludwig olmuştu: Bu yazar, kimi zaman tuhaf tavırlar benimsese de, en azından böylesi girişimlerin zayıf noktalarını gayet güzel göstermiş ve *Mahabharata*'nın mitolojik temsillerin kahramanlık diline aktarılmış şekli olduğunu savunmuştu.[9] Ama o sırada Batı'da geçerli olan mitoloji kuramları onun aleyhineydi: Onun *Mahabharata*'da aradığı, bizzat Hintlilerin ona önerdikleri, şiirin açık açık söyledikleri değil, hayali türde güneş mitleri veya mevsimlik mitlerdi. Yorumu, Max Müller okulunun uğradığı genel felaketle birlikte sürüklenip gitti ve vardıkları "sonuçlar"ın açıkça belli olan zaaflarına karşın, tarihselciler sahadaki egemenliklerini korudular. Yirmi yıl öncesine kadar da bunu sürdürdüler.

1940'lara gelinceye dek onların karşısına hiçbir kesin kanıtla çıkılamadığını kabul etmek gerek. Gerçi onlar da kendi tarihselleştirici bakış açıları içinde hatırı sayılır güçlüklerle karşılaşıyorlardı; bunların en rahatsız edici olanı da Draupadi'nin çokkocalı evliliğiydi: Pandava biraderler nasıl olur da bir tek eşi paylaşırlardı? Çok katı kurallara bağlı *ksatriya*'ların yaşayan örnekleri olarak sunulan bu adamların evvelden, gerçek "tarih"te Aryen olmayan bir kabileye ait olduklarını veya Aryen olmayan uygulamalarla kirlendiklerini mi varsaymak gerekiyordu acaba? Bazıları bunu yaptılar. Özellikle göze çarpan bazı örneklerde, bu kahramanlardan birinden gerek karakteri gerekse eylemleri bakımından, tanrı babasından aldıkları çıkartıldığında geriye pek önemsiz bir şeyler kaldığı, dolayısıyla metinde bol bol bulunan mitolojik kökenli unsurların giderek geri planda kalıp silinen bir "tarihsel" fona sonradan eklendikleri savının pek inandırıcı görünmediği gibi bir itiraz da yöneltilebilirdi. Ama bu tür konularda salt eleştiri ve olumsuzlayıcı düşünceler asla yeterli olmaz. Tarihselci varsayımın ayağının sürçtüğü noktalarda, örneğin Draupadi'nin çokkoca-

9 A. Ludwig, "Über das Verhältnis des mythischen Elements zu der historischen Grundlage des *Mahabharata*" (*Sitzungsberichte der kön. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Classe für Philosophie, Geschichte und Philologie*, 1884); "Über die mythische Grundlage des *Mahabharata*" (*age*, 1895); "Das *Mahabharata* als Epos und als Rechtsbuch" (*age*, 1896; J. Dahlmann tartışması).

lı evliliğinde mitoloji yoluyla açıklamanın, mitolojiden hareketle getirilen açıklamanın *tamamen doyurucu* bir çözüm sunduğunu, olumlayarak göstermek gerekliydi. Özellikle de mitolojik kökenli unsurların sunuldukları biçim itibariyle, sonradan eklenmiş *olamayacakları* ispatlanmalıydı.

Ama Hint dininin kökenlerine ilişkin nesnel ve kesin bir görünüm bulunmadığı için, bu gerçekleştirilemezdi. Yüz yılı aşkın bir süre boyunca manası anlaşılamadığı için, çok göze çarpan ve önemli bir olgunun yanından hiç dikkat edilmeden geçilip duruldu: Birçok kahramanın soylarının tanrılara bağlanması veya birçok tanrının insan biçiminde tecessümü mitolojinin şiirdeki olaylar içinde görülen haline tekabül etmemekte, Vedalar mitolojisine yakın, ama önemli noktalarda ondan da ayrılan farklı bir mitolojiye göndermektedirler. Sadece ana kahramanlar grubunu, Pandavaları örnek alacak olursak, birincileri ve kral olan Yudhisthira'nın babası, tanrıların kralı ve dolayısıyla destanın mitolojisi içinde onun tanrılar katındaki karşılığı olan İndra değildir; İndra, ağabeyine bağımlı bir savaşçı olan üçüncü kardeşin, Arcuna'nın babasıdır: Ama bu durum, İndra'nın *–rajan* unvanı kullanılsa da– hükümdar değil savaşçı olarak görüldüğü, Vedalar panteonu içindeki yerine uygundur. Öte yandan Kral Yudhisthira'yı dölleyen tanrı Dharma'dır; destanın mitolojisindeki tanrılardan soyutlanmış ve ayrışık bir kişileştirmedir bu, üstelik bu babalığın dışında da destanda önemli bir rolü yoktur, herhalükârda ilk sırayı işgal etmez. Ama bu kez söz konusu anormallik Vedalar mitolojisiyle açıklanmaz: Çünkü Vedalar'da Dharma yoktur. Ama bu olguların hiçbiri ne de benzerleri kimseyi düşündürtmemiştir: 1947 yılına dek bu tür tartışmalar hiçbir sonuca varmamış ve Dharma, Vayu, İndra ve iki Aşvin'in Pandavaların babaları olarak bir araya getirilmeleri, herhangi bir gruplaşmadan daha fazla bir anlam ifade etmemiştir.

1947'de Stig Wikander, Hint incelemeleri alanında tarih yazacak on iki sayfalık bir makaleyle bu tuhaflıklara kendi içinde tutarlı bir mana vermiştir.[10] Pandavalar ve onların ortak eşi örneğiyle sınırlı kalarak, şunları ortaya koymuştu: 1) Baba tanrılar belli bir yapısı olan, anlamlı bir topluluk oluşturuyorlardı, ama bu mitolojinin destan biçiminde geçerli değildi; 2) Bu topluluk neredeyse tamamen Vedalar'a özgüydü, sadece ikinci sırada yer alan tanrıya (Vayu) verilen önem bunun dışındaydı; birinci sıradaki (Dharma) ise Rigveda'nın bu yere denk düşen tanrısının, aslına sadık ama gençleştirilmiş bir ifadesi olarak gerekçesini buluyordu, ama tamamen destana özgü mitoloji bu tanrının manasını tamamen dönüştürmüştü; 3) İkin-

10 "Pandavasagan och *Mahabharata*s mytiska förutsättningar", *Religion och Bibel, Nathan Söderblom-sällskapets Arsbok*, VI, 1947, s. 27-39. Bu temel öneme sahip on iki sayfanın bir bölümünü, 1948 yılında, *Jupiter Mars Quirinus* IV, s. 37-53'te Fransızcaya çevirmiş ve s. 55-85'te yorumlamıştım. Artık Vedalar dinini bu yeni perspektif içine oturtmadan ele almak imkânsız hale gelmiştir.

ci tanrıya (Vayu) verilen önem daha da gerilere, aynı tanrılar topluluğunun Vedalar mitolojisi öncesindeki bir haline uzanıyordu; 4) Bu Vedalar ve Vedalar öncesi topluluktaki tanrıların sayısı ve sırası, Pandavaların da sayısını ve doğuş sırasını açıklıyordu; 5) Pandavaların ortaklaşa evliliği aynı tanrı topluluğuna ilişkin, Vedalar çağına ve Vedalar-öncesi çağa ait bir teologeme denk düşüyordu. Şu sonuç kendini kabul ettiriyordu: *Pandavalarla ve onların karısıyla ilintili mitolojik unsurlar şiirdekinden çok daha eski bir dinsel hale ait olduklarına göre, sonradan eklenmiş süslemeler olamazlar; biraderlerin hem sayısına hem hiyerarşisine bir mana vermeyi ve utanç verici evliliklerini açıklamayı sağladıklarına göre, söz konusu mitolojik unsurlar onları üretmiş ve onlara model teşkil etmiştir; kısacası, Pandavaların kendi aralarındaki ilişkiler ve Draupadi ile birleşmeleri, destan haline taşınmış mitoloji parçalarıdır.*

Üç İşlevin Veda Tanrıları, 1938-1945

Wikander'in keşfini ayrıntılarıyla çözümlemeden ve sonuçlarını geliştirmeden önce, bu keşfin niye daha önce değil de 1947'de yapılabildiğini anlamakta yarar var. Sık sık olageldiği üzere, bu keşif önceki yıllarda biri İsveç'te diğeri Fransa'da ortaya çıkarılmış ve *Mahabharata*'nın yorumuyla ilişkili gözükmeyen iki veri arasında kurulan bir koşutluğun sonucunda belirmişti.

Uppsala'da Henrik Samuel Nyberg'in itkisiyle oluşan etkin İran incelemeleri okulu, Avesta'daki tanrı Vayu ve onun Vedalar'daki karşılığı olan Vayu ile ilgilenmekte gecikmemişti; bu tanrı figürünün, dinin doğrudan bilinen ilk hallerinden önce, Hint-Avrupa devirlerinde daha öne çıktığını ve daha önemli bir yer işgal ettiğini düşündürecek nedenler derlenmişti.[11] Wikander 1941'de *Vayu, Texte und Untersuchungen zur indoiranischen Religionsgeschichte, Teil I, Texte* başlıklı, daha da ileri noktalara giden bir inceleme yayımladı. Bu metin, Avesta'nın 15. Yaşt'ının ve Aogemadaēça'nın Vayu'ya ilahisinin yorumlu bir çevirisiydi. Burada, bir yandan ikinci metinden hareketle ve yazarın daha önceki bir eserinin (*Der arische Männerbund*, 1938) uzantısı olarak, İran efsanesindeki en renkli kahramanlardan birinin, gürzlü savaşçı Kərəsaspa'nın Vayu kültüne çok yakından bağlı olduğu gösteriliyor; öte yandan Vayu'nun olası tarihöncesi de ana hatlarıyla belirleniyor, bu amaçla bu tanrının sıfatlarından ve işlevlerinden olduğu kadar, onu kısmen ikame ettiklerinden kuşkulanılan tanrıların, yani Zerdüştilikteki Miθra'nın ve Rigveda'daki İndra'nın incelenmesinden de yararlanılıyordu. Wikander 1947'de olgulara ilişkin yorumunu açıkça özetlemişti:[12]

11 H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, s. 75, 300, 317; Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938, s. 188-215.

12 "Pandavasagan...", s. 34, çeviri: *JMQ* IV, s. 46. Tanrının adı, Vedalar'da *Vayu*, Avesta'da *Vayu* diye geçer.

> Hint-İranlılarda savaşçı işlevine sahip tanrılara gelince, metinler onların rolleri arasında bazı kaymalar belirlememizi sağlıyorlar. Avesta'da Miθra'nın, Rigveda'da kendisiyle aynı adı taşıyan Mitra'dan ziyade, aynı derlemedeki İndra'yı hatırlattığı iyi bilinen bir olgudur. Bu durum, Avesta'nın Miθra'sının Vayu'nun sıfatlarını ve işlevlerini sahiplenmesi ve özellikle de savaşçı toplumların kültlerinde onu ikame etmesi olgusuyla bir arada düşünülmelidir. Ama İndra-Vayu çiftinin işlevlerinin İran geleneğiyle Hint geleneğinde farklı farklı biçimlerde değiştikleri de en az bu kadar kesin bir diğer olgudur. Çoğunlukla çift halinde beliren bu iki tanrıdan İndra, Rigveda'da tüm mitsel tözü kendine çekmiş gibidir: Vayu artık İndra'nın gölgesinden başka bir şey değildir, bağımsızlığı kalmamıştır ve savaşçı tanrı olarak İndra'nın, ilk başta Vayu'ya ait olan birçok özelliği de kendi bünyesine kattığı görülmektedir. Avesta'da İndra bir demon olmuş ve Rigveda'da İndra'ya ait olan birçok sıfat ve niteliği ise Vayu almıştır. Daha sonra ve belki de yer olarak da birbirlerinden ayrılmış kült toplulukları içinde evrim sürmüş ve Vayu'nun birçok özelliğini bu kez Miθra onun elinden almıştır.

Böylelikle Wikander, bu gelişmelerden önce Hint-İranlıların savaşçıların koruyuculuğu işlevini iki tanrı, Vayu ve İndra arasında paylaştırdıklarını düşünme noktasına gelmişti; Vayu, tüm değişimlerin içinde kendisine hep sadık kalan K*ərə*saspa'ya bakarak bir hüküm vermek gerekirse, ikincisinin [İndra'nın] ilgi alanına girenlerden daha vahşi, daha kaba, daha yalnız kişilikleri koruması altına alıyordu: Yunanistan'da Herakles ve Akhilleus isimlerinin yansıttıkları doğrultulara benzeyen iki çizgiydi bu.

Aynı anda ben de Paris'te bambaşka bir sorunla uğraşıyordum. On beş yıl boyunca el yordamıyla ilerledikten sonra, 1938'de Hint-Avrupa halklarının dinleri hakkındaki karşılaştırmalı incelemeleri yeniden ele almamı sağlayan olguyla karşılaşmıştım: Her insan topluluğunun hayatta kalmak için karşılaması gereken üç ihtiyaç –kutsalın (veya günümüzde onun ikamelerinin) yönetilmesi, savunma, gıda– Hint-Avrupalılar arasında, dağılmalarından çok önce, entelektüeller tarafından işlenmiş ve teolojiyi, mitolojiyi, toplumsal örgütlenmeyi olduğu gibi, felsefe olarak nitelenmesinde hiçbir sakınca bulunmayan birçok spekülasyonu şekillendirmiş tamamen bilinçli bir ideolojinin doğmasına yol açmıştı. Bu ideolojinin en önemli ifadesi olan Hindistan'ın *varna*'ları (brahmanlar, savaşçılar, hayvancı-tarımcılar) uzun süredir biliniyorlardı ve uzun tereddütlerin ardından, İran'daki kesişmeler de dikkate alındığında, bu toplumsal bölünmenin en azından bir ideal olarak Hint-Avrupalılar tarafından daha önceden vazedildiğinden artık kuşku duyulmuyordu.[13] 1938'de kısa olmakla birlikte işin özüne tamamen işaret eden bir çözümleme,

13 Referanslar (E. Benveniste'nin ve benim) için bkz. aşağıda, s. 460 dipnot 12 ve s. 461 dipnot 13.

Roma'nın bilinen en eski tanrı üçlemesinin, Iupiter, Mars ve Quirinus'u bir araya getirip belli bir hiyerarşiye sokan gruplaşmanın da bu modele göre inşa edildiğini ve söz konusu tanrılardan her birinin bahsedilen düzeylerden veya benim önermemle, üç "işlev"den birinin koruyuculuğunu üstlendiğini gösterdi.[14] Sonraki altı yıl boyunca yaşanan kamusal felaketlere ve kişisel sıkıntılara karşın, bu ideolojinin çeşitli Hint-Avrupa halklarında aldığı biçimlerin irdelenmesi özellikle de İskandinav alanında hızla ilerledi.[15] Ama gerek İskandinavya'da, gerekse Roma'da bu yapının teolojik açıdan kısa bir tanrılar listesi hakkında kendini ifade ettiği veya özetlendiği saptandı; bu tanrıların her biri ya bu üç işlevden birinin, ya da bu işlevlerin herhangi önemli bir yönünün koruyuculuğunu yapıyor, diğer yönler ise gölgede kalıyordu; bu son sınırlama özellikle üçüncü düzey için geçerliydi. Orada, gıda ihtiyacından hareketle tüm bereket biçimlerini ve koşullarını kapsayan karmaşık bir ideoloji gelişmişti: Hayvancılıkta ve tarımda zenginlik, bereket ve cinsellik, toplumsal kütle, barış. Roma'nın "Iupiter, Mars, Quirinus" formülüne Kuzey'de "Odinn, Tor, Freyr (veya: Njördr ve Freyr)" formülü cevap veriyordu. O halde Hint-Avrupalıların aynı türde, üç işlevi, *varna*'lar kuramındaki katılaşmış halinden önceki durumuyla ifade eden bir tanrılar listesi kullanıp kullanmadıklarını araştırmakta yarar vardı. Bu liste mevcuttur. Hatta Ankara'nın kuzeydoğusunda, Boğazköy arşivlerinde birçok nüsha halinde bulunan ve MÖ 14. yüzyılda bir Hitit kralıyla Fırat'ın menderesleri arasında yolunu yitiren "yarı-Hintli" bir Mitanni kralı arasında yapılmış antlaşmanın keşfi sayesinde yüzyıl başından beri (1907) açıkça ortada durmaktadır. Bu antlaşmada krallardan her biri verdiği sözler için başlıca tanrılarını kefil olarak göstermişti. Mitanni kralının tanrıları arasında çok sayıda bilinmeyen tanrının ve yerel tanrılar ya da Babil tanrıları oldukları tahmin edilebilen diğer birkaç tanrının yanında, Akkad dilinin hecelemesinin ve yerli gramer kurallarının bile bozamadıkları biçimler altında şu diziyi bir araya getiren bir tanrılar grubuna rastlanıyordu: Veda Sanskritçesi ile söyleyecek olursak, *Mitravaruna, Ind(a)rah, Nasatya*, yani *Mitra* ve *Varuna* çifti (iki bölümlü, bileşik bir kelimeyle), sonra *Indra*, sonra da ikizler çifti: *Nasatya* veya *Aşvina*.

Bu çok önemli belge topraktan çıkarıldığından bu yana, Mitannilerin Aryen kralının ettiği yeminin teminatı olacak tanrıların arasına Aryen tanrılarını da katmak isterken, niye sadece bunları seçtiğini ve niye bu sıraya soktuğunu açıklamaya yönelik ilmî çalışmalar yapılmıştı.[16] Ama böy-

14 "La préhistoire des flamines majeurs", *Revue de l'Histoire des Religions*, CXVIII, 1938, s. 188-200. Makale gözden geçirilmiş bazı unsurlarla birlikte *Idées romaines*, s. 155-166'da yeniden yayımlandı.

15 *Mythes et dieux des Germains*'den itibaren (1939); bu eser, *Les Dieux des Germains*'de (1959) düzeltilip geliştirilmiştir.

16 Bu denemeler, *Naissance d'Archanges*'ın 1. cildinde incelenmiştir, 1945.

le bir araştırmada her ne olursa olsun ilk adım olarak yapılması gereken iş ihmal edilmişti: Acaba aynı liste Veda ritüellerinde ve ilahilerinde kullanılmış mıydı? Eğer bu yapılsaydı, Mitanni-Hitit antlaşmasının bilinen veya varsayılan özel koşullarından çıkarsanmış her türlü açıklamayı bir kenara bırakmak mümkün olabilirdi.

1941'de üç işlev hakkındaki araştırmalarımın ilk bilançosunu çıkartırken,[17] bu konuda arkaik olduğu açıkça belli bir Veda ritüelini zikretmiştim (*ŞatapathaBrahmana*, VII 2, 2, 12): Kurban ateşi yerinin kenar çizgilerinin sürülmesi, bir ilaveyle birlikte, aynı listeyi içerir. Sabanla açılan her ize, "bolluk ineği"ni yaşayan herkesin ihtiyaçlarını karşılamaya davet eden bir formül eşlik eder ve bu dua "karakteristik tanrılar" diye adlandırılabilecek tanrılar grubuna gönderme yaparak edilir (çünkü, der metin, "tarım tüm tanrılar içindir"): "Mitra-Varuna'nın, İndra'nın, iki Aşvin'in, Pūşan'ın, mahlukatın ve bitkilerin arzularını [süt gibi] ver bolluk ineği." O tarihte de bir açıklama önermiştim, ama kullandığım ifade aşırı toplumsal bir çerçevedeydi:

> Nasıl ki ilk sınıf Mitra-Varuna ve savaşçılar da İndra tarafından temsil ediliyorlarsa, burada da hayvancı-tarımcılar Nasatya da denen, tanrıların "*tiers état*"sı* ve tanrıların hekimleri olan, sağlık ve bereket veren iki Aşvin ile sürülerin tanrısı Pūşan tarafından temsil ediliyorlar...

Bu ilk açıklama hâlâ süren, ama şimdiden hatırı sayılır sonuçlar vermiş uzun bir araştırmanın hareket noktasını oluşturdu. 1945'te, Aməsa Spənta'ların veya Zerdüştilerin başmeleklerinin üç işlevli açıklamasının ilk kez sunulduğu *Naissance d'Archanges* kitabının birinci bölümü, olduğu gibi Mitannilerdeki Hint tanrılarının listesine ve çeşitli Veda ritüellerinde bunların nasıl kullanıldıklarına ayrılmıştı. Ateş sunağının çevresindeki saban izinin açılmasına, diğer bir önemli ritüel olan soma türü sungudaki sabah sıkmalarının ilk ürünlerinin sunulma dizisi ekleniyordu. Ritüeli yapan rahip sıkılmış suyu önce İndra ve Vayu'ya, sonra Mitra ve Varuna'ya, sonra iki Aşvin'e sunuyordu. O zaman şunları yazmıştım (s. 47):

> Vayu'nun, Rüzgâr'ın savaşçı tanrıyla birleştirilmesi her bakımdan haklı gerekçelere dayanmaktadır ve eski olabilir, çünkü İran'da da Vayu esas olarak savaşçı bir tanrıdır; yine İran'da savaşçı tanrı Vərəθrağna'nın (karş. Vedalar'daki İndra Vratrahan) on tecessümünden ilki Rüzgâr'dır; çünkü işlevlerin kozmik yerlerinin saptanmasında, gerek Hintlilerde gerekse İranlılarda ikinci işleve tekabül eden, gök ile yer arasında bulunan, hem

17 *Jupiter Mars Quirinus* [I], s. 59-61; karş. s. 140.

* Fransa'da Eski Rejim döneminde soylu ve ruhban sınıfıyla birlikte Genel Meclis'i (États-généraux) oluşturan üç sınıftan biri; halk sınıfı (ed. n.)

rüzgârın hem de yıldırımın mekânı olan havadır; son bir neden de şudur: Çeşitli Hint-Avrupa mitolojilerindeki iyi bilinen mitler de savaşçılık işlevini ve onun sonucu olan zaferi, "Güç ve Hız", "Dövüşçü-Vurucu ve Koşucu" (savaş arabasının sürücüsü) çifti halinde ayrıştırmaktadırlar. Burada İndra-Vayu düzeyinin Mitra-Varuna düzeyinden önce ve ilk sırada yer almasına gelince, hiç kuşkusuz bu durum İndra'nın somaya, zaferleri için gereken sarhoşluğu veren içkiye olan özel düşkünlüğüyle açıklanabilir. O zaferler de dünyanın selameti için gereklidir: Zaten daha törensel olan öğle vakti sıkması sadece ona ayrılmamış mıdır? Bununla birlikte, bu üçlü sungunun, günün kurban/sungu taarruzlarını başlatan bu ilk üç şerefe kadeh kaldırmanın üç büyük kozmik ve toplumsal işlevi korumaları altına almış üç tanrı grubuna seslendikleri anlaşılmaktadır.

İki yıl sonra *Tarpeia*'da (s. 45-56) bu ritüel olgusunun kadimliğini doğruluyor ve nesir eserlerden daha eski olan birçok Rigveda ilahisinde de soma sungusu günündeki teolojik yapının aynısına rastlandığına ve onun gibi bizim ilgi alanımıza giren tanrılara yakarıyla başladıklarına işaret ediyordum. Örneğin I 139:

Bu şarkının 1. kıtası, giriş bâbından Agni'ye yakarıdan sonra İndra-Vayu çiftini över (*İndravayū* bileşik ikili ismiyle); hemen bitişikteki teknik *şardhah* ("savaşçı birlik") kelimesi (bu kelime hakkında bkz. S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, s. 45-51), bekleneceği üzere, bu çifti savaşçı işlevi içine yerleştirir; 2. kıta Mitra-Varuna çiftine yakarır (*Mitravarunau* bileşik ikili ismiyle) ve buradaki anahtar kelime de *rita*'dır; kozmik ve ahlaki "Düzen" manasına gelen bu kelime, gerçekten onlara ait olan birinci işlevi ifade eder. 3. 4. ve 5. kıtalar iki Aşvin'e ayrılmıştır (*Aşvina*); özellikle 3. kıtada bunlara *şriyah* ve *prikşah* kelimelerinin ifade ettikleri refah ve dirimselliğin tüm biçimlerinin tanrıları olarak yakarılır. Tüm bunlar gayet açıktır ve üç tanrı çiftinin işlevsel tanımlarına uygundur.

Bir diğer örnek, II 41:

İlk üç kıta, sadece birçok koşum hayvanı olan (1. ve 2. kıtalar) Vayu'ya ilişkin giriş niteliğinde bir çağrıdan sonra, *nara* ("uiri, kahraman") diye nitelenen İndra ve Vayu'yu (*İndravayū*) zikreder (3. kıta). İkinci üçlü, Düzen'i yürüten, istikrarlı yüksek tahtlarına hilesiz oturmuş "iki kral"a (*rajanau*), "cihanın iki kralı"na (*samraja*), Mitra-Varuna'ya (*Mitravaruna*) ayrılmıştır. Üçüncü üçleme beraberlerinde atlar ve öküzlerle yürüyen (7. kıta), zenginlik dağıtan (*rayi*, 9. kıta) Nasatya-Aşvin'e (*Nasatya... Aşvina*) yakarır. Demek ki burada da üç tanrı çiftinin işlevlerinin belirtilmesi son derece açık bir biçimde yapılmıştır.

I 2 ve bazı değişikliklerle birlikte I 23 de örnek gösterilebilir.

Bu metinler, nesir eserlerde belirlendiği haliyle ritüelin; ilahi yazarlarının yaptıkları ritüelden, en azından bu ritüelin kutladığı ve beslediği tanrıların teolojisi bakımından, farklı olmadığının teminatıydılar. Üstelik Uppsala'daki bilim adamlarının Vayu üzerindeki araştırmalarıyla benim çalışmam arasında da bir bağ kuruyorlardı: Vayu, sanki bir tür korunmuş fosil gibi, orada da baş köşede, başka değerlendirmelerin ona Vedalar öncesi çağda verilmesini tavsiye ettikleri bir mevkide boy gösteriyordu.

Bu duruma koşut olarak, üç tanrının veya üç tanrı grubunun üç "işlev"le yorumlanması, onları birleştiren formüllerin ötesinde, her birini kendi eylemi içinde gözlemleyerek de doğrulanıyordu: Mitra ve Varuna Rigveda'da Aditya'lar grubunun iki başıdır ve Abel Bergaigne bu grubu "hükümran tanrılar" diye adlandırmıştır; İndra benzeri olmayan göksel savaşçıdır; ve Nasatya'ların hizmetleri üçüncü işlevin bellibaşlı yönlerini yansıtır, onu örnekler: Hasta veya sakatlanmış insanları ve hayvanları sağaltırlar, çiftleştirirler, gençleştirirler, zenginleştirirler, harika atlar veya sığırlar verirler, süt ve bal şerbeti fışkırtırlar, vb.

Daha sonra, dosyaya adım adım çok sayıda Hint metni girdi. Örneğin 1947'de *Studia Linguistica*'nın ilk cildinde (s. 121-129) yeni unsurlar, özellikle de *RV,* X 125'in (= *AV,* IV 30) ve birçok ritüelin açıklaması, "Mitra-Varuna, Indra, les Nasatya comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales" başlığıyla yayımlandı. Son –geçici– değerlendirme 1961'de, "Les trois fonctions dans le Rigveda et les dieux indiens de Mitani" başlıklı bir makalede sunuldu (*Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres*, 5. yıl, s. 265-298).[18] Ama burada 1945 yılını es geçmemeliyiz.

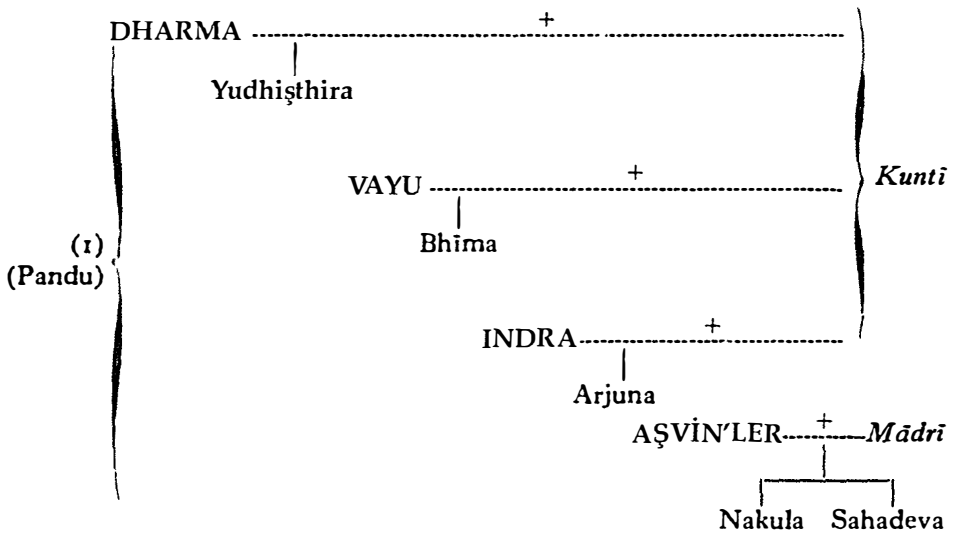
1945: Savaşın sonu. Fransa ile dünyanın geri kalanı arasında beş yıldır kesilmiş bulunan iletişim yavaş yavaş yeniden kuruluyor. O karanlık yıllar boyunca yayımladığım denemeler sınırları aşıp Uppsala'ya, Carolina Rediviva'nın raflarına ulaşıyorlar. *Mahabharata*'da karşılaşılan başlıca çıkmazların çözümlenmesine katkıda bulunabileceklerini hiç tahmin etmemiştim.

18 Burada P. Thieme'in eleştirilerine ve savunulması olanaksız bir yorumuna (1960) cevap da bulunmaktadır. Nihai bir *Jupiter Mars Quirinus*'ta sorunu biraz daha ileriye götürebileceğimi umut ediyorum.

İKİNCİ BÖLÜM

Beş Kardeş

1



1 Bölümlerin başlarına yerleştirilen bu şemalarda, erkeklerin isimleri düz, kadınlarınkiler italik, tanrılarınkiler ise büyük harfle yazılmıştır. Bir erkeğin adı parantez içine alınmışsa, bunun anlamı söz konusu kişinin ya uğradığı bir lanet veya vakitsiz ölüm nedeniyle kendi dölünden evlat sahibi olamadığıdır; tablolara göre, dölleme işinde ona vekâlet eden insanların veya tanrıların isimleri parantezsiz bir biçimde çocukların babası kabul edilen/sanılan ismin yanına (II ve IV. Bölüm) veya altına (III., V., VI. ve VIII. Bölüm) konmuştur. Bir erkek veya kadın isminin altına parantez içinde konmuş tanrı ismi, bu erkek veya kadının söz konusu tanrının veya tanrıların tecessümü olduklarını gösterir. Nokta nokta bir çizginin üzerine konan (+) işareti bir evliliği veya en azından döl verici bir birleşmeyi belirtir. # işareti köklü bir düşmanlığa işaret eder.

Pandavalar ve babaları olan tanrılar

Şiirin akışı içinde beş kardeşin tanrıların soyundan geldiği ve tanrısal bir biçimde "hazırlandıkları" birçok biçimde anlatılır veya hatırlatılır; bu anlatım ve hatırlatmalar en azından son bölümleri olan doğumlar bölümünde uyum içine girerler.[2] Kahramanlar dünyaya geldikleri anda anlatının içine sokulan ana değişke de bu son bölüme indirgenir, ama ona arzu edilen kapsamı ve berraklığı kazandırır.

Daha yukarıda da gördüğümüz gibi, her şey Pandu'nun başına gelen felaketle başlar (I *118*, 4562-4592). Tam zevk ânında öldürdüğü bir keşişin laneti sonucunda, Pandu'nun eşleriyle birleşmesi yasaklanmıştır; ilk tatmin oluşunda o da ölecektir. Pandu erkekliğini yitirmenin bir türü olan bu durumu sineye çeker: Birçok Hintli, birçok başka kral kendi istekleriyle çileciliğin sıradan, en basit biçimlerinden biri olan cinsel perhiz kısıtlamasına girmektedir. Ama onun yerine getiremediği bir yükümlülük kalmıştır: Soy zincirinde bir halka olarak her zaman atalar kültünün sürekliliğini sağlamakla, yani en az bir, ama daha güvenli olması için iki veya üç oğul döllemekle yükümlüdür. Bu oğullar kendisi öldükten sonra nöbeti devralıp törenleri devam ettirebilir, bu törenler sayesinde de son ölü kuşakları öte dünyada görece rahat bir yaşam sürdürebilirler. Hintlilerin vicdan bilimi çocuksuz ölen bir adamın soyunun sürmesini sağlayacak yolları öngörmüştür: Üreme ediminde onun yerini ya kardeşi veya bir brahman doldurabilir. Peki ama, yaşayan, sağlıklı, sadece bir lanete uğramış bir adam için ne yapılabilir? Aklı karışan Pandu düşünür taşınır, başkalarına danışır ve en sonunda derdini ilk karısı Kunti'ye döker ve kendisini "oğulları olanların yoluna" görünürdeki baba olarak sokabilecek, "çektiği çile ve ödediği kefaretle sivrilmiş bir brahman"ı çağırtmasını ona önerir. Güvenin karşılığı güvendir. Kunti de o güne dek kimseye açmadığı bir sırrını onunla paylaşır. Genç kızlığında, özenli hizmetiyle sonunda gözüne girmeyi başardığı aşırı mızmız bir brahman, ona sihirli bir formül vermiştir ve Kunti bu formülle canı hangi tanrıyı isterse çağırıp onunla birleşebilir. Bu az rastlanır ayrıcalığın bir de başarılı denemesini yaptığını, bir tür gençlik günahı işleyerek Güneş tanrı ile birleştiğini eklemeyi unutsa da, itaatkâr bir eş olarak Pandu'nun kararına ve tercihine boyun eğeceğini belirtir: Hangi tanrıyı çağırmasını istemektedir? (I *119-123* 4593-4753) Pandu hiç duraksamaz, zengin bir kişileştirilmiş soyutlama olan Dharma'yı ister: O, hem ahlaki ve dini yasayı, hem düzeni ve hukuku hem de adalet ve fazileti simgelemektedir.[3]

2 İfade farklılığına indirgenebilecek bir ayrılıktan söz etmiyorum; beş erkek kardeş genelde beş tanrının oğullarıdır; kimi zaman da her biri kendisine tekabül eden tanrının bir parçasıdır, *a mşa*, örn. I *67* 2745-2746.

3 *Dharma* kavramı hakkında, bkz. Madeleine Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosop-*

> Dene bunu bugünden başlayarak ve kurallara göre, ey güzel kalçalı kadın: Dharma'yı çağır ey güzel kadın...
> Dharma bize asla *dharma*'nın karşıtı olan şeyi bulaştırmaz! Ve herkes de (doğacak çocuk hakkında) "Bu Dharma!" diye düşünecektir,[4] ey güzel kalçalı kadın.
> Kuru'ların arasında bir *dharma* varlığı katiyen bulunamaz: Onu Dharma verdiği için, zihni *dharma*'ya karşıt şeylerden zevk alamaz.
> Dolayısıyla, duru gülüşlü kadın, aklından sadece *dharma*'yı geçirerek, gerekli saygıyı göstererek ve sihirli formüllerini söyleyerek çağır Dharma'yı.

Her şey akla gelebilecek en basit biçimde olup biter: Bir kurbanla kendisine saygı gösterilen ve sihirli formülle de zorlanan Dharma belirir, ne yapması gerektiğini sorar ve ödevini yerine getirir:

> Güzel kalçalı kadın, *yoga*'nın görünür biçimine bürünmüş Dharma ile birleşti ve ondan, canlıların en iyisi olan bir oğul doğurdu.

Göklerden gelen bir ses bu oğlun nasıl birisi olacağını duyurur: Ölümlülerin en büyüğü, erdemlilerin en erdemlisi, cesur ve doğru sözlü, namlı ve dindar bir kral. Adı Yudhisthira olacaktır (I *123* 4754-4768).

Tek oğul sahibi olmak, kırılgan bir güvenliktir. Pandu ikinci bir oğul ister. Onu hangi tanrı dölleyecektir? Adil'den sonra sıra Güçlü'dedir. Karısına şöyle der:

> *Ksatra*'nın –yani hem iktidar, güç, hem de savaşçılar sınıfının temel ilkesi– eşsizliğini fiziksel güce (*bala*) borçlu olduğu söylenir: Bu defa, gücüyle eşsizleşen bir oğul (*balajyestha*) sahibi olmayı seç!

Teolojiyi bilen Kunti, hangi tanrıya seslenmesi gerektiğini anlar: Rüzgâr tanrısı Vayu. Onu çağırır. Bir ceylanın sırtına binmiş, "çok güçlü Vayu" belirir ve Kunti'nin emrinde olduğunu söyler. Kadın edepli bir tavırla ve gülümseyerek cevap verir:

> Bana bir oğul ver, ey tanrıların en iyisi; güçlü, iriyarı, her türlü kibiri kırmaya muktedir bir oğul (*balavantam mahakayam sarvadarpaprabhanjanam*)!

Bu birleşmeden Bhima, yani "aşırı güçlü", "müthiş kahramanlıkları olan",

lhie de la parole dans le brahmanisme classique, 1964, s. 103-106 (*dharma* ve *adharma*), 406: "Bağlama göre, ölümden sonra cennete ve bu dünyada da refaha ulaşmak için tavsiye edilen Veda ritüellerinin bütünüdür veya ortodoks din geleneği tarafından salık verildikleri ve iyi yeniden doğuşlar sağladıkları için övgüye değer bulunan hal ve davranışların bütünü." *Mahabharata*'da terimin ahlaki bir değer yüklendiği açıktır.

4 Burada gelecek zaman kullanılması (Poona edisyonu) daha uygun görünüyor.

"koca kollu" "Korkunç" Bhima doğar. Bu yeteneklerinden kuşku duyacak olanlara da, doğduğu anda yükselen semavi bir ses şunu duyurur: "O, güçlü canlıların en üstünü olacak" (I *123* 4769-4776).

İşin tadını alan Pandu üçüncü bir oğul ister. Bu doğum nasıl yönlendirilecektir? Hangi tanrıya ısmarlanacaktır? Bu noktada, Vedalar mitolojisinin üzerine binen devrin mitolojisi aklını biraz karıştırır. İndra'ya, ama önce "tanrıların kralı" olarak seslenir; hemen sonra güçlü tanrı diye de ekler, böylelikle onu da –ilk bakışta– bir önceki tanrının [Vayu] yanına yerleştirmiş olur:

> İndra tanrıların kralı, en önemlisidir: Öğreti böyle der. Onun gücü (*bala*) ve enerjisi (*utsaha*) ölçüsüzdür; Muktedirdir (*virya*), parıltısı (*dyuti*) sonsuzdur. Ödeyeceğim kefaretten memnun olacak ve ben de ondan çok güçlü (*bala*) bir oğul alacağım; bana vereceği oğul üstün (*variyan*) olacak, savaşta insan olsun olmasın tüm hasımlarını öldürecek (*samgrame sa hanişyati*).

Bir anlamda Kunti'nin geri çekilip dinlenmesini sağlar ve tefekküre dalıp, sabahtan akşama kadar tek ayağı üstünde durarak sert bir kefaret ödeme eylemi içine girer. O zaman İndra tezahür eder ve istediği oğlu vereceğini söyler ona; bu oğlu, sürekli yinelenen güç olumlamasıyla değil, onun gücünün insanlara sağlayacağı yararları sayarak tanımlar: Üç âlemde de nam salacak bu oğul *brahman*'ların, ineklerin ve iyi insanların "çıkarı"nı (*artha*) güdecek, kötüleri zora sokacak, tüm dostlarının sevinç kaynağı olacak ve tüm düşmanlarını yok edecektir. O zaman Pandu karısına işaret eder: İndra'yı çağırıp "*ksatriya* enerjilerini alacak" bir oğul (*dhama ksatriyatejasam*) doğurmasını söyler. Sonuç, umutlarına uygundur: Arcuna doğar (I *123* 4777-4832).

Pandu'nun hakkı burada sona erer. Gerçi daha geniş bir tanrısal oğullar takımı oluşturmak ister, ama Kunti bunu reddeder: Bunun bir sefihlik olacağını belirtir (*age*, 4833-4835). Demek ki Pandu'nun ikinci karısı Madri olmasaydı, işler bu kadarla kalacaktı. Ama Madri içine düştüğü durumun haksızlığını ve küçük düşürücülüğünü ta içinden duyumsamaktadır: Kocasının ölümüne yol açmadan ona çocuk verme yeteneğine o da öteki kadın gibi sahip olamaz mı? Pazarlık kısa sürer, çünkü Kunti iyi kızdır: Sihirli formülünü kader ortağının hizmetine sunar, ama bir kereliğine, *sakrit* diye de belirtir. Madri de teolojiyi bilir: Bir tek şansı olduğu için, aynı ismin kapsadığı, birbirinden ayrılmayan bir tanrı çiftini, Aşvinleri anımsamakta gecikmez. Aşvinleri çağırır ve onlar da kadına ikiz oğullar verirler: Nakula ve Sahadeva. Onların özellikleri de güzellik, *rūpa* ve buna eklenen bazı vasıflardır; "yeryüzünde güzellikleriyle eşsizdirler" ve doğduklarında semavi bir ses onları şöyle niteler (I *124* 4836-4852): "Güzellik ve enerjide Aşvinleri bile geride

bırakacaklar!"[5]

Bu kadar açık betimlemeleri yorumlamaya gerek var mı? Şair her yeni doğan bebek için kendi adına veya "cisimsiz ses" aracılığıyla onun tanrı babasıyla aynı olan özünü açığa çıkaran kelimeyi yinelemeyi ihmal etmemiştir: Dharma'nın oğlu ve geleceğin kralı Yudhisthira için bu kelime, asal erdemlerin şifresi, koşulları ve tezahürü olan *dharma*'dır; Vayu'nun oğlu Bhima ve İndra'nın oğlu Arcuna için, fiziksel gücü ifade eden *bala*'dır; ikiz Aşvinlerin oğulları olan ikizler Nakula ve Sahadeva için güzellik anlamına gelen *rūpa*'dır.

Böylelikle en kadim Hindistan'ın da Hint-İran ve Hint-Avrupa geçmişinden devraldığı üç kavramsal düzeyli tablo, ilahi düzlemle insani düzlem, mitoloji ile destan arasında düzenli bir karşılıklılık ilişkisi içinde, gözlerimizin önüne serilir: Söz konusu düzeyler, dinsel hükümranlık düzeyi (çünkü sadece Yudhisthira kraldır), savaşçı güç düzeyi ve her zamanki gibi pek uygun olmayan bir biçimde, birçok yönünden sadece biriyle –burada güzellik– tanımlanan karmaşık üçüncü düzey. Oğul-kahramanların doğum sıraları ve ondan da önce baba tanrıların davet ediliş sıraları düzeyler arası hiyerarşiye uyar ve üçüncü sınıf açısından babalar gibi oğullar da ikizdir.

Bu yapının mitolojik bölümünün ikinci düzeyinde dikkat çekici ölçüde arkaik olduğunu artık biliyoruz: Orada Vayu İndra'nın yanında ve İndra'nın önünde güçlü, sert, hoyrat ve –İndra'dan farklı olarak– gücünün iyi manevi veya toplumsal sonuçlarından çok doğrudan fiziksel sonuç alıcılığıyla ilgilenen bir tanrı olarak değerini hiç eksilmemiş halde korur. Buna karşılık birinci düzeyde gençleşmiş haldedir: Oradaki Dharma soyutlaması Vedalar çağının ve Vedalar öncesi çağın mitolojisinin iki büyük hükümdarından birinin veya diğerinin –Vayu veya Mitra– yerini alır. Ama Vedalar çağının Mitra'sı daha o zamandan –*rita*'da ritüel şartlarına ve kozmik temsillere karışan– manevi değerlerin teminatı olduğu için, yerini alma işlemini gayet iyi bir biçimde gerçekleştirir.[6] Bu iki çekince dışında, verilen liste birçok Veda metni ve Zerdüştilerdeki izdüşümleri tarafından doğrulanan Mitanni antlaşmasının eskiliğine kefil olduğu formülü aynen yinelemektedir:

5 Madri yaptığını bir daha yinelemek ister, ama onun iki tanrı çağırarak iyi niyetini suiistimal ettiğini düşünen Kunti bunu reddeder: Pandavaların sayısı bu yüzden beşte kalır (I *124* 4859-4862).

6 *Varuna*, I, 1951; II, 1959'da ("Varuna und das Rta"), *rita*'nın sadece "gerçek, hakikat" manasına geldiğini ileri süren Heinrich Lüders'e bu noktada katılamıyorum; bu düşüncemin nedenlerini hükümran tanrılar hakkındaki kitabımda belirteceğim.

Mitanni, Rigveda:	*Mahabharata:*
Mitra - Varuna	Dharma
İndra	Vayu İndra
İkizler	İkizler

Wikander daha 1947'de bu tabloda Vayu'nun varlığının ne denli önemli olduğunu vurgulamıştı.[7] Sadece onun varlığı, şiirdeki kahramanlarla tanrıların ilişkilendirilmesinin tarihin sağladığı bir malzeme üzerinde sonradan yapılmış ikincil süslemeler değil, ilk baştan beri bulunan temel bir veri olduğunu göstermeye yetmektedir: Hint-İran Vayu'sunun daha Rigveda'ya gelinmeden önce bu konumunu ve bu işlevini yitirdiğini hatırlatalım. Bu yüzden eğer Pandavalar *ilk önce* tarihsel kişilikler olup, *daha sonra* şairlerin düş gücü tarafından Vedalar mitolojisinden esinlenerek "tanrıların oğulları" haline getirilmiş olsalardı, şairler Vayu'yu kullanmaz, bu düzeyde karşılarında bulacakları tanrı Vayu olmazdı. Baba tanrılar listesinin sadece Vedalar'daki durumdan alındığı düşünülemez; çünkü orada Vayu sıralamada bir yer değiştirmeyle, işlevsel tanrıların kanonik listesinde tutulmuş, ona soma kurbanı günündeki sabah ritüeli ayrılmıştır.[8] Eğer söz konusu liste gerçekten Vedalar'dan alınmış olsaydı, döl verici tanrısal müdahaleler şöyle sıralanırdı: İndra, Vayu (veya Vayu, İndra), Dharma, Aşvinler. Demek ki Vayu'nun yapı içinde ve bu konumda tutulması, bu baba tanrılar listesinin tarihöncesine ait olduğunu ele vermektedir: O halde baba tanrılar ile oğul kahramanların karşılıklılık ilişkisi de, mitolojinin izdüşümünün destana taşınması da tarihöncesine aittir.

Bu saptamanın alanı genişletilebilir: Eğer Rigveda ve ritüeller "Mitra-Varuna, İndra, Aşvin" kanonik listesini Vedacılığın en eski biçimlerinde bunun temel olduğunu ileri sürmeye elverecek bir sıklıkta gündeme getirseler bile, bu liste yine de Roma Cumhuriyeti'nin dinsel yaşamındaki "Iupiter, Mars, Quirinus" gibi, fosil demesek bile, hayatta kalmış bir kalıntı görünümü sergilemektedir: Agni'yi, Soma'yı içeren başka yapılar daha büyük bir önem kazanmıştır ve daha sık kullanılmaktadır. Dolayısıyla eğer Pandavalar önce "Hint tarihi" tarafından temin edilmiş ve zorunlu olarak Vedalar sonrası çağa ait bir operasyonla sonradan ve ikincil olarak tanrı babalarla ilişkilendirilselerdi, daha güncel ve daha canlı olan bu öteki yapılar yazarların zihninde öne çıkar, kendilerini kabul ettirirlerdi.

Zaten üç düzeyin ayırt edici özelliklerinin *sıralanışı* da en az bu kadar arkaiktir; burada öne çıkartılan üçüncü düzeye ilişkin özelliklerden yola çıkılarak bu yargıya varılabilir. Gerçi Rigveda'da birçok kez tanrısal ikiz-

7 "Pandavasagan...", s. 33-36 (= *JMQ*, IV, s. 44-48).
8 Bkz. yukarıda, s. 72-73.

lerin güzelliğinden söz edilmiştir ve kavramsal şenlenmenin (nüfus artışının) doğurganlığın, çoğalmanın, yani son tahlilde insanların da hayvanlar gibi cinsel eylem içine girmesinin, dolayısıyla cinsel çekiciliğin sonucu olduğu bir düzeyde, bu kavram tam yerli yerine oturmuş gibi gözükmektedir. Ama Hint düşüncesindeki ve kurumlarındaki gelişme sonucunda bu kök unutulmuş; üç bölümlü yapının en güçlü ifadesi olan Aryenlere ait üç *varna* hiyerarşisi onu dışlamıştır: Güzellik hayvancı-tarımcının, *vaişya*'nın vasıflarının ve etkinlik araçlarının bir parçası olabilir mi? Demek ki Pandavalar listesinin son sırasında yer alan ikizler, bu yapının *varna*'lardan daha eski, daha zengin ve daha esnek bir biçimine, en azından Vedalar çağındaki haline gönderme yapmaktadırlar.

Pandavaların farklılaşan karakterleri

İşlevsel tanrıların mitsel yapısı ile Pandavaların destansı yapısı arasındaki koşutluğun temel nitelikte olduğunu, dolayısıyla bunlardan birincisinin insani düzeye yapılan bir izdüşüm yoluyla ikincisini ürettiğini düşünmek için son (ve oldukça dayatıcı) bir neden daha vardır: Şiirde, kahramanların sadece doğum anlarında ve özet halinde kalmaları zorunlu olan tanımlar içinde babaları olan tanrıların tabiatına veya tabiatlarının bir yönüne *–dharma, bala, rūpa–* uydukları belirtilmekle kalınmamakta, kahramanlar kurgunun başından sonuna kadar, her türlü koşuldaki hal ve davranışları içinde, ölümlerine ve ölümden sonrasına varıncaya dek, bu vasıflarına göre davranmaktadırlar. Wikander'in yazdığı gibi, "Örneğin Arcuna'nın kahramanlıklarından veya Nakula ve Sahadeva'nın karakterinden geriye, birincisi için İndra'yı, ikinciler için de Aşvinleri hatırlatan her şey çıkartılırsa, geriye ne kalacağı merak konusu olabilir." Bu, tamamen doğru bir saptamadır ve ayrıca iki ağabey için de doğrudur. Beş kardeşten her biri karakterlerinde, kararlarında, eylem tarzlarında, ayrı ayrı alındıklarında veya ikili ilişkileri içinde ya da müdahil oldukları koşullar içinde sürekli olarak tanrısal "model"lerine, babalarının tipine ve davranış biçimine uygun bir haldedirler. Onları önce tek tek ele alalım.

Yudhisthira doğum sırasından gelen hakla kral ve ondan da önce kardeşlerinin şefidir ve bu özelliğini hem mutlu zamanlarda hem de sıkıntılardan geçerken korur. İkinci şarkıda, kısa ömürlü ilk saltanatında krallığının kutsanmasına hazırlanırken (II *23*), kardeşlerinin her birini Doğu bölgelerinden birini boyun eğdirmeye gönderir ve kendisi etrafı dost topluluklarıyla çevrili bir halde, "aşırı bir kraliyet görkemi içinde", *paramaya lakşmya*, sarayında kalır (*993*). Üçüncü şarkıda, sürgündeyken kardeşlerini –bütün nefret ve tiksintilerine rağmen– Gandharvaların tutsak ettikleri kötü kuzenlerini kurtarmaya gönderir, ama kendisi sefere katılmaz; yine de işin sonunda hüküm-

ran bir tavırla tutsakların kaderini o tayin eder: Onlara özgürlüklerini geri verip kovar. Çünkü onun krallığı, yönetim biçimi asla zorbaca, kaprise dayalı, ahlak dışı bir yan barındırmaz; o, *dharmaraja*'dır, *dharma*'ya uygun kraldır.

Ama destanın *dharma*'sı ilk tahminlerimizde ele aldığımız Vedalar'ın *rita*'sı değildir; zaten kutsal insan ideali, buna ilişkin epik tipler de rahibe, arkaik zamanların kralına indirgenmez. Bu da Yudhisthira'da iki ideal arasında sürekli bir gerilim kaynağı olur: Bir yanda, taç giymiş *ksatriya* ve "manevi kral" görevinin kurallara son derece bağlı bir biçimde yerine getirilmesi vardır; öte yanda, zaferden, tahttan, kamusal yaşamdan tüm biçimleri içinde vazgeçiş, el etek çekme söz konusudur. Birçok kez, keşişlik hayatının salık verildiği yaşa daha gelmediği halde, bu tarz bir hayata özlem duyduğu görülür ve savaşı da sevmez, teknik açıdan bakıldığında da savaşta üstüne düşeni zar zor yerine getirir. Dharma'nın onu döllemek için Kunti'nin karşısına, "bir *yoga* biçimine bürünmüş halde", *yogamūrtidharah* çıktığını unutmamak gerek (4763): Yoga, Yudhisthira'nın kanında vardır.

Daha genel anlamda, ayırt edici özelliği erdem ve aklın en üst düzeyidir; her iki vasfı da sürekli kanıtlar, destandaki başka kişilikler ondaki bu vasıfları sürekli kabul ederler. Edindiği dürüstlük ününü ve ömründe bir tek kez gerçeği yalandan ayıran o ince çizgide yer almanın onu nasıl allak bullak ettiğini göstermek için, destanın bir bölümünü hatırlamak yeterli olur (VII *190-192* 8694-8892).

Savaşın on beşinci gününde, Pandavalar düşman başkomutanı Drona'nın, yani eski eğitmenlerinin kahramanlıklarına son verebilme umutlarını yitirirler. Zaten Drona'nın bizzat açıkladığı gibi, o kendisini savunmaktan vazgeçmediği sürece yenilmesi olanaksızdır ve ancak çok üzücü bir haber –doğruluğundan asla kuşku duyulamayacak koşullarda– alırsa kendini savunmaktan vazgeçecektir. O zaman, onun amansız düşmanı ve Pandavaların başkomutanı olan Drupada'nın oğlu Dhristadyumna aklından geçeni Krişna'ya açar. Vişnu'nun insan suretinin düşündüğü, ahlaki açıdan son derece tartışılır hile şöyledir. Drona'nın oğlunun adı Aşvatthaman'dır: Bu oğlunun öldüğüne ilişkin yalan haberi, çürütülemezmiş gibi gözüken bir doğruluk teminatı altında babaya bildirmek yeterli olacaktır. Soylu Arcuna bu teklifi reddeder, öteki "ikincil Pandavalar" kabul ederler. Peki ama, Yudhisthira ne yapacaktır? Böyle bir yalan onun tabiatına olduğu gibi ters ve tiksinti vericidir, ama diğer yandan Drona –bu tabiatından ötürü– sadece onun sözüne inanacaktır... Pandavalar, bir yanlış anlaşma haline sokarak, yalanı hafifletmeye uğraşırlar. Bhima, Drona'nın oğluyla, Aşvatthaman'la adaş bir fili öldürür ve savaş alanına geri dönüp Drona'ya haykırır: "Aşvatthaman öldü!" Çok sarsılan Drona yine de söylenene inanmaz ve savaşmaya devam eder. Yudhisthira'ya yaklaşıp ona sorar: "Doğru mu bu?" Krişna ve Bhima haberi doğrulayarak ordusunu

kurtarması için *dharmaraja*'ya yalvarırlar. O zaman o da oyuna yarı yarıya katılır ve açık seçik işitilecek bir sesle Aşvatthaman'ın gerçekten öldüğünü ifade ederken, "fil" kelimesini de ağzının içinde yuvarlar. Sonuç hemen alınır: Çok büyük bir acı çeken Drona kendini Dhristadyumna'nın darbelerine teslim etmekte gecikmez. Yudhisthira'nın hakikate karşı günaha girdiği tek koşul ve an bu olmuştur. Zaten bunun cezasını da hemen çeker. O zamana dek Hint ve İran masallarının diğer erdemli krallarının da yararlandığı bir ayrıcalıkla, savaş arabasına bindiğinde yere dokunmadan, yani *Şahname*'nin Cemşid'i gibi çok yüksekten, göklerden gitmese de yine de yüz ağartıcı sayılabilecek bir şekilde yerden dört parmak yukarıdan dolaşırken; bu yarım yalanın ardından (Yima-Cemşid'in günahı da yalan söylemekti) bu lütfu yitirir ve onun atları da öteki kahramanlarınkiler gibi nallarıyla toprağı dövmeye başlar.

Yudhisthira'nın zekâsına gelince, onu sadece görüşlerinin bilgeliğiyle değil, zaman zaman geçtiği –kelimenin tam anlamıyla– sınavlarda da gösterir. Destanın yazarları, eğitimli okuyucu için bunun en büyük keyif olduğunu düşünerek, zaman zaman bir tanrıyı veya hünerli bir adamı Yudhisthira'yı sınava çekmekle görevlendirmişlerdir.

Duryodhana'nın kuzenlerinden kurtulmak için düşündüğü yolların arasında –en sondaki belirleyici zar oyunundan önce– en tehlikelisi kesinlikle reçine kaplı evde çıkardığı yangındır (I *146-151*, 5635-5926). Babasının, zayıf Dhritarastra'nın Pandavaları sürgün etmesini sağlar; sürgün yeri olan Varanavata'da dış görünüş itibariyle çok lüks, ama son derece yanıcı maddelerden, *jatu*'dan (laka, reçine: Latincedeki *bitūmen*'in temel maddesi) yapılmış bir ev inşa ettirmiştir. Bir gece Duryodhana'nın gönderdiği bir adam orayı tutuşturacak, Pandavalar da kömür olup can vereceklerdir. Aslında ölmezler: Tehlikeyi haber aldıkları için, eve gelir gelmez yeraltından bir geçit kazarlar ve kundaklamanın yapıldığı gece oradan kaçarlar. Yudhisthira bilmesi gereken her şeyi Vidura'dan öğrenmiştir ama Vidura –baş başa görüşmelerine rağmen– ona her şeyi açık açık anlatmamıştır: Bilmece gibi altı şloka söyler (5754-59); iş bize kalsa bu dizelerde kötü kuzenin planını bulup çıkarmakta herhalde epey zorlanırdık; kendini koruma sanatı üzerine değerlendirmeler içinde gözden yiten en kesin bilgi şudur (5756):

> Şöyle diyerek kendini koruyan yaşar: "Çalıların ve soğuğun yok edicisi, büyük makilik alandaki deliklerin sakinlerini yakamaz.[9]

Yine de Vidura sözlerine son verdiği anda Yudhisthira "Anlaşıldı!" diye yanıtlar onu. Ve olayların devamı, "delik" kelimesini gerçekten de "yeraltı geçidi" olarak yorumlamayı bildiğini gösterir.

9 *"kaksaghnah şisiraghnas ca mahakakse bilaukasah/ na dahed" iti catmanam yo raksati sa jivati.*

Öteki sürgünde, yani üçüncü şarkının ikinci sürgününde Yudhisthira verdiği doğru cevaplarla kardeşlerini yine kurtarır.

Bhima tüm gücüne karşın bedenine sarılan yılandan kurtulamamaktadır. Gerçi pek sık rastlanmayan bir yılan söz konusudur: Bu yılan aslında eski bilge ve kral Nahusa'dır; kibri ve ölçüsüzlüğü yüzünden bu kılığa sokulmuştur. Yudhisthira çıkagelir. Yılan, eğer yeni gelen tüm sorularına cevap verebilirse, sıktığı avını serbest bırakmayı kabul eder. Bunu uzun bir teoloji imtihanı izler ve Yudhisthira tek bir hata yapmadan imtihanı verir. Sonuçta sadece Bhima değil Nahusa da kurtulur, çünkü üzerindeki lanetin kalkması için birinin çıkıp bu imtihanı vermesini beklemektedir (III *178-181* 12391-12533).

Başka bir seferinde, Pandava biraderlerin daha genç olan dördü, Nakula, sonra Sahadeva, sonra Arcuna, sonra da Bhima bir pınarın yanına cansız yığılırlar; çünkü kendilerine "Hiçbir şeyi hafife alma (*ma tata sahasam karsih!*), önce sorularımı cevaplayıp benden izin al, sonra su alıp iç!" diyen "cisimsiz sesi" dinlemeden su içmişlerdir. En son Yudhisthira gelir. Sesi dinler ve teorik bir metafizik ve ahlak sınavından ve bunu izleyen tuhaf bir uygulamadan galip çıkar. O zaman sesin, babası Dharma'ya ait olduğunu öğrenir; Dharma, akıllı Yudhisthira'nın hatırına, diğer dört beyinsizin canlarını da bağışlar (III *311-313* 17251-17445).

Zar oyunundaki mükemmelliği de, dış görünüşün aksine, zekâsının veya en azından insanlardaki normal düzeyin üstüne çıkan sezgi gücünün eseridir. Sylvain Lévi, *Légende de Nala et de Damayanti*'deki (Nala da bir diğer harika zar atıcıdır) bir notta eskiden bu şans oyununun nasıl oynandığını hatırlatmıştır: "Bizim altı yüzeyli ve altı nokta kombinezonlu küplerimizi akıldan çıkarmak gerekir. Oyunun en eski temeli sadece dörtlü bir kombinezon içerir: *kali* 1, *dvapara* 2, *treta* 3, *krita* 4... İlk zarlar cevizden, *vibhitaka* cevizinden ibaretti; Kali, Nala'yı terk etmek zorunda kalınca bu ağaca sığınmıştı; anlaşıldığı kadarıyla her oyuncu yığından bir avuç ceviz alıp yere atıyor, toplam ceviz sayısı dörde bölünüyordu. Eğer atılan ceviz sayısı dördün katıysa bu en üstün atış sayılıyor (*krita*), üç, iki veya bir kalıyorsa iyi, orta veya kötü bir atış oluyordu. Bir bakışta bir ağacın üstündeki yaprakları ve meyveleri sayabilen Kral Rituparna'nın öğrencisi olan Nala, elindeki ceviz veya zar sayısını bir bakışta kolayca hesaplayabilmektedir." Yudhisthira'nın normal koşullarda mükemmel olduğu veya ancak hile yapıldığında yenilgiye uğradığı oyunun en eski biçimlerinde onun da üstünlüğünü sağlayan şey herhalde bu ânında sonucu kestirme yeteneğiydi. Folklordaki "zekiler" çoğunlukla bu tür hesap uzmanlarıdır.

Vayu'nun oğlu olan Bhima (Bhimasena da denir), Wikander'in de dikkat çektiği üzere, Avesta'da Vayu'yla ilişkili bir kahraman olan Kərəsaspa gibi,

çoğunlukla gürzle iş görür. Veya yaysız, savaş arabasız ve zırhsız, sadece kol gücüyle dövüşür.

Dev gibidir ve kasırga kadar hızlıdır, reçine kaplı ev yangınında kardeşlerini ve annesini bu yetenekleriyle kurtarır (I *148* 5839-5840):

> Annesini omuzlarına ve ikizleri de kalçalarına oturttu, iki *Partha*'yı (= Yudhisthira ve Arcuna) kollarına aldı ve enerjik Kurt Karnı ağaçları göğsüyle kırarak, ayaklarının altında toprağı yararak rüzgâr hızıyla koştu (*sa jagamaşu tejasvi vataramha vrikodarah*).

Bu ayrıcalığın ters yüzü ise çok tatsız bir kabalık, hoyratlık, iki adım ötesini göremeyen bir akıl, öfkesine hâkim olmak ve hınçlarından kurtulmak konusunda çekilen büyük güçlüktür.[10] Ağabeyi ve şefi olan Yudhisthira zar oyununda her şeyi kaybedince, onun bu işte suçlu organı olan ellerini yakmak ister (II *66* 2256). Savaş alanında Duryodhana'nın hakkından gelmek için "belden aşağı" vurur, sonra da yere serilmiş hasmının başını tekmeler (IX *59* 3287-3295). Bu yüzden Yudhisthira onu adamakıllı haşlar. Çatışma sona erdikten ve üzerinden uzun bir süre geçtikten sonra, diğer dört kardeşi amcaları Dhritarastra'yı affeder, sadece o, düşmanlığını inatla sürdürür, böylece yaşlı prensin ormana çekilme kararına bir anlamda çanak tutar (XV *1* 27; *3* 60-75). Tüm destan boyunca kâh Yudhisthira kâh Arcuna onu frenleme, azarlama işini nöbetleşe üstlenirler: Bu çabaların hepsi boşunadır, çünkü ilk fırsatta hiç değişmediği ortaya çıkıverir. Ormandaki sürgün sırasında iki kez (III *151-155* 11346-11423; *160* 11677-11688), Tanrı Kubera'nın arazilerini koruyan zavallı cinlere karşı hiçbir neden yokken tam anlamıyla vahşet gösterisine girişir ve böylece doğada büyük fırtınalara yol açar; o sırada uzakta bulunan kardeşleri bu fırtınalar sayesinde onun ne yaptığını haber alırlar; Yudhisthira çok sert bir üslupla bir daha asla böyle bir şeye kalkışmamasını ister. Vayu'nun oğlundaki bu ikili yan, büyük ölçüde "iyi" kahraman vasfına sadık kalsa da, onu neredeyse iblisçe davranışlara da sürükler; bu tavır İran'ın Vayu kişiliğini ikizleştirmesini hatırlatır: Aynı ad altında iyi yaratılışa bir *yazata* ve kötü yaratılışa da bir *daeva* temin etmiş tek kadim tanrı odur. Wikander, iyi vasıfları sayesinde şerefli kadınlara yaklaşan Arcuna'dan farklı olarak, Bhima'nın bir *raksasi* olan Hidimba ile birleştiğine ve ondan bir oğlu olduğuna (mükemmel bir oğuldur

10 Bhima aracılığıyla tezahür eden Hint-İran Vayu'sunun iri gövdesi ve ikili karakteri, Oset dilinde *uæjug*'un (**vayu-ka-*) aldığı manayı açıklar: "dev", bkz. "Noms mythiques indo-iraniens dans le folklore des Ossètes", *Journal Asiatique*, CCXLIV, 1956, 4 (os. *uæjug*, *uæjyg* "dev"), s. 349-352; V.I. Abaev'in önerdiği etimolojiden ("Etimologi eskie zametki, 2, osetinskoe *wæjyg/wæjug*", *Trudy Instituta Jazykoznanija Akad. Nauk S.S.S.R.*, VI, 1956, s. 450-457) hareketle geliştirilmiştir.

bu) dikkat çeker; tıpkı dişi bir demon, bir pairika tarafından baştan çıkarılan Kərəsaspa gibi.[11]

Yine sürgün sırasında, Yudhisthira'yla iki kez (III *33-36* 1265-1430; *52* 2037-2051) karakterlerinin farklılığını iyi ortaya koyan tartışmalar çıkarır: Kardeşinin "dharmaraja", yani "adalete göre davranan kral" anlayışına karşı kendi eylem anlayışını ağır suçlamalar biçiminde öne sürer. Özlerine indirgenmiş haliyle tezler şöyledir. Bhima: 1. İnsan hakkını geri almaya yetecek güce sahipse bunu kullanmak bir görevdir; güçlü insan enerjiyle savaşır (1332); 2. Elini çabuk tutmak gerekir, zaman insana ait değildir, "ölmeden önce, hiç değilse hükmet!" (1381). Yudhisthira: 1. Görev bireysel çıkardan önce gelir ama görev de başına gelen felaketlerden yararlanarak, kendi içinde düşmanlığı tüm çiçekleri ve meyveleriyle birlikte yok ederek tekamül etmektir (1373); 2. Bilgelik beklemektir, çünkü tarlasına tohum eken kişi onların olgunlaşmasını bekler (1372). Haliyle son söz Yudhisthira'nın olacaktır: Küçük düşen, öfkesinin doruklarına çıkan Bhima titremeye başlar ve susar.[12]

Arcuna savaşçı olarak Bhima'dan ayrılır. Yukarıda ahlaki açıdan farklı olduğunu görmüştük, ama teknik açıdan da ondan farklıdır: O çıplak değil, üzeri örtülü (zırh, zırhlı gömlek) ve silahlı savaşçıdır, günümüzde kullanılan deyimle, "süper silahlı"dır: Destanın büyük yaylarından biri olan Gandiva ondadır ve savaş başlayıncaya kadar yürüttüğü başlıca faaliyetlerden biri, insanlardan ve tanrılardan olağanüstü okları ve bunların kullanım tarifelerini toplamaktır. Bhima gibi yalnız ve "öncü" savaşçı da değildir (I *138* 5468: *senagraga* "ordunun başında yürüyen"); Bhima bu özelliğini hiç kuşkusuz babası Vayu'dan almıştır; o da tanrıların arasında "birinci tanrı", ötekilere yolu açan tanrıdır.[13] Arcuna ise ordu savaşçısıdır. Güçle (Bhima neredeyse sadece güce indirgenir) *dharma*'ya, *dharma*'nın tüm biçimlerine saygıyı uzlaştıran *ksatriya* idealini saflığı ve tüm karmaşıklığı içinde temsil etmektedir: Saygı duyulan biçimlerin arasında, öncelikle *varna*'sına duyulan saygı yer alır ve on dördüncü şarkıda oğlu olan genç Manipur kralını toprakları üzerinden *aşvamedha* atının geçmesine karşı koymaya ve dolayısıyla kendisine, yani babasına karşı savaşmaya mecbur ederek bunun güzel bir örneğini verir (*79-81* 2302-2426); örneğin Krişna Drona'yı öldürmeyi sağlayacak yalanı tasarlarken de *dharma*'yı, genel ahlakı ihlal etmeyi reddeder.[14]

Beş kardeş içinde en az söz konusu edilen ikizlere, Nakula ile Sahadeva'ya gelince, birleştirilerek kullanılan, çift yönelimli ikili sıfatlar, onların ayırt edici özelliklerini ortak özleri içinde gayet güzel gösterir.

11 "Pandavasagan...", s. 34 (= *JMQ* IV, s. 46).
12 *JMQ* IV, s. 66.
13 *JMQ* IV, s. 63-65; "birinci sıradaki Vayu" hakkında bkz. *Tarpeia*, 1947, s. 66-76.
14 Bkz. yuk. s. 81-82.

Wikander şöyle der:[15]

> Öncelikle Aşvinlerle benzerliklerini, özellikle de güzellik ve "parlaklık"la ilgili olarak vurgulayan terimler söz konusudur; "güzellikle donatılmış" (*rūpasampannau* I *63* 2445), "yeryüzünde benzersiz bir güzellikle donatılmış"lardır (*rupenapratibhau bhuvi*, I *67* 2746 = *124* 4851), "ışıltılı"dırlar (*yaşasvinau*, V *140* 4791), "tüm varlıkların ruhunu kendilerine hayran bırakırlar" (*sarvabhūtamanoharau*, I *67* 2747). Başka sıfatlar ise onların uysallığını ve hizmetseverliklerini öne çıkarırlar: "Efendilerine karşı itaatkârdırlar" (*guruvartinau*, III *179* 12432; XV *17* 481, *guruşuşrusane ratau*, I *63* 2445).

Grup halinde Pandavalar

Demek ki Pandavaların her biri, doğumunda bildirilen "tipi" başından sonuna dek sürdürür ve yansıtır. Kayda değer bir tek istisna vardır: Aynı zamanda *ksatriya* da oldukları için, beş kardeş de savaş çıktığında dövüşe katılır ve her biri olağanüstü kahramanlıklar sergileyip, büyük savaşçılar olarak temayüz ederler: Bu eşyanın tabiatı gereğidir. Ama orada bile bazı uçucu bilgiler çoğunlukla bir hiyerarşi oluştururlar. Örneğin dördüncü şarkıda Pandavaların dördü –sadece Arcuna yoktur– ev sahipleri Kral Virata'nın kaybettiği savaşı kendi adlarına yeniden başlatır ve kazanırlar; her biri elinden geldiği kadar çok düşman öldürür, ama bu noktada hepsi eşit değildir; av tablosu şöyle özetlenebilir (IV *33* 1099-1100):

> Kunti'nin oğlu Yudhisthira orada bin savaşçı öldürdü ve Bhima da yedi bin savaşçıyı Yama'nın dünyasına gönderdi. Nakula oklarıyla yedi yüz kahramanı öldürdü ve yüce Sahadeva da Yudhisthira'nın emriyle üç yüzünün canını aldı.

Demek ki savaşçı Bhima ilk sırada yer almakta; Kral Yudhisthira onu epey geriden izlemektedir; ikizler ise çok arkada kalmışlardır. Sahadeva'nın bilançosunun ikizine göre daha zayıf olmasının da onun tabiatına ilişkin bir özellikle bağlantılı olduğunu ileride göreceğiz.

Zaten Pandavaların tanımlarına, babalarının tiplerine ne denli sadık olduklarının en iyi anlaşıldığı bölümler, şairlerin onları topluca sunarken her birinin tavrını da ayrı ayrı belirledikleri bölümlerdir ki, bunların sayısı da epey fazladır. Çözümlemelerimizi sürdürürken bu tür örneklere rastlayacağız. Şimdilik sadece ikisini belirtelim; bunlardan biri soyut ve şematik, diğeri ise çok zengin ve renklidir. Birinci kitabın başı-

15 "Nakula et Sahadeva", *Orientalia Suecana*, VI, 1957 (1958'de çıktı), s. 66-96.

na yerleştirilmiş "bölümler dizini"nde beş kahramanın her birinin kendilerine özgü erdemleri doğru bir biçimde öne çıkarılmıştır (124-125):

> Uyruklar Yudhisthira'nın saflığı (*şaucena*), Bhimasena'nın kararlılığı (*dhritya*), Arcuna'nın yiğitliği (*vikramena*), ..., ikizlerin disiplini (*vinayena*) karşısında büyülenmişlerdi.

İkinci şarkının sonunda, ikinci zar oyunundan sonra, Pandavalar sürgüne gitmek üzere saraydan ayrılırlar. Tavırları, jestleri tabiatlarını dışa vurmaktadır (II *78* 2623-2625, 2631-2636):

Yudhisthira yüzünü giysisiyle örterek ilerler (*vastrena samvritya mukham*). Niçin? "Dünyaya korkunç bir gözle bakarak onu yakıp kavurmamalıyım!" der kendi kendine (*naham janam nirdaheyam dristva gorena caksusa*).

Bhima iri kollarını seyreder (*bahū vişalau sampaşyan*), şöyle söylenir: "Kol gücü bakımından hiç kimse dengim değil (*bahvor bale nasti samo mama*)"; kollarının gücüyle böbürlenerek kollarını gösterir, düşmanlarına karşı kollarının maddi gücüyle orantılı bir eyleme girişmek ister (*bahū vidarsayan... bahūdravinadarpitah / cikirsan karma şatrubhyo bahūdravyanurūpatah*).

Arcuna ise Yudhisthira'nın peşinden gitmekte, düşmanlara fırlatacağı okları haber verir gibi çakıl taşlarını sağa sola savurmaktadır (*sikata vapan...; asaktah sikatas tasya yatha samprati bharata / asaktam şaravarsani tatha moksyati şatrusu*).

İnsanların en güzeli olan Nakula şöyle der kendi kendine: "Yolumda giderken kadınların kalplerini peşim sıra sürüklememeliyim (*naham manamsy adadeyam marge strinam*)!" Bu yüzden tüm uzuvlarını toza toprağa beler (*pamşūpaliptasarvangah*). Sahadeva da aynı şekilde yüzüne kara çalmıştır (*mukham alipya*), ama gerekçesi aynı yönde olmakla birlikte biraz daha farklıdır: Kendini tanınmaz hale sokmakta, yani güzel olduğuna göre çirkinleşmektedir: "Bugün kimse benim yüzümü tanımasın (*na me kaşcid vijaniyan mukham adya*)!"

Yani çileci keşişlerinki kadar büyük bir mistik güce sahip *dharmaraja*'dan herküle ve okçuya, onlardan da güzel ikizlere varıncaya dek beş kardeş kendilerinden beklenen görüntüleri sunarlar. Aynı şekilde sadece iki savaşçının, Bhima ile Arcuna'nın saldırgan bir tutum içinde oldukları ve daha o zamandan öç almaya hazırlandıkları dikkat çekmektedir; aziz kral ve iyi ikizler ise tam tersine başkaları hakkında kaygılanmakta, kendi tabiatlarından kaynaklanabilecek kaza ve belalardan başkalarını korumaya çalışmaktadırlar.

Pandavalar ve toplumsal sınıflar

Beş kardeşin hal ve davranışlarında şu ana dek, gerek dağınık gerekse karşılaştırmalı biçimde yapılan gözlemler, her kardeşin, ahenk içinde olduklarında bir toplumun normal, mutlu bir hayat sürmesini sağlayan üç temel *işlevden* biriyle sürekli uyum içinde olduğunu gösteriyor. Buna karşılık, Hindistan'ın çok erken bir dönemden başlayarak bu üç işlevi katılaştırarak canlandırdığı üç toplumsal *sınıfa*, üç *varna*'ya, yani *brahman, ksatriya, vaişya*'ya –rahipler, savaşçılar, hayvancı-tarımcılar– gönderme yapan hiçbir şeye rastlanmıyor.

Vedalar çağından ve –daha esnek bir biçimde– Hint-İran dönemi başladığından beri, toplumsal bünyenin gerçek çatısından çok bir ideal model olarak, kralın saltanatı altında uzmanlaşmış bir grup insanı bu üç işlevden her birine denk düşürmek ve bunlara da kısmen teknik adlar vermek iyi bir şey olarak düşünülmüş olsa gerek. Rigveda'nın bu bakımdan en önemli bölümü, Aşvinlere seslenen bir ilahideki üç kıtadır (VIII, 35, 16-18).[16] Orada bu tanrılara üç simetrik dua yöneltilmiştir:

> 16 *Brahman*'ı koruyun, onun dualarını (veya dindar düşüncelerini, *dhiyah*...) kayırın...
> 17 *Ksatra*'yı koruyun, insanları kollayın ("uiros", *nyn*)...
> 18 İnekleri koruyun (*dhenūh*), hayvan yetiştiren kabileleri kollayın (*viśah*).

Bu şekilde tekil kullanılarak birbirine yaklaştırılan *brahman* ve *ksatra*, hiç kuşkusuz iki üst işlevin, kutsal ve savaşçı işlevlerin temel ilkelerini ifade etmektedirler. Çoğul olarak kullanılan *viśah* kabileleri gösterirken, aynı kelimenin tekil hali ise aynı zamanda "üreticilik" işlevini ifade etmektedir; zaten *varna*'ların klasik isimleri de bu üç addan türetilmiştir: *brahmana, ksatriya, vaişya*. Ama yukarıdaki kıtalarda işlevlerin –birincisi hariç– hem soyut ilkeleri (*ksatra*) veya maddeleri (inekler) hem de onları yerine getiren insan topluluklarıyla ("uiri"ler: kabileler) ayırt edildikleri görülmektedir. Bu durumun İran'da görülen ve sadece Avesta ile de sınırlı kalmayan koşutları, bu ifade tipinin, işlevlerle "edimciler" arasında kurulan bu karşılıklılık ilişkisinin kadim işler olduklarını düşündürmektedir. Dolayısıyla çok açık bir biçimde işlevlere göre dağılan Pandavalar takımının bu farklılaşan hısımlık ilişkilerini, Hindistan'ın iflah olmaz biçimde katılaştırarak, kendi içinden evlenen gruplar haline getirdiği üç insan kategorisine doğru genişletmiş olması *a priori* olanaksız değildi. Ama buna karşı duran bir koşul vardı: Pandavalar kardeştir ve aileleri *ksatriya* sınıfı-

16 Bkz. yukarıda (s. 73) belirtilen 1961 tarihli makale (s. 274-278). Veda dilinde *dhi* etimolojik olarak "görü, görüş" anlamına gelir (J. Gonda), ama kelimenin Rigveda'daki olağan karşılığının hâlâ bu olduğu pek düşünülemez.

na aittir; gerek hak iddialarında gerekse bunları savunmak için gerçekleştirdikleri eylemlerde tipik *ksatriya* olarak davranmaktadırlar; VI.-IX. şarkılar arasında cereyan eden muazzam savaşa hepsi katılır. Gerçi, gördüğümüz üzere, Yudhisthira savaşı sevmez, savaştan kaçınmak için elinden geleni yapar ve savaş alanındaki en parlak savaşçı da o değildir. Ama tüm bu insanların canlı vicdanı gibi olan Krişna ona bir *ksatriya* ve kral *ksatriya* olarak görevlerini hararetle hatırlattığında, buna uyar; mutlak inzivaya duyduğu derin özleme, tüm duraksamalarına karşın, kendisine dehşet veren bir çatışma öncesinde haklarından vazgeçmediği gibi, çok fazla felakete mal olmuş bir zafer sonrasında da tahtından vazgeçmez. Listenin öteki ucunda yer alan ikizler de *ksatriya* yazgısının dışında kalmazlar. Kısacası aralarındaki tüm farklılıklara karşın, hiçbiri ailenin tektip statüsünü bilmezden gelmez ve bunu reddetmez.

Bununla birlikte topluluğun iç örgütlenmesi yakından incelendiğinde, önemli bir özelliğiyle varnaların yapısını hatırlatır. İlk iki varna arasında, üçüncüye karşıt olarak bulunan sıkı dayanışma Brahmanalarda sık sık rastlanan beylik bir kalıptır; brahman ve *ksatriya*, uzlaşmaları her ikisi için de yararlı, gerekli olan "iki kuvvet"tir, *ubhe virye*. Varnaların görevlerini sayan eserler bu konuda ağız birliği ederler; *brahman*'ların ve *ksatriya*'nın görevlerini olumlu ve zengin bir içerikle tanımladıktan sonra, sıra *vaişya*'ya geldiğinde işin özü bir cümlede tamamlanır: *Vaişya*, *brahman*'lara ve *ksatriya*'ya saygı göstermeli ve hizmet etmelidir. Destanda da ikizlerle ağabeyleri arasında en az bu denli belirgin bir ayırım söz konusudur. Birincisi, kan bağı farklıdır: İki grup ancak görünüşteki ortak babanın ismi altında kardeş olmuştur; yoksa hem gerçek babaları hem de anneleri farklıdır. Sonra ikizlere en sık atfedilen vasıflardan biri, ağabeylerinin saygılı ve mütevazı hizmetkârları olmaktır. Destanın kıssadan hisse çıkartıcı yaklaşımı içinde, ikizlerin bu şekilde sürekli diğerlerinin emirlerine amade oluşları iyi yetiştirilmiş küçük kardeşlerin ağabeylerine karşı takınmaları gereken normal tutum olarak anlaşılmaktadır; çünkü ikizler sadece en son doğanlar olmakla kalmaz, aynı zamanda "körpe" ve "toy"durlar. Aslında anlatıda bir tutarsızlık söz konusudur, çünkü doğumlar birbirini öyle bir hızla takip eder ki, arada böyle bir tutumu doğrulayacak yaş farkları oluşmaz; ve özellikle de Bhima ile Arcuna da Yudhisthira'ya karşı hepsinin ağabeyi olduğu için saygı gösterseler de, bu saygı yine de onlara bir özgürlük payı bırakır, kimi zaman araları açılır, oysa ikizlerde böyle şeylere rastlanmaz. Dolayısıyla onların alçakgönüllü ve emirlere amade tavrı büyük olasılıkla başka bir nedenden kaynaklanmaktadır veya en azından, bu sefer de, destanın örgüsüne uydurulmuş, ikincil nedenselliğin altında, bir ilk nedensellik, bir izdüşüm zorunluluğu yatmaktadır. Ama bu zorunluluk, görüldüğü gibi, *varna*'ların dayandırıldığı soyut işlevlerden ziyade, doğrudan insani *varna*'ların dik-

kate alınmasının sonucudur: İşlevler hiyerarşisi, toplumsal bölünmelere bu şekilde uygulanmak dışında, üçüncü işlev açısından *vaişya*'da –ve destanın ikizlerinde– görülen türden bir mutlak itaat ahlakını şart koşmaz.

Her ne olursa olsun, Pandavaların iki ana arasında paylaştırılması da, yapılan izdüşümün önemli bir miti biraz hafifleterek ve her türlü çatışma unsurunu temizleyerek yansıtmasına olanak sağlamıştır. Hint masalı, birçok Hint-Avrupa halkının, özellikle de İskandinavların gelenekleriyle (Aseler ile Vanlar arasında savaş, sonra uzlaşma ve kaynaşma)[17] uyum içinde, ilahi dünyanın, üç işlevsel tanrı katının birliğinin bir çatışma sonucunda sağlandığını anlatıyordu – bu meseleyi niye Hint-İran çağına taşımak gerektiğini başka bir yerde belirtmiştim, aynı nedenleri bu kitabın ikinci bölümünde de sıralayacağım.[18] Bu çatışma önce üstün tanrıları, özellikle de Vedalar sonrası dönemin tanrılar kralı olan İndra'yı insanlara fazla yakın olarak bilinen ve kendi istekleriyle insanların arasında yaşayan Aşvinlerle karşı karşıya getirmişti. İndra ve diğer tanrılar, ikiz Aşvinleri tanrısallığın en önemli ayrıcalığı olan kutsal maddelerden yararlanma faslına dahil etmeyi kabullenmiyorlardı; ama Aşvinler, minnetini kazandıkları bir çileci keşişin yardımıyla kendilerini kabul ettirmeyi başardılar. O andan itibaren tanrılar toplumu içine katıldılar ve hiçbir ayrımcılığa da hedef olmadılar, hatta bu ilksel çatışma efsanesine bile yer vermeyen Rigveda'daki ilahilere göre hüküm verilecek olursa, İndra ile her zaman çok yakın bir uyum ve anlaşma içinde bulundular. Destan da bir başka biçimde ama yine aynı yönde, son iki Pandava'nın ailevi statüsünde bir terfiye değilse bile, en azından bir değişime işaret eder: Onlar ancak Madri Pandu'nun cenaze ateşinde gönüllü olarak yanıncaya kadar "ikinci kraliçe"nin oğulları olarak kalırlar; Madri kendini kurban etmeden önce hayatta kalacak olan birinci kraliçe Kunti'ye seslenerek, bundan böyle ikizleri kendi çocukları olarak kabul etmesini ister; Kunti bu ricayı yerine getirmek konusunda bir güçlük çekmez; ömrünün sonuna kadar beş Pandava'nın ortak anası olacak, hatta ikizlerden biriyle, en küçük kardeş olan Sahadeva ile arasında özel bir sevgi bağı kurulacaktır.

Ama *Mahabharata*'yı kaleme alan şairlerin beş kahramanlarıyla ilgili olarak işlevlerle *varna*'lar arasındaki bağıntılar sorusunu önlerine koydukları na ilişkin maddi kanıt mevcuttur; daha doğrusu köken birliğinin çıkardığı zorluğa karşın, kahramanların üç düzeyiyle (1; 2 ve 3; 4 ve 5) üç *varna* arasında teker teker bir karşılıklılık ilişkisi oluşturmaya uğraşmışlardır. Tasavvur ettikleri ve Wikander'in de gayet güzel ortaya çıkardığı usul ustacadır ve bizi hemen izdüşüm tezgâhının başına getirir: Örneğin doğumlar sıra-

17 Bkz. aşağıda, s. 301-302.
18 *Naissance d'Archanges*, 1945, s. 159-162; bkz. aşağıda, s. 299-301.

sında ortaya konan ve Pandavaların hepsinin birden işlevsel yönelimlerine karşın *ksatriya* olduklarını gösteren gerçek, resmî tablonun yanı sıra, resmî ve gerçek varlıklarını sahte dış görünüşler altında gizlemek zorunda kaldıkları bir bölüm, bir durum ayarlanmıştır; dolayısıyla hepsi kendi yalanını seçmek konusunda hürdür. Şairlerin bunun için icat ettikleri fırsat basittir: Pandavalar ormandaki on iki yıllık sürgünü bir on üçüncü yıl daha sürdürmeye mahkûm edilmişlerdir; bu on üçüncü yılda istedikleri yere gidebilirler, ama kimliklerini kesinlikle gizli tutmak zorundadırlar ve gittikleri yerde kimse onların kim olduğunu bilmeyecektir. En azından şiirin disiplini yüzünden geri kalan zamanlarda kişiliklerini bastırmak zorunda kalan kahramanlar bu şarttan yararlanarak, bir yıl süreyle "kendileri" olabilirler. Matsyaların kralı ve takdir ettikleri bir insan olan, daha iyi zamanlarda onların davasını desteklemiş Virata'ya kapılanmaya karar verirler. Planları şöyledir: Yudhisthira kendini, bir zamanlar "Yudhisthira'nın samimi dostu" olan, zar oyunlarında çok becerikli ve böylelikle kralı da eğlendirebilecek bir *brahman* olarak tanıtacaktır. Bhima ise Yudhisthira'nın kasabı, aşçısı ve atleti olduğunu söyleyecektir. Üstü başı mücevherlerle kaplı olan Arcuna, dans hocası olan bir hadım olarak kendini tanıtacak ve Draupadi'nin hareminden geldiğini söyleyecektir. Nakula seyis ve "Yudhisthira'nın ahırlarının eski şefi" olacak, Sahadeva da kendini usta bir sığırtmaç olarak takdim edecektir. Son olarak, Draupadi de "Draupadi'nin eski nedimesi" olarak kralın karısının hizmetine girmeye talip olacaktır (IV *1* 22-83).

Beş kardeş planlarını adım adım uygularlar. Oyunu seven Kral Virata "brahman" Yudhisthira'yı hemen hizmetine alır ve onun şartlarına boyun eğip, kendisiyle eşit bir konuma getirmeye hazır görünür (*7* 214-230). Öteki kardeşlerin söylediklerine inanması biraz daha güç olsa da, sonunda onlara da kendilerine uygun gördükleri mevkileri verir; karısı Kraliçe Sudesna da Draupadi'yi maiyetine alır.

Birinci ve son iki Pandava'nın girdikleri kılıklar, görüldüğü gibi, birinci ve üçüncü toplumsal sınıflara denk düşmektedir: Birisi *brahman* olduğunu söylerken, ötekiler kendilerine hayvancılığın iki büyük uzmanlık alanı olan atları ve sığırları seçerler, üstelik her iki durumda da veterinerlik bilgilerini de vurgularlar; bu da babaları olan Aşvinlerin tıbbi vasıflarına uygundur. Şairler buluşlarını en son noktasına kadar kullanıp, en uygun anlarda *varna*'ların teknik adlarını da metne sokarak niyetlerinin altını çizmişlerdir. Bu açıdan söz konusu isimlerin iki tabloda, doğumlar tablosu ile kılık değiştirmeler tablosunda kullanılış biçimlerini karşılaştırmak ilginç olabilir.

Doğumlar tablosunda, isimlerden sadece biri gözükür: *ksatra* (I *123* 4769) ve türevi olan *ksatriya* (I *123* 4790), ama beş erkek çocuğun beşi de *ksatriya* olmasına karşın, kelime sadece ikinci ve üçüncü çocukla, Bhima ve Arcuna ile ilişkili olarak yazılmıştır; nitekim kelimenin işlevsel değeri

de savaşçılara işaret etmektedir. Ne baba olmak üzere şu veya bu tanrının çağrılmasına ilişkin gerekçelerin açıklanmasında, ne bebek-kahramanın tanıtımı sırasında, Yudhisthira ve ikizler bu şerefe sahip olmazlar – bu arada *brahmana* ve *vaişya* kelimeleri de telaffuz edilmez. Kılık değiştirmeler tablosunda ise, tam tersine, savaşçı işleve ait iki kardeş bir anlamda rahatsızlık verici bir duruma sokulmuştur: Artık kendilerini *ksatriya* olarak takdim edemezler, çünkü gerçekten *ksatriya*'dırlar ve onlara dayatılan kurala göre her biri medeni halini gizlemek zorundadır. Ağabey ve en küçük kardeşler böyle bir sorun yaşamazlar: Yudhisthira brahmana unvanını başı yukarıda, birçok kez yineleyerek sahiplenir (IV *1* 23; *7* 226, vb). İkizlerin en azından biri, sözde sığırtmaç Sahadeva ise kendini *vaişya* ilan eder (IV *10* 284, 286). Şiirin yazarlarının çözdükleri "problem"den haberdar olduğumuz için, bu son fırsattan yararlanarak kendilerine yarattıkları eğlenceye de katılabiliriz: Sahadeva krala kendisinin *vaişya* olduğunu söyleyince, kral onun görkemi karşısında buna inanmayı reddeder ve şöyle der: "Sen ya bir *brahman* ya da bir *ksatriya*'sın..." Böylece doğumlar ve kılık değiştirmeler tablosu tamamlanır ve yan yana konduklarında Pandavalar hakkındaki eksiksiz *varna* tablosunu ortaya çıkarırlar:

	Doğumlar	*Girilen kılıklar*
Yudhisthira	[*ksatriya*]	*brahmana*
Bhima	*ksatriya*	[zanaatkâr]
Arcuna	*ksatriya*	[zanaatkâr]
ikizler	[*ksatriya*]	*vaişya*

"İkinci sınıfın iki Pandavası"nın kılık değiştirmeleri de ötekilerinkinden daha keyfî değildir. Ama onlar girecekleri kılığı sadece "işlev"lerinin dışında değil, onun civarında, hemen tanınamayacağı uzantıları içinde aramışlardır. Bhima'nın yalnız kahraman görüntüsü, sertliği, silahı olan gürz onun tercihine yön vermiş, atlet, panayır veya saray pehlivanı, sığır kasabı olmuş ve hiç kuşkusuz bu son vasfının bir uzantısı olarak da ayrıca mutfağa geçmiştir. Arcuna'ya gelince, aşk maceraları da eksik olmayan bu savaşçının başkalaşım geçirip hadım olması ne denli şaşırtıcı gelse de, kendine yakıştırdığı dış görünüş yine de tabiatına, daha doğrusu tanrı babasının oldukça arkaik bir biçiminin tabiatına uygundur.[19] Arcuna dans ve şarkı öğretmeni (*nritya*) olur ve küpeler (*kundalaih*), altın bilezikler (*valayaih, kambubhih*), süslü kolyelerle (*sragvin*) kaplı bir biçimde karşımıza çıkar. Ama en eski ilahilerde İndra'nın ve onun genç göksel savaşçıları olan Ma-

19 Dans ve takılar için bkz. *JMQ*, IV, s. 67-68; hadım-Arcuna için karş. işlediği cinsel günahların (zina?) cezası olarak İndra'nın erkekliğini yitirmesi.

rutlar müfrezesinin görünümü de böyledir, çünkü Rigveda'daki *nritu* sözcüğünü etimolojik anlamında, "dansçı" anlamında (kökü *nart-*) bırakmamak için hiçbir neden yoktur. Bu kelime ilahilerde sekiz kez karşımıza çıkar: Altısında İndra, birinde Marutlar ve onların dışında da sadece bir kez Aşvinler, yani öteki gençler için kullanılmıştır. Üstelik Marut savaşçıları, savaşçı oldukları için, takılarına çok düşkündürler: Üniformaların parıltısının, omuzlardaki ve göğüslerdeki süslerin, nişanların askerî eğilimleri doğrulaması, hatta belirlemesi dünkü, evvelki günkü meseleler değildir. Marutların donanımları pırıl pırıl, diye yineler şairler; "zengin damat adayları gibi bedenlerini altın süslerle (*hiranyaih*) kaplarlar" (*RV*, V 60, 4); ayak bileklerinde halhalları, kollarında ve göğüslerinde bilezikleri (*khadisu*) ve altın levhaları (*rukmesu*), ayrıca da kolyeleri (*sraksu*) vardır ve ilahilerin toplamında onlardan başka bu süsleri takan yoktur (örneğin V 53, 4).

İkizler ve vaişya'lar

Bu çeşitli saptamalar, *Mahabharata* yazarlarının ve ilk dinleyicilerinin, yapılan izdüşümün sorumlularının ve bunun sunulduğu kişilerin söz konusu işlemi eşzamanlı olarak birçok düzlemde oluşturmaktan veya gözlemlemekten ne ölçüde keyif aldıklarını göstermektedir: Pandavalar bir yandan babaları olan tanrıları kopya etmekte ve öte yandan da insan *varna*'larına ait niteliklere uymakta, daha doğrusu kurgudan kaynaklanan bir güçlüğü aşmak için, bazıları babalarının en eski mitsel eşkalinden yardım isterken, ötekiler de *varna*'lar düzlemindeki sayısal karşılıklarından aynı hizmeti görmektedirler. Yaratıcı ve mantıklı davranan şairler, bu türden bilgileri çoğaltıp durmuşlardır. Bu tür bilgilerden, şu ana kadar değinmediğimiz birini daha aktaralım.

Üç büyük kardeşin ve ikizlerin anneleri farklıdır; bu durum ilk üçün ötekilere karşıt olarak konan dayanışmasını vurgular; ama iş bununla da kalmaz: Söz konusu iki kadın Pandu'ya aynı evlilik tarzıyla da verilmemiştir. Hindistan evlilik ve daha genel anlamda birleşme türlerini birçok farklı tarzda düzenlemiş, bunların bazıları tavsiye edilen, ötekiler kabul edilen, bir bölümü de mahkûm edilen tarzlar sayılmıştır. Örneğin Manu Yasaları (III 20-34) bu tasniflerin pek çoğunu kayda geçirmiştir ve *Mahabharata*'daki meşhur bir bölüm bir başka tasnifi daha vazeder (I *102* 4058-4091). Meşru evlilik türlerinin sayısı dörde indirgenir: Babanın kızını (en iyi durumda, dinsel bir tören esnasında) genç bir adama verdiği (birçok değişkesi bulunan) son derece törensel evlilik türü *brahman*'lara özgüdür; genç erkekle genç kızın hür tercihi ve karşılıklı rızasıyla yapılan evlilik, ayrıca kız kaçırma *ksatriya*'lara uygundur; son olarak, genç kızın para ile satın alınması yoluyla yapılan evlilik sadece *vaişya*'lar için ka-

bul edilir (Manu 24; tek istisna, satın alma işleminin sadece simgesel bir değer taşıdığı arındırılmış bir biçimin bir *brahman* için de kabul edilebilir olmasıdır, *age,* 29). Destandaki uygulama, iki *ksatriya* evlilik türünün yerine, onları daha şövalyevari bir biçim içinde birleştiren bir yenisini, *svayamvara*'yı geçirir (*Mahabharata,* I *102* 4091): İlke olarak, ve kelimenin anlamı da zaten böyledir, genç kız, babası tarafından toplanmış prensler arasından eşini "kendisi seçer"; ama çoğunlukla bu seçme işlemi önceden saptanmış bir sınavda, örneğin ok atmada başarılı olmuş adayın başına bir çelenk koymakla sınırlı kalır ve kimi zaman da *svayamvara* herkesin içinde gerçekleştirilen kahramanca bir kız kaçırma eylemine vesile olur: Bir kahraman, başka taliplerin de huzurunda, meydan okuduktan sonra ve savaşarak genç kızı kaçırır.

Pandu, ne yarışması ne de kız kaçırması olan son derece nizamî bir *svayamvara* içinde, Kunti ile evlenir (I *112* 4413-4422): Genç kızın babalığı onunla evlenmek isteyenleri davet etmiştir. Pandu da şenliğe gelir ve taliplerin arasına katılır. Kunti onları gözden geçirir ve bu seçkin çocuğun önüne geldiğinde kalbinin aşk çarpıntısına tutulduğunu fark eder (*tam drstva... pandum naravaram range hrdayenakulabhavat*); utanarak (*vridamana*) çelengi prensin omuzuna asar; öteki talipler hiç itiraz etmeden hemen çekilirler ve kral da kızının nikâhını kıyar ve onu birçok armağanla birlikte damadına teslim eder.

Hemen sonra Pandu'nun ve kardeşlerinin eğitmeni olan büyük amcaları Bhisma, genç adama ikinci bir kadın almaya karar verir. Bu defa çok farklı bir yöntem kullanır (I *113* 4425-4443). Krallığın saygıdeğer insanlarından pek çoğunu da yanına alarak, Madra kralı Şalya'ya gider; onu törenlerle karşılayan kraldan kız kardeşini, ülkesinin adından dolayı Madri diye çağrılacak kızı ister. O zaman epey ilginç bir konuşma başlar. Şalya, kendisine teklif edilenin dünyanın en iyi birleşmesi olduğunu, ama ailesinde gelenek haline gelmiş ve hepsi de namlı hükümdarlar olan bütün atalarınca saygı gösterilmiş bir kurala uymak zorunda bulunduğunu söyler (*pūrvaih pravartitam kimcit kule 'smin nrpasattamaih*); hakkında iyi de düşünülse kötü de düşünülse (*sadhu va yadi vasadhu*) böyle bir kural vardır ve bu soydan bir genç kızın sadece "*bhavan dehi,* ver!" denerek bedava bir armağan gibi istenmesine izin vermez. Şalya özür diler, bu bir aile kuralı, *kuladharma,* ve bu kural ne derse o olur, diye tekrar eder (*pramanam paramam ca tat*). Bhisma hiç öfkelenmez: Madem ki bir *dharma,* önceki kuşaklar tarafından oluşturulmuş bir düzenleme söz konusudur (*pūrvair vidhir ayam krtah*), ona uymak gerekir ve bu durumda satın alma şartının suçlanacak bir yanı kalmaz (*natra kaşcana doşo 'sti*). Derhal ve son derece parlak bir biçimde borcunu ödemeye girişir: Genç kızın bedeli olarak ham veya işlenmiş her türlü mücevher, filler, atlar, savaş arabaları, giysiler, süsler, değerli taşlar, mercanlar teslim edilir. "Bütün bu malları alın-

ca ruhu rahatlayan Şalya, gayet güzel süslenip püslenmiş kız kardeşini Kaurava'ların prensine verdi."

Toplumun üst sınıflarına "yakışmayan" ve sadece *vaişya*'lara ait bu evlilik uygulamasına, bir *ksatriya* soyunda rastlanması tuhaf bir "aile kuralı"dır! Bu durumun anlatıyı nakledenlere, sürdürenlere zorluklar çıkardığı anlaşılıyor: Derlemelerin bir bölümünde bu bölüm, hatta eleştirel yayında görülen "ilk" metin tamamen atlanır, Kalküta basımda görülen –yukarıdaki– gelişmelere hiç girilmeden kısaca özetlenip geçilir. Oysa doğru yöntem *lectio difficilior*'u her koşulda korumayı gerektirir: Buradaki *difficilior*, kızlarını satmak konusunda kendi koyduğu kuralın sıkıntısını çeken bir *kula*'yı, bir krallık hanedanını gösteren anlatıdır. Ama öte yandan, Pandu'nun ikinci evliliğinin, birinciyle simetrik –öyle veya böyle– bir anlatısı olmalıdır; halbuki bu öykünün başka bir değişkesi de yoktur ve "satın alma yoluyla evlilik" bahsi çıkartıldığı takdirde, hiçbir derlemede onun yerini alacak başka hiçbir şey bulunmamaktadır. O halde bu anlatıyı koruyalım ve anlamaya çalışalım: Bu anlatı gerekçesini, yapılan izdüşümde ikizlerle *vaişya* sınıfı arasında kurulan karşılıklılık ilişkisinde bulmaktadır. Şiirin yazarları, bu anormal, melez "aile kuralı"nı icat ederek, ikizlerin annesinin çıktığı *ksatriya* soyunun sırtına bir *vaişya* âdetini yükleyerek hem bu iki kahramanın saygınlığını korumuş, hem de deyim yerindeyse bizzat "üçüncü işlev *ksatriya*'sı" olan bu iki kahramanın yönelimini haber vermişlerdir.

Şiirin yazarlarının bu şeffaf niyetlerini yine de doğrulama ihtiyacı duyulsaydı, kız kardeşini satan, satmak zorunda olan Şalya'nın kişiliğini değerlendirmeye almak yeterli olurdu. Onun *vaişya* işlevine olan yakınlığı, sancağındaki armayla ifade edilmiştir – çünkü *Mahabharata*'da bu tür simgeler genellikle sahiplerinin derinlerdeki tabiatlarına uygundur: Şalya'nın sancağında altından bir saban izi, *sita* vardır ve VII *105* 3943 bunu bizzat buğday tanesi tanrıçası olan Sita'ya benzetir. Üstelik Şalya'nın ne açık sözlülük ne de soyluluk içeren karakteri, *ksatriya*'ya uymaz: Büyük savaşın arifesinde hatırı sayılır bir orduyla iki yeğeninin de aralarında yer aldığı Pandavaları desteklemeye hazırlanır; ama Duryodhana ona armağanlar sunup onurlandırınca onun saflarına geçer (V *8*) ve onun son başkomutanı olacaktır; ama aynı zamanda Yudhisthira'ya da, eğer Karna'nın savaş arabasını sürerse onun gücünü azaltma sözü verir (V *8* 216-220); nitekim Karna'nın sürücüsü olunca onun can düşmanı Arcuna'yı saldırgan bir üslupla överek, en önemli düelloda moralini bozar (VIII *39* 1793). Üstelik evlilik biçimlerinin adlar dizininde satın alarak evlenmeye *asuravivaha*, "Asura'lara özgü evlilik" dendiğine dikkat edilirse, Madri'nin ağabeyi, Pandu'nun kayınbiraderi, ikizlerin dayısı olan Şalya'nın, ilahi katın tecessüm sistemi içinde bir tanrıyı değil bir demonu, vücut bulmuş bir Asura'yı canlandırdığı anlaşılır: Asura Samhrada (veya Samhlada). Birbi-

riyle kesişen tüm bu bilgiler Madri'nin evliliğinin anlatının aslında bulunduğunun ve anlamının, kavramsal kapsamının teminatıdır.

Evlilik tarzlarında göze çarpan bu farklılık Pandu'nun iki karısının bir kez evlendikten sonra sadece duygu değil gördükleri muamele açısından da eşitlik içinde olmalarını engellemez. Evlilik tarzları nedeniyle eşit olmayan iki düzeyde (*ksatriya* ve *vaişya*) sınıflandırılan Kunti ve Madri eşit kadınlar olarak, "*ksatriya* kadınlar" olarak yaşarlar –tıpkı oğullarının sırasıyla farklı işlevsel eğilimler (1.-2.; 3.) göstermelerine karşın hepsinin de *ksatriya* olması gibi. Madri'nin belli bir aşağı konumdan yakındığı veya gururla yakınmadığını söylediği tek durum başka şeyle ilgilidir: Kunti –kendi eşiti olduğunun altının çizer (4841)– sihirli formülüyle çocuk sahibi olmayı başarırken, o çocuksuz kalmaktadır... Ama doğuştan gelmeyen, rastlantısal olarak ortaya çıkan bu eşitsizlik gecikmeden giderilir: Kunti, Madri'yi de çocuk sahibi olacak hale getirir; bundan böyle iki kadın, uğradığı lanetin kendilerinden zevk almasını engellediği bu genç ve güzel kocanın yaşamayı seçtiği ormanda, aralarındaki uyum kadar eksiksiz bir eşitlik içinde, sonuna kadar ona eşlik edeceklerdir. Sonuna kadar: Yani Madri'nin ölümde kocasının peşinden gideceği ve Kunti'nin de ikizlerin örnek gösterilecek annesi olacağı âna kadar...

Eski meslektaşlarımızın giriştikleri miti destan bağlamına aktarma işleminin olanaklarını ve gereklerini işlerken, Aşvinlerin oğullarındaki çift yönlülüğü çeşitli uzantılar ve yan melodilerle hem destekleyip hem sınırlarken gösterdikleri ustalığa[20] ve inceliğe hayran kalmamak elde değildir.

İkizlerin her birinin farklılaşan karakterleri

Burada bir problem oluşur; öngörülmesi kolay olan bu problem türünün daha birçok örneğine rastlayacağız.

En eski teolojinin ve mitolojinin izdüşümünün destan diline taşınmasının bunun tamamen bilincinde olan becerikli bilgeler tarafından yapıldığı şimdiden bellidir. Ama izdüşüm olgusunun kendisi, olaylarda ve onların nedensel süreçlerinde yol açtığı kaçınılmaz değişikliklerle birlikte, kimi zaman destandaki kurgunun satır aralarında yer alan miti okumayı güçleştirmektedir. Hatta özgün mitler elimizde olmasaydı, bu okumayı yapmanın olanaksızlaşacağı bile söylenebilir: Wikander'den hareketle Pandavalar hakkında açıklanan her şeyde, aralarında doğrulanmış ilişkiler sürdüren ve *bilinen* bir tanrılar sistemiyle açıkça bu tanrıların oğulları olarak tanıtılmış ve aralarında tanrılarınkileriyle benzeştirilmiş ilişki-

20 Hafif bir tutarsızlık: IV *3* 69-70'te Sahadeva kardeşlerine bir sığırtmaç olarak harikalar yaratacağını, çünkü eskiden de sürülerin ortasına gönderildiğini ve orada büyük bir ustalık kazandığını söyler; oysa birinci şarkıda, çocuklukların anlatımında böyle hiçbir şeye rastlanmaz.

ler sürdüren bir kahramanlar sisteminin sürekli olarak karşılaştırılması usulüne başvurulmuştur: Yapılan, baştan sona *verili olan* bu iki olgu dizisi arasındaki koşutluğu belirlemekten ibarettir.

Ama durum her zaman –özellikle de teoloji alanı aşılıp mitoloji alanına girildiğinde– bununla sınırlı kalmaz, çünkü bu iki olgu dizisini temin eden belgeler ve onları temin ediş koşulları aynı türde değildir. Rigveda, anlatıdan çok imalarla, göndermelerle ilerler ve bir miti kesintisiz biçimde aktardığına çok ender tanık olunur; Veda tanrılarının gerek kendi aralarındaki gerek insanlarla veya tabiatın büyük zatiyetleriyle kurdukları ilişkiler içinde ifadesini bulan karakterleri konusunda bile, pek çok şey ancak istatistik yöntemlerine göre değerlendirilen fişler biriktirilerek ortaya konabilir. Öte yandan analitik ve karşılaştırmalı birçok neden, ilahilerde [Rigveda] korunan mitolojinin tamamen o sırada yaşayan mitoloji olmadığını düşündürmektedir: Tanrıların bazı yönleri, örneğin İndra'nın günahları,[21] övülmeye, yüceltilmeye, duaya uygun değildi; onlara ilişkin bazı anlatılar ne kurban rahiplerini, ne kurbandan yararlananları ne de ilahilerin yazarlarını ilgilendiriyordu; üstelik bu tür bazı anlatılar da sansürlenmişti. *Mahabharata* ise tam tersine esas olarak, uzun uzadıya söyleme dayalıdır: Olayların mantıksal ve zamandizinsel devamına işaret eder, anlatır, tanrıların izdüşümlerini naklettiği kahramanlara maceradan maceraya eşlik eder, problemleri açıklar veya onlara uzun uzun açıklattırır. Öte yandan bu muazzam şiir kütlesi, geçmişten miras kalmış tüm mitsel bilginin kullanılma şansı bulduğu bir ansiklopedidir: Dolayısıyla ilahilerde [Rigveda] bulgulanmamış ve bizim Vedalar'daki biçimiyle bilmediğimiz, ama sözlü geleneğin *Mahabharata* yazarlarının önüne yazılı olarak kayda geçirilmiş teoloji ve mitolojiyle eşit seçenekler halinde sürdüğü, çok eski teoloji ve mitoloji parçalarının sadece yazarların onları destan içine taşırken uğrattıkları dönüşümler içinde hayatta kalmış olmaları, kuramsal açıdan mümkündür ve gözlem malzemesinin ne denli büyük bir kütle oluşturduğu göz önüne alındığında, ciddi bir olasılıktır. Peki, bunlar nasıl belirlenebilir? Burada hassas bir araştırma söz konusudur: İki ayrı dizi oluşturan olgular artık birbirleriyle tek tek karşılaştırılmamakta, bilinen bir tek diziden hareketle diğeri tahmin edilmeye çalışılmaktadır. Birçok tedbir alınmalı ve sezildiği, fark edildiği sanılanlar sürekli eleştiriye tabi tutulup, yeniden gözden geçirilmelidir. Ama sağlam sonuçlar elde edilmiştir. Burada ilerleme olanağını hangi yöntemin –öteki Hint-Avrupa teolojileri ve mitolojileriyle karşılaştırma– verdiğini gösteren iyi bir örnek sunalım.

Sadece Veda ilahileri değil, ritüel eserleri ve onların yorumları da ikiz tanrılar arasında bir ayrım saptanmasına olanak tanımazlar. Onlara hitap

21 *Heur et malheur du guerrier*, 1969, s. 63-69.

eden ve kimi zaman tanrıların sıkıntıya düşmüş kişilere yaptıkları hizmetleri sıralayan uzun listelere indirgenen ilahiler, bu nakaratların her birinde onları ikili olarak mümkün olduğunca sıkı bir biçimde birbirlerine bağlarlar. Hiçbirinin diğerinin de dahil olmadığı tek bir müdahalesi görülmez. Litürjilerde onlara yüklenen simgesellikler hep ikilidir, her öğe diğerini tam simetriği olarak gündeme sokar. Bununla birlikte çok ender rastlanan bazı bölümlerde, tam belirlenebilse çok önem kazanacak farklılıklar sezilir. Üzerindeki tartışmalar hâlâ süren I 181, 4 bunlardan biridir:

> Farklı yerlerde doğmuş iki kusursuz [varlık], gerek bedenleri gerekse isimleriyle uyum içindeydiler. İkisinden biri Sumakha'nın [oğlu] olan zengin ve galip bir senyör (*jisnur... sumakhasya sūrih*), öteki ise Göğün talihli oğlu olarak kabul edilir (*divo... subhagah putrah*).

Bu şekilde ayırt edilen Aşvinlerin birincisinin özelliklerini belirleyen *jisnu*, *sūri* kelimelerinin, hatta *Su-makha* isminin, Wikander'in dediği gibi "İndra'nın dünyası"na yaklaştıkları uzun süredir fark edilmişti; hatta bazıları Sumakha'yı bu tanrıyı ifade eden bir isim olarak görmek eğilimindedir, başkaları ise sadece bir ölümlünün söz konusu olduğunu düşünmekte, böylece biri Zeus'un, öteki ise bir insanın oğlu olan Yunan "Dioskuroi"sine [Dioskurlar] benzeyen bir ayrımı iki Aşvin arasında oluşturmaktadırlar. Burada Aşvinlerden birine savaşçı tınılar eşlik ederken, hem Göğün oğlu hem de talihli olarak belirlenen ötekinin (karş. malların mülklerin tahsisine nezaret eden hükümran tanrı Bhaga) diğer iki işleve yönlendirildiği de açıktır. Ama bu, tek başına bir metindir. Wikander ondan yola çıkarak, ikizler arasında yapılmış ayrıma ilişkin birkaç Veda kalıntısı daha bulup çıkartabilmiştir, ama ilahilerde "birbiriyle mutlak biçimde eşdeğerli olan iki tanrıda tek ve aynı işlevin ifade edildiği" izlenimi, onun da dediği gibi, sürmektedir.

Oysa ikiz tanrıların destandaki oğulları olan ikizler, metinlerin çoğunda eşdeğerli olmakla ve üç ağabeylerinden aynı şekilde ayırt edilmekle birlikte, kendi aralarında da gerek birçok hadisede sergiledikleri eylem biçimleri, gerek bazı toplu sunumlar, gerekse tercihen birine veya diğerine uygulanan bazı sıfatlarla farklılaşmaktadırlar. Wikander hayranlık verici bir incelemesinde bu farklılıkların dökümünü çıkarıp tasnif etmiştir;[22] bu tasniften ortaya çarpıcı bir çift kanatlı manzara çıkmaktadır.

Birincisi, daha yukarıda da gördüğümüz gibi, Nakula ve Sahadeva'nın Kral Virata'nın sarayında kimliklerini gizlemek için büründükleri kılıkların ikisi de "*vaişya*" düzeyindedir, ama aynı düzeyde yer alsalar da birbirlerinden ayrıdır: Vedalar zamanında hayvancıların servetinin indirgen-

22 "Nakula ve Sahadeva" (bkz. yuk. s. 86, dipnot 15; *RV*, I 181 4 hakkında, bkz. *agm*, s. 79.

diği iki hayvan türünü, atlarla sığırları paylaşmışlardır. Babaları olan Aşvinler de ilahilerde atlarla ve sığırlarla uğraşmış olsalar bile –üstelik mucizelerinden yararlananların arasında tek bacağı kesik bir kısrak da vardır ve ona sütünü akıttıkları kısır bir ineğin bacağını takarlar– bunlar iki ayrı uzmanlık alanı değildir; gerek atlar gerekse sığırlarla uğraşırlarken birbirlerinden ayrılmaz, işbirliği yaparlar.

Bu ayrım dikkat çekicidir, ama dördüncü şarkı dışında, yani farklı kılıklarla geçirilen o yılın ötesinde bir uygulama alanı bulamaz. Karakterlere ilişkin ve daha derin bir ayrım ise tam tersine tüm şiire dağılmış durumdaki çok sayıda pasajın sonucudur. Sıfatların dikkatlice incelenmesinden edinilen bilgilerden hareket eden Wikander bu ayrımı şöyle ifade etmiştir:[23]

> Sadece sıfatlardan hareketle bir hüküm oluşturarak ve sıfatların Veda tanrılarının olduğu kadar –buna da ayrıca bakılması gerekir– destandaki ikizlerin çözümlenmesi için de aynı oranda önem taşıdığını varsayarak şu sonuca varılmaktadır:
>
> Yakışıklı ve savaşçı nitelemesini yapan sıfatlar kısmen sadece Nakula (*darşaniya, atiratha, sarvayuddhaviśarada*, vb), kısmen Nakula ve ikizler (*yuddhadurmada, rabhasah yuddhe*), kısmen ikizler (*rūpasampannau, yaşasvinau*, vb) için kullanılır, ama hiçbir zaman tek başına Sahadeva için kullanılmaz.
>
> Tam tersine, Nakula'yı dışlayıp sadece Sahadeva için kullanılan sıfatlar, Nakula'nın dahil edilmediği belirli bir anlambilimsel alanda yer almaktadırlar; uysallık ve disiplin ikisinde de ortak olmakla birlikte, Sahadeva'nın bilgeliğini, zekâsını, iyiliğini ve edebini ifade eden çok sayıda sıfat –ve bunların eşanlamlıları– asla Nakula için kullanılmaz, birleşik çiftin ayırt edici özelliklerini bir arada ifade eden kelime çiftlemelerinde de bunlara rastlanmaz. Buna karşılık bu nitelemelerden bazıları hem Yudhisthira hem de Draupadi için kullanılan sıfatlarda karşımıza çıkar.
>
> Sıfatların dökümünü bu şekilde yaptıktan sonra, şimdi de metinlerin içeriklerini ele alırsak Nakula ile Sahadeva'nın her şeyden önce disiplin ve itaat bakımından (*vinaya, şuşrūsa*, vb) eşdeğerli olarak sunuldukları bazı bölümler kaydediyoruz doğal olarak. Böyle oldukları için Pandavaların konuklarını ağırlamakla, ağabeyleri için ateş ve su getirmekle onlar görevlendirilmekte; ağabeyleri de bu tür sahnelerde onları hizmetçi gibi kullanmayı son derece doğal karşılamaktadırlar. Ama gözüktükleri bölümlerin çoğunda onlara farklı karakterler ve uğraşlar verilmiştir.
>
> Bu ayrım belki de en net olarak beş Pandava'nın topluca sayıldıkları yerlerde gözükmektedir: Bu bölümlerin sadece üçünde eşdeğerli olarak gösterilmektedirler (I *1* 124; II *69* 2448; XII 2); geri kalan her yerde Nakula'nın yiğitliği ve yakışıklılığı, akıllı ve dindar Sahadeva'nın karşı kutbunda sunu-

23 *Agm*, s. 72-74.

lur. Bu bakımdan en anlamlı bölümlerden biri, XVII. kitabın final sahnesidir: Tüm kardeşler dağa tırmanırken birbiri peşi sıra ölürler ve her birinin ölümü hayatlarında kapıldıkları bir *hybris** çeşidinin cezası olarak yorumlanır. Nakula'nın payına düşen suç, diğer tüm erkeklerden daha güzel olma iddiası (XVII 2 62), Sahadeva'nınki ise en bilge olma iddiasıdır (*prajna*, XVII 2 56). Büyük kumar sahnesinde de bizzat Yudhisthira ikizlerin özelliklerini aynı şekilde belirtir: Nakula, "alev gözlü, aslan omuzlu, uzun kollu (*mahabhuja*), esmer ve genç bir kahraman"dır; Sahadeva ise "adaleti (*dharma*) öğretir ve bu dünyada bir âlim olarak ün salmıştır." Böylece Nakula güzelliği ve gücüyle, Sahadeva'nın, yani bilgeliği ve adaletiyle tanımlanan ikizinin karşısına konur (*mahabhuja*, yani "uzun kollu" sıfatı savaşçı Pandavalar olan, Arcuna ve Bhima'yı nitelemekte kullanılan tipik bir sıfattır).

Bu tabiat ayrımı –düşünüldüğünde, seyis ile sığırtmaç ayrımına kolayca uydurulabilir, çünkü atlar özellikle savaşçılık işlevini, *ksatriya*'yı, sığırlar ise kült için temel öneme sahip süt ürünleriyle daha çok kutsal işlevi, *brahmana*'yı ilgilendirirler– destanın olay örgüsü içinde Nakula ile Sahadeva'nın takındıkları birçok farklı tavrı ve birincinin savaşçı kardeşlerine, özellikle de Bhima'ya, ikincinin ise "adil kral" kardeşi Yudhisthira'ya duydukları özel yakınlığı açıklar.[24]

At kurbanı töreninin hazırlıkları sırasında (*aşvamedha*, XIV. kitap), Yudhisthira geri çekilir ve yönetimi kardeşlerinden üçüne emanet eder: Bhima ve Nakula krallığı savunacak (*puraguptau* sıfatıyla), Sahadeva ise iç işlerle ilgilenecektir (*kutumbatantra*): Burada da Bhima ile yan yana konan kahraman Nakula ile daha barışçı Sahadeva arasındaki karşıtlığı buluyoruz (XIV 72).

Mahabhuja sıfatıyla ilgili olarak daha önce de belirttiğimiz Bhima-Nakula yakınlığı, kendini başka bir biçimde de gösterir. Daha yukarıda, VI.-IX. kitaplar arasında kalan savaş betimlemelerinde, ikizlerin tutumunda ana hatlarıyla bir farklılık görülmediğini, öteki savaşçılarla aynı biçimde davrandıklarını söylemiştik: Her tür silah, ok ve yay, kılıç, kargı kullanırlar, ama özel olarak, onları farklılaştıracak bir biçimde kılıç kullanırlar; çoğunlukla bir arada zikredilirler, ama önceki ve sonraki kitaplarda gözlemlenen farka burada rastlanmaz. Yine de çarpıcı bir özellik vardır: Pandavalar zor bir durumda kalıp yardımlaşmaları gerektiğinde, Bhima ile Nakula'nın yakınlaştığını görürüz; VIII 13 ve VIII 84-85'te yan yana dövüşürler; Nakula'nın atları iki kez öldürülür ve

24 "Nakula et Sahadeva", s. 75.

* Yunan düşüncesinde büyük yer tutan soyut bir kavramın simgesi. Hybris, insanı suç işlemeye iteleyen ölçüsüzlük, hırs ve kendine aşırı güvendir. (ç.n.)

Bhima'nın savaş arabasına sığınır (III *270* 15758; *84* 4298); üçüncü seferinde, Bhima'nın arabası parçalanır ve o, Nakula'nınkine biner (VII *189* 8596). Simetrik olarak, Yudhisthira ve Sahadeva bir araya gelir: Birincisi birçok kez ikincinin arabasına sığınır (III *270* 15730; VI *105* 4011-4012; VIII *63* 3207-3208; IX *22* 1154). Kral sadece bir tek kez Nakula'nın arabasını tercih eder (VI *87* 3702).

Sahadeva ve birinci işlev

Kâh ikizlerin kâh beş kardeşin farklılıklarıyla birlikte sunumlarında, birçok kez Sahadeva'yı Nakula'dan ayıran şey, "birinci işlev"e ilişkin bir renktir. Bu açıdan en dikkat çekici metin, Wikander'in söylediği gibi, şiirin en sonunda, on yedinci şarkıda (2) bulunur. Beş Pandava, Draupadi ile birlikte büyük Kuzey diyarına doğru yola çıkmışlardır, bu onların son yolculuğu olacaktır. Draupadi, sonra Sahadeva, sonra Nakula, sonra Arcuna, sonra Bhima peş peşe ölürler; Yudhisthira onlara ancak öteki dünyada kavuşabilecektir. Üzüntü içindeki Bhima, kendi de yere yığılıncaya kadar, her ölümde bunun hangi suçun cezası olduğunu Yudhisthira'ya sorar. Yudhisthira hiç duraksamaz, bilir, açıklar. Ortak kadınları olan Draupadi'nin suçu Arcuna'yı diğerlerinden daha çok sevmesidir (*paksapata*, 52). Sahadeva'nın suçu, "her zaman kendisi kadar zeki hiç kimse olmadığını düşünmüş olması"dır (*atmanah sadrişam prajnam naiso 'manyata kancana*, 56). Nakula'nın suçu, kimsenin güzellikte onun eline su dökemeyeceğini düşünmesidir (*rūpena matsamo nasti kaşcid iti*, 62). Arcuna'nın suçu, bir günde tüm düşmanlarını yok edeceğini söyleyerek böbürlendikten sonra, sözünü tutmaması (*ekahna nirdaheyam vai şatrūn ity arcuno 'bravit na ca tat kritavan esa*, 67) ve elinde yay olan herkesi kibir içinde aşağılamasıdır (*avamene dhanurgrahan esa sarvan*, 68). En sonunda Bhima da yere yığılır, ama ağabeyine kendi suçunu soracak vakti bulur: "Çok obursun, cevabını alır, kuvvetinle böbürleniyor, başkalarına saygı göstermiyorsun" (*atibhuktam ca bhavata pranena ca vikatthase anaveksya param*, 71).

Bu kınamalardan hiçbirinin kesin, tanımlanabilir, şiir külliyatı içinde zikredilmiş bir olguya gönderme yapmaması dikkat çekicidir: Draupadi hiçbir koşulda üçüncü Pandava'ya yönelik altı çizili bir tercih göstermemiştir; Nakula, hele Sahadeva asla hiçbir konuda böbürlenmemişlerdir; Arcuna bir *miles gloriosus* olmamıştır; Bhima'nın oburluğuna gelince, bu bilinmekle birlikte bir günah değil doğadan gelen bir zorunluluktur: Dev gibi olduğu için ötekilerden daha çok yer ve diğerleri de tüm gıdaları paylaşırken yarısını ona ayırıp geri kalan yarıyı aralarında bölüşmeyi çok doğal karşılarlar. Bunlar önemli değil. İşin ilginç yanı, her birinin günahı-

nın –metinde doğrulansın ya da doğrulanmasın– üç işlevli yapıda tuttuğu yere, tanrı babasından devraldığı tipe denk düşmesidir (Nakula: güzellik; Arcuna: savaş alanında kudret; Bhima: kas gücü); Sahadeva'nınki ise bir entelektüel günahıdır: *prajna.*

Mahabharata'nın kanonik metne dahil olmayan versiyonlarında Sahadeva'nın entelektüel niteliği daha da öne çıkarılır, hatta bazen sadece bu yanı ilginç teknik belirlemelerle sergilenir. Öykünün, Reinaud tarafından 1844'te *Journal Asiatique* için nakledilen ve A. Ludwig'in 1896'da gayet iyi yorumladığı, İranî versiyonu olan "Pan'ın oğulları"nda, önce doğumlar sırasında herhangi bir belirleme yapılmaksızın (s. 159) şunlar okunur: "Beş kardeşten her biri özel bir yeteneğiyle sivriliyordu." Daha ileride (s. 163) bu yetenekler, eğitmenlerin dilekleri sayesinde mükemmeliyete dönüşür:

> O sırada [yani babaları öldüğünde], Pan'ın [= Pandu] çocukları küçük yaştaydılar ve her biri onu eğitmekle yetiştirmekle yükümlü dindar bir adama emanet edilmişti...
> Bu arada dindar adamlar dediler ki: "Pan'ın çocuklarını amcaları Dhrita'nın [= Dhritarastra] yanına götürelim. Her *brahman,* öğrencisinin istediği şey gerçekleşsin diye Tanrı'ya bir duayla yakardı. Yudişt [= Yudhisthira] güçlü bir otorite ve kararlı bir yönetim istemişti: Bhimaseva heybetli bir güç istemişti; Ardhuna [= Arcuna] ok atmada büyük ustalık istemişti; Nakula, at binmede kimsenin önünde duramayacağı kadar büyük bir ustalık ve yiğitlik istemişti; son olarak bilgeliği arayan ve ancak kendisine soru sorulduğunda konuşan Sahadeva da yıldızların ilmine ve gizli şeylerin bilgisine sahip olmayı istemişti. Sonuçta beş kardeşten her biri kendi türünde benzersiz oldu.

Bu belirlemelerin hepsi ilginçtir. En katıksız olanlar, güçlü şampiyon Bhima'nın ve usta okçu Arcuna'nınkilerdir. Tamamen savaşçılık işlevine geçen ve güzelliğine hiç değinilmeyen Nakula'nın ata duyduğu yakınlık korunmuş, ama farklı bir yöne doğru çekilmiştir: Artık seyis veya veteriner değil de, Yunanistan'daki (özellikle de *equites*'in –binici– koruyucu tanrısı haline geldiği Roma'daki) Kastor gibi bir süvaridir. Sadece siyasal iktidarla sınırlanan Yudhisthira tanımının özünü –ahlakî ve dinî değeri, entelektüel üstünlüğü– yitirir; Sahadeva ise geleneksel tevazuuna şimdi hem bilgeliği hem de bilimsel teknikleri, astroloji ve kehaneti ekler.

Albay Polier'nin vulgata metne daha yakın olan *Mahabharata*'sı, Sahadeva'nın ayırt edici niteliklerini sayarken, onun sıralamalarda ikizinin önüne geçmesini sağlayan bu özel ilme yer verir sadece. *Mythologie des Indous*'daki uzun özette birçok kez beş kardeşin birbirlerine göre farklı-

laşan tanımlarıyla karşılaşırız. Örneğin doğumlardan kısa bir süre sonra şöyle bir tanım yapılır:[25]

> Pand'ın [= Pandu] sevildikleri kadar korkulan beş oğlu doğumlarındaki mucize kadar az bulunur nitelikleriyle, sahip oldukları vasıflarla da olağanüstü varlıklardı.
> Ağabeyleri ve Pandos [= Pandava] kolunun başı olan doğrucu Judister [= Yudhisthira] adaleti, insanlığı ve onu ayırt eden tüm vasıflarıyla insanların en iyisidir.
> Onun bir küçüğü olan yenilmez Bhim [= Bhima] cesaretine ve değerine öyle şaşırtıcı bir bedensel kuvvet eklemiştir ki, bu bakımdan Birmah'tan [= Brahma], hatta Mhadaio'dan [= Mahadeva, Şiva] bile üstündür.
> En az Bhim kadar yiğit, ama ondan daha yumuşak, daha duyarlı olan yenilmez Arcun [= Arcuna] Khrisnen'in [= Krişna] göz bebeği, gözdesidir ve haklı olarak evrenin en usta okçusu diye nam salmıştır; Basdaio'nun [= Krişna'nın babası Vasudeva] oğlunun gözle görülmez kudretinin rehberliğindeki güçlü kolu asla boşa ok atmamıştır ve bu kahraman savaşçı vasıflarının yanına sevimli ve duyarlı insanın niteliklerini de eklemiştir.
> Arcuna kadar çekici olmayan kardeşi âlim Schecdaio [= Sahadeva] bununla birlikte ölümlülerin en bilgilisi, en zekisi ve geçmiş, bugün, gelecek bilgisi konusunda en eğitimlisidir.
> Pandos'un sonuncusu olan Nukul da [= Nakula] güzellik ve tatlılıkta diğer tüm insanları geride bırakır.

Kral Bairuht'un [= Virata] sarayındaki kılık değiştirme işleminde de Sahadeva'ya bu âlim karakteri yön verir. Sığırtmaçlık ve dolayısıyla Nakula ile kurulan her türlü simetri ortadan kalkmıştır:[26]

> ... Bairuth'a giderler, Raca'nın huzuruna çıkıp kendilerini Raca Judister'e ait kişiler olarak tanıtır, Judister'in içine düştüğü talihsiz durum nedeniyle iş aramak zorunda kaldıklarını açıklar ve onları maiyetine alma âlicenaplığını göstermesini rica ederler; onları çok iyi karşılayan bu raca, daha önce işgal ettiklerini ileri sürdükleri mevkileri onlara aynen verir. Judister danışmanı, Bhim mutfağının kâhyası, Arcun, racanın çocuklarının eğitmeni ve silah hocası, Schecdaio kütüphanecisi olur; atlarla ahırlar da Nukul'un idaresine bırakılır.

Vulgata ile olan en önemli iki farklılık, Arcuna'nın kılık değiştirdiğinde "hadım dans hocası" değil silah hocası olması ve Sahadeva'nın ineklerin değil, kitapların uzmanlığına geçmesidir.

25 *Mythologie des Indous*, I, s. 533-534. Polier'nin kız kardeşinin yazım ve noktalamalarını düzelttim, bkz. yuk. s. 64 dipnot 7.
26 *Mythologie des Indous*, II, s. 46.

Hatırlanacağı üzere, Sanskritçe *Mahabharata*, Pandavaların can verdikleri anda, Sahadeva'nın günahı olarak "bilgeliği"ni saymıştı. Polier'nin *Mahabharata*'sı da aynı şeyi yapar, ama günah farklı ve daha kesindir, doğaüstü bilgiden kaynaklanır:[27]

> ... En başta yürüyen Judister'e Draupadi'nin yolun iki kenarındaki uçurumlardan birine düştüğü haber verildi. Onun ölümü, yolculuklarının hedefi olan Baikunt'a [= Vaikuntha, Vişnu'nun cenneti] hep birlikte varacaklarını düşünen Pandos'u şaşırtıp kedere boğdu. Ama Judister onlara Draupadi'nin başına bu felaketin, her zaman Arcun'u diğer dört eşinden daha üstün tutması yüzünden geldiğini bildirdi. Bir süre sonra Nukul da onunla aynı kaderi paylaştı; bu gözden düşme Judister'i şaşırtmadı, çünkü bu prens de güzel yüzüne hep fazla düşkün olması ve güzelliği bozulacak diye yorgunluk ve tehlikelerden çekinmeye kadar işi vardırması nedeniyle belayı üzerine çekmişti. Bu iki kazadan sonra dört kardeş yollarına devam ettiler; sonra büyük bilgeleri sayesinde nüfuz ettiği sırrı, yani Karen'in [= Karna] ağabeyleri olduğunu Pandos'tan gizlemiş olan Schecdaio, bu kararsızlığının cezasını uçuruma düşüp ölerek ödedi. Judister daha bu kazanın nedenini kardeşlerine açıklamayı sürdürürken, Arcun da diğer ikisi gibi düşüp öldü; o da ebeveynlerinden Surg'ları [= svarga, İndra'nın cenneti] bir günlüğüne ziyaret etmek için izin almış, ama orada, annesinin endişelenmesini ve aldığı emirleri hiç umursamadan birkaç ay kalmış, şimdi de bunun cezasını çekmişti. En nihayet Bhim'im ömrü de uçurumda sona erdi; onun suçu da kendini fazla beğenmekti.

Demek ki anlatı evrim geçirdikçe Sahadeva'nın uzmanlık alanı, başlangıçta sadece bir yan bölme halinde olan şeye indirgenme eğilimi göstermişti. Birinci işleve doğru yönlendirilmiş, bu anlamda Yudhisthira'nın çömezi olan, mütevazı erdemleri ağabeyinin ahlaki mükemmelliğinin karşılığını oluşturan, bir anlamda ağabeyin ilmi ve muazzam zekâsı – birinci işlevin kesinlikle çok eski bir ek bölümü– altında barınan Sahadeva, yavaş yavaş bu zihin krallığı içinde bir uzmanlık alanı edinmişti; sınırlı ama değerli bir uzmanlıktı bu: Astroloji ve daha genel anlamda, ne oldukları tam açıklanmasa da herhalde astrolojiyle akraba sayılabilecek yöntemlerle, geçmişi, şimdiyi ve geleceği bilme yeteneği. Kısacası kendi tekniğinde usta bir teknisyen haline gelmişti, ama Pandavalar listesindeki sırasına da uyan bir biçimde, zekâ ve aklın kullanım alanlarının bütünü içinde bu tekniğin tuttuğu yer itibariyle bir ast konumundaydı. Bu, onun tanımının yaşadığı doğal bir tırmanış olmalıydı: Seyis-

27 *Age*, II, s. 152-154.

likten süvariliğe terfi eden Nakula nasıl ikinci işleve göre ilerlemiş ve Bhima'ya doğru yönlendirildiği için kısaca yiğitlikle tanımlanmışsa, o da birinci işleve göre ilerlemişti – Nakula zaman içinde bir Kastor'a dönüşürken, ikizi de bir tür *pontifex minor* olmuştu.

Hint-İran dünyasının en azından bir noktasında toplumsal sınıflar kuramının bu türden bir görünüm ortaya çıkarması kayda değer. Avesta'da insanlar hiyerarşi içindeki üç düzeye bölünmüş durumdadır: Rahipler, savaşçılar, hayvancı-tarımcılar. Bunlara zaman zaman dördüncü sırada zanaatkârlar eklenir. Ama birçok ortaçağ metni, iki üst sınıf olan rahipler ve savaşçıların altında, insan faaliyetleri kütlesini farklı bir şekilde paylaştırırlar: Zanaatkârları ve hayvancı-tarımcıları –dördüncü ve son sırada yer alan– aynı sınıf içinde birleştirip, üçüncü sırayı "küçük entelektüeller" diye adlandırılabilecek kategoriye ayırırlar. Tansar'ın Taberistan kralına yazdığı meşhur apokrif mektup toplumsal bünyenin çeşitli "uzuvları"nı şöyle tanımlar:[28]

> Şehinşah'ın insanlardan herhangi bir mesleği icra etmelerini ve kibar olmalarını beklediğini yazmışsın; ama bil ki, Din'e göre, insanlar dört sınıfa bölünmüştür. Bu mesele kutsal kitapların birçok bölümünde her türlü tartışmayı ve her türlü yorumu, her türlü muhalefeti, her türlü itirazı gereksiz kılacak biçimde yazılmış ve açıklanmıştır. Bu sınıflar, dört "uzuv" adıyla bilinirler. Bu uzuvların başı, Padişah'tır. Birinci uzuv Ruhban'dır ve o da birçok kategoriye bölünmüştür: Hâkimler, rahipler, denetçiler ve eğitmenler. İkinci uzuv savaş ehlini kapsar ki, onlar da iki sınıfa bölünmüştür: Süvariler ve piyadeler. Bu sınıfların her birinin kendi mevki ve rütbeleri vardır. Üçüncü uzuv yazıcıları içerir, onlar da kendi içlerinde birçok türe ayrılırlar: Yazarlar, muhasebeciler, mahkeme hükümlerini, beratları, sözleşmeleri yazanlar; yaşamöyküsü yazarları; ayrıca hekimler, şairler ve müneccimler de bu diziye girer. Dördüncü uzuv hizmet ehlinden oluşur. Bu isim altında esnaf, çiftçi, tüccar ve tüm diğer sanat erbabı toplanır.

Burada Ruhban'ın astlarının ve yardımcılarının da üçüncü uzuvda toplandığı görülüyor: Her türlü yazım biçiminin teknisyenleri; belli uzmanlık alanlarının âlimleri, tıp (Hint-İran devrinden beri İkiz tanrıların alanıydı), astroloji (Hindistan'da sonunda Sahadeva'nın uzmanlığı haline gelir), şiir (ortaçağ Hindistanı'ndaki saraylarda bazı biçimleri *sūta*'ların, arabacıların alanına giriyordu).

28 James Darmesteter, "La lettre de Tansar au roi de Tabaristan", *Journal Asiatique*, 9. dizi, c. III, 1894, s. 517-518. İbn İsfendiyar'ın *Tarih-i Taberistan* adlı eserinde (yeni baskı İkbal, Tahran, 1320, s. 15-41) yer alan bu mektup, *Mahabharata*'nın çok kısa, ama ilginç bir özetini içerir, bkz. aşağıda, s. 180, dipnot 23; bkz. S. Wikander, "Tansar-nameh och *Mahabharata*", *Acta Orientalia*, XXX, 1966 [= Mélanges Kaj Barr], s. 213-217 ve M. Grignaschi, "Quelques spécimens de littérature sassanide", *Journal Asiatique*, CCLIV, 1966, s. 8-9 ve dipnot 32, s. 14.

Yazıcıların ve akıl, en azından eğitim alanındaki küçük uzmanların bu şekilde avamın, "hizmet ehli"nin üzerine çıkartılması işlemi, muhtemelen İran topraklarında birbirini izleyen imparatorluklarda her zaman müreffeh bir hayat süren yazıcılar tarafından gerçekleştirilmişti. Hindistan'da da Sahadeva'nın bu uzmanlık alanlarına doğru geçirdiği evrimin, astrologların ve kaderi okuyan diğer kişilerin çoğalmasıyla, en azından kolaylaştırıldığı düşünülebilir: İkinci ikizin "Yudhisthira'nın seçilmiş kardeşi", dolayısıyla "birinci işlevin yardımcısı" olarak tanımlanmasının içinde tohum halinde barındırdığı, ama başka bir yön de izleyebilecek bir evrimi, kendi imgelerine ve kendi ihtiraslarına doğru çekerek çarpıtmış olabilirler. Bu söylediğimiz bir varsayım olmaktan öteye gitmiyor tabii ki...

Öteki Hint-Avrupalılarda İkizler

Her ne olursa olsun, destanın ikizleri kardeşler topluluğu içinde sergiledikleri özel dayanışmaya karşın, tıpatıp aynı değildirler. Bu noktada miti destan bağlamına taşıma işlemi, Vedalar mitolojisinden uzaklaşır. Ama gerçek modelinden, Vayu örneğinden yola çıkarak Vedalar öncesi çağa ait olduğunu ve Vedalar çağında ilahilerin yazıldığı çevrenin dışında kalan diğer çevrelerde aslına sadık bir şekilde korunduğunu kabul ettiğimiz mitolojiden de uzaklaşmış mıdır? Bir ayrımın neredeyse tek kalıntısı olabilecek bir bölümü, Rigveda'daki kıtayı (I 181, 4) daha önce belirtmiştik. Burada, ikizler karşıt olarak konmakta (*anyah...anyah*), birine savaşı ve gücü anımsatan sıfatlar yüklenirken, ötekinin "göğün oğlu" ve "talihli" olduğu ilan edilmektedir. Yapılması gereken kesin yorum ne olursa olsun, bu yapının *Mahabharata*'da sergilenenle aynı anlamda olduğu açıktır; o geniş ve istikrarlı destan yapısını tek başına üretmiş olamayacak kadar kısa, münferit ve anlaşılmaz kaldığı da ortadadır. Rigveda'daki bu bölümün, şairlerin kullanmak istemedikleri, ama onların çağında var olan ve bildikleri bir öğretiye yapılmış olağandışı bir gönderme olması daha büyük bir olasılıktır; Aşvinler teolojisinin Vedalar'daki halinin de, iki tanrısal varlığı özdeşleştirmeye yönelik bir reformun sonucu olması da muhtemeldir; oysa genel hâkim inanç,[29] ruhban dışında kalan diğer toplumsal çevrelerdeki uygulamalar, bu iki tanrı arasına normalde bir ayrım koymaktadır –destan da bu ayrımı alıp kendi yapısına taşımıştır. Hint-Avrupa dünyasının başka her yerinde ve öncelikle de İran'da ikizlerin en sıkı biçimde birleştirilmiş olsalar bile, düzenli olarak farklı uzmanlıklara ve kimi zaman farklı, birbirini ta-

29 İlahilerin yazarlarının buna paralel olarak hükümran tanrılar Mitra ile Varuna arasındaki farklılıklara da ilgi göstermemeleri çarpıcıdır.

mamlayan, hatta karşıt olabilen kaderlere sahip olmaları da bu görüşün benimsenmesi lehinde bir etkendir.

Kastor atların ve savaş arabalarının uzmanıdır; Polydeikes kardeşinin binicilik yeteneğinin yanına, sığırtmaçlık vasfı veya birinci işleve ilişkin yetenekler ya da meraklar ekleyemez belki, ama en azından bu binicilik eğilimini de paylaşmaz. Onun hüneri yumruklarındadır, πύξ ἀγαθός; üstelik inekler çiftin hayatında sadece bir kez rol oynarlar, onda da Polydeuskes kazanır, Kastor ise yenik düşer ve ölür.[30] İskandinavya'da, ikiz değil de baba oğul olmalarına karşın, Njördr ile Freyr'in tanrılar katında "üçüncü işlev"i yakın bir işbirliği içinde yürüttükleri gösterilmiştir: Kaygıları hemen hemen aynıdır, ama yine de bir çatlak mevcuttur: Njördr gemiciliğe, ticarete ve denizden kazanılan zenginliklere hükmeder;[31] halbuki Freyr tamamen karaya aittir; üstelik hiçbir yerde öğretiden kaynaklanan bir tanım verilmese de, Tacitus tarafından deniz folklorunda yakın zamana kadar "Nor"a ve benzerlerine bağlı diye nitelenen[32] Nerthus kültünde sadece inekler kullanılmakla birlikte, Freyr'in tercihli hayvanının at olduğu[33] ve Saxo Grammaticus'un romana taşıdığı izdüşümde bu tanrıdan kopya edilmiş kahramanlardan biri olan "Frotho III"ün[34] –Hadingus da Njördr'ün kopyasıdır– bir "deniz ineği"nin boynuzuyla öldüğü gözden kaçmaz.[35] Tiber kıyılarında çatlak iyice derinleşir: Sadece Romulus başarır, yalnızca o bir tanrı olur, bir kültü olur ve büyük eserden önce ortadan kaldırdığı kardeşi Remus ölülerin olağan *parentatio*'sundan başka bir şeye hak kazanamaz; üstelik Romulus meşhur dört atlı savaş arabası ve kurucusu olduğu kabul edilen savaş arabası yarışları aracılığıyla atla ilgilenirken,[36] ikisi de henüz çobanken çalınmış ineklerini yeniden ele geçirme konusunda yarıştıklarında, Remus kardeşini yenmiştir.[37]

Ama doğal olarak, Hint verileriyle karşılaştırılması en ilginç olacak örnek, Hint-Avrupalı ikizlerin en az iki kez izdüşüm işlemine uğratıldıkları Zerdüştî İran mitolojisidir. Amәşa Spəntaların yapısı içinde ikizlerin konumu ve işlevi iki Kendilik, Haurvatat ve Amərətat, "Bütünlük" (veya

30 Sözde Apollodoros, *Bibliotheca*, III 11, 2.

31 *La Saga de Hadingus*, 1953, s. 24-25.

32 Tacitus, *Germania*, 40, 3; "Njördr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer", *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLVII, 1955, s. 210-226.

33 Helge Rosén, "Freykult och Djurkult", *Fornvännen*, VII, 1913, s. 213-244 (sığırlarla göreli olarak az ilişki, s. 238; atlarla hatırı sayılır oranda ilişki, s. 221; þrándheimr tapınağındaki kutsal atlar; Hrafmkels saga Freysgoda; Freysfaxi...); E. O. G. Turville Petre, *Myth and Religion in the North*, 1964, s. 325 ve s. 168 (kaynakça: A. ve K. Liestøl). Njördr ile at arasında hiçbir bağıntı yoktur.

34 Bkz. aşağıda *Frothone*'lar ve Frodi, s. 690, dipnot 16.

35 Saxo, V xv 3; xvı 1-2; cadı, Frotho'yu yanına çekmek için bir *equina* biçimine bürünür, ama yakınına geldiğinde *maritimae bouis figuram* alır ve bir boynuz darbesiyle onu ölümcül şekilde yaralar.

36 Paul Diacre, *Equirria;* Tertullianus, *De spectaculis*, 9, 4; vb.

37 Ovidius, *Fastes*, II 361-380.

Sağlık) ve "Ölüm Olmayan" tarafından işgal edilmiştir. Efsaneler ve ritüeller onları birbirine sıkıca bağlar, ama biri suların diğeri bitkilerin koruyucusudur ve karşıtları olan başiblisler susuzluk ve açlıktır. Kuşkusuz daha yakın tarihli ama daha renkli, yazata [Avesta'daki küçük tanrılar] haline taşındıkları bir başka izdüşümde, ikizler iki figür doğurmuşlardır: Drvaspa ve Gəuš Tašan (Gəuš Urvan), "sağlıklı atların efendisi olan Tanrıça" ve "sığırın İmalatçısı (Ruhu)"; bunların hükmü birlikte her ayın on dördüncü günü geçerlidir (*Sih ročak*, I ve II, 14); tamamen Drvaspa'ya ayrılmış olan Yeşt, IX yine de gelenekte fark gözetilmeden *Goš Yašt* veya *Drvasp Yašt* diye adlandırılmıştır ve fiili olarak da, biri sürüleri (büyük ve küçük baş), diğeri atları ilgilendiren ilk iki dizesi her iki cinsi de sadece Drvaspa'nın himayesine verir:[38] Sığırın ve atın, birbirleriyle eşdeğerli kabul edilseler bile birinin diğerinin önüne geçtiği iki kişilik arasında isimlere uygun bir biçimde böyle paylaştırılması, Vedalar öncesi çağda Aşvinlerin statüsünün içinde bulunduğu hale en yakın imgeyi yansıtsa gerek; daha sonra ilahi yazarları bu statüyü eşdeğerlilik halini öne çıkararak korumaya karar vereceklerdir: Başka çevrelerin temsillerinde korunan ilk statü ise ikiz prensler Nakula ve Sahadeva'ya model oluşturacaktır.

Bu belirli örnekten hareketle, İranlılar ve diğer akraba halklardaki ilişkili veriler tarafından denetlenip aydınlatılan destan izdüşümünün incelenmesinin nasıl çok eski, ilahilerden öncesine ait ve ilahilerden silinmiş teolojik veya mitsel özelliklerin keşfedilmesini sağlayabileceği görülüyor.

Dördüncü şarkıda Pandavalar

Kılık değiştirme buluşu beş kardeşten üçünün toplumsal eğilimleri hakkında *ksatriya* üniformasının gözükmesine izin vermediklerini ifade olanağı tanıdığından, Virataparvan'ın başı bizi hemen *Mahabharata*'yı üretmiş olan düşünme çabası içine soktu. Aslında tüm dördüncü şarkının, sürgünün on üçüncü yılının bu bakımdan değerlendirilmesi gerekir.

Olay örgüsü açısından bu şarkının tamamen gereksiz olması, arkadaki niyetin bizim kabul ettiğimiz şekilde olduğunu kanıtlar:[39] Eğer beş Pandava sadece on iki yıl ormanda sürgüne mahkûm edilseydi, bu sürgün bittikten sonraki vaziyetleri, kimliklerini belli etmeden geçirmeyi başardıkları ek yıldan sonraki vaziyetlerinden hiç farklı olmayacaktı; Yudhisthira aynı koşullarda haklarını geri isteyecek ve aynı teklifleri yapacak, kuzenleri de bunları aynı koşullarda reddedeceklerdi. De-

38 "Vişnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne", *Journal Asiatique*, CCXLII, 1953, s. 2.

39 Pandavalar için tek kazanç, sonunda Arcuna'nın oğlu Abhimanyu'nun Virata'nın kızıyla evlenmesidir; bu evlilikten Pariksit doğacaktır; bkz. aşağıda s. 234.

mek ki şairler, ağır görevleri içinde, kendilerine bir tür "ders arası" alanı açmış ve bu sayede kişiliklerini ana kurgunun kısıtlamaları olmaksızın daha eksiksiz bir biçimde keşfedip betimlemişler, aynı zamanda da hem eğlenme hem de bizi eğlendirme olanağı bulmuşlardır – her türlü "ders arası"nın özelliği de budur zaten.

Gerçekten de bu şarkı nasıl bir gelişim sergiler? Yudhisthira'nın planının herhangi bir tehlike belirtisi gözükmeden gerçekleştiği yılın ilk on ayı hızla geçiştirilir (*13* 325-372): Beş Pandava ve karıları aralarında örtülü, gizli ilişkiler sürdürmekte ve her biri görevini kralı, kraliçeyi ve sarayı memnun edecek şekilde yerine getirmektedir. Ama son altmış günde bu sükûnetten eser kalmaz. Bu son dönemi kendi "romanvari nedensellikleri" içinde dolduran üç olay şöyle sıralanır:

1- Kralın ordularının komutanı Kacika Draupadi'ye âşık olur ve meseleyi kabaca halledebileceğini düşünür. Yanılmaktadır: Bhima, kimliğini belli etmeden onu öldürmenin bir yolunu bulur ve cesedi de öyle bir hale sokar ki herkes komutanın Gandharvaların, yarı tanrı yarı hayvan yaratıkların eline düştüğünü sanır (*14-24* 373-860).

2- Krallığın önemli şahsiyeti olan bu komutanın öldüğünü haber alan Suşarman, intikam almak üzere bir çapul akınına çıkmak için vaktin geldiği kanısına varır. Pandavaların kuzenlerinin müttefiki bir kral olan Suşarman, daha önce Virata ile girdiği çatışmalardan hep yenik ayrılmıştır. Virata askerlerini toplar, hatta Pandavaları bile, en azından onların içinde kendi düşüncesine göre erkek sayılabilecek olanları –yani "hadım" Arcuna hariç– silahlandırır. Bu iyi bir karardır, çünkü Virata tutsak düşer ve Pandavalar olmasa canını yitirecektir. Yudhisthira'nın buyruğuyla Bhima olaya müdahale eder. İlk yaptığı hareket bir ağacı sökmek ve –onun ayırt edici özelliği olan eski refleksi– kendine gürz yapmak olur; tedbirli Yudhisthira bunu engeller: Bu savaş tekniği onun kimliğini belli edebilir. O zaman Bhima ok ve yay kullanarak Virata'yı kurtarır, Suşarman'ı yakalar ve sürüleri geri alır; yine Yudhisthira'nın buyruğuyla onu öldürmez, sadece Virata'nın önünde küçülmek zorunda bırakır (*25-34* 861-1148).

3- Bu sefer henüz sona ermemiştir ki Pandavaların öz kuzenleri ve düşmanları –on üçüncü yılın bitmesine birkaç gün kala– sınırın başka bir noktasından Suşarman'ınkine benzer bir çapul akınına girişirler: Kötü Duryodhana tüm akrabalarıyla birlikte; yaşlı Bhisma, eğitmenler, kısacası bir sonraki şarkıdan itibaren Yudhisthira'ya ve kardeşlerine karşı o muazzam savaşa öyle ya da böyle katılacak herkes de dahil olmak üzere, oradadır. Tehlike büyüktür: Sarayda Virata'nın oğlu genç prensten başka kimse kalmamıştır. Ama saraydan çıkmamış tek Pandava olan "hadım" Arcuna, onun savaş arabasını sürmek üzere yanına katılmayı başarır; bunun için, Draupadi'ye, her ne kadar hadım olsa da vaktiyle Arcuna'nın savaş meydanlarında gösterdiği en büyük kahramanlıklarda onun arabasını da sür-

düğünü söyletmiştir. Savaş alanında doğal olarak roller değişir. Prens korkudan titrerken Arcuna şakalaşarak onu rahatlatır. Onu, Pandavaların silahlarını sakladıkları akasyadan meşhur yayı, Gandiva'yı almaya gönderir. Tanrılar da işe karışır: Bir maya yaparak [gizli] Arcuna'yı deniz kabuğundan borusu, savaş arabası, eski sancağıyla [asıl] Arcuna'ya dönüştürürler; güveni geri gelen genç prens arabacı yerine geçerken Arcuna da savaşır. Bir dizi fantastik düello başlar; Arcuna düşman komutanların hepsini teker teker kaçmak zorunda bırakır, sonunda düşman ordusu geri çekilir. Gerçi Duryodhana ile Karna karşılarındakinin Arcuna olduğunu açıkça görüp sevinmişlerdir, çünkü böylece kahraman kimliğini sonuna dek gizleyememiş olmaktadır ve Pandavalar bir on iki yıl daha sürgüne gitmek zorunda kalacaklardır. Ama maya sona erer ve Arcuna baştaki zırhlı "hadım" haline geri döner. Prensten gerçekte neler olup bittiğini anlatmamasını ister ve böylece son ayın son gününün sonuna gelinir (*35-69* 1149-2259). Ancak o zaman Pandavalar kendilerini Kral Virata'ya tanıtırlar (*70-72* 2260-2375) ve "hiçbir işlevi olmayan bu yıl"ın ardından tekrar olayların normal seyrine dönülür.

Ama gayet güzel zincirlenmiş ve kendi kendine yeterli görünen bu romanvari nedensellik, daha derindeki ideolojik bir nedenselliğe hizmet eder gibidir. Şiirin yazarları son ayların olaylarında beş Pandava'yı nasıl bir düzen içinde kullanmışlardır? Seyis ve sığırtmaç rollerinde son derece rahat olan ikizleri bir kenara bırakmışlar ve dikkatlerini diğer üçü üzerinde toplamışlardır: "*Brahman*" Yudhisthira'nın zekâsı ve soğukkanlılığı öne çıkartılır; Bhima ve Arcuna üzerinde durulmasının nedeniyse, gösterdikleri *ksatriya* tepkileriyle birinin kasap-aşçı diğerinin dans hocası hadım olarak yerine getirdikleri görevler arasındaki çelişkinin hem eğitici hem de güldürücü sahnelere olanak vermesidir. Bunları teker teker gözden geçirelim.

İkizler gözden kaybolur. Gerçi Virata sefere çıkarken onları da silahlandırıp iki ağabeyleriyle birlikte yanına almıştır – bunun nedeni anlaşılmaktadır: Bir sonraki bölüm için Arcuna sarayda yalnız bırakılmalıdır. Ama aslında en belirleyici anda ikizler olaylara karışmaz: Bhima onlara Yudhisthira ile birlikte kenarda beklemelerini emreder ve Suşarman'ın hesabını tek başına görür. Hatta sığırtmaç Pandava, bu kimliğiyle devreye girebileceği tek durumda bile unutulur: Bölümün başında, Suşarman tarafından kaçırılan sürülerin isimsiz "bekçileri" koşup saraya tehlikeyi haber verirler; bu çobanlar Sahadeva'ya değil, doğrudan krala hitaben konuşurlar.

Kendine her zaman hâkim olan Yudhisthira, ötekilerin sabırsızlıklarını ve öfkelerini, kimlikleri açığa çıkmasın diye, yumuşatmaktan bir an bile geri kalmaz. Âşık hoyrat asker Draupadi'ye tekme attığında, Bhima ve Yudhisthira da oradadır. Bhima adamın üzerine atılmaya hazırdır, ama

Yudhisthira onu tutar. Çok incinen Draupadi gözyaşları içinde kraldan adalet istediğinde, Yudhisthira buz gibi bir hava ve asık bir yüzle onu sorguya çeker; iki manaya çekilebilecek sözleri intikamın beklemesi gerektiğini ve "oyunu oynama"nın daha önemli olduğunu Draupadi'ye anlatır. İkinci bölümde ise, yukarıda gördüğümüz gibi, Bhima'ya Virata'yı kurtarmasını buyurduğu anda, onun gürz yerine kullanmayı tasarladığı ve bir herkül olduğunu açığa çıkaracak ağaçla silahlanmasını da engeller; sonra soğukkanlılığına insanlığını da ekleyerek Bhima'yı yenik suçlunun canını bağışlamaya zorlar.

Üçüncü bölümün sonunda bir kez daha müdahale eder. Bu kez kimliklerini gizlemek zorunda oldukları dönemin neredeyse sonuna gelmişlerdir ve oğlunun başardığını sandığı kahramanlıktan ötürü gurur içinde olan Kral Virata'ya şu cümleyi yineleyerek eğlenir: "Arabacısı hadım olduktan sonra, oğlunun kazanmamasına imkân var mı?" Kral sinirlenir, öfkelenir, brahmanının yüzüne öyle bir vurur ki kan akar. Yudhisthira hiç istifini bozmaz: Sadece Draupadi'ye, akan kanı yere dökülmeden önce bir maşrapaya toplamasını işaret eder – bir müddet sonra, bunu da insanlığından yaptığını öğreniriz: Birinci işlevin bu kişiliğinin, bu erdemli kralın, bu *ksatriya*-brahmanın kanı yere dökülse krallığı yakıp kavurur, yok ederdi.[40]

Sürenin sonuna gelindiğinde, Yudhisthira Virata'ya kimliğini İran'daki bazı Ahura Mazda tasvirlerini çarpıcı bir biçimde anımsatan bir mizansen içinde açıklar; söz konusu tasvirlerde Ahura Mazda, üçü sağında, üçü de solunda duran başmelekleri ortasında görülür: Destan'da da beş Pandava bir tören alayı halinde ilerleyerek taht salonuna girerler. Nihayet kral olan Yudhisthira Virata'nın tahtına çıkar, kardeşleri de etrafına otururlar ve kralın içeri gelmesini beklerler.

Bhima ilk iki bölümde hem mucizevi gücünü hem de kalıtımsal düşüncesizliğini sergiler: Yukarıda da görüldüğü gibi, Yudhisthira olmasa, anlık öfkelere kapılıp tedbirsizlik üstüne tedbirsizlik yapacaktır. Bununla birlikte Kacika bölümü, şairlerin dev kahramanı epey nüktedan ve zeki bir tavır sergilediği hem komik hem de ölümcül bir sahnede göstermelerine olanak verir: Komutanın sarkıntılıklarına bir son vermek isteyen Draupadi, ona bir gece büyük bir yatağın bulunduğu bir salonda randevu verir. Bu yatakta komutanı Bhima beklemektedir; Bhima adamın ilk dokunmalarına tahammül eder ve sonra yerinden doğrulup bedbaht adamı okşama sanatındaki ustalığından ötürü tebrik edip hiç zorlanmadan yere yıkar ve benzer bir

40 Karş. yuk. s. 86, sürgüne giden Yudhisthira'nın aldığı önlem: Bakışları dünyayı yakıp kavurabilirdi; kutsal krallık böylesine büyük bir sihirli güce sahiptir.

* Kentaurların başları, göğüsleri, kolları ve kimi zaman da ön bacakları insan, gövdelerinin arkası at biçimindedir. Gandhavaralarda beden bölümlemesi bunun tam tersi olsa gerek. (ç.n.)

durumda zavallı Faunus'u gülünç duruma düşürmekle yetinen Ovidius'un Herakles'i kadar da bağışlayıcı davranmayıp, "mezbahalık hayvan gibi öldürür." Daha sonra halkın arasında ağızdan ağza dolaşacak söylentilerde bu cinayetin insanüstü bir kişiliğe, destanın tam anlamıyla tersyüz edilmiş Kentaurları olan Gandharvalardan birine* mal edilmesi için, uzuvları gövdenin içine sokup cesedi yoğurur.

Şairlerin en zengin esin kaynağını, sahte hadım Arcuna oluşturur. Onu üçüncü bölüme saklamışlar, ama orada karakterinin ve eyleminin ana yönlerini çok parlak bir biçimde gözler önüne sermişlerdir: Şövalye tavırlı, merhametli, düelloların en civcivli ânında bile kendine hâkim olabilen, hiçbir kahramanın olmadığı kadar yiğit, gözü pek ve silahlarda, özellikle de ok ve yayda insanüstü bir beceriye sahiptir. Ayrıca durum komedisi de çok ustaca kullanılmıştır: Euripides'in veya Aristophanes'in elinden de bundan daha iyisi gelmezdi. Hadım, prensin arabacısı olunca, kendisine uzatılan zırhı giyemiyormuş gibi yapar ve paldır küldür yere düşürür: Ona zırhını yalancı kahraman genç prens giydirir. Tam yola çıkacakları sırada haremdeki kadınlar kendilerine güzel kumaşlar getirmesini söylerler; o da komedilerdeki uşak karakteri gibi, zaferi efendisinin kazanması koşuluyla kumaş getirmeye söz verir. Savaş alanındaki ilk tehlike işaretlerinde prens arabadan aşağı atlayıp kaçar; hadım uzun beyaz entarisinin üzerine giydiği zırhı ve rüzgârda dalgalanan uzun saçlarıyla onu kovalar; bu arada düşman ordusundakiler kahkahadan kırılırlar – ama bu arada bazıları, bu grotesk kişiliğin bazı özelliklerinin Pandavaların üçüncüsüne benzediğini endişeyle belirtirler. Şairlerin gözle görülür eğlenme isteği çok ileri gitmiştir: İnsan, iki şarkı sonra, uzun ve hakiki savaşı muhteşem bir biçimde başlatacak[41] BhagavadGita'nın parodisini çıkardıkları izlenimine kapılmaktan kendini alamaz. Nitekim dördüncü şarkıdaki savaş, ötekinin genel provası gibidir: Bir tarafta tüm silah arkadaşları ve danışmanlarıyla Duryodhana vardır; bunlardan bazıları eleştirel, bazıları münafıktır. Öteki tarafta, beş kardeşinden yoksun bir halde en namlı savaşçı Arcuna bulunmaktadır; Arcuna'nın herkesle teke teke yaptığı düellolar, VI.-IX. kitaplardaki karşılaşmaların habercisidir; tek fark, bu kez Arcuna'nın öldürmekten kaçınması ve düşmanlarını kaçırmakla yetinmesidir; karşısındaki kahramanlardan hiçbiri hayatını kaybetmez: Sadece bir parantez olan bu şarkıda can vermek olur mu hiç? Bölümün başında da, genç prensle arabacısı olan sahte hadım, büyük savaştan önce Arcuna ile onun tanrısal arabacısı olarak, Krişna kılığında zuhur etmiş Vişnu'nun vaziyetini paylaşırlar. Gerçi Arcuna'nın geçirdiği "depresyon" ile Prens Uttara'nınki farklı nedenlerden kaynaklanmaktadır; prens teh-

41 VI 25-42.

likeden korkarken, Arcuna akacak kandan, akrabalarını, o kadar hürmet ettiği hocalarını öldürmek zorunda kalacağından umutsuzluğa kapılmaktadır. Ama sonuç değişmez: Savaşçı bir çöküntü geçirir ve her iki durumda da, kıyaslanamayacak bir üstünlüğe sahip olan arabacının ona cesaret vermesi gerekir: Krişna, Arcuna'yı dokunaklı bunaltısından çekip çıkarır; Arcuna da Uttara'yı düştüğü gülünç panikten kurtarır. Her iki durumda da konuşma yetmez, bir "sırrın ifşası" da gerekir: Bir tarafta bir teofani [tanrının tezahürü] gerçekleşip Krişna aslında olduğu tanrısal halde tezahür eder; diğer tarafta ise bir herofani [kahraman tezahürü] yaşanıp hadım gerçek kişiliğini açığa çıkarır. Ve kahramanın tezahürü de en az tanrınınki kadar kadar aniden ve gerçeküstü bir biçimde cereyan eder: Arcuna'nın duası üzerine savaş alanı üzerine bir maya, yani bir yanılsama iner: Onun hadım görüntüsü silinir, savaşçı Pandava görünümüne yeniden bürünür, silahları, savaş arabası, sancağı ve deniz kabuğundan borusu gelir – bu meşhur kabuktan yükselecek iki haykırış, insanları ve şeyleri –daha sonra Kuruksetra ovasında da olacağı gibi– sarsacaklardır. Ödlek prens ancak o zaman yeniden erkek olur, düelloların hepsine dayanmaya hazır bir hale gelir. Sadece savaşçılık işini Arcuna'ya bırakıp kendisi dizginlere geçer.

Pandavaların yapısı ve dharma, artha, kama

Bu dördüncü şarkıyı uzun uzadıya çözümledik, çünkü Pandavaların yaşam çizgisi açısından önem taşıyan bir olayın bulunmadığı marjinal niteliği, ayrıksılığı yüzünden, ileri görüşlü ve zeki yazarlar onu niyetlerini ve yöntemlerini açığa çıkaran buluşlarla doldurma imkânı bulmuşlardır: Bu bölümü yaratan, Pandavalar topluluğunun işlevsel yapısıyla toplumsal sınıflar hiyerarşisini koşutluk içine sokma isteğidir; bizim yorumumuzda kullanılan dille, "birinci işlevin *ksatriya*'sı" ile "üçüncü işlevin iki *ksatriya*'sı" ifadelerinin işaret ettiği anormalliği, üstünkörü bir biçimde de olsa düzelten bir bölümdür bu.

Ama beş kardeşin yapısıyla karşılaştırılması önem taşıyan tek yapı, varnalar listesi değildi. Varnalarda ifade edilsin veya edilmesin, üç işlevi örneğin kozmik ateşler veya kurban ateşleri üçlüsüyle, evrenin üst üste bindirilmiş üç katıyla, eylemin üç ilkesiyle, vb koşutluk içine sokmak konusunda son derece tezcanlı olan her dönemin Hint düşüncesi, Pandava kardeşlerin üç katlı yapısını bu gerçekliklerden veya üçlü spekülasyonlardan herhangi birinin üzerinde "denemeden" duramazdı. Bu nedenle, on ikinci şarkı olan Şantiparvan'ın, bir bilgi ve tartışma yığını olan "yatışma şarkısı"nın bu tür koşutlukları birçok kez geliştirmesinde veya taslaklarını oluşturma-

sında şaşırtıcı bir yan yoktur. Tartışmaların hepsi başarılı değildir.[42] Bu –şu veya bu ölçüde– kaçırılmış fırsatlardan birini örnekleyelim.

Bir okul tartışması söz konusudur. Yudhisthira kardeşlerine ve birçok bakımdan kendisinin bir benzeri olan amcası Vidura'ya salt kuramsal bir soru yöneltir (XII *167* 6210-6262): Her türlü insan faaliyetinin üç ilkesi olan *dharma*, *artha*, *kama* içinde en iyisi hangisidir? İyi bilinen spekülasyonların varnalara göre paylaştırdığı bu üç devindirici ilke hangi değer sırasına göre tasnif edilmelidir? Vidura *dharma*'yı, Arcuna *artha*'yı, Nakula ile Sahadeva ise (birlikte) her üçünün bireşimini, ama öncelikle *artha* ve *dharma*'yı, Bhima *kama*'yı savunur; Yudhisthira ise bir âlim tavrıyla en iyi öğretiyi vazederek son noktayı koyar: Bu üç vasfı da aşmak, hiçbirine bağlanmamak ve hareket içinde bile eyleme esir olmamak gerekir, der. İki tablonun, insanlar ve ilkeler tablolarının karşılıklılığı hiç fena sayılmaz: Vidura ve Yudhisthira, biri *dharma*'yı, dünyanın düzenine uygunluğu överek, diğeri daha da ahlaki ve mistik bir tezi savunarak doruk noktalarını paylaşırlar; *artha* ve *kama* terimleri ise ne yazık ki teknik açıdan akışkan anlamlara ve işlevlere sahiptirler; öyle ki bakış açısına göre kâh biri kâh öteki işlevlerden birine veya diğerine denk düşer. Aslında klasik spekülasyonlar, brahmana özgü *dharma*'nın altında, *artha*'yı genellikle *ksatriya*'ya (özellikle de mükemmel *ksatriya* olarak krala), *kama*'yı da ötekilere, yani *vaişya*'ya ve yeri geldiğinde sūdra'ya atfederler; tam karşılığı "kazanç, zenginlik" olan *artha* o zaman, Louis Dumont'un da belirttiği gibi, "bizim modern ekonomi kuramlarımızın akılcı eylemi gibi bir şey" olur, "ama zenginlik burada daha çok iktidar alameti olduğu için, siyaset alanına da yayılır" (ayrıca iktidarın her düzeyde başlıca eylem araçlarından biridir: Bütçeler, gizli fonlar...); tam karşılığı "arzu" olan *kama* ile *artha* arasındaki karşıtlık ise, "derhal doyuma ulaşma" ile "geciktirilen tatmin" arasındaki karşıtlık gibidir.[43] Arcuna'nın *artha*'yı övmesi aslında bu yoruma dayanmaktadır. Ama "ikinci işlevdeki Pandavalar"ın en şiddetlisi, anlık öfkelere en çabuk düşeni birinci sırayı *kama*'ya verirken, ikizler, ahlaki açıdan yüceltilmiş bir *artha*'nın sözcüsü kesiliyorlarsa, belki de bunun nedeni, daha ender bulunan başka metinlerde *kama*'nın *ksatriya*'nın ayırt edici özelliği olması, hatta onu üretmesi; kelimenin ilk ve felsefi olmayan an-

42 Örneğin XII *7-14* 157-423 (ve devamı): Galip gelen Yudhisthira, zaferin karşılığında öyle bir bedel ödemiştir ve kendisini ailesinin kanıyla öylesine kirlenmiş hissetmektedir ki, bu kez en derinlerinde yatan isteğe teslim olup, tüm iradesiyle dünyadan, tahttan, eylemden vazgeçmek ister. Tüm kardeşleri ve ortak karıları, Krişna ve birçok meşhur çileci bu karara karşı çıkar. Bu durum, aynı ayrıştırıcı olayla karşı karşıya gelen kişiliklerin her birinin karakterinin çok renkli bir biçimde sunma olanağı vermektedir. Ne yazık ki Hint destan retoriğinin biçimi, söylemlerin edimler kadar berrak olmamasına yol açmakta ve kişiliklerin ileri sürdükleri kanıtlar arasındaki farklılıklar yeterince anlaşılamamaktadır.

43 L. Dumont, *Homo hierarchicus*, 1965, s. 331-332.

lamında "kazancı, zenginliği" ifade eden *artha*'nın ise ne yapılırsa yapılsın vaişyaların ekonomik faaliyetiyle buluşmasıdır. İki listenin, Pandavalar ve eylem ilkeleri listelerinin bu pek başarılı olmayan kıyaslaması, en azından şunu kanıtlıyor: *Mahabharata*'nın görece geç döneme ait bölümlerinin yazarları bile, beş kardeşin oluşturduğu topluluğun üç işlevlilik değeri hakkında, bu değerin izin verdiği kavramsal oyunlara, gerektirdiği retorik temrinlere girişecek denli açık bir biçimde bilincindeydiler.

Buna yakın, ama farklı bir türde kimi oyunlar da tasarlamışlardı: Beş kardeşi aynı ayıracın –kavram, baştan çıkarıcı olay, kuram– karşısına koyup tepkilerini gözlemlediler. Burada "gözlemlemek", sözün gelişi kullanılmaktadır, çünkü oyunun efendisi yazarlardı ve ek bir oyunla, okuyucuyu eğlendirmek için beklenen sonuçları karıştırıp, değiştirebilirlerdi. İşte, sonuçların karıştırılmadığı, ama tam olarak tersyüz edildiği, dolayısıyla usta yazarların okuyucularını yine şaşırtmak istediklerini düşündürten bir örnek: Beşinci şarkı olan Udyogaparvan'ın birinci bölümünde (*72-82* 2582-2923) barışçı bir çözümün mümkün olup olmadığı son kez ve umutsuzca tartışılır. Kör Dhritarastra'nın sırdaşı, ama aynı zamanda Yudhisthira'nın taraftarı ve sadık haber alma kaynağı olan Samcaya, gelip ona rapor verir: Duryodhana'ya sunduğu uzlaşma teklifleri aşağılanarak reddedilmiştir ve kötü kuzen onları yok etmeye her zamankinden daha kararlıdır. Ne yapmalı? Yudhisthira meclisi oldukça iyi kurgulanmış bir söylevle açar ve Krişna'dan karar vermesini istemeden önce, vaziyetin nesnel unsurlarını ve manevi yönlerini sergiler: Bir yanda kuzenleriyle yaşadıkları tecrübeler, Dhritarastra'nın zayıflığı ve Duryodhana'nın öfkeli çılgınlığı vardır; öte yanda üç olası çözüm gözükmektedir: Haklarından vazgeçip mücadeleyi bırakmak; bir kez daha barışçı şekilde bir paylaşım yapılmasını sağlamaya uğraşmak; savaşıp kazanmak. Tercih hakkını Krişna'ya bırakırken kendi görüşünü açıkça belirtmez, ama birçok kez kendi tercihinin her şeyden vazgeçmekten yana olduğunun anlaşılmasını sağlar. Gönülden değil doğuştan *ksatriya* olan Yudhisthira, bu savaşa ve genelde savaşa karşı söylenebilecek her şeyi söyler: Düşmanlar çok yakın akrabalardır, bazıları çok sevdikleri varlıklardır, bazıları ise yaşları, karakterleri, görevleri itibariyle çok saygıdeğer insanlardır, öyle ki "*ksatriya*'ların görevi cinayeti içermektedir." Zaten bir çatışmanın savaş yoluyla adil biçimde çözümleneceği düşünülebilir mi? Savaşlarda kalleşin yiğidi öldürdüğü, adı sanı belirsiz birinin namlı bir kahramanın canını aldığı görülmemiş şey midir? *Mars caecus*... Üstelik bütün bunlar niye? Savaşta insan öldürür, öldürülür ve bir kez yere serildikten sonra zafer ile bozgun arasında ne fark kalır ki (2634)? Tam tersine haklarından vazgeçmenin sağlayacağı barış hem insanı cinayet işlemekten koruyacak, hem de sevinç verecektir (2647).

Krişna kararını bildirir: Kötü kuzenler nezdinde son bir girişimde

bulunacaktır; nihayet, umut etmeye çalıştıkları gibi, hakları olanı geri vermeyi kabul ederlerse, kutlu ve şanlı bir barış yapılacak; yok, beklendiği gibi kararlarında inat ederlerse, herkesin gözünde kabahatli duruma düşecekler; o zaman da adil ve iyi bir savaş onları yok edecektir. Yudhisthira bir kez daha, Krişna'nın bilgeliğine güvendiğini açıklar ve Krişna da diğerlerini dinlemeden önce, rahiplerin ve çilecilerin zihniyetinin istilasına uğramış bu *ksatriya*'ya kendi varna'sının görevleri hakkında ateşli bir vaaz verir; Yudhisthira'nın çok ihtiyacı olan bu vaazda sıralanan görevler şöyle özetlenebilir: Ya zafer ya ölüm (2678).

Sonraki iki kardeşin, "ikinci işlevin *ksatriya*'ları"nın görüşlerini fazla merak etmeden bekleriz, ama bizim için bir sürpriz hazırlanmıştır. Her ikisi de uzlaşmadan ve barıştan yana olduklarını, bizzat Krişna'nın yaptığından bile daha altı çizili biçimde açıklarlar, üstelik en vahşileri olan Bhima bu konuda Arcuna'dan da daha kararlı gözükür. Evet, Bhima Krişna'ya yerine getireceği elçilik görevinde kötülerin alınganlığını kışkırtabilecek her türlü öfkelendirici sözden sakınmasını tavsiye eder; evet, Bhima kuzenleriyle kardeşçe yaşayabilmeyi, onların başına bir talihsizlik getirmemeyi diler... Krişna şaşkınlığını, yani aslında bizim şaşkınlığımızı ifade etmekte hiç gecikmez –ve bunda bir alay payı da yok değildir– ve son derece iğneleyici sözlerle Bhima'nın gerçek tabiatını kışkırtır ve o da ikinci konuşmasında bildiğimiz Bhima oluverir yeniden. Arcuna her zamanki gibi biraz daha farklıdır; Krişna'nın elçiliğini hiç düşünmeden destekler, ama eğer Krişna derhal savaşa girilmesi gerektiğini düşünüyorsa, buna da hazır olduğunu ekleyerek her türlü eleştiriyi veya alayı baştan engeller.

Söz ikizlere, savaşçılık işlevine yakınlığı dikkat çeken Nakula ile Yudhisthira'nın gözdesi olan Sahadeva'ya geçtiğinde de en az bu çapta bir sürpriz yaşanır. Birincisi hiç duraksamadan üç ağabeyinin ortak görüşüne katılır ve Krişna'nın ikna edici belagat gücüne güvendiğini belirterek elçi gönderilmesinden yana olduğunu açıklar; hatta, istenirse üçüncü işlevde içkin barışçılığa bağlanabilecek, yeni bir fikir atar ortaya; kuzenlerin kötülüğünün neden olduğu on üç yıllık eziyetin sona erdiği şu anda kendi içindeki hıncın tamamen sönmese bile azaldığını hissettiğini ekler: "Ormanlarda dolaşırken, şimdi krallığın ortasında dolaştığımız zaman içimizi dolduran iyi niyetli ruh hali içinde değildik" (2851)...

Öyle ki, bu mecliste kararlı, çekincesiz savaş yanlıları hiç beklenmeyen kişiler, sona kalan yumuşak Sahadeva ile ortak karıları Draupadi'dir sadece. İkisi de eşit bir şiddetle ve kimi zaman küfüre yaklaşan bir üslupla savaş isterler, uğradıkları hakaretlerin öcünün alınmasını talep ederler. Kauravalar barışı kabul etseler bile savaşmalıyız, der Sahadeva; Bhima, Arcuna ve Yudhisthira gelmezse, kendisinin gidip Duryodhana'yı cezalandıracağını da ekler! Duryodhana'nın ömrünü uzattığı her an için, Arcuna okçuluğundan utansın, Bhima gücünden utansın, diye ortamı kızış-

tırır Draupadi. Ve en acı verici biçimde de Bhima'ya saldırır: Onu sadece *dharma*, yani buradaki anlamıyla ahlak kaygısı içinde görmenin, kendisini kalbinden vuran bir ok olduğunu söyler...

Gerçi tüm bu beklenmedik tavırların akla yatkın psikolojik gerekçeleri vardır: Krişna'nın itibarı ve uyandırdığı güven duygusu, ilk başta da ağabey Yudhisthira'nın ona onay vermiş olması, onlardan sonra gelenlerin *sententia*'sını [hüküm] etkilemiştir. Öte yandan Draupadi ile Sahadeva'nın, tam da duyarlılıkları ve yumuşaklıkları nedeniyle onları daha derinlemesine yaralamış ve Draupadi örneğinde hiç tartışmasız son derece isyan ettirici boyutlar almış hakaretleri affetme olasılığını öfkeyle karşılamaları da anlaşılır bir şeydir. Ama bütün bunlar yine de her şeyi açıklamaya yetmez: Yazıcılar, en gerekçeli barış dileğini Bhima'nın, en savaşçı sözleri de Sahadeva'nın ağzından dillendirmekten belli ki ayrı bir zevk almışlardır.

Pandavaların yapısı ve silahların paylaşılması

Mahabharata'nın yazarları, artık fikirler repertuarında değilse bile, *realia* ambarında Pandavaların işlevsel değerlerini vurgulayan başka karşılıklılık tabloları bulup çıkarmayı bilmişlerdir. Bunların en ilginçlerinden biri silahlarla ilgili olandır. Hepsi *ksatriya* olduğu için, beş kardeşin de silahları olması, onları kullanmayı öğrenmeleri ve günü geldiğinde onlarla zafer kazanmayı bilmeleri gerekir. Ama bu *ksatriya*'lardan sadece ikisi, doğum sıraları, babaları olan tanrılar ve karakterleriyle, sınıflarının ideal tipine tam anlamıyla uymaktadırlar. Onlar için kullandıkları silahlar işlevlerinin, ortak işlevlerinde temsil ettikleri iki "yön"ün ayrılmaz birer parçasıdır: Bhima'yı gürzü, Arcuna'yı da yayı Gandiva olmaksızın düşünmek olanaksızdır. Peki ama, ya ötekiler? Normalde onlar, silahsız akla gelmektedir.

"Çocuklukları"nda, henüz Drona'dan ders alırlarken bu küçük sorun hakkında söylenenler şunlardır (I *132* 5270-5274):[44]

> Drona'nın iki öğrencisi gürzle dövüşmeye (*gada*) uygundu: Duryodhana ve Bhima. Bu ikisinin de ruhları her zaman öfkeyle kaynardı. İkizler ise kılıç kullanmakta (*tsarukau*) tüm insanları geride bırakıyorlardı. Yudhisthira savaş arabasında en iyiydi (*rathaşresthah*)... Arcuna, "savaş arabası komutanlarının komutanı", topluca verilen ok ve yay (ve fırlatılan tüm diğer silahlar, *sarvastresu, astre*) derslerindeki kusursuzluğuyla tüm diğer genç prensleri geçiyordu.

44 *JMQ* IV, s. 57.

Daha sonra, ilk sürgüne gidilirken (II *12* 2463-2465) Yudhisthira yola silahsız çıkar; Arcuna ise iki sadağı (*isudhi*) ve yayı Gandiva ile tepeden tırnağa silahlıdır (*samnaddhah*); Bhima'nın ağır gürzü (*gadam gurvim*) elindedir; ikizlerin de kılıcı (*khangam*) ve kalkanı (*carma*) vardır.

Sadece en büyük kardeşin ve ikizlerin silahları yorum gerektirmektedir. İkinci metinde, kardeşlerinin aksine, Yudhisthira silahsızdır: Onun karakterinin en derindeki yönüne uyan da budur; birinci metne göreyse, tam anlamıyla bir silahın değil, ağır silahların, teçhizatın en hatırı sayılır ve görkemli parçasının, savaş arabasının kullanımında birincidir ki, bu da onun kral konumuna uygun düşmektedir.[45] İkizlere ayrılmış kılıca gelince, bu bıçak türünün ilk bakışta yay ve ok kadar "uzmanlık" istemediği ileri sürülebilir; Şantiparvan'da bu açıdan ilginç bir bölüm yer almaktadır (XII *167* 6121-6124). İkizlerin içinde ikinci işleve daha çok yakınlık duyanı, yani Nakula, Bhisma'dan –uzun süre önce ölümcül bir yara alan iyi yürekli Bhisma, ancak bilgisinin özünü aktardıktan sonra ölmeye karar vermiştir– kılıca ilişkin birçok soruya cevap vermesini ister; işte bu sorulardan ilki:

> Bu dünyadaki en iyi silah yaydır, diyorlar büyükbaba. Ama benim tercihim kılıçtan yana, çünkü ey kral, yayı kopan veya kırılan, atları ölen veya bitkin düşen iyi bir savaşçı, eğer kılıç eğitimi almışsa, kendini kılıcıyla savunmaya devam edebilir. Kılıçla silahlı bir kahraman tek eliyle birçok okçuya, gürzler ve oklarla silahlanmış birçok hasmına karşı koyabilir. Bu nokta benim için belirsiz ve gerçeği bilmek istiyorum. Tüm savaşlarda silahların en iyisi hangisidir gerçekten?..

Daha birçok soru yöneltilen Bhisma bu soruyu cevaplamayı ihmal eder, ama önemli olan Nakula'nın kanısı ve karşı çıktığı genel kanaattir: Nakula kendi silahını över, ama onun ailenin en "gerçek *ksatriya*"sının silahı olan yayın altında kaldığını da söyler.

İkizlerin bu silahlanış biçimi çok eski bir temsilin destan içindeki uzantısı da olabilir; çok eski diyoruz, çünkü başlıca tanrıların, özellikle de resmî üç işlev listesinde yer alan tanrıların her birinin karakteristik bir silaha sahip olduğu İskandinavların mitolojisinde de bu temsile rastlanır. İkinci işlevin birinciyi istila ettiği bu savaşçı Germenlerde, Odinn artık sadece büyücü hükümran tanrı (karş. Varuna) değil, aynı zamanda savaş alanındaki savaşçıların da koruyucusudur (karş. İndra ve Arcuna): Silahları, mızrak (*geirr*) ve kargıdır (*spjót*). Yalnızlığı gönüllü seçen büyük vurucu güç Tor (karş. Vayu ve Bhima) çekicinden (*hamarr*) ayrılmaz. Peki ya bereket tanrısı Freyr hangi silahı taşır?[46]

45 Karş. *Aşvamedha*'da kral arabası ritüeli, P.-E. Dumont, *L'Aśvamedha*, 1927, s. 148-152.

46 "Remarques sur les armes des dieux de 'troisième fonction' chez divers peuples indo-européens", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVIII, 1957, s. 7-9.

> Kılıç (*sverd*) Freyr'e, üçüncü işlevin resmî temsilcisi olan, şehvetli ve ayrıca barışçı Freyr'e verilmiştir ve tanrının tarihinde karakteriyle açıkça bağlantılı, kayda değer bir rol üstlenen bir kılıçtır bu: Dev kadın Gerdr'e duyduğu aşka kapılıp, güzel devi kendi gönlüyle, yoksa zorla alıp getirmesi için gönderdiği hizmetkârı ve habercisi olan Skirnir'e bu kılıcı teslim etmeye razı olmuştur; bu yüzden, esrarlı varlık Beli'yle dövüşmek zorunda kalınca, onu ya eliyle ya da bir geyik boynuzuyla öldürmesi gerekir ve o zaman düşüncesizce verdiği "armağan"a hayıflanır; yine bu yüzden ve asıl önemlisi, eskatalojik savaşa tam bir felaket içinde, silahsız ve baştan ölmeye mahkûm olarak çıkacaktır (*Skirnismál*, 8-9., 23-25. kıtalar; *Snorra Edda Sturlusonar*, F. Jónsson (ed.), s. 40-41).

İskandinavların, sagalardan ve yasalardan anlaşıldığı şekliyle savaş pratiği, bu mitsel paylaşımın esin kaynağı olamaz, o halde bu paylaşım daha eski bir döneme ait olmalıdır. Pandavaların silahlarına ilişkin en az kendisi kadar kâğıt üstünde kalan veya zaman aşımına uğramış paylaşımla örtüşmesi ise çok dikkat çekicidir.

Nitekim savaş sahnelerinde, Bhima ve Arcuna da dahil olmak üzere tüm kahramanlar, çoğunlukla kendilerinin ayırt edici özelliğini oluşturan silahtan –kılıç da dahil olmak üzere– başka silahlar kullanırlar ve kimi zaman aralarındaki uyumu ve dayanışmayı vurgulamak söz konusu olduğunda, silahları tek tipe indirgenir ve deyim yerindeyse, Arcuna'nınkine göre hizaya girerler. Örneğin dördüncü şarkının başında, kimliklerini gizleyerek Kral Virata'nın maiyetine girmeden önce, silahlarını birlikte bir ağacın tepesine gizlerler: Silahların hepsi aynıdır ve önce yayları gizlerler: Arcuna'nın yayı, Bhima'nın yayı, Nakula'nın yayı, Sahadeva'nın yayı. Silah takımlarının çocukluk ve sürgüne gidiş sırasındaki paylaşımı daha da anlamlıdır; herhalde çok eski bir gelenekten kaynaklanmaktadır; kılıcın "*vaişya* konumundaki iki *ksatriya*"ya –normalde vaişyalar savaşmaz– verilmesi, Rigveda ilahilerinde kılıcın adının bile zikredilmediğini (*asi* = Latince *ensis*, orada sadece kurban bıçağı olarak geçer; sadece bir tek kez silah olarak kullanılan bir saldırmadan söz edilir: *AV*, XI 9, 1)[47] ve *vajra*'nın İndra'yı, yayın Rudra'yı, mızrağın Marut'ları, vb karakterize ettiği tarzda, Aşvinlere özgü bir silahın da söz konusu olmadığını hatırlatır.[48]

47 Vedalar'ın düzyazı metninde kından (*asidhara, vavri*), kemerden (*vala*) ve bir kılıç veya bıçak türü olan *şasa*'dan (özellikle de Sunahşepa'yı kurban etmek için kullanılacaktır) söz edilir, bkz. A. A. Macdonell ve A. B. Keith, *Vedic Index*, 1912, adı geçen maddeler. E. W. Hopkins, "The social and military position of the ruling caste in ancient India as represented by the Sanskrit epic" başlıklı büyük makalesinde (*Journal of the American Oriental Society*, XIII, 1889, s. 269-303) *Mahabharata*'da kullanılan saldırı silahlarını incelemiştir (s. 284'te kılıç kullanımı açıklanır; ama s. 281'de gürz ve kılıç kullanımları arasında yapılan kıyaslama eksiktir, çünkü ikizlerin kılıçları hesaba katılmamıştır); Hopkins, Pandavaların her birinin farklı silah kullandığını kaydetmemiştir.

48 Keltlere ve İtaliklere ilişkin olgular hakkında, bkz. yuk. dipnot 46'da belirtilen makale, s. 9, dipnot 4.

Pandavalar arasındaki ahenk

Destan yazarlarının Pandavalar grubunun yapısından hareketle giriştikleri karşılıklılık temrinleri,[49] çeşitlemeler, konu dışına çıkan metin yazımları üzerinde fazlasıyla durduk: Böylece yazarların kullandıkları usullerin ilk fotoğrafını çektik ve çalışmalarının devam ettiği uzun süre, yani hiç kuşkusuz yüzyıllar boyunca bu yapının anlamının bilincinde olarak davrandıklarını doğruladık. Şimdi konumuza, yapının kendisine dönüp onun bir özelliğinin altını çizelim: Pandavalar birbirlerinden mümkün olduğunca az ayrılırlar ve içlerinden biri uzun bir süre uzakta kalınca –Arcuna'nın başına birçok kez gelen bir durum– topluluğun faaliyeti sanki askıya alınır, beklemeye veya eksik kişiyi aramaya indirgenir. Üstelik Bhima'nın bazı çılgınlıkları bile aralarındaki anlaşmayı hiçbir zaman tehlikeye düşürmez: Şiirin başından sonuna kadar, Yudhisthira'nın otoritesi altında aynı hedefe yönelir, yardımlaşır, başarıları olduğu gibi sıkıntıları da paylaşırlar.

Nihayet olaylar elverip de Yudhisthira hüküm sürmeye başlayınca, kardeşlere özgü vasıflar, "işlevler", Wikander'in de altını çizdiği gibi, onun idaresinin ahenk içinde işleyişini sağlarlar. Savaştan galip çıkınca, cihan hâkimiyetini kutsayacak büyük at kurbanı törenini mi hazırlaması gerekmektedir? Hemen kardeşlerini en iyi biçimde kullanır ve hepsi de ona gereklidir: Krişna, atın sınırlar dışında başıboş dolaşacağı yıl boyunca onu savunmakla görevli *ksatriya* kuvvetine (*palayisyati*) Arcuna'nın komuta etmesini salık verir; niçin? Çünkü o "tüm dünyayı yenebilir" (*şaktah sa hi mahim jetum*); krallıkta kalan Bhima ise oranın savunma ihtiyacını karşılayacak (*samartho raksitum rastram*), ölçüsüz bir güce sahip olan (*amitavikramah*) Nakula da bu işte ona yardım edecektir; ve bir tür kâhya olan akıllı Sahadeva (*buddhiman*) aileye ilişkin işlerin ve görevlerin yerine getirilmesiyle, yani şenliğe davet edilen akrabaların karşılanıp ağırlanmasıyla ilgilenecektir (*samadhasyati... kutumbatantram vidhivat sarvam*) (XIV 72 2098-2103). Nitekim Yudhisthira da, Arcuna'yı atı savunmakla (*raksitum*) görevlendirerek gönderdikten sonra, Bhima ile Nakula'ya şehri koruma (*puraguptau samadadhat*), Sahadeva'yı da akrabaları karşılayıp ağırlama (*kutumbatantre*) işine verir. Kısacası, normal olarak oluşmuş her Aryen toplumunda, hatta tüm evrende üç işlev nasıl ahenk içinde eklemlenmişse, beş kardeş de ailenin (*kula*) içinde aynı şekilde işbirliği yaparlar. Bu koşutluğun daha birçok ifadesiyle karşılaşacak, bunlardan bazılarının da önemli olduklarını göreceğiz. Destan-

49 Beş Pandava'nın veya çoğunun başka yapılara göre de bölündüklerini hatırlatalım: Kurban töreni ekibinde yer alan rahipler, bir ağacın bölümleri, ana yönler. Zaman zaman bu oyunlardan abartılı sonuçlar çıkartılmıştır (ağaç konusunda Bosch; ana yönler konusunda Kuiper).

daki izdüşümün sorumlularının, teolojide üç işlevsel düzeyin tanrıları ve ideolojide de bu düzeylerin kendileri arasında var olan, belli bir hiyerarşi içindeki dayanışma ve işbirliği ilişkilerini yeryüzünde "kardeşler" –ama hayranlık verecek şekilde birleşmiş kardeşler– arasındaki ilişkiler tarzında aktardıklarını saptamakla yetinelim.[50]

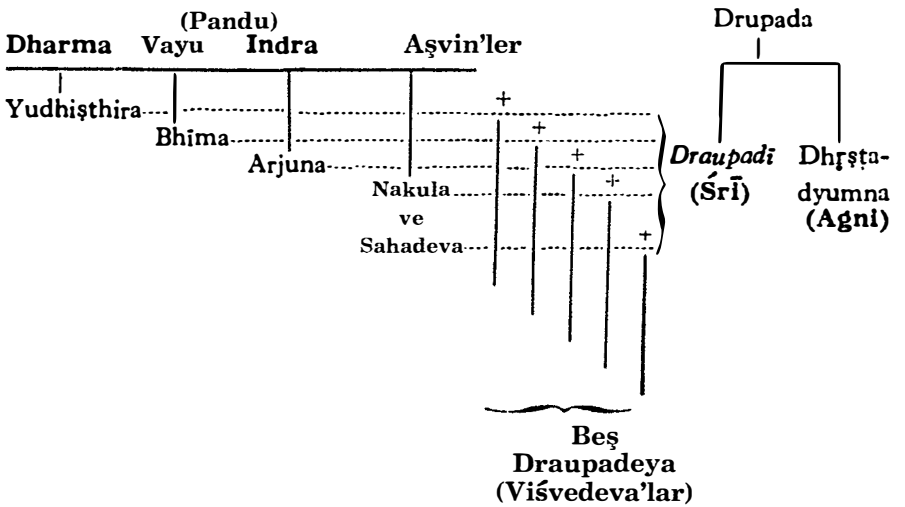
Şimdi Stig Wikander'i, keşfinin ikinci bölümünde izlemeye hazırız.

50 Hindistan'ın tahayyül ettiği tek işlevsel "ekip" Pandavalar değildir: bkz. örneğin Atsuhiko Yoshida'nın mükemmel çözümlemesi. "Le Punyavantajataka, analyse structurale d'un Jataka", *Annales, Economies Sociétés Civilisations*, 1964, s. 685-695.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kardeşlerin Karısı

Hint-İranlıların üçdeğerli tanrıçası



Wikander 1947'de bir yandan beş Pandava'nın bir araya getirilmesinin nedenini bulurken, *Mahabharata*'nın büyük çıkmazını da çözüme kavuşturuyordu: Draupadi'nin çok kocalı evliliği. Şiir ister serbest bir yaratı, ister tarihsel olaylarla süslü bir anlatısı olsun, soylu Aryenlerin idealinin en saf temsilcileri olan, Aryen tanrılarının himayesindeki beş kardeşin tüm zamanlardaki Aryenlerin örfüne ve teorisine bu denli ters bir evlilik pratiği manzarası sergilemeleri utanç verici ve açıklanamaz bir olgu gibi görünüyordu. Ama, çok zengin anlamlara sahip mitolojik ve teolojik bir durumun insanlar arasındaki izdüşümünün yaratıldığı fark edildiği anda, bu olağandışı insanî vaziyet gerekçesini buluyordu.

1945 ve 1947'de peş peşe yayımlanan iki incelemeyle,[1] Vedalar'da, Hint-İranlılarda, Hint-Avrupalılarda geçerli bir teologem zaten belirlenmişti: Birçok Hint-Avrupa halkının teolojileri, her kişiliğin veya kişilik grubunun tek bir işlevi temsil ettiği, böylece hiyerarşi içinde bir araya geldiklerinde bütün yapının *çözümlemesini (analiz)* sunan işlevsel erkek tanrılar listesiyle, tek başına, ama üçdeğerli, bir anlamda aynı işlevlerin *bireşimini (sentez)* temsil eden bir tanrıçayı yan yana getirir, birleştirirler. Araştırmanın hareket noktasını, İran'ın çift nüsha halinde sunduğu tipik bir örnek oluşturmuştu. Gathalar sonrası Avesta'nın, gerçeği söylemek gerekirse, İndra (= Ved. *İnd(a)ra*) ve Nånhaiθya'nın (= Ved. *Nasatya*) aforoz edilmeleriyle zinciri kopan ve anlaşılması güçleşen mitolojisinde, tabiatı karmaşık ad yapısıyla açıkça tanımlanan bir tanrıça sivrilir: Anahita, tam adıyla Arədvi Sūra Anahita, yani, "Nemli, Güçlü, Lekesiz"; gerçekten de bu kelimelerin işaret ettiği üç düzeye sağlam bir biçimde yerleştirilmiştir. 1947'de şöyle yazmıştım:[2]

> O, maddeten büyük mitsel nehirdir; yeryüzünün tüm sularının, tüm ırmaklarının sürekli çıktığı ortak kaynaktır. Onun Yeşt'i, beşinci Yeşt, "enerjiyi artıran azize", "sürüleri çoğaltan azize", "toprağı çoğaltan azize" diye meşhurdur. Ayrıca tüm erkeklerin tohumlarını ve tüm dişilerin rahimlerini ritüel anlamda arındırır (*yaoz daδaiti*), dişileri sağlıklı bir biçimde doğurtur ve onlara gereken zamanda düzenli süt verir (2). Öte yandan eski zamanların kahramanları ona yakarmışlar ve şeytani düşmanlarını yenebilmeleri için ihtiyaç duydukları gücü o vermiştir (20-118). Yani onun tabiatında ve eylemlerinde üçüncü ve ikinci işlevlerin (bereketlendirici, savaşçı işlevler) özellikleri açıkça belirtilmiştir; birçok kez beyan edilen ve adının başlıca öğesinin, An-âhitâ, "lekesiz"in tekabül ettiği arındırıcı işlevi ise (*yaoz da-*, "ritüelle gereken hale getirmek": Birinci öğe, Veda dilindeki *yos*, "Heil" ve Latincedeki *iūs*'tur) onu birinci işleve de bağlamaktadır.

Yeşt'in 86-87. dizeleri, savaşçıların hızlı atlar ve şan için; rahiplerin bilgi ve azizlik için; evlenme çağına gelmiş genç kızların kahraman bir eş için ve hamile kadınların iyi bir doğum için ona yakarmaları gerektiğini arka arkaya ifade ederek, tanrıçanın üçdeğerli yapısını güçlü bir biçimde vurgular.

Öte yandan Gathaların Hint-İranlıların çoktanrıcı teolojilerinin her teriminin yerine bir yenisini koyarak geçirdikleri soyut ve tektanrıcı teoloji, aynı teologemi daha iyi yapılandırılmış ve daha sistemli bir biçimde sunar: Gerek Mitanni'nin yarı-Hintlilerinde gerekse bazı Veda

1 *Naissance d'Archanges*, 1945, s. 170-180; *Tarpeia*, 1947, s. 56-64.
2 *Tarpeia*, s. 58-59.

ilahilerinde "Mitra-Varuna, İndra, Nasatya (Aşvin) ikizleri" formülünün hâlâ birleştirdiği eski işlevsel tanrıların yerini, aynı sıra içinde, eşit sayıda ve yine hiyerarşiye sokulmuş Soyutlama almıştır. Tanrı'nın veçheleri veya başmelekler, ilk yarattığı varlıklar, Aməşa Spəntalar veya "Ölümsüz İyilikseverler" olan bu Soyutlamalar'da, teolojinin getirdiği belli bir tektipleştirmeye karşın, işlevsel nitelikleri saptamak mümkün olmuştur.[3] Ama liste dördüncü sıraya, adında *Xşaθra*'yı (Ved. *ksatra*, "güç" ve savaşçı işlevin temel ilkesi) taşıyan Başmelek'ten sonra ve Nasatyaların izdüşümü olan sıkı sıkıya birleştirilmiş iki Başmelek'ten, Haurvatat, "Sağlık" ve Amərətat, "Ölüm Olmayan", önce gelen sıraya eklenen bir birimle zenginleştirilmiştir. İlk üç Başmelek isimleri cinsliksiz ve son ikisi dişil cinsten olmalarına karşın, hepsi de eril olarak tasavvur edilmiştir: Hele son ikisi, Yahudi-Müslüman tarihindeki çok eril, fazlasıyla eril meşhur iki melekten kaynaklanmakta ve onların isimlerini (Harūt ile Marūt) hâlâ biraz bozulmuş halde de olsa taşımaktadırlar.[4] Tam tersine araya eklenen dördüncü terim, Armaiti, gramer olarak dişil cinste olduğu gibi mitsel temsili de bu yöndedir ve topluluğun tek kadınıdır. Zaten onunla birleştirilen maddi element de (Haurvatât ile sular, Amərətat ile de bitkiler birleştirilmiştir) üretici, besleyici, ana olarak topraktır ve onun kültü titiz bir toprak kültüdür; ayrıca dinin öteki biçiminde Anahita gibi, o da döllemeyle, daha kesin bir ifadeyle erkeğin tohumlarıyla ilgilenir. Ama aynı zamanda adı, "(dinsel açıdan) doğru düşünce, dindarlık, sofuluk" anlamına gelir (karş. *arəm-mati*) ve Gathalarda olduğu gibi sonraki Avesta'da da etkinliğinin büyük bölümüne bu etimolojik değer yön verir; Pehlevi yazılarında hükümdar ailelerine tavsiye edilen en yüce evlilik örneği olan, baba ile kızın evliliğini temsil edecektir: Ahura Mazda'nın karısıdır ve bu niteliğiyle, İran evlerindeki dindar ev sahibelerinin ideali ve koruyucusudur. Kral Minuçihr efsanesinde ise, "Din'i vahyeden kadın"dır. Son olarak, Gathalar da onu ikinci Xšaθra işlevinin Kendiliği (Zatiyeti) ile birleştirirler; bu, İndra'nın ikamesidir ve kanonik listede hemen ondan önce yer alır ve "[bitkileri] büyüttüğü" (Racastani dilinde *varəd-*) ve Ahura Mazda'nın Yeşt'inde (I 25) düşmanlarını ezdiği, felç ettiği anlatılır. Demek ki, mitsel bağlamdaki tek dişi Kendilik olan dördüncü Kendilik her üç düzeyde de etkindir.[5]

Vedalar Hindistanı, Anahita'ya, daha doğrusu Anahita'nın Zerdüştîlik öncesi önörneğine son derece yakın ve onun gibi tam anlamıyla bir nehir-tanrıça olan Sarasvati'nin şahsında, üçdeğerli bir dişi figür sunar; bu figür, ilahilerde ve ritüellerde, özellikle de üç işlevli yapı-

3 *Naissance d'Archanges*, tamamen bu ispata hasredilmiştir.
4 *Naissance d'Archanges*, s. 163-170.
5 *Naissance d'Archanges*, s. 72, 172; *Tarpeia*, s. 59-60.

ya uyan birçok ilahide (I 3, 10-12; V 41, 16-18; karş. Sarasvati'nin yerini alan Sular, I 23, 16-23) Aşvinlerle yan yana getirilir. Sarasvati'nin de üç-değerli olduğu açıktır:[6]

> Dirimsellik ve soysop veren [Sarasvati] (karş. II 41, 17) zaman zaman döllemeyi koruyan tanrılarla, Sinivali ve Aşvinlerle yan yana getirilir (*garbham dhehi...*: X 184, 2); en büyük "ana"dır (*ambitame*, II 41, 16); verimi hiç tükenmeyen memesinden (*te stanah şaşayah...*) her türlü iyi şey içilir (I 164, 49); "verici"dir *dadih* (VIII 21, 17), zenginlikler temin eder (VII 25, 2), gıda (süt, erimiş domuz yağı, bal şerbeti: IX 67, 32), bolluk ("bin kat değerinde" bağışlar, zenginlik, refah: X 17, 8-9) verir.
>
> Ama aynı zamanda "temiz"dir (karş. I 3, 10 ve ana-Sular hakkında söylenenler, I 23, 22), "tüm dindar düşüncelere[7] hükmeder", dindarca davranışlara yol açar ve bunları başarıya ulaştırır (I 3, 10-11; karş. II 3, 8, *sarasvati sadhayanti dhiyam nah*, "dindar düşüncemizi hedefe götüren S."; VI 61, 4: "*dhinam avitri*, "dindar düşüncelerin yardımcısı"); *apri* ilahilerinin 8. veya 9. kıtalarında kurban tanrıçası İla (ve Bharati) ile birlikte zikredilir (karş. Ch. Renel, *Açvins et Dioscures*, 1896, s. 81-83) ve Rigveda'dan itibaren, daha sonra çoğunlukla bürüneceği haliyle, Tanrıça Vac'la, yani kişileştirilmiş "ses" veya "söz"le bir arada veya özdeşleştirilmiş olarak karşımıza çıkar.
>
> Üstelik *devanid*'leri, tanrıları küçümseyenleri yok eder (VI 61, 3) ve *vritraghni*'dir,[8] muzafferdir, iblisleri yok edendir (VI 61, 7); kendisine tapanları korur; "kahramanların zevcesi"dir (*virapatni*), onlara her türlü belaya karşı dokunulmaz bir sığınak sunar (VI 49, 7) ve yiğittir, onların düşmanlarını Marut'larla ittifak yapıp ezer (II 30, 8).
>
> Son olarak şunu da belirtelim ki, Rigveda'da Aşvinlerle (tıbbi açıdan) işbirliği yaptığı sadece bir kez gösterilse de (X 131, 5), Brahmanalarda bu birliktelik güçlü bir şekilde vurgulanmıştır ve bunun eskiye dayandığını düşündüren nedenler mevcuttur; *VajasaneyiSamhita*, XIX 94, Sarasvati'nin Aşvinlerin karısı olduğunu açıkça söylemekte, Hintlilerin genellikle Usas'a verdikleri yeri ona atfetmektedir.
>
> Kısacası, kendi doğası (nehir), eşkalinin bir bölümü (ana, doğurganlaştırıcı, besleyici, vb), işlevsel tanrılar listesinin son bölümünde sokulduğu yer, en nihayet de Aşvinlerle olan bağları sonucunda üçüncü işlev içine giren bu tanrıça, yine de diğer iki üst işlevde de kendine kolayca yer bulabilmektedir: *Devanid*'leri ve genelde düşmanı yok ederken, *vritaghnî*, *virapatni*, savaşçıdır; iyi düşüncelerin kraliçesi, dindarlığın ilham kaynağı ve yönlendiricisi, temiz tanrıça olarak ise hükümran tanrılar alanına girer.

6 *Tarpeia*, s. 57-58.

7 Bkz. yuk. s. 88, dipnot 16; veya *dhî* "görü" (Gonda), "şiirsel görü" (Renou)...

8 Bu güçlü sıfatın bir tanrıça için dişil halde kullanıldığı tek yer burasıdır.

Sarasvati'nin Vac'la, kişileştirilmiş Söz'le, çok eskilere dayanan ve alışıldık özdeşleştirilmesini hatırlatmıştım. Rigveda'nın üçdeğerliliği en sürekli ifade eden ilahilerinden biri de (X 125 = *AtharvaVeda*, IV 30[9]) tanrıça Vac'ın kendini üç düzeyin (beslenme, kutsal söz, dövüş: 4., 5., 6. kıtalar) canlandırıcısı diye tanımladığı ve kanonik listeyi dikkat çekici bir biçimde kullanarak üç işlevin bireysel erkek tanrılarını "taşıdığını, ayakta tuttuğunu" söyleyerek işe başladığı panteist ilahidir.

> Mitra-Varuna'yı ben tutuyorum ayakta (*bibharmi*), İndra-Agni'yi ben tutuyorum ayakta, iki Aşvin'i ben tutuyorum ayakta.

Tanrıların analitik anlatımının yanında (burada, destek olarak) tanrıçanın bireşimci (sentetik) niteliği bundan daha iyi ifade edilemez.

Draupadi'nin çokkocalı evliliği

Mahabharata yazarlarının üzerinde çalıştıkları teolojik tablo böyleydi. Şu ana dek üç işlev tanrılarının listesini –Vayu'nun henüz İndra'nın yanında yer aldığı daha arkaik bir biçimi içinde– Pandavalar listesine nasıl taşıdıklarını, değerler hiyerarşisini nasıl yaş sırasıyla ikame ettiklerini ve bu tanrılar arasındaki yakın uyumu akrabalık, kardeşlik cinsinden nasıl ifade ettiklerini gözlemledik. Erkek figürlere bitiştirilmiş bir halde buldukları üçdeğerli tek tanrıçayı ne yapabilirlerdi? Teolojide kavramsal bir bağıntı olan olguyu yine akrabalık ilişkilerine tercüme ederek, bu tanrıçanın izdüşümü olarak tüm grubun tek zevcesi olan bir kadın kahraman yarattılar. Draupadi'nin utanç verici evliliğinin basit ve akla yatkın açıklaması budur.

Çözüme böylece ulaştıktan sonra, şairlerin bunu nasıl geliştirdiklerini görmekte yarar var. Karşılarına bir şart olarak konmuş ve dokudukları muhteşem kilimin kanevası olarak korudukları bu ideolojik nedenselliğin altında, "romanvari" bir ikinci nedensellik, bir gerekçe bulmaktan burada da geri kalmamışlardır: Draupadi'nin anormal evliliği bir kazanın, bir yanlış anlaşmanın sonucudur.

Bu kaza, reçine kaplı ev yangınından sonra, Pandavalar ormanda ilk kez kalırken yaşanır ve burada söz konusu olayı, o büyük meçhul adamın, Albay Polier'nin yaklaşık iki yüz yıl önce geride bıraktığı not tomarına kaydettiği, biraz değişmiş olsa da ana çizgiye sadık kalan ba-

9 *JMQ* IV, s. 26-30; "Rigveda'daki üç işlev..." (bkz. yuk. s. 91), s. 26-30. *Mahabharata*'nın her ilahisinin başında Sarasvati de, Vac olarak zikredilir.

sitleştirilmiş özetinden nakletmek benim için bir zevk (I, s. 582-587):[10]

> ... Tanaisser [Pancalaların] racası Draupud [= Drupada] kızı Draupadi'yi evlendirmek istiyordu; gözün göremeyeceği kadar yükseklere uzanan bir sırığın en tepesine bağlanmış balık şeklini, sırığın dibine yerleştirilmiş suyla dolu leğene yansıyan görüntüsünden gözlerini hiç ayırmadan atacağı okla vuracak kişiye kızını verecekti. Soimbre [= *svayamvara*] günü gelmiş ve yeryüzünün tüm racaları oraya davet edilmişti...

Bu haberi işiten, çocukluktan yeni çıkmış genç Arjoon [= Arcuna] da izleyici saflarında yerini almaya karar verir. Racalar başarısızlığa uğrayınca, kızın babası "üzülerek de olsa, yarışma alanına girme hakkını tüm seyircilere genişletmeye razı olur." O zaman Arjoon "mütevazı bir fakir görünümünde" ilerler ve attığı okla balığı vurup düşürür.

> Hiç kuşkusuz, kaderin kendisine sunduğu damadın dış görünüşteki yoksulluğundan pek memnun olmayan Draupud, kızını vermeyi reddedemez, ama kızını alıp oradan çekip gitmesi gerektiğini ima eder ve eşitler arası düğünlerde âdet olan hiçbir tören gerçekleştirilmez. Bu arada prensesin erkek kardeşinin kızgınlığı daha da ileri gider ve öteki racaların böyle bir evlilikten ötürü kendisiyle nasıl alay edeceklerini düşündükçe buna katlanamaz; Arjoon'u öldürüp, kız kardeşini onun elinden çekip almak; kafasındaki plan budur. Bu planı gerçekleştirmek amacıyla evlileri takip eder; bu arada gözü, bileğinin hakkıyla kazandığı güzel prensesten başka bir şey görmeyen Arjoon, onunla birlikte neşe içinde ormanın yolunu tutar.
>
> Kunti, çok sevdiği oğlunun gidişini üzüntüyle izlemişti. O da Arjoon'un dört kardeşi gibi, o geri dönünceye kadar hiçbir şey yememeye ant içmişti. Arjoon karısıyla birlikte çıkageldiğinde, gece epey ilerlemiştir. Mutluluk içindeki Arjoon, muzaffer bir sesle annesine uzaktan bağırır: "Size ne getirdiğimi görünce çok memnun olacaksınız." Beklemenin yorgunluğundan ve böylesine uzun bir perhizin yol açtığı gıdasızlıktan ötürü bitkin düşen Kunti oğlunun sözlerini işitir. Kendisine erzak getirdiğini sanıp, "Çok iyi, kardeşlerinle paylaş" der. Şaşırıp kalan Arjoon, Draupadi'yi ona takdim edip, annesini yanılgısından kurtarmak için adımlarını sıklaştırır. Ama artık çok geçtir: Annesinin yanılarak söylediği söz, kaderin bir hük-

10 *Mahabharata*'da Draupadi'nin evliliği üzerine metin, I *184-189* 6925-7365'tedir. Polier ayrıntıları değiştirmiştir (Sanskritçe şiirde tüm Pandavalar dilenci keşişler kılığında svayamvara'ya katılırlar; Arcuna'nın başarısı karşısında Drupada büyülenir; Arcuna ve Bhima Draupadi'yi birlikte alıp götürürler; Dhristadyumna casusluk yapar, ama Pandavaların gözüne gözükmez; vb), ama işin özü korunmuştur. Arcuna ve Bhima yerleştikleri keşişhanenin yakınına gelince annelerine bağırırlar: *bhiksa!* "[İşte] sadaka!" Anne cevap verir: "Topluca yararlanın, topluca sahip olun ona!" (*bhunkteti sametya sarve*).

mü olmuştur ve ona uymak gerekmektedir. Kunti, bu prensesin beş oğlunun birden zevcesi olması gerektiğini bildirir. Aynı anda evin idaresini de ona teslim eder ve her yemekte porsiyonları nasıl ayarlayacağını öğretir. Yemekler iki eşit parçaya ayrılmaktadır: Bir parça mucizevi gücünden ötürü Bhim'e [= Bhima] verilmekte, geri kalan altıya bölünmekte, beşi aileye, biri de yoldan ilk geçecek kişiye veya ormanda karşılarına ilk çıkacak yolcuya ayrılmaktadır.

Prensesin, Arjoon'u gözetlemek için gizlenen erkek kardeşi Kunti'nin kız kardeşine verdiği talimatları işitir. Ailenin bireylerinin isimlerini duyunca, Draupadi'nin bırakın avamdan bir fakirin karısı olmayı, meşhur Pandos [= Pandavalar] ailesine girdiğini anlar ve canice niyetleri bir anda çok canlı bir hoşnutluk duygusuna yerini bırakır. Gizlendiği yerden çıkar ve ormanda yedinci porsiyonu verecek bir davetli arayan Bhim'le karşılaşınca daveti kabul eder ve olayların bu şekilde çözülmesinin ona ne denli büyük bir sevinç verdiğini Pandos'a gösterir. Oğlu geri dönünce olup biteni öğrenen ve en az onun kadar sevinen Draupud damadına karşı gösterdiği aşağılamayı, ihmali hiç gecikmeden tamir etmeye girişir. Meşhur aileyi gidip getirmek üzere atlar, filler, tahtırevanlar gönderilir; raca konuklarını Tanaisser'de kendilerine borçlu olduğu tüm şeref, izzet ve ikramla karşılayıp ağırlar.

Gerçekten de bir ananın sözü geri alınamaz ve Draupadi'nin içine düştüğü tuhaf durumun sorumlusu bu söz yanılmacasıdır. Şairler bu veriyi çok güzel çeşnilendirmişlerdir: Yudhisthira ile Arcuna'nın fedakârlık yarışına girdiklerini, sonra beş kardeşin de kalplerinde aşk ateşinin tutuştuğunu görürüz; hatta ortak mallarından istifade etme işini nasıl paylaşacaklarını bir zaman çizelgesine bağlayan çok ayrıntılı sözleşmeyi okuruz. Ama Kunti'nin tek bir sözüyle işin özü halledilmiştir: Draupadi'nin beş kocası olacaktır. Romanvari nedensellik, ideolojik nedenselliğin şart koştuğu şeyi gerekçelendirmiş, rastgele gibi gözüken bir olay, üçdeğerli tanrıçanın asal niteliğini Draupadi'ye aktarmıştır.

Üst üste binen nedensellikler

Ama şairler bu olayla yetinemezlerdi. Draupadi'nin çokkocalı evliliği bu noktaya kadar kaçınılmaz bir talihsizlik görünümündedir; yine de bir talihsizliktir ve "tarihsel" açıdan gerekçesi bulunsa bile, ahlaki açıdan utanç verici durum gerekçelendirilememiştir. Öte yandan mademki Pandavalar karakterlerini ve bir araya geliş tarzlarını işlevsel tanrıların yapısının destan diline aktarılmasından almışlardır ve tek ve aynı kadınla evlenmeleri de bu tanrıların üçdeğerli tek tanrıçayla bir araya getirilmesinin izdüşü-

müdür; aynı simetri gereği, tıpkı onların bu tanrılardan geliş biçimi gibi, karıları da söz konusu tanrıçanın kızı veya belirli bir özelliğinin insan biçiminde tecellisi olmalıdır. Başka bir deyişle, erkek kardeşleri için olduğu gibi Draupadi için de, soyut ideolojik nedensellikle insani romanvari nedensellik arasına bir ara nedensellik daha girmeli, sadece bir işlevin değil aynı zamanda bu işleve tekabül eden kişisel tanrıçanın sadece bir izdüşüm olarak aktarılmasıyla kalınmayıp, fiziksel olarak da bir kadın kahramanın bedenine nasıl taşındığı açıklanmalıdır. Bu iki uyuşumun buluşması, çok ilginç ve anlatıya ustaca bağlanan buluşlara yol açmıştır.

Çünkü beş kardeşin evliliğinin bir kazayla gerekçelendirilmesinin biz dinleyicileri veya okuyucuları içinde bıraktığı manevi tatminsizlik durumu şiirde Draupadi'nin en yakın akrabaları tarafından hissedilmiş ve ifade edilmiştir. Drupada ile oğlu Dhristadyumna'nın soylu Pandava ailesiyle birleşme fikrinden duydukları sevinç, bu birleşmenin büründüğü hiç alışılmadık biçimle gölgelenir. Kızlarının ve kız kardeşlerinin, hatta herhangi bir kadının birçok kocası olması kabul edilemez. "Sen ki bir görev adamısın (*dharmikah*), der Drupada bu fazla kalabalık damat topluluğunun ağabeyine, görevin aksini (*adharmam*), dünya bilgisinin reddettiğini yapma! Nereden aklına geldi böylesi bir düşünce?.." (I *195* 7245). İki taraf kendilerini bilge Vyasa'nın hükmüne teslim etmeye karar verirler, o da ilgililerin görüşlerini sorar. Drupada, sonra da Dhristadyumna önce itirazlarını yinelerler –ve her birinin konuşmasında *dharma* kelimesi üçer kez geçer. Sonra Yudhisthira, saygıdeğer iki geçmiş örneği zikrederek (Gautami yedi risi ile birleşmişti; bir münzevinin kızının on kocası olmuştu) ve Drupada'nın *dharma*'sının karşısına bir başka *dharma* çıkararak davasını savunur: Guruların en üstünü olan bir ananın sözü bağlayıcıdır, "onu bir sadaka gibi yemek gerekir." En nihayet Kunti'nin söyledikleri dinlenir; o da, bu can alıcı sözü, bu "yalancı", *anrita*, yani tedbirsiz, gereksiz, yersiz sözü, dolayısıyla sonuçları âlemin düzenine ters düşen sözü ettiğine çok hayıflansa da, elinden bu özdeyişi doğrulamaktan başka bir şey gelmez. Herkes kendi küçük kısmi bilgisini ortaya döküp tükettikten sonra, Vyasa hükmünü verir, daha doğrusu problemin toplam çözümünü sunar. Yudhisthira ve Kunti'nin görüşünü paylaşır, ama Kunti'yi de rahatlatır: "Yalan" söylememiştir, sözü âlemin düzenine uygundur. Nasıl?

O zaman öykünün tarihöncesini, Pandavaların doğuşunun mitolojik olarak hazırlanışını yeniden ele alır ve bunu şu ana dek bildiğimizden biraz daha geriye doğru götürür. Anlatının büründüğü çok belirgin Şivacı renklere karşın (I *197* 7275-7318), bu bölüm bir kenara bırakılamaz.

Sahne, tanrıların arasına taşınmıştır. Bir gün ölümün efendisi olan tanrı Yama bir kurban törenini yönetir ve dolayısıyla ağzından çıkan her söz koşulsuz gerçekleşirken, tüm canlılara ölümsüzlük vermeyi kararlaş-

tırır. Bu durum diğer tanrıları çok kaygılandırır ve Pracapati'ye başvururlar. Ama o da usulün kurallara uygun olduğunu saptamak zorunda kalır. Bununla birlikte tanrıların içini de rahatlatır: Yama kurban törenini sürdürdüğü müddetçe insanlar ölmeyecekler, ama kurban töreni biter bitmez ölüm onları yakalayacak, Yama'nın tabiatı dileğinden öcünü alacak ve bizzat Yama tanrıların da yardımıyla yeryüzünün ölümsüzlüğü hak etmeyen sakinlerini kitle halinde yok edecektir.

İndra, bu tuhaf meclisten geri dönerken, ağlayan ve ağladıkça gözyaşları altın lotuslara dönüşen bir kadın görür. Ona niye acı çektiğini sorar: "Bunu ancak benimle birlikte gelirsen anlayabilirsin" der kadın. Kadını takip eder, kadın onu Himavat'ın doruklarından birine götürür, orada bir ağaç gövdesine oturmuş ve genç bir kadınla zar atan, çok güzel bir genç adam görür. İndra kendini tanıtır: "Şunu bil ki akıllı genç adam, dünya benim elimdedir!" Oyuna dalmış durumdaki kumarbaz hiç oralı olmaz. Öfkelenen İndra yineler: "Ben dünyanın hâkimiyim." Genç adam ona doğru dönüp gülümser, ama bu gülümsemeyi gören İndra buz kesilir. Genç adam –Şiva'dır– zar oyununu bitirir, sonra kadına: "İndra'yı götür; bir daha gönlüne kibir girmemesini sağlayacağım" der. Kadın dokunur dokunmaz, İndra yere kapaklanır. Şiva der ki: "Bunu bir daha yapma! Şu koca kayayı it ve önünde açılacak mağaraya gir!"

Mağaranın içinde dört adam beklemektedir, hepsi de İndra ile tıpatıp aynıdır: Aslında bunlar evvelki zamanların dört İndra'sıdır; onlar da aynı günahı işlemiş, Şiva'ya aynı hakareti yöneltmişlerdir. Korkunç tanrı, o mağarada bir süre tutsak kalacağını ve daha sonra dört arkadaşıyla birlikte yeryüzünde bedenleneceğini açıklar: "Birçok zorlu sınavdan geçtikten ve bir sürü insan öldürdükten sonra kanıtlayacağınız değerleriniz sayesinde İndra'nın talihli dünyasına geri döneceksiniz." Bu beş bahtı kara, kendilerini gelecekteki annelerinde Dharma, Vayu, bizzat İndra –kendisinin bir parçasını bu işle görevlendirecektir– ve iki Aşvin'in döllemelerini isterler: Bu döllemelerin sonucunda Pandavalar doğacaktır. Aynı anda Şiva doğacak beş kahramanın karısı olarak tanrıça Şri'yi –Refah, Talih– seçer: Ortak karıları olacaktır, çünkü son tahlilde onlar da tek kişidir, aynı tanrının, İndra'nın birbirini izleyen beş farklı halinin tecessümleridir. Bu efsaneyi anlatan Vyasa, Drupada'nın gözlerini açar ve hızla gelip geçen bir görüde, dünyevi konukları olan Pandavaları gerçek tanrısal biçimleriyle, beş İndra olarak görmesini sağlar.

İspat basit ve tatmin edicidir. Her birinin kendine seçtiği tanrı babasından (Dharma, Vayu, vb) gelen işlevsel niteliklere karşın, beş oğlan aslında aynı tanrının, İndra'nın farklı biçimlerinden başka bir şey değildir; dolayısıyla tek bir karıları olması doğaldır ve Draupadi'nin evliliği sadece dış görünüş itibariyle çokkocalıdır.

Bu anlatı, *Mahabharata*'nın 2500 şloka yukarıda sunduğu ve bizim de in-

celediğimiz anlatıya nasıl uymaktadır?[11] Tek söylenebilecek olan, ikisinin bağdaşmaz olmadıklarıdır. Öteki anlatıda, her oğlanın tanrı babasını seçen Pandu'dur, ikizler için ise seçimi ikinci karısı yapmıştır; burada ise babaları olacak tanrıları doğmadan önce seçenler, gelecekte doğacak çocuklardır. Ama bu iki tercih biçimi niye birleşemesin ki? İnsanlar aslında tanrısal bir plana veya tanrısal bir iradenin kaprislerine uymaktan başka bir şey yapmazken, özgür iradeleriyle davrandıklarına onları inandırmak Tanrı'nın en eşsiz eseri veya kaderin olağan oyunu değil midir zaten?

Anlatının büründüğü Şivacı renk daha ciddi bir sorundur: İndra'nın günahı, ondan önce gelmiş dört İndra'nın da hiç değişmeyen günahı, Hinduizm'in tanrı üçlüsünün korkunç üçüncü kişiliğini oluşturacak bir üstün tanrıya karşı bilmeden yapılmış bir saygısızlıktır. Bunlar Şiva'nın alışılmış tuzaklarıdır: İnsanların veya tanrıların karşısına tanınmaz bir kılıkta çıkar ve kendisini tanıyamayan insanları veya tanrıları cezalandırır. Bu olgu eskiye ait olamaz: Gerçi Brahmanalar mitolojisi İndra'nın günahlarından söz eder, hatta bu konuda fihristler bile çıkarılmıştır, ama maddelerin hiçbiri burada anlatılan tipte değildir. İkincisi, beş İndra'nın tecessümüyle Yama'nın tuhaf dileğinin yol açtığı aşırı kalabalıklaşma arasında kurulan bağıntı oldukça yapaydır, çünkü o zaman bu bedenlenme hem bir ceza hem de bir görev görüntüsüne bürünmektedir. Üstelik beş İndra'nın dünyaya gelmek için seçtikleri beş işlevsel tanrıya yönelik tercihlerinin hiçbir gerekçesi, hiçbir açıklaması yoktur. Ayrıca, çok sayıda Agni veya Aurora'dan farklı olarak, "çok sayıda İndra" ne Vedalar ne de destanlar bağlamında, Hint mitolojisinin alışıldık bir kavramıdır: *Mahabharata*'da da bu olguya sadece burada rastlanır. Dolayısıyla bu versiyonun daha eski bir anlatıya beceriksizce yapılmış Şivacı bir müdahale olduğu izlenimi uyanmaktadır; herhalde bu önceki anlatıda Pandavaların toplu evliliği yine onların tek bir tanrı kişiliğine indirgenebilmesiyle açıklanıyor, ama bu duruma Şiva müdahale etmiyor, İndra çoğalmıyor ve suçluluğu geleneksel günah kalıpları içinde kalıyordu. Neyse ki bu versiyon doğrudan *Mahabharata*'da olmasa da, Puranalardan birinde, Markandeya'da bulgulanmıştır. Bu anlatı, en eskilerden biri olmamakla birlikte, gerek bu rivayetin gerekse başka rivayetlerin, yaygın *Mahabharata* veya Purana versiyonlarından (*vulgata*) belirgin biçimde farklılaşan biçimlerini korumuştur.[12]

11 Bkz. yuk. s. 74-77..

12 *Heur et malheur du guerrier*, 1969, s. 69-77.

MarkandeyaPurana, 5

Bu Purana'nın daha hemen başında, Vyasa'nın bir müridi –*Mahabharata*'nın efsanevi yazarı– Caimini, büyük destanda karşılaştığı bazı zorlukları dikkatine sunmak üzere bilge Markandeya'nın yanına gider. Markandeya onu evliyalar kadar akıllı bir kuş topluluğuna havale eder ve dördüncü ilahide, Caimini onlara kendisini zor durumda bırakan dört noktayı sıralar: Nasıl olmuş da Vişnu, Krişna'da tecessüm etmiştir? Nasıl olmuş da Draupadi beş Pandava'nın ortak karısı haline gelmiştir? Nasıl olmuş da Baladeva, yani üçüncü Rama, Krişna'nın kardeşi, bir brahmanın öldürülmesinin kefaretini ödemiştir? Draupadi'nin beş Pandava'dan doğurduğu beş erkek çocuk niçin evlenmeden ve evlat sahibi olmadan ölmüşlerdir? Dördüncü ilahinin sonu, birinci soruyu, Vişnu'nun tecessümü meselesini cevaplandırır, beşinci ilahi ise Draupadi'nin evliliğini işler. Şiirsel olmaktan çok açıklayıcı özellik taşıyan bu yirmi dört beyitlik metnin çevirisini, *Aspects de la fonction guerrière*'de, "savaşçının üç günahı" bahsinde yayımladığım haliyle sunuyorum.[13] 1956'da yaptığım gibi, yine kendi doğal bölümlerine göre ayırıyorum.

I. A) *İlk günah:*

1. Eski zamanlarda, Tvastar'ın oğlunu (yani Üç Kafalı'yı) öldürdüğünde, ey brahman, bu brahman katliyle ezilen İndra'nın görkemi (*tejas*) hatırı sayılır bir eksilmeye uğradı.

2. Bu günah yüzünden Şakra'nın (= İndra) bu görkemi tanrı Dharma'nın içine girdi; ve görkemi Dharma'nın içine gidince, Şakra görkemden yoksun kaldı (*nistejas*).

B) *İkinci günah:*

3. O zaman mahlukatın efendisi olan Tvastar oğlunun öldürüldüğünü öğrenince, çileci saç topuzlarından birini kopardı ve şöyle dedi:

4. "Üç dünya, tanrılarıyla birlikte, bugün benim gücümü görsün! Demon Paka'nın cezalandırıcısı, kötü niyetli brahman katili (= İndra) bunu görsün,

5. benim görevine bağlı oğlumu da o öldürdü!" Böyle konuştuktan sonra, gözleri öfkeden kıpkırmızı kesilmiş bir halde, saç topuzunu sunu olarak ateşin üzerine koydu.

6. Oradan Vritra, büyük *asura* çıktı; ezilmiş devasa bir kutsal merhem kütlesi gibiydi; boyu kocaman, dişleri kocamandı, boynuna alevden çelenkler takılıydı.

7. O, İndra'nın düşmanı olan, özü ölçülemez boyutlardaki çok güçlü varlık, Tvastar'ın enerjisiyle de (veya görkemiyle: yine *tejas*) takviye edilip her gün bir ok atım menzili kadar büyüdü.

13 *Heur et malheur...*, s. 71-72.

8. Bu dev demon Vritra'nın kendisini öldürmek için yaratıldığını gören Şakra, barış istediği, korkudan hastalandığı (*bhayatura*) için, ona yedi Bilge'yi gönderdi,
9. onlar da [Şakra] ile Vritra arasında dostluğu (*sakhya*) ve uzlaşmaları (*samaya*) tesis ettiler – onlar, çok saf ruhlu, kendilerini tüm varlıkların iyiliğine adamış Bilgelerdir.
10. Vritra uzlaşmayı ihlal ettiği için (*samayasthitim ullanghya*) Şakra tarafından öldürülünce, o zaman [işlenen] cinayetin altında ezilen Şakra'dan fiziksel güç de (*bala*) çekildi.
11. Şakra'nın bedeninden kaçan bu fiziksel güç her şeyin içine sızan, gözle görülmeyen, en yüce fiziksel güç tanrısı (*balasya... adhidaivatam*) Maruta'nın (başka bir isimle, Rüzgâr, Vayu) içine girdi.
C) *Üçüncü günah:*
12. Ve Şakra, yeniden Gautama'nın görünümüne (*rūpa*) bürünüp Ahalya'yı iğfal ettiğinde, o zaman o, tanrıların İndra'sı güzelliğini de ("biçim, görünüm"le aynı kelime: *rūpam*) kaybetti.
13. Tüm uzuvlarının ruhları öylesine cezbeden zerafeti tanrıların kirlenmiş İndra'sını terk etti ve iki Nasatya'nın içine girdi.

II. *Yeryüzü'nün Yıkımı:*
14. Tanrıların kralının adalet ve görkemi (*dharmena tejasa tyaktam*) tarafından terk edildiğini, fiziksel gücünden yoksun kaldığını (*balahinam*), güzelliğini yitirdiğini (*arūpinam*) öğrenen Diti'nin oğulları onu yenmek için gayret gösterdiler.
15. Kudreti ölçüsüz kralların ailelerinde, Tanrıların İndra'sını yenmek isteyen aşırı güçlü Daityalar, doğdu, ey büyük *muni*.*
16. Bir süre sonra, yükü altında ezilen Yeryüzü, gökyüzü sakinlerinin yaşadıkları Meru dağının tepesine gitti.
17. Bu kadar çok yük altında ezilen Yeryüzü onlara Danu'nun oğulları olan Daitya'ların neden olduğu sıkıntısının nasıl başladığını anlattı:
18. "Sizin tarafınızdan yenilmiş olan, muazzam kuvvete sahip bu asuralar şimdi insanların âleminde, kralların evlerinde dünyaya geldiler;
19. "orduları çok kalabalık ve onların ağırlığı altında eziliyor, giderek dibe gömülüyorum. Siz Otuzlar (= tanrılar), bu yükten kurtulup rahatlamamı sağlayacak bir şeyler yapın."

III. *Kahramanların doğuşu:*
20. O zaman tanrılar enerjilerinin (*tejas*) bazı bölümleriyle birlikte, mahlukata yardım etmek ve Yeryüzü'nün yükünü kaldırmak için gökten yere indiler.
A) 21. Erkek [Dharma] ona İndra'nın bedeninden gelmiş görkemi (yine *tejas*) kendisi serbest bıraktı ve Kunti'de (kraliçe, Pandu'nun karısı) büyük görkeme sahip (*mahatejas*) Kral Yudhisthira doğdu.

B, B') 22. O zaman Rüzgâr fiziksel gücü (*bala*) serbest bıraktı ve Bhima doğdu; ve Şakra'nın kudretinden (*virya*) [geri kalanın] yarısından Partha Dhananjaya (yani Arcuna) doğdu.
C) 23. İkizler, Nakula ve Sahadeva ise Nasatyalar tarafından Madri'de (Pandu'nun ikinci karısı) döllenerek dünyaya geldiler; Şakra'nın güzelliğiyle (*rūpa*) donatılmışlar, büyük bir göz alıcılıkla süslenmişlerdi;
D) 23. (*devam*). Böylece kutlu Şatakratu (yani İndra) aşağı indi ve beş parça halinde bedenlendi (*avatirna*),
24. ve onun eşi olan çok talihli Krişna (İndra'nın karısı, yani Draupadi) Ateş'ten doğdu: Dolayısıyla o, başka hiç kimsenin değil, sadece Şakra'nın karısı oldu.

Olaylar dizisinin ve evliliğin kabaca, Vyasa'nın Drupada'ya *Mahabharata*'nın birinci şarkısında anlattıklarıyla aynı biçimde haklı çıkarıldıkları görülüyor. Ama buradaki gerekçeler çok daha doyurucudur! Şiva hiç gözükmez; sadece İndra vardır; birbirini peşi sıra işlediği günahlar Vedalar geleneğinde en iyi bilinenlerdir; bu günahların, kadimlikleri İskandinavların Starcatherus'u ve Yunanların Herakles'iyle kurulan koşutlukla[14] doğrulanan, üç işlevsel alana paylaştırılması dramın son perdesinde de bu işlevlerin tanrılarının olaya müdahale etmesini gerekçelendirmektedir; son olarak da aşırı nüfus artışı krizi kendi içinde tutarlı ve *Mahabharata*'da Vyasa'nın anlatısı dışında kalan her şeyle uyumlu bir şekilde ortaya çıkarılır ve çözüme bağlanır. Dolayısıyla Markandeya-Purana'nın burada eski bir versiyonu nakletmesi muhtemeldir; bu eski versiyon çok kısa olan son kıtasıyla *Mahabharata*'nın ilk metnindeki doğumlar anlatısına bağlanmaktadır.

Böylelikle bağlam değiştirme çalışması tüm karmaşıklığı içinde gözümüzün önüne açıkça serilmektedir: Mitolojik bir yapı, teolojik özgün metinle onun romanvari uyarlaması arasında bir anlamda gök-yer bağlantısını kurmakta ve bu yapının katlarından her biri gerek tanrıçanın, gerekse eşin tekliği konusunda kendi nedenselliğini içermektedir: Birinci katta, eril kişiliklerin analizi karşısında, tanrıça işlevlerin sentezini sağlamaktadır; ikincisinde tek kalmış eş tanrıça dış görünüşte bölünmüş ama özünde tek olan kocasıyla buluşmak üzere insan kimliğinde bedenlenmektedir; üçüncüsünde, kayınvalidenin hiç beklenmedik ve istemeden verilmiş hükmü, gelinini tüm oğullarının karısı olmaya mahkûm etmektedir.

Romanvari açıklama

İlk yazarların değilse bile, en azından onların takipçilerinin imgelemi bu uyumlu ve eksiksiz yapının ara katına değişkeler veya en azın-

14 Starcatherus: *Heur...*, s. 77-88 (Saxo Grammaticus, VI v 7; VII v; VIII vı 1-4); Herakles: *Heur...*, s. 89-95 (Sicilyalı Diodoros, IV 10-11, 31, 37-38).

dan belli karmaşıklaştırmalar ekledi ve şiirin içinde, bu değişkelerden birinin hiçbir fayda sağlamadan tekrarlamakla yetindiği son değişkeden sonra, araya eklendiğini görüyoruz. Vyasa, "beş İndra" ile getirilen açıklamayla yetinmez; Draupadi'nin ailesini beş damatlarının veya eniştelerinin asal ve tek tanrısal kimliği hakkındaki görüyle ikna ettikten sonra, birdenbire bambaşka bir anlatıya geçer; bu anlatı tanrıçadan Draupadi'ye geçişin ek bir evresi olarak anlaşılabilir gerçi, ama yine de bir sonradan eklenmişlik içerir (I *197* 7319-7328):[15]

Bir kralın çok çekici ve her açıdan kusursuz bir kızı varmış, ama bir türlü koca bulamıyormuş. Katı zahitler için bir lütuf dağıtıcı da olan Şiva'nın gözüne girebilmek için ağır perhizlere girmiş. Sonunda tanrı ona görünmüş ve isteğini yerine getirebileceğini söylemiş. Kız cevap vermiş: "Tüm vasıflarla donatılmış bir koca istiyorum, ama şu talihsizliğe bakın ki söylediğinin daha iyi işitilmesi için önce iki kez ve sonra iki kez daha bu yakarıyı yinelemiş. Peki o zaman, demiş tanrı, beş kocan olacak. Telaşlanan genç kız düzeltmiş: "Ben bir tek kusursuz koca istiyorum" demiş. Ama tanrının kararı değişmemiş: "Sen bir koca istediğini beş kez söyledin, o halde beş kocan olacak" demiş. Elinden, bu bereketli koca talihini ertelemekten başka bir şey gelmeyeceğini, isterse bu bol kocalılığa başka bir hayatta sahip olabileceğini eklemiş. Ve Vyasa tam bu noktada sevimli bir ifadeyle Drupada'ya doğru döner: İşte onun kızı, bu genç kızın yeniden bedenlenmiş halidir.

Yine Şivacı türdeki bu küçük dramın kaynağının, Kunti'ye en az bu denli düşüncesizce bir söz ettirenle aynı türde olduğu görülmektedir. Daha sonra destanın halk kullanıcıları bu izlek üzerinden çeşitlemelere gitmişlerdir. Örneğin Polier'nin *Mahabharata*'sında şunlar okunur (I, s. 587-588); üstelik bu bölüm, "çileci bilge Bayas"ın, yani Vyasa'nın Drupada'ya kızının alışılmamış evliliğiyle ilgili verdiği açıklamadır:

> Bu düzenlemenin [çokkocalı evlilik] Tanaisser hükümdarında yol açtığı kaygıları dikkatle dinleyen Çileci Bilge [Vyasa] hiç endişelenmemesini, bunun çok basit bir mesele olduğunu, prensesin yanında beş boğayla birlikte gördüğü bir boğayla alay etmesi sonucunda uğradığı bir lanetten kaynaklandığını söyledi; "ama", diye ekledi Çileci Bilge, "Draupadi alaycı mizacına rağmen, Bhavani'ye her zaman son derece bağlı kaldığı için, bu Deitoni [tanrıça] ona bir dilekte bulunmasını söyleyince, kızınız da koca olarak erkeklerin en iyisini, en adilini, en güçlüsünü, en iyi okçuyu, geçmiş, bugün ve gelecek hakkında en bilgili ölümlüyü ve son olarak da insanların en güzelini istedi. Tüm bu vasıfların tek bir ölümlüde bir arada bulunamayacağını siz de kabul edersiniz", diye ekledi Çileci Bilge, "ama beş Pando'da bunların hepsi bulunduğu için, Bhavani'nin vaadini yerine getirmek için Draupadi'nin beş kardeşle

15 Tedbirsizce yinelenip duran bir isteğin ardından Şiva'nın verdiği beş koca bahsi I *169* 6426-6435'te zaten anlatılmıştır.

birden evlenmesi gerekiyordu. Yani gördüğünüz gibi Efendim, olup bitenler kaderin bir dizi hükmünün sonucudur." Bu açıklama Raca'yı yatıştırmış ve o da artık bu tuhaf evlilikte yapılacak törenlerle ilgilenmiş ve Bayas bu kez de nikâh töreninin sadece Arjoon ile Draupadi arasında gerçekleşeceğine,[16] ama prensesin kardeşlerden her biriyle sırayla yetmiş üçer gün kalacağına karar vermiş. Sözleşmeyi yapan taraflar arasında tüm maddeler karara bağlanınca, Draupud damatlarının yerleşecekleri yerleri de ayarlamış, onlara Jaghuir'ler veya araziler, emirlerine birlikler vermiş ve öyle bir hane vermiş ki, kısa bir süre sonra onun egemenliği altındaki tüm yörelerde bu beş namlı yabancının bizzat Pandolar oldukları öğrenilmiş.

Draupadi, Şri, Agni

İki ana versiyonla, simetrinin gerektirdiği üzere Draupadi'yi tecessüm etmiş bir tanrıça olarak gösteren *Mahabharata* I *197* 7275-7318 ve Markandeya-Purana ile sınırlı kalacak olursak, seçilen tanrıça incelenmeyi hak etmektedir. Bu noktada da Markandeya-Purana daha mantıklı, daha tatmin edicidir: Son tahlilde İndra'nın beş beşte bir parçası olan beş kahraman için ayrılan eş, İndra'nın kendi tanrıça eşinden başkası değildir; onun bu yaptığı sonuçta, Nala'nın eşi Damayanti'nin ve daha başka birçok erdemli kadın kahramanın yaptıkları gibi, kocasını bu sınavda yalnız bırakmayıp ona eşlik etmekten ibarettir. *Mahabharata*'da bu rol Şri'ye[17] veya aslında daha itibarlı olan, ama destanın mitolojisinde İndra'nın değil de Vişnu'nun eşi olarak kabul edilen Laksmi'ye verilmiştir. Burada, Batılı bir zihniyetle yaklaşıldığında kolayca vodvile dönüştürülebilecek bir tutarsızlık söz konusudur, çünkü Vişnu bal gibi şiirin bir diğer kahramanında, Krişna'da bedenlenmiştir ve Krişna, Draupadi ve onun beş kocası sık sık karşılaşmaktadır.

"Refah"ın en genel ifadesi olan Şri tercihi de duruma uygundur: Destanlarda ve Puranalarda en hatırı sayılır tanrıçalardan biri olmasının dışında, eski spekülasyonlarda kişileştirdiği kavram üç işleve göre tahlil ediliyordu: Örneğin at kurbanı sırasında kraliçelerden üçü itibar sıralamasında yukarıdan aşağıya doğru inen bir düzen içinde henüz canlı kurbanın gövdesinin farklı bölümlerine birbiri peşi sıra üç ayrı kutsal yağ sürme töreni yaparlar ve böylelikle İndra'nın çeşitli günahlarıyla yitirdiği şeylerin hemen hemen aynısını krala, birbiri peşi sıra sunmuş olurlar: *tejas*, "manevi güç" ve aynı zamanda "görkem"; *indriya*, "fiziksel güç"; son olarak da üçüncü işlevde "güzellik"ten daha çok önem taşıyan *paşu*, yani

16 Sanskritçe *Mahabharata*'da tüm kardeşleri adına Draupadi ile evlenen Yudhisthira'dır.

17 Draupadi öldükten sonra yeniden Şri olur, XVIII *4* 136; ama şiirin başında, tanrıların tecessümleri listesinde, Draupadi'nin Şaci'nin, yani İndra'nın zevcesinin bir parçasından doğduğu söylenmiştir.

"sürü", hayvancılıkla geçinen halkların başlıca zenginlik kaynağı. Şatapatha Brahmana'nın yorumu bunu gayet güzel açıklar (XIII 2, 6, 3 ve 7):[18]

> Bu niye böyledir? Kurban törenini yaptırana refah (*şri*) vermek için; nitekim kadınlar bir refah biçimi, bir refah imgesidir...
> Bir diğer amaç da ne manevi gücün (*tejas*), ne fiziksel gücün (*indriya*), ne de sürü hayvanlarının (*paşu*) kurban törenini yaptırandan uzaklaşmamasını sağlamaktır. Çünkü işin aslı, *tejas, indriya, paşu, şri* bu ritüele uymadan at kurbanı törenini yaptırandan uzaklaşırlar.

Demek ki, başka bir yerde "kraliyet iktidarının doruk noktası" olduğu söylenen şri (*Şat. Br.* XIII, 2, 9, 7), burada paylaştırılmış bir biçimde üç işleve tekabül eden avantajların hem sentezi hem de taçlandırılması olarak gözükmektedir.[19]

Bir diğer özelliğin de altı çizilmelidir: Pandavaların gelecekteki ortak karısı olacak tanrıçanın deyim yerindeyse insan biçimi almak için geçtiği kanal: O, bir anadan doğmaz, ama kurban alanındaki bir tören sırasında kurban alanında, tam olarak *vedi*'nin, sunağın, yani tanrıların oturduğu yerin üzerinde beliriverir; babası, Markandeya Purana'da belirtildiği üzere Agni'dir –zaten o da Draupadi'nin öz kardeşi olan Dhristadyumna'da tecessüm etmiştir; o da kız kardeşiyle aynı anda kurban ateşinden doğar ve tüm büyük savaş boyunca Pandavalar ordusunun başkumandanı olacaktır. Öte yandan bireysel erkek tanrılar arasında en açık, en sürekli biçimde üç işlevli olan sadece Agni'dir. Bu teologemi yansıtabilmek için, iki karakteristik örneği hatırlatmak yeterli olacaktır. Bunlardan birincisi Rigveda'dandır: Orada Agni hiyerarşik işlevler sırası içinde her üç düzeyde de etkin ve güçlü olarak tanıtılır; diğer örnek sihirli Veda'dan, yani Atharva Veda'dandır ve orada Agni üç düzeyin kanonik tanrılarıyla birbiri peşi sıra birleştirilir:

> *RV*, VIII 71, 12: ilahi kurban töreni için Agni (*devayajyaya*), tören sürerken önce dualarda Agni (*dhisu*); dövüşte Agni (*arvati*); tarlanın bereketi için Agni (*ksaitraya sadhase*).

18 P.-E. Dumont, *L'Aśvamedha*, § 450, s. 152. Tanrıça Şri hakkında, bkz. J. Gonda, *Aspects of Early Vişnuism*, 1954, s. 212-225. Şri, *Mhb.*, XII *121* 4432'de Sarasvati ile özdeşleştirilmiştir. Bu düşünceler ve s. 176-199'de yer alanlar Collège de France'da 7 Ocak 1965 tarihinde verilen bir derste anlatılmıştır; G. Johnsen'in Şri hakkındaki düşünceleriyle (bkz. aşa. s. 190, dipnot 29) buluşmaktadırlar; ayrıca bu yazar Draupadi-Şri'yi zar oyununda ortaya sürülen ana pey olarak kabul eden çok ilginç bir önermeyi de eklemektedir (s. 252-255).

19 Üç işlevsel düzeyli başarının sentezi olan bu Şri ile, Orkhomenes'in (Pindaros, *Olympia*, XIV, 3-7 ve şerh) Kharitleri, yani bilgelik, güzellik, yiğitlik karşılaştırılabilir; bkz. Francis Vian, "La triade des rois d'Orchomène", *Collection Latomus* XLV (= *Hommage à G. Dumézil*), 1960, s. 218-219.

> *AV*, XIX, 16, 2: Gökte Adityalar [yani Mitra-Varuna ve ortakları, daha küçük hükümran tanrılar], yerde Agniler beni korusun! –İndra ve Agni, ikisi birden beni cepheden korusun! –İki Aşvin çevremde bana sığınak bulsun, bu sığınakta Agni Jatavedas beni korusun! –Varlıkları yaratan (tanrılar), beni her taraftan örtsün, korusun!

Zaten Dhristadyumna ve Draupadi'nin doğdukları kurban alanındaki üç ana ateş –ev sahibinin ateşi, savunma ateşi, sunuların ateşi– Hint din âlimleri tarafından her zaman üç varna veya üç işlevle ilişkilendirilmişti. Demek ki Agni Pandavalar nezdinde üç işlevli tek tanrıça teologemini aktarmakla yükümlü bir kadın kahramanın *genitor*'u olarak en uygun isimdi. Mitolojiyi destan bağlamına taşımayı üstlenmiş olanlar bu tercihi yaparken yanılmamışlardı.

Draupadi ve Arcuna

Draupadi hakkında bir saptama daha yapalım. Beş Pandava'nın kusursuz eşi olan, daha önce hiç görülmemiş bir durumda kalmasına rağmen son derece rahat davranan bu kadının yine de kocalarından birini diğerlerinden üstün tuttuğunu destanın sonunda öğreniyoruz. Hatta bir kusur olarak değerlendirilen bu tercih, hatırlanacağı üzere, Cennet yolunda topluca ilerlerlerken kadın kahramanın uçurumdan aşağı düşüp ölmesinin gerekçesini oluşturur.[20] Gerçi karmaşık vazifesi hakkında sahip olduğu yüce fikir bu zaafın suçluluk yaratıcı bir biçimde ifade bulmasına hiçbir zaman izin vermemiştir ve neden sonra bunu öğrenen okuyucuda bu durum şaşkınlık yaratır. Hatta böylesine iyi saklanmış bu uzun süreli nefis baskısında dokunaklı bir şeyler de vardır. Ama bu anlaşılır bir şeydir. Dünyevi kurgu içinde, Draupadi bir "şey" muamelesi görmüştü: Kunti'nin sözünden sonra kardeşler durumu kendi aralarında görüşüp ona hiç danışmadan karar almışlardı; ama tüm destan boyunca bu tuhaf ve zor statü yerine, Arcuna ile yapacağı tekeşli bir evliliği tercih edeceğini belirtecek tek bir sahne, tek bir kelime, tek bir imaya rastlanmaz. Ama bu zaaf kesinlikle doğru olmalıdır, çünkü Yudhisthira'nın birdenbire tüm yol arkadaşlarının en gizli düşüncelerine vakıf olmasını sağlayan o hakikat ânında vakitsiz ölüm kadar, Cennet'e cismani ve muzaffer bir biçimde girmesinin tanrılar tarafından veto edilmesi kadar ağır bir cezaya yol açmıştır bu zaaf. Mitolojiden destana geçişin bize sunduğu bakış açısı içinde, muhtemelen Draupadi'nin bu tercihinin derin bir manası vardır.

Gerçi romanvari nedensellik düzleminde bu olgu açıklamasını bulmaktadır: Kunti'nin rastlantı sonucu ağzından çıkan o söz olmasaydı,

20 Bkz. yuk. s. 98

sadece Arcuna'nın, svayamvara'da onu kazanan okçunun karısı olacaktı. Öte yandan "güzellik" özelliği farklılaştırıcı bir şekilde sadece ikizlere veya ikizlerden birine verilse ve Arcuna'nın yüzünde çirkin bir yan bile bulunsa, yine de kardeşlerin en baştan çıkarıcısı, kadınlar arasında en başarılı olan kahraman Arcuna'dır. Son olarak, onu diğerlerinden üstün tutan sadece Draupadi değildir: Tüm Pandavaları koruyan Krişna da, beş kardeşin eğitmeni olan Drona da ona özel olarak bağlıdırlar; ve ters yönden bakılıp düşmanlık sırası içinde ele alındığında, beş kardeşin üvey kardeşi olan Karna en çok Arcuna'dan nefret eder. Bu öne çıkma biçimleri, Arcuna'nın her türden rol arkadaşlarıyla olan ilişkilerinde iz bırakan bu yoğunluk da hiç kuşku yok ki İndra'nın Veda dininde ve Vedalar öncesi dönemin dininde sahip olduğu ayrıcalığa ve onun mitolojik bağlantılarının –dille de doğrulanan– bolluğuna, sağlamlığına yapılan bir göndermedir. Nitekim onun ilk terimini oluşturduğu, iki birleşik isimli çiftler çok boldur; oysa bu birleşik isimler içinde Varuna'ya sadece Mitra ile ve bir de İndra ile birlikte rastlanır. Halbuki Nasatyalar bileşik bir isim içinde – yine– İndra dışında başka hiçbir tanrıyla birleşmezler. Rigveda'da (sadece hitap amaçlı kullanılan) bu *İndravaruna* ve *İndranasatya* dışında, ilk terim olarak İndra'yı Agni ile, Vayu ile, Soma ile, Brishaspati ile (Brahmanaspati), Vişnu ile, Pūsan ile, Marut'lar ile bir araya getiren çift taraflı (veya ikinci terimi çoğul olan) bileşik isimler bulunur. Draupadi'nin bizi ilgilendiren açıdan Arcuna'ya tanıdığı öncelik, Arcuna'yı İndra'nın yeryüzündeki kopyası olarak kabul ettiğimizde bile, yine de küçük bir sorun içerir.

Nitekim tekdeğerli tanrılar dizisiyle birleştirilen "üçdeğerli tanrıça" örnekleri olarak daha yukarıda saydığımız biri Hint, ikisi İranlı üç tanrıça figürü tam anlamıyla bir öncelik değil, bir tercihler sırası sunarlar ve bunların hareket noktası da üçüncü işlevde yer alır: Gerek Sarasvati, gerek Arədvi Sūra Anahita öncelikle kişileştirilmiş nehirlerdir ve ilki en sık olarak Aşvinlerle birleştirilir; Armaiti'ye maddi alan olarak, besleyici özelliğiyle toprak verilmiştir. Bundan daha doğal bir şey yoktur: Dişilik öncelikle doğurganlığı kapsar. Ama *Mahabharata*'daki mitolojiden destana aktarımda durum pek böyle değildir: Pandavaların ortak karısı kendini en çok Arcuna'ya yakın hisseder. Niçin?

İşlevsel yakınlıklarının ötesinde, beş Pandava'yı İndra'nın parçaları haline indirgeyen kurgu, en azından Draupadi'de tecessüm eden tanrıçanın "İndra'nın karısı", Rigveda'nın İndrani diye adlandırdığı kadın olduğu koşulda, daha yukarıda, oluşturulan yapıdaki ara kat adını verdiğim düzlemde bir nedensellik sağlamaktadır: Mademki bu kardeşlerin hepsi özünde İndra'nın parçalarıdır, karılarının da İndrani'nin bir biçimi olması ve bu İndraların en İndra'sına özel bir sevgi göstermesi doğaldır. Draupadi'de tecessüm eden tanrıça Şri olduğunda da aynı türden bir nedensellik fark edilir: Bizzat *Mahabharata*, daha doğrusu Bhisma, ölmeye

karar vermeden önce XII. şarkıda verdiği ders sırasında, Pandavalar efsanesiyle hiç ilişkisiz bir şekilde, bir gün tanrılar âleminde Şri'nin İndra'yı nasıl seçtiğini anlatır (*229* 8335-8427): Bir seferinde bilge Narada ve İndra Ganga'da [Ganj] yıkanırlar ve Güneş'e ilahiler söylerlerken, Vişnu'nun arabasına binmiş ışıl ışıl bir şeyin geldiğini gördüler: Gelen Şri'ydi, yanında metnin hiç bozuntuya vermeden isimlerini saydığı birçok Apsara vardı. Tanrı'ya, yanındakilerle birlikte daha önce, o sırada hakikate ve erdeme önem veren demonların arasında yaşadığını, ama daha sonra yozlaştıklarını görünce onları terk ettiğini ve onunla, İndra'yla birlikte yaşamak istediğini söyledi. İndra bunu kabul etti, tanrılar toplandı, Vayu yavaş yavaş soluğunu üfledi, gökten ambrosia yağdı, İndra da hoş bir sağnak inmesini sağladı...[21] Şri'nin başına gelen bu bir tür *svayamvara* kesinlikle eski bir hikâyeden türemiştir; birçok Brahmana'da kayda geçirilmiş durumdaki bu hikâyede Şri'yi değil, Asuraların yanında, adlı adınca İndra'nın yanına değilse de, genel anlamda tanrılar safına geçen Vac'ı, Söz'ü görürüz; ama *Mahabharata*'nın yazarları bu değişkeyi, bu *şrivasavasamvada*'yı kuşkusuz kendileri uydurmamıştır. Dolayısıyla Şri, daha yukarıda hatırlatıldığı üzere, Vişnu'nun karısı olduğu halde, İndra'nın tecessüm etmiş parçalarının karısı olan ve özellikle de merkezî parçaya, Arcuna'ya bağlanan dünyevi kadın rolünü üstlenmek için de onlara uygun görünmüş olabilir.

Ama bu spekülasyonlar problemin tamamını çözümlemez; geride, şematik olarak, soyut bir biçimde şöyle ifade edilebilecek bir tortu kalır: Üç değerli Hint-İran tanrıçası temelini üçüncü işlevde bulurken, bağlam değişikliğinin sonucu içinde onu temsil eden kadın kahraman ve işlemin "ara katı"nda bu kadın kahramanın derindeki varlığı olarak adlandırılan tanrıça, ikinci işleve karşı özel bir yakınlık beslerler. Şu ana kadar kullandıklarımız dışında yeni bir bilgi edinilemediği sürece, bu küçük güçlüğe cevap verme iddiası taşımak boşuna bir çaba olur. Sarasvati, Anahita, Armaiti gerçekten de üçüncü işlevde kök salmış olsalar bile, öteki Hint-Avrupa halklarında onlara karşılık gelen figürlerin hepsinde aynı şeyin geçerli olmadığını söylemekle yetineceğiz. Birincisi, bunlardan bazıları ikinci işlev içindedir: Örneğin unvan dizisi bakımından Avesta'nın Anahita'sı kadar üçlü bir özellik gösteren (*Iuno Seispes Mater Regina*) Lanuvium'un Iuno'su böyledir; Romalıların, örneğin ondan söz eden Cicero'nun düşüncesinde, aynı zamanda üzerlerinde tasvirlerinin yer aldığı sikkelerde, *öncelikle* bir savaşçıdır: *De natura deorum*'un Cotta'sı (I 29, 82), konuştuklarından birine bu *illam uestram Sospitam, quam tu nunquam ne in somnis quidem uides nisi cum pelle caprina, cum hasta, cum scutulo, cum calceolis repandis* Seispes'i hatırlatır ve nitekim sikkeler de onu

21 Karş. XII *90* 3385-3386; *225* 8147-8185.

ya saldırgan bir tavırla, kabarık göğsüyle yürürken, ya da dörtnala giden atların çektiği bir savaş arabasında, V biçiminde bir kalkanı tutar ve bir kargıyı sallarken gösterirler; ve bu değerin üçlü unvanın diğerlerinden ayrılan ve esrarını hâlâ koruyan birinci terimi olan Seispes tarafından ifade edilmesi gerekir, çünkü bu değer [savaşçılık] ne Mater'e ne de Regina'ya bağlanabilir.[22] Atina'ya adını verip kentin koruyucusu olan ve Küçük Panathenaia şenlikleri sırasında *Hygieia*, *Polias* ve *Nike* diye üç ayrı kelimeyle anılan üç külte konu olan tanrıça da gerek silahları ve donanımı, gerekse birçok efsanede oynadığı rolle, ikinci işlevden "çıkmış" gibi görünür.[23] Biraz ileride destanlarını inceleyeceğimiz sapkın İranlılarda da, İskitlerin soyundan gelen Kafkasya'nın Osetlerinde de benzer bir kadın kahramana rastlayacağız; üç Nart ailesi içinde Bilgeler ve Zenginler ailelerinde değil de Güçlüler ailelesinde doğan ve anlatıda bu ikinci aileye ait olduğu için duyduğu gururla hareket eden bu kadın kahraman, yine de anlatı içinde her üç işlev düzeyinde de kusursuzluğunu sistemli bir biçimde kanıtlar.[24] Üçdeğerli tek kadının tekdeğerli birçok erkekle ilişkisi demek ki Sarasvati, Anahita ve Armaiti'nin incelenmesinden ortaya çıkandan daha esnekti. Sistemler bir arada var olabiliyordu ve bu sistemler içinde, tanrıçanın tanrılarla bağlantı noktası mitleri ve ritüelleri kullanan toplumsal grupların kaygılarına göre, çeşitli düzlemlerde yer alabiliyordu. Destanların yazımının kökeninde ruhban sınıfından insanların yer aldıkları ne kadar akla yatkınsa, bu eserlerin hedef kitlesinin savaşçı sınıfa, yani Vedalar çağında ve Vedalar öncesi dönemde "İndra'nın adamları"na ait oldukları da –savaş sahnelerinin aşırı büyüklüğü bile bunu kanıtlamaya yeter– en az bu denli kesindir.

Ama burada mutlaka bir güçlük söz konusu olmayabilir, illa bir çözüm gerektirmeyebilir. Bu yaşlı Hint âlimlerinin uğraştıkları bağlamdan bağlama aktarma işinin, biraz ileride daha güvenilir örnekleriyle karşılaşacağımız sınırları vardı zorunlu olarak. Çoğul tanrıça teolojisi kahramanlar düzlemine aktarıldığında nasıl ve niye tüm ayrıntılarıyla korunmak zorunda olsundu ki zaten? Sadece işin özü önemliydi: Bu da çokustaca korunmuştu. Geri kalanı içinse, tam tersine ayrıntılara ilişkin hayal gücüyle dolu bir özgürlüğün ana hatlarıyla aynen kopya etme kaygısıyla nasıl uzlaştığını görmek tam bir zekâ şenliğiydi. Tek sorun, hangi sınırdan sonra özgürlüğün sadakate karşı galebe çaldığını saptamanın kolay olmamasıdır. Belki de üçdeğerli tanrıçanın olağan "temel işlevi", üçüncü işlev izdüşüm yazarlarına yeterince önemli görünmemiş ve destanlarının kurgusunu bu fazladan hizmetkârlığın yüküyle ağırlaştırmak istememişlerdi.

22 "Juno S.M.R.", *Eranos*, LII, 1954, s. 105-119; *La Religion romaine archaïque*, 1966, s. 293-299 (2. baskı, s. 304-310).

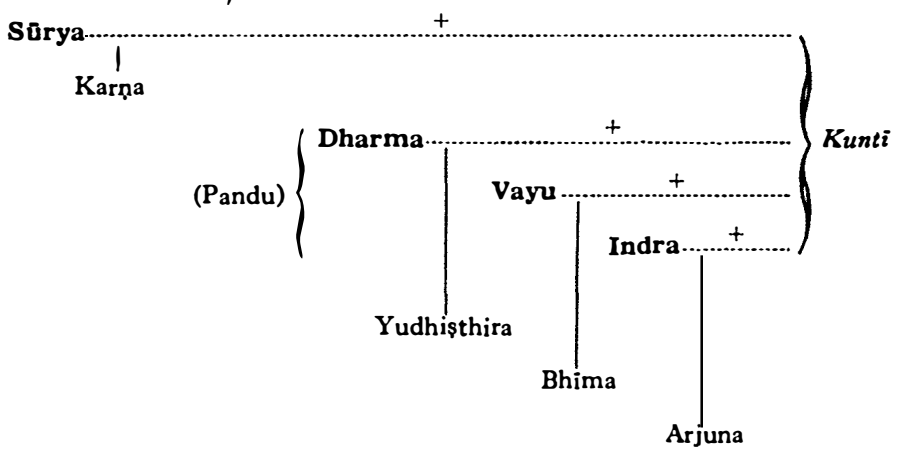
23 Francis Vian, *La Guerre des Géants*, 1952, s. 257-258.

24 Bkz. aşa. s. 556-572.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Tanınmayan Ağabey

Pandavaların etrafında



Stig Wikander'in çifte keşfinden, bunlarla uyumlu olarak, destanın başlıca kişilikleri olan beş kardeşlik grubun ve onların ortak karısının, çocukları veya tecessümleri oldukları tanrıların teolojik yapısıyla açıklanmasından sonra, benzer keşif türünün öteki kişiliklere doğru genişletilmesi doğaldı; üstelik *Mahabharata*'nın bu yorumu çağrıştırması, dayatması da böyle bir genişletmeyi iyice doğal hale getiriyordu: Adi-Parvan'da Pandu'nun dedesinin öyküsünden önce yer alan uzun giriş bölümünde, iki taraftaki kahramanların aslında insan şeklinde tecessüm etmiş tanrılar ve demonlar oldukları açıklanır ve sonu gelmez karşılıklılık listeleri, tam anlamıyla "tanrı-kahraman" sözlükleri verilir. Bu listelerde, kalabalığın içinde boğulmuş bir halde Pandavalar ve Draupadi de yer alırlar. Bu karşılıklılık ilişkilerinden bazıları kesinlikle yapay ve ikincildir

– belki de 19. yüzyılın Batılı yorumcularının bu anahtarı ciddiye almalarını engelleyen de bu izlenim olmuştur. Söz konusu mekanizma bir kez çalıştırılmaya başlanınca tecessüm vakaları her yeri sarmış, destanda yer alan en önemsiz kişiler bile bir tanrının karşılığı olarak konmaya başlanmıştır. Ama Pandavaların ve Draupadi'nin durumu –ki buna bakılarak harekete geçirilen teolojinin son derece kadim, Vedalar öncesi çağa ait olduğu ve kahramanların karakterlerinin haliyle bu teolojideki tanrıların işlevleri tarafından belirlendiği doğrulanabilmiştir– başlıca kişilikler açısından söz konusu karşılıklılık ilişkisinin temel ve birincil olduğunun teminatını vermeye yeterlidir. Başlıca kişilikler deyince, Pandavalar dışında başka kimi anlamak gerekir? Hiç kuşkusuz ilk sırada, hepsi de büyük roller üstlenen en yakın akrabalarını saymak gerekir.

Bu akrabalar arasında, biri hemen dikkatleri üzerinde toplayarak öne çıkar: Meçhul üvey kardeşleri Karna. Bu öne çıkışın birçok nedeni vardır: Onun da bedenlenme tarzı Pandavalarınkiyle aynıdır ve onun doğumu ötekilerinden önce bir tür "prova" gibi gerçekleşmiştir; Karna çok önemli bir kişiliktir ve Pandavalar ile arasında, birçok bölümde dile getirilen düşmanlık ilişkileri vardır; son olarak, babası olan tanrı Sūrya, Güneş, onun öylesine açık bir biçimde ilkörneğini oluşturmaktadır ki, E. Weshburn Hopkins gibi kararlı bir tarihselci yorumcu bile, başka hiçbir yerde kabullenmediği tanrılar bağlamından insanlar bağlamına taşıma mekanizmasını, bu noktada fark etmiştir.[1]

Nitekim Pandavalar ve Draupadi örneğinde (en azından onların hakkında şu ana kadar incelediğimiz hususlarda) bir teolojik yapının, bir tanrısal tanımlar ve işlevler topluluğunun, toplumsal ilişkiler ve psikolojik tiplerden oluşan bir insanî tabloya taşındığını gördük; Karna konusunda ise, tam aksine, babası olan tanrı Sūrya oğlu olan kahramana karakterinin başlıca özelliklerini ve büyük düşmanı Arcuna'ya göre belirlenen vaziyetinin modelini vermiş olmakla birlikte, daha fazlasını da yapmıştır: Aynı zamanda ona kendi mitolojisinin, serüvenlerinin büyük bölümünü de aktarmıştır. Karna kimdir? Kunti'nin ilk ve itiraf edilmemiş oğludur.

Güneş'in oğlu Karna'nın iki annesi

İktidarsızlığa mahkûm edilmiş ve atalarının soyunu sürdürme olanağı elinden alınmış durumdaki kocası Pandu'nun çektiği sıkıntının doruk noktasında, ona bağlı olan karısının, Kunti'nin o zamana dek sakladığı bir sırrını ona nasıl açtığı hatırlardadır. Kunti henüz genç kız iken, bü-

1 *Epic Mythology*, 1915, s. 87-88. Bkz. G. Dumézil, "Karna et les Pandava", *Orientalia Suecana*, III (= *Mélanges H. S. Nyberg*), 1954, s. 60-66.

yüdüğü evde son derece zor bir misafiri, Şiva'nın tecessümü olan brahman Durvasas'ı iyi ağırlamayı bildiği için, ödül olarak ondan bir veya birçok sihirli formül [*mantra*] almıştı. Bu formüller sayesinde, canı hangi tanrıyı isterse, karşısına getirtebiliyor ve "kendi gücü altına girmek" zorunda bırakabiliyordu. Bu olağanüstü güce sahip olunca, bizim ülkelerimizdeki birçok küçük kızın bugün bile yapacaklarını düşündüğüm şeyi yapmıştı: Bunu hemen denemek istemiş ve Güneş'i çağırmıştı. Şiirde bu hikâye, iki kez çok kısa (I *66* 2774-2776; XV *30* 818-835), bir kez daha uzun (I *111* 4382-4405) ve bir kez de en ayrıntılı biçimde (III *302-309* 16998-17220) olmak üzere, tam dört kez anlatılmıştır. Bu son versiyonun özeti şöyledir:

Tedbirli davranıp Durvasas'tan bir ödül istemeyi önce reddetmişti; ama brahman yok olmadan önce bu ödülü ona zorla kabul ettirmişti (17061-17068). Ama "formül demeti" bir türlü aklını rahat bırakmayınca, merak galebe çaldı (17070). Âdet görme zamanı gelince, geceyi sarayın verandasında geçirdi. Orada, güneşe dualar edilen saatte, onun nasıl tüm ihtişamı içinde doğup yükseldiğini büyülenmişçesine seyretti. Çocuk tanrıyı temaşa etti ve bir mucize eseri, onu yıldız biçimiyle değil de tanrı biçimiyle, Sūrya olarak, iki simgesiyle birlikte gördü: Bir zırh ve ışıl ışıl parlayan iki küpe. Hayranlık uyandıran bir güzellikteydi: Bal gibi sarıydı, iri kolları ve boncuk gibi yusyuvarlak bir boynu vardı; başına bir taç, kollarına bilezikler takmıştı.

Daha fazla direnemedi ve bir formülle onu çağırdı. Tanrı hemen iki parçaya ayrıldı, yarısı Kunti'ye yaklaştı ve büyüleyici bir sesle küçük efendisinin emrine girdiğini açıkladı: "Ne istiyorsun? Dile benden ne dilersen." Biraz korkan çocuk artık tanrının geldiği gibi gitmesinden başka bir şey istememektedir. Onun niyetini birdenbire keşfeden tanrı, imkânsız, diye cevap verir; seninle yatıp zevkimi almadan gidemem. Ve eğer kız razı olmazsa, ona, babasına, kendisine bu sihirli formülü veren adama, hepsine lanet edeceğini söyler... Kız yalvarır, bir çocukluk ettiğini açıklayarak kendini savunur, annesi babası olduğunu, bedeni hakkında hükmü sadece onların verebileceğini söyler. Çapkın tanrı pes etmez; bunun bir günah olmayacağını, dünyaya getireceği oğlun aynen kendisine benzeyeceğini ve zaten kıza da bekâretini geri vereceğini temin eder.

Kızın korkusu azalmaya başlar. Güneş'ten bir oğul sahibi olmak, ne güzel bir yazgı! Son bir pazarlık yapıp, çocuğun da babası gibi bir zırhı ve küpeleri olacağı konusunda güvence ister – ve sonra kendini verir...

Hamileliğinden sadece dadısının haberi vardır. Zaman geçer ve tıpatıp babasına benzeyen bir çocuk dünyaya getirir: Omuzlar boğa, bakışlar aslan gibi; kulaklarında ışıl ışıl altın küpeler sarkıyor; "onunla birlikte doğan" en az o kadar göz alıcı bir zırh göğsünü kuşatmış... Doğumdan son-

ra yeniden bakire olan Kunti, bebeği gözyaşları içinde üstü iyice örtülmüş bir sepete koyar ve çok güçlü bir analık sevgisiyle günahını gizleme ihtiyacı arasında parçalanmış bir halde, gecenin içinde gidip bir nehre götürür. Orada bebeğini suya ve tanrılara, öncelikle de babası olan Güneş'e emanet eder; onu hiçbir zaman gözden kaybetmeyeceği konusunda güvence verir: Ne kadar uzakta olursa olsun, harika zırhı onun varlığını ve kimliğini açığa çıkaracaktır. İnleyerek, ağlayarak konuşur (17142-17146):

> Seni evlat edinecek ve senin de memesinden süt emmekten zevk alacağın kadın ne talihli bir kadındır, ey benim bir tanrıdan doğmuş oğlum (*dhanya sa pramada ya tvam putratvam kalpayisyati / yasyams tvam trsitah putra stamam pasyasi devaja*)! Seni evlat edinecek kadın hangi düşü görmüş olmalı (*ko nu svapnas taya aristo*), güzel alınlı, güzel saçlı, güneşin pırıltısına, göksel zırhına bürünmüş ve göksel küpelerle süslenmiş çocuk, altın yaldızlı yapraklar gibi alev alev yanan, koca lotus gözlü çocuk! Senin yerdeki ilk emeklemelerini görecek, ilk hecelerini işitecek, senin o toza toprağa bulanmış halini görecek kadınlar ne talihli kadınlardır ey benim oğlum (*dhanya draksyanti putra tvam bhūmau samsarpamanakam / avyaktakalavakyani vadantam renughunthitam*)! Himavat dağının ormanlarında doğmuş, gür yeleli bir aslan gibi gençliğin arasına katıldığını görecek kadınlar ne talihlidir (*dhanya draksyanti putra tvam punar yauvanagocaram / himavadvanasambhūtam simham keşarinam yatha*)!

Sepet sulara kapılıp nehirden aşağı doğru sürüklenirken, inleyip ağlayan prenses ve dadısı şafak sökmeden saraya geri döndüler. Nehirden nehre geçen sepet sonunda Ganj'a vardı. O sırada Hastinapura'da Adhiratha adında bir adam vardı; Pandavaların kör amcası olan Dhritarastra'nın dostu ve arabacısıydı. Onun Radha adındaki karısı güzel olduğu kadar da erdemliydi, ama çektiği tüm sıkıntılara, ödediği tüm kefaretlere rağmen bir türlü anne olmaya layık görülmemişti. Ganj nehrinin kenarından geçerken üstü kapalı sepeti gördü ve bir hizmetçi gönderip onu aldırttı. Sepeti kocasına götürdü ve kocası onu açınca içinden ışıl ışıl yüzü, küpeleri, zırhıyla "genç güneşe benzeyen" çocuk çıktı. Arabacı, tanrıların bu bağışını bağrına bastı ve onu büyük bir ciddiyet ve vakarla karısına verdi. Kadın onu âdetler uyarınca evlat edindi ve şu mucizeye bakın ki, o anda memelerine süt yürüdü. Daha sonra, metnin naklettiğine göre, daha normal yollardan başka çocukları da oldu. Bu arada Kunti, o ışıl ışıl parlayan zırhını ve küpelerini kendi çocukça şartına borçlu olan çocuğun başka bir anne yanında büyüdüğü yeri –gelecekte evleneceği adamın da onu o şehre götürüp orada yaşatacağını henüz bilmiyordu– muhbirlerinden öğrenmekte gecikmemişti.

Güneş'in iki annesi

Şairler, Rigveda'da bulgulanan ve Güneş'in birbiri peşi sıra iki annesi olduğunu belirten mitsel izleği bu dokunaklı öyküye taşımışlardır. Ayrıca, ilahilere göre, bu iki anne aynı zamanda kız kardeştir: Gece ve Şafak. Rigveda'da kimi zaman, iki anneli Güneş'in doğaya aykırı bir biçimde çifte yavrulama sonucunda doğduğunu ima eden bölümlere bile rastlanmaktadır; daha mantıklı davranan diğer bölümlerde ise kız kardeşi Gece'den çocuğu alan, onu emziren ve günün erişkinliğine, olgunluğuna götüren Şafak'tan söz edilmektedir. Burada sadece gönderme yapabileceğim önceki çalışmalarımda,[2] bu tuhaf mite Hindistan dışında Roma'da da rastlandığını, ama bunun orada bir mit gibi anlatılmayıp bir ritüelin içinde bulunduğunu ve söz konusu ritüelin, Romalılar geleneksel mitolojilerini yitirdikten çok sonraları bile varlığını koruyan birçok şeyle birlikte süregeldiğini belirtmiştim: Tanrıça Aurora'nın [Şafak] bayramında, Romalı soylu hanımlar tanrıçanın tapınağına gidiyor ve her biri kucaklarında kendilerinin değil kız kardeşlerinin çocuğunu taşıyarak, onu kutsamasını istiyorlardı. Hiçbir zaman tatmin edici bir biçimde açıklanamamış bu usul, Vedalar'daki mite başvurulduğu anda aydınlanıverdi: Hint-Avrupalıların soyundan gelip Tiber nehri kıyısına yerleşenler, tıpkı Hindistan'daki kuzenleri gibi, bir zamanlar bir gece, güneş ve şafak mitolojisine sahiptiler; bu mitolojiye göre Güneş, Gece'nin çocuğuydu, ama teyzesi olan Şafak tarafından evlat ediniliyordu; günlük ışıma süresinin onu Angreona'nın alanına giren kış gündönümünün kısa günler bunalımına, *angusti dies*'e doğru sürükleyecek kısalması başlamadan birkaç gün önce, 11 Haziran'da kutlanan Mater Matuta ritüelinin niyeti önceleri hiç kuşkusuz günlük teyzelik ve vasilik görevinde Aurora'ya yardımcı olmaktı. Bu Roma ritüeli fosiliyle Hindu miti birbirlerine karşılıklı hizmet etmektedir: Mit ritüelin, Ovidius'un çağdaşlarınca artık unutulmuş olan manasını açığa çıkarırken, ritüel de bizim devrimizin bazı Hint bilimcilerinin giderek gözden silinen bir metafor haline indirgedikleri mitin önemine, kadimliğine ve sahiciliğine kefil olmaktadır.

Mahabharata yazarlarının güneş tanrısından olma kahraman Karna'nın doğumunu ve çocukluğunu oluşturmakta kullandıkları güneş miti böyledir. Yazarlar, temsil açısından bize önemli gelebilecek bir tek ayrıntı dışında, mitten bir şey eksiltmemişlerdir: Destan'da Karna'nın art arda belirlenen iki annesi kız kardeş değildir, hatta birbirlerine tamamen yabancıdırlar ve Radha aile dayanışması adına değil, masallarda sık sık rastlandığı üzere, çok istemesine rağmen çocuk sahibi olamadığı için Kunti'nin oğlunu alıp bağrına basar. Burada, tıpkı Draupadi'nin Arcuna'ya yönelik tercihi, onu diğerlerinden daha çok sevmesinde görüldüğü gibi, bir bağlam-

2 Son olarak *Mythe et Epopée* III, 1973, s. 305-330.

dan diğerine geçişin sınırlarıyla ilişkili hassas sorunla karşılaşıyoruz: Eski yazarlar niye belli bir noktadan itibaren miti biraz değiştirerek kopya etmekten vazgeçip, serbest romancılığa soyunmuşlardır? Gerçeği söylemek gerekirse, tartışmaya yer yoktur, olsa olsa bir saptama yapılabilir: Farklı bir bağlama taşıyarak kopya etme işi aslına tüm çizgileriyle uşakça sadık kalan bir şekilde yapılamazdı; bizim de elimizden, şu veya bu çizginin ihmal edilebilir, bir kenara bırakılabilir olarak yargılandığını kayda geçirmekten başka bir şey gelmemektedir.

Tabii ki mitsel izlekten hareketle bir kez yerine oturtulduktan sonra, romanvari izlek kendi hayatını sürmeye başladı, hem psikolog hem de iyi drama yazarı olan şairlerin çabasıyla, mitte bulunmayan gelişmeler edindi. Oğlunu yitirmiş, onu tamamen terk etmiş görünmesine ve yanında olduğu zaman bile ona oğlu gibi davranamamasına rağmen, duygusal bakımdan oğluna sadık kalmış bir anne olarak Kunti'nin durumu "yazılacak yeni sahneler"e gebeydi. Destanın diline taşınan ikinci bir "güneş miti" durumu daha da dokunaklı bir hale soktuğu için, şairler bu güzel malzemeyi katiyen görmezden gelememişlerdir.

Kurna ve Güneş Tanrı

"Karşılaştırmalı mitoloji"nin birinci kuşağının her yerde güneşin simgesel ifadelerini arayıp buldukları dönemlerde, birkaç soğukkanlı araştırmacı, tanrıların içinde güneşle hiç tartışmasız en ilişkili olan Güneş Tanrı'nın Rigveda'da çoğunlukla öteki *deva*'lara bağımlı olarak gösterilmesine ve ona bu denli az serüven atfedilmesine şaşırmışlardı.[3] Gerçekten de, tüm övgüler bir kenara, ilahiler Sūrya hakkında pek bir şey anlatmazlar; doğumu dışında onun hakkında bir tek mit bilirler ve bunu da fazlasıyla özet hale getirilmiş ifadelerden hareketle yeniden oluşturmak, birçok denemeye karşın, mümkün olamamıştır: Belirli bir durumda, genellikle de bir savaş sırasında himayesindeki kahraman Kutsa'ya yardım etmek amacıyla, İndra'nın Güneş arabasının tekerlerinden birine karşı parlak bir eylem gerçekleştirdiği söylenir: Ya bu tekeri Sūrya'dan "çalmış", *musaya sūryam kave cakram* (I 175, 4), *cakram... musaya indra sūryam* (IV 30, 4; karş. VI 31, 3); ya da Sūrya'nın iki tekerinden birini "öne doğru çekerek kopartmış" ve ötekinin serbestçe yuvarlanıp gitmesine izin vermiş (?) ve bütün bunları Kutsa'nın iyiliği için yapmıştır: *pranyac cakram avrihah sūryasya kutsayanyad varivo yatave 'kah* (V 29, 10); veya "aşağı

3 Örneğin John Muir, *Original Sanskrit Texts*, V, 1870, s. 158-159 ("Subordinate position sometimes assigned to him [Sūrya]"); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897, s. 31; karş. İndra'nın güneşi "yendi"ğini veya "zafer kazanarak fethetti"ğini söyleyen metinler (Racastani dilinde *jay-*): Bunu genelde Kutsa'nın iyiliği için yapar.

doğru bastırır" ("yere gömer"), *ni khidat sūryasyendras cakram* (IV 28, 2). Herhalde daha karmaşık ve daha tutarlı olan bir mite yönelik bu imalar, şunları kesin bir dille ifade etmeye yeterlidir: 1) Sūrya ve İndra, karşı karşıya geldikleri tek durumda, hasım kabul ediliyorlardı; bu da zaten, bulutların arasında rahat edemeyen ışıl ışıl Güneş'in ve fırtınanın karanlıklarında eyleme geçen İndra'nın tabiatlarına uygundu; 2) Bu düşmanlık mitinde Güneş'in savaş arabasının tekerlerinden birine saldıran İndra belli bir başarı kazanıyordu.[4]

Mahabharata'dan sorumlu olan yazarlar bunu hiç kuşkusuz bizden de iyi biliyorlardı. Önce ilk iki noktayı değerlendirelim. Sūrya tanrıların arasında bağımlı bir konumda mıdır? Aynı şekilde Karna da, ikinci annesi tarafından evlat edinildiği andan itibaren, "arabacının oğlu" olarak görülür ve böyle muamele görür; oysa üvey kardeşleri Pandavalar genç prenslerin göz alıcılığı içindedir. Sūrya ile İndra düşman mıdır? Karna ile Pandavalar ve özellikle de Karna'nın öldürmeye yemin ettiği Arcuna birbirlerine düşmandırlar. Yukarıdan Sūrya mitiyle dayatılan (ideolojik nedensellik) bu kin, daha önce beş kardeş ile karılarını incelerken yakından tanıdığımız bir usulle, birinci kitaptaki bir sahne tarafından "romanvari bir nedenle" doğrulanır. Bu sahne, genç prenslerin, yani hem Pandu'nun hem de Dhritarastra'nın oğullarının eğitiminin sonunda yaşanır (I *134* 5313-5541). Eğitmenleri Drona onların artık yeterince yetiştiklerine kanaat getirince, bir şenlik düzenlemiş ve genç prensler de bu şenlik sırasında her türlü silahı yaya olarak, atlı olarak ve savaş arabasında kullanmaktaki maharetlerini halka sergilemeye koyulmuşlardır. Başarı büyüktür ve başlangıçta her şey yolundadır: Prensler gerçi karşılarına çıkan hasımlarla çarpışmamaktadır, ama tüm sınavlardan başarıyla geçerler. Sonra Bhima ile Duryodhana nizami bir düelloda gürzlerle karşı karşıya gelirler, ama Drona'nın oğlu Aşvatthaman, çarpışmaya güçlük çekmeden son verir; sonra Arcuna arenaya iner ve göz kamaştırıcı bir ok atışı gösterisi yapar. Birden arenaya genç bir savaşçı girer. Arcuna ile aynı temrinleri o da başarır ve teke tek dövüşte onun karşısına çıkmak ister. Sūrya'nın "doğuştan zırhı"nı ve küpelerini taşımasına karşın, ona bütün kötülükleri yaptıran dostu Duryodhana ile kendini ifşa etmemiş annesi Kunti dışında onu kimse tanımamaktadır. Kunti bayılır, onu ayıltırlar, kendine hâkim olur ve artık gözleri oğlundan, biri Güneş'ten öteki İndra'dan olmuş iki oğlundan başka bir şey görmez.

İki genç kapışmaya hazırlanırken yukarıda da babaları olan tanrılar yönettikleri elementlerle birlikte tezahür ederler (5401-5403):

> O zaman gökyüzü şimşekli ve gök gürültülü bulutlarla kaplandı; bunların önünde İndra'nın arması gözüküyor, bulutların içinden gülümseyişler gibi

4 "Karna et les Pandava" (yuk. dipnot 1), s. 61-62. Bkz. Yunanistan'da bir ara fırtınalı bir hal alan Herakles-Helios ilişkisi.

> sıra sıra balıkçıl sürüleri geçiyordu.Doru atlar süren tanrının bakışlarını sevgiyle yere indirdiğini gören Güneş, yaklaşan bulutlara yıkımı taşıdı. Öyle ki, bir yanda bulutların gölgesine sığınmış (*meghachayopagūdhah*) Phalguna [= Arcuna], öte yanda güneşin parıltısına sarınmış (*sūryatapapariksiptah*) Karna vardı.

Ama bu sportif düello gerçekleşmez. Oyunların başkanı tüm unvanlarını teker teker sayıp döktüğü Arcuna'nın karşısına meçhul adamı çıkarmadan önce, adını söylemesini, hangi soylu aileden geldiğini açıklamasını ister. Karna başını yere eğer, ama Duryodhana o anda kendisine ait bir toprağı verip onu Anga kralı yapar: Kökeni ne olursa olsun bir kral, herhangi bir prensle, dolayısıyla Arcuna ile de boy ölçüşebilir. Tam o sırada Karna'nın babalığı olan arabacı soluk soluğa koşarak gelir. Vazifesinden başka bir şeye kulak asmayan Karna yepyeni tahtından iner ve babasına saygılarını sunar. Bhima kahkahayı basar: Bu genç adam demek ki arabacının oğludur! O halde eline üvendiresini alsa ve Arcuna'nın onunla dövüşecek seviyeye inebileceği hayaline pek kapılmasa daha iyi eder!.. Meclis dağılır ve bundan böyle Karna onun değerini tanımayı reddeden Arcuna'ya karşı tükenmek bilmeyen bir nefret besleyecek, dostu Duryodhana'yı –aslında hiç ihtiyaç duymamasına karşın– durmadan savaşa tahrik edecek ve hem Bhisma ile eğitmenlerin barışçı telkinlerine hem de Krişna'nın getireceği en son uzlaşma önerilerine hep karşı çıkacaktır.

Bu arada Kunti de oğullarının karşı karşıya gelip çatışamadıkları arenadan uzaklaşır: İçi ifade edilememiş bir şefkatle doludur, mutludur, Karna'nın bir tahta çıktığını görünce gurur duymuştur. Ama yine de sessizliğini korumuştur. Tek sözüyle onu içine düştüğü aşağılanmadan kurtarabilir, soylu bir kandan geldiğini ortaya çıkarabilir, hasmıyla eşit konuma getirebilirdi: Bu sözü etmemiştir. Bu tavrını sonuna kadar, sürgünde de, savaşta da sürdürecektir. Katlandıkları zorlu sınavları cesaretle paylaştığı Pandavaları, can düşmanlarının ağabeyleri olduğu ve aile içi saygı ve sevgi gereğince aslında onun önünde eğilmeye mecbur oldukları konusunda, hiçbir zaman uyarmayacaktır.

Ana ile oğul

Bununla birlikte *Mahabharata* yazarları ne dramatik güç hatta ne de insaniyet bakımından *İlyada*'nın son ilahisinden hiç de geri kalmayan, çok güzel bir sahne kotarmayı becermişlerdir (V *139-145* 4729-4955). Pandavalar Karna'nın doğumundaki sırrı bilmeseler de, Karna uzun süredir bundan şüphelenmiş, hatta şüpheden de öteye geçmiştir: Gerek uyanıkken gerekse uykuda rüyasında babası Güneş ona birçok kez görünmüştür ve teninin bir parçası olan bu zırhla bu küpeler yeterince okunaklı bir imza

değil midir zaten? Savaş kaçınılmaz bir hal alınca bu şüphe de kesinlik kazanır, çünkü barış elçiliği görevinde başarısız olan Krişna, hiç değilse Karna'yı çatışmadan vazgeçirmeye uğraşır. Zaten onu fazla övüngen bulan Bhisma'nın alaycılığı karşısında kendini hakarete uğramış hisseden Karna da şehirden uzaklaşmaya karar verdiği için, iki kahraman birlikte yola çıkarlar ve yol alırlarken Krişna Karna'ya doğumundaki sırrı açıklar, Pandavaların onun kardeşleri olduklarını, üstelik sadece ana yanından kardeşleri olmakla kalmadıklarını, çünkü kitaplara göre evlenmemiş bir genç kızın oğullarının daha sonra bu genç kızla evlenen adamın oğulları sayıldıklarını ekler. Limousin'in çağrısına duyarsız kalan Siegfried gibi, Karna da hiç oralı olmaz: Vazifesinin, kalbinin onu kendisini yetiştirenlere ve şereflendirenlere bağladığını, onları terk etmeyeceğini açıklar; Krişna'ya olayların doğal seyrini bozmamasını ve bu görüşmeyi gizli tutmasını rica eder. Kunti işte bu anda olaya müdahale eder.

Karna'yı inzivaya çekildiği ormanda gidip bulur. Güneşin yakıcı ışınları altında dua ederken görür onu. Yaklaşır. Güneş, kelimenin gerçek anlamında onu kurutur ve Kunti oğlunun giysisinin gölgesine sığınır. Karna duasını tamamlayınca ona döner ve tanıdığı kadına mahsustan kim olduğunu sorar: "Ben Radha ile Adhiratha'nın oğlu Karna'yım. Soylu kadın sen niçin bana geldin? Benden ne beklediğini söyle..." Kunti bir an bile geçirmeden ona hakikati haykırır:

> Sen Radha'nın değil Kunti'nin oğlusun! Ve baban da Adiratha değil! Karna, sen arabacılar sınıfı içinde doğmadın! Sözlerime inan! Seni genç kız iken ben dünyaya getirdim! Seni göğsümde önce ben taşıdım! Oğlum, sen Kuntiraca'nın sarayında doğdun... İçimde seni dölleyen ise evreni aydınlatan tanrı Sürya'dır...

Çığlıktan sonra sıra akıl yürütmeye gelir: Artık hakikati bildiğine ve kardeşlerini tanıdığına göre, Dhritarastra'nın oğullarının tarafını daha uzun süre desteklemesinin dünyanın düzenine aykırı olduğunu bu kayıp oğula anlatır. Kardeşlerine katıl, Arcuna ile birleş, böyle bir çift her türlü kahramanlığı başarır, der.

Tam o anda bir başka kişilik devreye girer: Karna, güneş kursundan inen ve açıklanan sırrı doğrulayan, Kunti'nin ricasını destekleyen bir ses işitir –çünkü Güneş, oğlu olan kahramanı savaşta nasıl bir sonun beklediğini bilmektedir. Babası ve annesi karşısında birleşse bile, Karna teslim olmaz. Öz olarak, annesine itaatin en büyük vazifesi olduğuna inanmadığını söyler: "Anne, sen beni doğar doğmaz terk ettin, beni karşı karşıya bıraktığın tehlikeleri hiç umursamadın. Ben gerçekten bir *ksatriya* olsam bile, senin yüzünden *ksatriya*lara özgü ritüellerden mahrum kaldım. Şimdiye dek bu senin vazifen olmasına rağmen iyi mi-

yim değil miyim diye bir kaygı duymadın hiç ve şimdi bugün bana hitap etmenin asıl nedeni de kendi çıkarını düşünmen –halbuki Krişna Arcuna'nın yanında olduktan sonra o ne gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalabilir ki? Ben şimdi Pandavaların cephesine geçsem *ksatriya*lar ne der buna? Hem de Dhritarastra'nın oğullarının benim için tüm yaptıklarından sonra! Hayır, niyetin ne denli iyi olursa olsun, sana itaat edemem. Ama bu girişimin tam anlamıyla sonuçsuz da kalmayacak. Arcuna dışındaki oğullarını, Yudhisthira, Bhima ve ikizleri, savaşta öldürebilecek olmama rağmen öldürmeyeceğim; Yudhisthira'nın savaşçılarından sadece Arcuna ile dövüşeceğim. Eğer Arcuna'yı öldürürsem, büyük bir zafer elde etmiş olacağım; onun elinde ölsem bile en azından şanlı bir ölüm olacak bu. Çocuklarının sayısı da hiç azalmayacak: Arcuna gitse ben kalsam veya Arcuna kalsa ben ölsem senin hep beş çocuğun olacak!"

Kederden tir tir titreyen Kunti –terk ettiği geceden beri ilk kez– kararından dönmeyen amansız oğlunu kucaklayıp öper. "Senin dediğin gibi olsun. Urava'lar yok edilecek: Kadere kimsenin gücü yetmez. Ama sen bana oğullarımdan dördüne dokunmayacağına söz verdin. Silahlar çekildiğinde sözünü unutma!" Ve son sözleri şöyle olur: "Seni kutsuyorum. Gökler seni korusun." Karna bu kutsamayı kabul eder, sonra her biri ayrı yöne gider, uzaklaşırlar.

Anne ile oğulun karşılaşması, yaptıkları tek konuşma böyle cereyan eder. Yapılan konuşma da aralarındaki kopuşmayı doğrular: Karna, doğduğu gece onu nehrin dalgalarına bırakan bu kadını annesi olarak görmemektedir. Onun annesi öteki kadındır; onu ilk kucağına aldığı andan itibaren sevgisi öyle güçlüdür ki bu kısır kadının memelerine süt yürümüş ve onu yetiştirip bir erkek yapan bu kadın olmuştur. Anlatıcılar da kahramanlarının bu tercihine uyarlar. Alışkanlıkları gereği çoğunlukla Karna ismi yerine kullandıkları, isimden türetilen ve ana ile babayı gösteren kelimeler incelendiğinde, onu sadece dokuz kez "Kunti'nin oğlu" diye adlandırdıkları görülür (*Kaunteya* 7, *Kuntisuta* 1, *Partha* 1) – oysa bu isimler Pandavalar için yüzlerce kez kullanılmıştır. Halbuki Karna için,"Radha'nın oğlu" nitelemesi iki yüz altmış kez (*Radheya* 256, *Radhasuta* 3, *Radhatmaja* 1) ve "Adhiratha'nın oğlu" veya "arabacının oğlu" dört yüz seksen beş kez kullanılmıştır.

Tamamen nesnel, hiçbir duygusal tınısı olmayan mitsel bir durumun (Güneş'in iki annesi vardır ve bunlardan ikincisi olan Aurora –Şafak– asıl veya daha görünür olan annedir), insanlar dünyasına taşındıktan sonra (Tanrı Güneş'in oğlu olan kahramanın iki annesi vardır, onu evlat edinen ikinci anneyi gerçek annesi olarak kabul etmektedir) derhal aşk, kin, duygularını bastırma, pişmanlıklar gibi insanlara özgü psikolojik malzemeyle nasıl yoğrulduğu ve uzun, gizli bir dram halin-

de gelişip "kaçınılmaz sahne" ile, oğul ile ilk annesi arasında onca ertelenmiş açıklama sahnesiyle sonlandığı görülmektedir.

Karna'nın ölümü

Tanrılar katından insanlar dünyasına yapılan bu taşıma işleminde, Güneş arabasının İndra tarafından "yere gömülen" (vb) tekerine ilişkin mit de –bunun Rigveda'da gönderme yapılan tek Sūrya miti olduğunu hatırlatalım– ihmal edilmemiştir. Büyük savaşta yaşanan ve Karna'nın çoğunlukla baş köşeyi işgal ettiği çeşitli serüvenler içinde, bu konuya ilişkin taslaklara rastlanmaktadır. Örneğin yedinci şarkıda veya Drona'nın şarkısında (*189* 8676-8681): Bhima Duryodhana'yı çok sıkıştırınca, Karna hemen dostunun imdadına yetişir ve Bhima silahlarını ona doğrultur –o sırada elindeki silahlar ok ve yaydır; Karna üzerine atılan okları gülerek savuşturur ve cevap verdiğinde oklarıyla hasmının yayını kırar ve arabacısını öldürür; o zaman Bhima gürzünü eline alır, o da Karna'nın yayını, arabacısını, sancağını ezer ve savaş arabasının bir tekerini parçalar:

> Tekeri parçalanmış arabasının üstünde ayakta duran ve dağlar kralına benzeyen Karna titremiyordu (*bhagne cakre rathe tisthan nakampatac chailarad iva*). Atlar uzun süre arabayı tek tekerle çektiler, tıpkı Güneş'in tek tekerli arabasını çeken yedi at gibi (*ekacakram ratham tasya tam ūhuh suciram hayah / ekacakram ivarkasya ratham sapta haya yatha*)...

Bhima'nın, övünme eğilimine hiç katlanamadığı Karna'ya hitap ederken sık sık kullandığı hakaret içeren nitelemenin altında da güneşle kurulan bir benzeştirme uç vermektedir: Savaşta üstün bir arabası, hatta bütün bir arabası bile yoktur, sadece "yarım arabası" vardır – çünkü *atiratha, ardharatha* kelimelerinin asıl manası, "kusursuz kahraman" ve "yarım kahraman" diye çevrilseler bile, budur (V *167* 5811; VI *98* 4445...) Ama bu şekilde haber verilen ve şöyle bir değinilip geçilen izlek, Karna'nın ölümü sahnesinde eksiksiz ve görkemli bir biçimde işlenir.

Savaşın ilk günlerinde Bhisma, sonra da Drona başkumandan oldukları için, Karna ile Arcuna durmadan birbirlerini aramışlar, ama her seferinde dövüşen insan kalabalıkları araya girip onları ayırmıştır. Karna sekizinci şarkının başında en büyük şerefi kazanırken, aynı ilahinin sonunda öldürücü darbeyi de yer. Nitekim Drona'nın ölümünden sonra Duryodhana'nın ordusunun başkumandanlığına getirilmiştir ve savaş alanında kahramanlıklarını sürdürür, ta ki nihayet Arcuna ile karşı karşıya gelinceye kadar... Destanın en müthiş düellolarından biri budur; çok güzel ve çok uzundur, ama öyle dokunaklı yazılmıştır ki en hoşgörüsüz Batılı okuyucu bile bura-

da Doğu *amplitudo*'suna itiraz edemez (VIII *89-97* 4525-5840). Bu son sahnede, geri kalan her şeyin aslında onu hazırlamaktan başka bir şey yapmadığı son ayrıntı, iki kahramanın tanrısal nesebinin sonuçsuz bir edebî oyun olmayıp, tam tersine aralarındaki düşmanlığın ve karşılaşmalarının savaşçı fırtına tanrısıyla güneş tanrı, İndra ile Sūrya arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın (*antagonisma*) ve somut çatışmanın insanlar dünyasına taşınması olduğunu kanıtlamaya yeter. Rigveda'da tanrılar arasındaki bu çatışmaya birçok kez değinilmiştir. Nitekim Arcuna zaferi nasıl elde eder? Korkunç baht değişikliklerinin (*peripeteia*), yağmur gibi yağan okların ve günümüzde bilimin hazırladığı en son ölüm makineleri kadar ürkütücü sihirli silahların fırlatılmasından sonra, Arcuna düşmanının arabasına doğaüstü bir ok fırlatır. O anda zaman ve ölüm cini olan Kala bir brahman kılığında belirir ve şu sözleri söyler: "Toprak tekeri kemiriyor", *bhūmis tu cakram grasatity avocat.* O zaman (*90* 4710-4712)...

> ... toprak sol tekeri kemirdi (*vamam cakram grasate medini sma*), ölüm zamanı gelmişti çünkü.
> Seçkin brahmanın lanetiyle savaş arabası şöyle bir sallandı, o zaman teker toprağın içine düştü (*tataş cakram apatat tasya bhūmau*), kavganın en kızgın anında arabacının oğlunun dikkatini dağıttı,
> çiçeklerle kaplı muazzam bir kabir gibi toprağa gömüldü teker (*bhamitale nimagnah*), arabacı sırasıyla birlikte...

Karna arabadan yere atlar, tekere iki eliyle yapışıp topraktan kurtarmaya çabalar; boşuna. Hasmına seslenir, onun şeref ve adalet duygusuna hitap eder: Arcuna kendisi bir arabanın üzerinde o ise yerde, eşitsiz bir durumdayken ona vurmayı göze alabilecek midir? Ama Arcuna, berikinin yaptığı alçaklıkları sayıp dökerek ve bu suçlamanın aralarına gaddar bir nakarat döşeyerek cevap verir: "O zaman neredeydi *dharma*, neredeydi ahlak yasaları?.." (*90* 4736-4762). Efsunlarla yüklediği son bir okla da bedbaht düşmanının kafasını koparır (*90* 4795-4799). Şair, mağlubun güneşle ilgili karakterini konu alan uzun söz oyunları yapar (*90* 4800-4817):

> Ancalika okuyla kesilen baş öne doğru düştü, sonra gövde devrildi... Güz göğünün ortasına varmış güneş gibi (*şarannabhomadhyagabhaskaropamam*), kızıl kurslu güneşin batıdaki dağdan aşağı yuvarlanışı gibi (*divakaro stad iva raktamandalah*) baş yere tekerlendi.
> ... Karna'nın kesik başı, doğarken parlayan güneş gibi parlıyordu (*astamgatam bhaskarasyeva bimbam*).
> ... Karna'nın güneşi, Arcuna tarafından hayata geçirilen muktedir Kader tarafından batımına doğru götürüldü (*nito 'stam karnabhaskarah*)...

> ... Karna'nın başı bin bir ışınlı yıldızın gün batarken düştüğü gibi düştü yere (*sahasraraşmir dinasamksaye yatha tatha 'patat karnaşiro vasundharam*)...

Koca destanda, bir savaş arabası tekerinin böyle bir rol üstlenip, arabayı süren kahramanın yenilgisine ve ölümüne neden olduğu bunun gibi başka bir düello daha yoktur. Kendi içinde ele alındığında hadise akla yatkın görünmektedir: Herhalde bu tür araba "kazaları" savaş alanlarında zaman zaman yaşanıyordu. Ama Arcuna ile Karna, yani İndra'nın oğluyla savaşan Güneş'in oğlu konu edildiğinde, eski mitin yeryüzü bağlamına taşınmasından başka bir şeyin söz konusu olmadığı kesindir; bu mitte bizzat İndra, Güneş'in arabasının tekerlerinden birini "koparark" veya "çalarak" ya da "yere gömerek" onu yeniyordu. Rigveda'da İndra'nın bu müdahalesinden yararlanan kahramanın ve sadece onun birçok kez Arcuneya, "Arcuna'nın oğlu" diye adlandırıldığı hatırlardadır (I 112, 23; IV 26, 1; VII, 19, 2; VIII 1, 11; karş. Şat. Br., II 1, 2, 11).

Burada da okuyucuyu biraz yorma riskini göze alarak (ama amacımız da "imalat sırları"na nüfuz etmek değil miydi zaten?), Karna'nın ölümünün büründürüldüğü bu tuhaf biçimin ideolojik nedeninin üstünün romanvari bir nedensellikle örtüldüğünü belirtelim: Karna'nın bu şekilde, arabasının bir tekeri toprağa gömülerek can vermesinin nedeni, kopya edilen mitin, Sūrya ile İndra çatışmasının bu hadiseyi içermesi, hatta aslında ondan başka bir şey içermemesi, dolayısıyla miti destana taşıyan yazarların bunu kullanmak zorunda kalmasıdır. Ama onlar, "Karna'nın bir günahı"nı izleyen bir lanetleme öyküsü ortaya atarak, araba kazasını destan örgüsü düzeyinde doğrulayan bir öykü yaratmışlardır. Aslında Karna bir değil, dövüşün en belirleyici anında etkilerini peş peşe gösteren iki lanetin kurbanı olmuştur (XII *2* 46-74; *3* 75-106). Karna henüz çok genç-ken, son derece korkunç bir silahın, *brahmastra*'nın sırrını öğrenmek için, kendini bir brahman diye tanıtarak Camadagni'nin oğlu büyük Rama'nın, Paraşurama'nın huzuruna çıkmış ve istediği sırrı gerçekten de öğrenmişti. Ama Rama'nın yanında kaldığı sırada, dikkatsizlik nedeniyle bir brahmanın ineğini öldürmüş, o da çok kesin bir beddua ederek, gelecekte Arcuna ile yapacağı düelloda savaş arabasının bir tekerinin toprağa gömüleceğini söylemişti. Sonra bir gün hocası onun iddia ettiği gibi bir brahman olmadığını öğrenince, ikinci bedduayı etmiş ve ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı saat geldiğinde *brahmastra* silahını kullanma tekniğini unutacağını bildirmişti. Bu yüzden Kuruksetra'daki savaş alanında Karna hem zaferi kazanmasının tek yolu olan teknik üstünlüğü yitirmiş, hem de hiç alışılmadık bir biçimde yenilip ölmüştü. *Mahabharata*'yı kaleme alan şairler bu kez hayal güçlerini fazla zorlamamışlardı: Sıradışı bir olgunun özel bir lanetle açıklanması kolay olduğu kadar da bayat bir yoldu.

Karna'nın zırhı

Demek ki destan Karna'yı tanıtırken, babası Sūrya hakkında Rigveda'da verilen en küçük bilgiyi bile ihmal etmemiştir. Ama Karna hakkında daha bir sürü şey de söyler ve daha önce ikizlerin ayırt edilmesiyle ilgili olarak karşılaştığımıza benzer bir problem oluşur: Acaba Karna'nın bu ek özellikleri aracılığıyla, en eski Sūrya'nın Rigveda'da da bulunmayan özellikleri mi korunmuş olmaktadır? Söz konusu özelliklerin en azından biri konusunda bu düşünülebilir.

Karna, yukarıda da gördüğümüz gibi, babasına borçlu olduğu bir zırh (*sajaham kavacam, kavacam svanisargajam*) ve parlayan küpelerle doğar. Bizzat Sūrya, Kunti'nin çağrısına cevap verdiğinde, bu şekilde süslenmiştir. Ve doğan güneşi yanına çağırma tedbirsizliğini gösteren küçük kız bu süsleri öyle beğenmiştir ki, çocuğun bu muhteşem yaradılış aykırılığı içinde doğmasını şart koşmuştur. Yaradılış aykırılığı diyoruz, çünkü dışarıdan takılmış süsler söz konusu değildir: Bu takılar, tanrının olduğu gibi, kahramanın da bedeninin parçasıdırlar. Bunun anlamı nedir? Tabii ki güneşsi gövdenin parlaklığını, kör edici ışınlarını açıklamaktadırlar; ama aynı zamanda zırh kahramanın gövdesinde olağan işlevini de sürdürmektedir: Kaplumbağanın kabuğu, timsahın zırhı gibi hiç gedik vermeyen bir koruma aracıdır. Ve bu durum, en başta Arcuna gelmek üzere, tüm hasımları için epey tehlikelidir: Arcuna'nın babası olan İndra bundan kaygı duyar.

Öte yandan Karna, işitilmemiş ölçüde cömert biridir – ve bu manevi nitelikle zırhın sağladığı bedensel üstünlüğün birleşmesi dramı yaratacaktır; hiçbir ricayı geri çevirmez, sadaka verir ve herkesin istediği her türlü sadakayı verir; ne yazık ki yeri gelir, kusursuzluk düzeyinde sahip olduğu bu erdemi verdiği fazlasıyla uzun söylevlerde övdüğü de görülür. Demek ki İndra'nın uygun bir zamanda onun karşısına güven verici bir kılıkta çıkıp, zırhını ve küpelerini sadaka olarak istemesi, Karna'nın bunları kahramanca çıkarıp bedeninde muazzam bir yara açması için yeterli olacaktır: Bıçağı alır ve madenî derisini kendi elleriyle keser. Diri diri gerçekleştirilen bu kesme işlemini tanrılar, demonlar ve insanlar haykırışlar içinde seyrederler, görülmez davullar gümbürder, gökten çiçekler dökülür, ama "cerrah-hasta" sükûnetini korur, hatta gülümser ve kanlar damlayan zırhla küpeleri İndra'ya uzatır. İşte o gün Arcuna'nın savaştan zaferle ayrılacağı kesin değilse bile, muhtemel hale gelir. İşin aslı, Karna buna karşılık İndra'dan hedefini hiç şaşırmayan bir kargı ister ve bunu alır; ama sadece bir tek atış için geçerli olan bu hedefini şaşırmama meziyeti Karna'yı kurtarmaya yetmeyecektir.

Yerel veya halk kökenli olan –kökeni tam olarak saptamak imkânsızdır– değişkeler, bu fedakârlığın malzemesini ve biçimini farklı

farklı sunmaktadır. Ben burada yine Albay Polier'nin *Mahabharata*'sından alıntı yapacağım; orada söz konusu olay Karna'nın ömrünün en sonuna yerleştirilmiştir (II, s. 112-114). Gerçekten de bu değişkede ne yere gömülen teker, ne de başı kesilen kahraman sahnelerine yer verilmiştir: Sadece "Karen", "Arjoon" ile yaptığı düelloda ölümcül bir yara almış ve yere devrilip sonunu beklemeye başlamıştır. İki ordu arasında varılmış uzlaşmaya göre –günde iki kez, sabah ve akşam, sabit bir süre boyunca savaşılmaktadır– öğlen tatili gelir:

> Chrisnen [= Krişna] hasmının büyük erdemleri hakkında Arjoon'a bir fikir vermek istediği için, onu savaş alanına, Karen'in yattığı yere götürür. Her ikisi de Bramin kılığına girmiştir; Basdaio'nun [= Vasudeva, Krişna'nın babası] oğlu yaralıyı alışılmış biçimde kutsadıktan sonra, onun kahramanlıklarının, cömertliğinin türküsünü yakar ve hem merhametiyle hem de cömertliğiyle tüm cihana nam salmış bir adamı sonunda görmeyi başardığı için kendini mutlu saydığını ifade eder. "Heyhat", diye cevap verir Karen, "öyle bir zamanda çıkageldiniz ki her şeyim soyulduğu için istediğimi yapacak durumda değilim: Kendimi kaybettiğim sırada savaş arabamı, giysilerimi, silahlarımı çalmışlar ve başka ne zaman olsa yapacağım şekilde sizi ağırlayamadığım için utanç duyuyorum. Bununla birlikte", diye ekler, "çenemdeki iki takma dişi destekleyen bir altın levhamla iki pırlantam kaldı. Eğer bu gülünç sadakayla yetinirim diyorsanız, bir taş alıp dişlerimi sökün ve bu altını çıkarın." Sahte Bramin, can çekişen adama bu iyi niyeti için teşekkür edip, hiç gücü olmadığı için yerinden kıpırdayamadığını, Karen'in önerdiği ameliyatı da gerçekleştiremeyeceğini ve eğer gerçekten kendisine hayırseverlik göstermek istiyorsa, iki pırlantayı tutan altın levhayı bir zahmet kendisinin sökmesi gerekeceğini açıklar. Bu cevap karşısında, o cömert ölümlü, yarası ne kadar ağır ve çektiği ıstırap ne kadar büyük olursa olsun, Bramin'i nasıl memnun edebileceğinden başka bir şey düşünmez olur. Yerde sürüne sürüne bir çakıl taşı arar ve bulur; onunla dişlerini kırar ve altını çıkarır, bu kadar az şey verebildiği için üzüntüsünü ifade ederek onları Bramin'e verir. O zaman Chrisnen Arjoon'a ilerlemesini işaret eder ve kendi görüntüsüne bürünüp Karen'e memnun bir bakış fırlatır; bu son anında böylesine ikna edici delillerini sunduğu hayırseverliğinden ötürü onu kutlar; ama hayırsever ve merhametli olduğu kadar mütevazı da olan ölümcül yaralı, kendisine hiçbir erdem payı çıkarmayıp, tam tersine bu ölüm anında kendisine görünerek büyük bir lütufta bulunan insan kılığında bedenlenmiş tanrıya [= Krişna, Vişnu'nun bedenlenmiş hali] teşekkür eder. Onun inayetine güven doludur ve bu inayet sayesinde çeşitli dönüşümlerden kurtulacağını ve tanrısal özle bütünleşerek yüce mutluluğa erişeceğini ummaktadır. Umudu boşa çıkmaz: Chrisnen günahlarının affedileceğine söz verir ve ruhu bedenini terk ettiğinde, ne cehenneme ne

de cennete uğramadan, doğrudan Baikunt'a [= Vişnu'nun cenneti] gideceğini söyler. Karen de tam o sırada son nefesini verir ve ruhu Baikunt'a uçar.

Gövdenin üst bölümünden kesilerek çıkartılan büyük parça burada ıstıraplı bir diş ameliyatına indirgenmiştir; çıkartılan nesnelerin ikili niteliği korunmuş olsa da, yine de alınan parça epey ufaltılmıştır. Yine de bu değişkenin en azından şöyle bir üstünlüğü vardır: Tekerin yere gömülme ve başın kesilme anına değil de, kahramanın ölüm anına yerleştirilen soyulma hadisesinin ilk baştaki simgesel işlevine işaret etmektedir. Çünkü ilk sayılan iki hadisenin değerleri yakın gibidir: Güneşin ya batarken ya da bulutlarla girdiği çatışmalar içinde perdelenmiş gibi gözüktüğü doğal bir hadisenin sahneye taşınması. Sanskritçe *Mahabharata*'da Güneş'in oğlunun altın zırhını kapan İndra'nın yaptığı, aslında daha yukarıda zikredilen bölümde oğlu Arcuna ile Güneş'in oğlu arasında hazırlanmakta olan düellonun yukarısında ışık saçan yıldızı bulutlarla örten Arcuna'nın yaptığından farklı değildir. Polier'nin *Mahabharata*'sı bu değerin yerine ötekini, "güneşin sonu"nu, Karna'nın ölümünü geçirir.

Problemimizin çözümünde yararlı olacak tüm öğeler artık elimizde bulunuyor. Problemi şöyle ifade edebiliriz: Destandaki bu sahne de katıksız bir yaratı mıdır yoksa bir Sūrya mitinin destan bağlamına taşınması mıdır veya belki de Sūrya hakkındaki folklorik bir öyküden mi ibarettir? Güneş'e zırh, takılar, altın uzuvlar atfetmeyen Rigveda'da buna benzer hiçbir şey bulunmaz; ilgilendiği alanlardan biri doğan güneş olan ve Brahmanaların bir manzum halk öyküsüyle açıklayacakları altın kollara sahip olan Savitar, "can veren, itki veren" akla gelebilir. Ama Savitar, doğrudan doğruya güneş değildir ve etten kollarını yitirmiş olsa bile, altın kollarını yitirmez. Öte yandan güneşin parıltısının bu şekilde insan yapılı bir tasviri her zaman ve her yerde kolaylıkla tasavvur edilebilir; Karna'nın cezasını çektiği neredeyse hastalık derecesine varan "cömertlik" de tüm halkların güneş hakkında düşündüklerine uymaktadır. Tüm halkların yaşamı ve evrensel refahı, mutluluğu güneşe bağlı olsa da, güneşin

"kendisine sövüp sayan karanlıktaki canlıların
üzerine ışık sellerini boşalttığını" düşünürler.

Peki. Ne var ki ne Vedalar mitolojisinde ne de bu konuda en az onun kadar zengin Yunan mitolojisinde Güneş'e ait bir zırh, ona özgü bir giysi bilinir ve gerek şairlerin ilahileri gerekse filozofların spekülasyonları güneşin iyiliklerini öve öve bitiremeseler de, ne Vedalar'da, ne Brahmanalarda, ne de antik Yunan'da güneşi farklılaştırıcı bir niteleme olarak "cömert" sıfatının kullanıldığına tanık olunur.[5] Demek ki "öne çıkıp kendini kabul ettirmiş" bir tasvir veya niteleme söz konusu değildir.

5 Helios'un Herakles'e verdiği altın sandal, Sūrya'nın ormandaki sürgün dönemlerinin başında Pandavalara verdiği tükenmez küp Güneş'i tam, kusursuz bir cömert yapmaya yetmezler.

Rastlantıya bakın ki, Hint-İran dünyasının öteki ucunda, bir süre sonra uzun uzun bahsetme fırsatını bulacağımız Osetlerde "Güneş'in örme zırhı", bu zırhın bağışlanması, sonra da çalınması bir destan anlatısının ana malzemesini oluşturmaktadır. Komşu toplumlarda böyle bir izleğe çok ender rastlandığı, işin aslı hiç rastlanmadığı hesaba katılırsa, bu anlatının *Mahabharata*'daki bölümle uyuşması, en azından folklor, yani halk inançları ve menkıbeleri düzeyinde söz konusu izleğin Osetler ile Hintlilerin ortak atalarında epey uzak bir geçmişe dayandığını düşündürmektedir.[6]

> Nartlar iflah olmaz bir bekâr, ihtiyar Uærxtænæg'i evlenmeye zorlamışlar. Adam, o sırada ölmüş bulunan saygın Xæmyc'in kızıyla evlenmiş ve bu birleşmeden kahraman Sybælc dünyaya gelmiş.
>
> Sybælc gece doğmuş; ama şafak sökerken Güneş Uærxtænæg'in evinin camından içeri bakmış, ışınları içeride oynamış, bebeğin gözlerinin içinde ışıldamış, bebeğin yüzü aydınlanmış. Bunu görünce Uærxtænæg'in yüzünü sevinçten geniş bir gülümseme kaplamış ve karısı bunun nedenini sorunca:
>
> – Oğlumuz için durmadan kaygılanıyordum, demiş, ama şimdi her şeyin yolunda gideceğini görüyorum. Geçen gece Güneş'in evinde kesinlikle bir kız doğdu ve derhal bizim ufaklığa âşık oldu.
>
> Sybælc büyümüş. Güneş'in köyündeki küçük çocuklar onunla oynamak için gökten aşağı iniyorlarmış. Bir defasında onu da yanlarında Güneş'in evine kadar götürmüşler; neşeyle haykırıyorlarmış: "İşte damadımız!" Orada Sybælc Güneş'in kızıyla, Adædzæ ile tanışmış. Oğlan ve kız büyümüşler. Güneş Baba kızını Sybælc'e vermiş ve karı-koca olarak onun evinde yaşamışlar. Orada uzun süre mi yaşamışlar, bunu kim bilebilir? Ama bir gün Sybælc kedere gömülmüş ve güzel Adædzæ ona bunun nedenini sormuş:
>
> – Seni mutsuz eden ne?
>
> – Sürdürdüğüm hayattan şikâyetçi değilim. Burada olmaktan memnunum, ama babamla annemi düşünüyorum ve onların yanına dönmek istiyorum.
>
> – Ben de aynı fikirdeyim. Baba evinde zengin bir ömür sürmektense koca evinde yoksul bir yaşama katlanmak evlâdır. Eğer istiyorsan babanın evine taşınalım.
>
> Böylece Sybælc ve güzel Adædzæ Güneş'in evinden ayrılmaya karar vermişler. Ve Adædzæ babasına şöyle demiş:
>
> – Kayınpederime, ev sahibimize hediye olarak ne götüreceğim?
>
> Güneş Baba kızına cevap vermiş:
>
> – Bana ait olan bu örme zırhı götür ona (*mænæ jyn acy zyær axæss*).
>
> Ve zırhı kızına vermiş.

6 *Narty Kadjytæ*, s. 320-325. Bu derleme ve genelde Nart efsaneleri hakkında, bkz. aşağıda s. 467 ve dipnot 28a.

Zırh öyleymiş ki boynu şarkı söylerken içi eşlik eder, yenleri ritim tutar ve etekleri de dans edermiş (*zyær ta axæm zyær uydi, æmæ je 'fcæggotæj zargæ kodta, jæ niutæj qyrngæ, jæ dystæj æmdzæyd, jæ fædjitæj ta kafgæ*).

Bu zırhı alan Sybælc ve Güneş'in kızı ihtiyar Uærxtænæg'in evine inmişler ve orada düğünlerini yapmışlar. İhtiyar Uærxtænæg gelininin hediyesine çok sevinmiş. Zırhı giymiş ve gidip köy meydanında oturmuş. Bu zırh doğaüstüymüş; insanlar kalabalıklar halinde onu hayran hayran seyretmeye geliyor ve Uærxtænæg'in etrafında halka oluyorlarmış.

Bir seferinde de Walypp dağının tepesinden Soppar'ın –Nartların düşmanlarından biri– üç oğlu Nartların köy meydanında Uærxtænæg'in zırhı içinde kabara kabara nasıl dolandığını görmüşler ve bunu kıskanmışlar.

– Şu hiçbir işe yaramaz ihtiyar Uærxtænæg'in sırtındaki harika zırha bakın! Saldıralım, zırhını sırtından alalım ve ilave olarak sırtından da iki şerit derisini keselim!

O sırada uzak bir sefere çıkan Sybælc evde değilmiş ve Uærxtænæg'i koruyacak kimse yokmuş. Soppar'ın üç oğlu ihtiyarın üzerine çullanmışlar, zırhını çıkarıp almışlar, sırtından da iki şerit deri kesmişler ve gülerek evlerine dönmüşler (*Soppary ærtæ fyrty Uærxtænægmæ æmæ jyn je zyær bajstoj, je rayæj jyn dyuuæ gærzy rauaytoj æmæ sfardæg sty sæximæ*). Ve iki büklüm olmuş zavallı Uærxtænæg güçbela evinin eşiğine kadar gelebilmiş.

Kısa bir süre sonra, Sybælc seferden dönmüş. Gece vakti gelmiş, karısının odasının kapısını vurmuş, o da şöyle demiş:

– Eğer istediğimi yapacağına Nart sözü vermezsen sana kapıyı açmam!

– Sana Nart sözü veriyorum, ama aç bana kapıyı, ölüyorum.

Güzel Adædzæ hemen kapıyı açmış, Sybælc odanın içine devrilmiş ve böğrüne saplanmış oklar çatırdamaya başlamış.

Fakat büyücülükten de biraz anlayan karısı onu kurtarmış ve kahraman hızla iyileşmiş. Karısına sormuş:

– Peki, şimdi söyle bakalım, niye kapıyı çaldığımda Nart sözü vermemi istedin?

– Niye Nart sözü vermeni istediğimi söyleyeceğim. Soppar'ın üç oğlu babana saldırdılar ve onu gülünç duruma düşürdüler. Zırhını çıkarıp aldılar, sırtından iki şerit deri kestiler ve o zamandan beri yatağına dertop olmuş, hiç dışarı çıkmıyor. Babanın öcünü almanı istiyorum...

Sybælc sabah erkenden kalkmış, kağnısını hazırlamış, Soppar'ın arazisine gidip toprağı sürmeye başlamış...

Sonunda her şey iyiye bağlanır, Sybælc Soppar'ın onunla ayrı ayrı hesaplaşmaya gelen iki küçük oğlunu öldürür. Durumu görüp ölüler diyarın-

dan yukarı çıkan ve ona sihirli bir keçe kırbaç veren dedesi Xæmyc'in yardımıyla en büyük kardeşin de hakkından gelir.

> Soppar'ın büyük oğlu yarı ölü vaziyette yerde yatmaktadır. Sybælc ona sorar:
> – Bana babamın zırhının ve sırtından kestiğin iki deri şeridinin nerede olduğunu söyle, seni öldürmeyim.
> – Babanın zırhı ve sırtından kestiğim iki deri şeridi Karanlıklar Boğazı'nın girişinde bulunan Soppar mağarasında gizli.
> Zırhın ve deri şeritlerinin nerede olduklarını öğrenen Sybælc Soppar'ın büyük oğlunu da öldürmüş. Sona Karanlıklar Boğazı'nın yanındaki Soppar mağarasına gitmiş. Babasının zırhını ve sırtından kesilmiş deri parçalarını almış.

Evine dönünce,

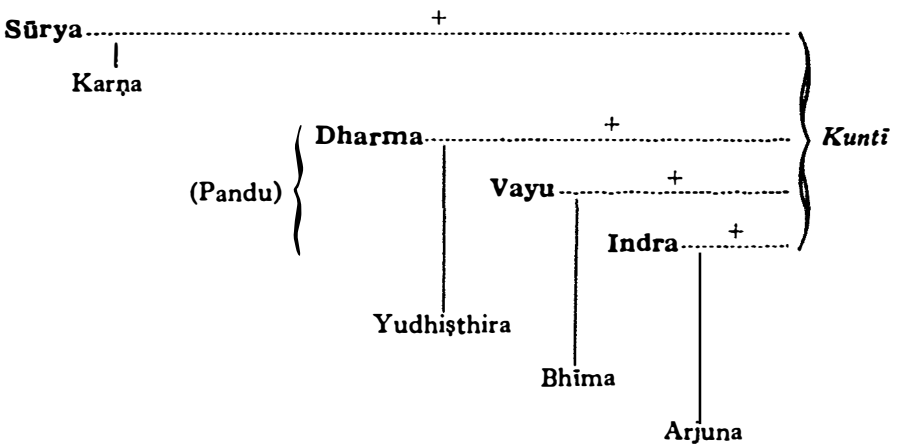
> kesilen deri şeritlerini babasının sırtına yerleştirmiş (*jæ fydy rayæj jyn cy dyuuæ gærzy rauaytoj, uydon æræværdta jæ fydy fæsontyl*) ve onları keçe kırbaçla dövmüş (*nymætyn exsæj sæ raqurdta*): İki şerit yeniden deriye kaynayıp eskisi gibi olmuşlar. Sonra harika zırhını ihtiyara geri vermiş (*radta jyn jæ dissajy zyær dær*)...

Masalın kurgusu farklı olsa da, Karna ile İndra'yı karşı karşıya getiren hesaplaşmaya çok benzemektedir. Dolayısıyla Hintli kahramanın destanındaki –Vedalar'da yapılmış herhangi bir göndermenin kefilliğinden de yararlanamayan– bu parçanın, yine de daha küçük çaplı bir mitolojiden kaynaklanan eski bir veriye dayanması muhtemeldir.

Belki de destanın başka özelliklerine de dayanarak, doğrudan bulgulanmamış bir mitsel kökenin var olabileceği de düşünülebilir. Özellikle de Karna ile Pandavalar arasındaki çok belirgin akrabalık biçimi, Vedalar öncesi çağın mitolojisinde Güneş tanrının kanonik listedeki işlevsel tanrılarla benzeşik ideolojik bağıntılar sürdürdüğünü akla getirmektedir: Yani tanınmayan ve düşman bir üvey ağabey değil de, aynı topluluğa ve en önde bir aidiyet söz konusu gibidir, ama aradaki bir kopukluk dayanışmayı, uyumu bozmuştur. Ama kesin olarak kanıtlanamayacak konularda düş kurmak neye yarar?

BEŞİNCİ BÖLÜM

Baba ve Amcalar



Babaları tanrı olmayan kahramanlar, mevcut olmayan hükümran tanrılar

Önceki bölümlerde çözümlenen ve hepsi de destanın ana kişiliklerini ilgilendiren örnekler, yazarların en başta yaptıkları uyarıcı açıklamanın ciddiye alınmasını gerektiriyor: Yazarlar, destanda kahramanların kollarını kullanarak eylemde bulunanların, bir "misyon"u yerine getirenlerin aslında onların babaları olan tanrılar veya onlarda tecessüm eden tanrılar olduğunu söylemişlerdi. Pandavaların misyonunun daha ayrıntılı ve kesin bir incelemesi yapılıncaya kadar, özellikle Karna'nın destanı tanrılar katından insanlar dünyasına bu geçişlerde baba tanrının kahramanı dünyaya getirterek görevini tamamlamadığını, ayrıca onu yukarıdan, dışarıdan olabildiğince korumakla da yetinmediğini, ama kendisi istemeden, oğlu ise bunun bilincine bile varmadan, onun doğumundan

ölümüne kadar kendini kurtaramayacağı bir kaderi, ömrünün ana hatlarını mitleri aracılığıyla –çok daha dokunaklı bir biçimde– önceden çizdiğini, belirlediğini kanıtlamıştı: Bu, kimi zaman kalıtımın ortaya çıkardığı manzaranın edebî ifadesi veya önsezisiydi.

Demek ki yukarıda belirlenen, iki düzlem üzerindeki eşzamanlı gözlem türünü başlıca kahramanlardan her biri için uygulamakta yarar vardır. Ama burada bir tuhaflık dikkat çekiyor. Dharma, Vayu, İndra, ikiz Nasatyalar, tanrıça ve Sūrya dışında, oğulları veya "zarf"ları olan kahramanların ruhunda ve bedeninde onları dünyaya getirtmiş veya onlarda tecessüm etmiş birçok tanrı da çözümlememiz için sıra bekliyorlar: Agni, Vişnu, Rudra-Şiva, Brihaspati, ve grup halindeki tanrılar: Rudralar, Marut'lar, Vişvedevalar ve ayrıca büyük demonlar. Ama Vedalar mitolojisinin ve Vedalar öncesi çağın mitolojisinin asal gruplarından biri olan Adityalar, Abel Bergaigne'in "hükümran tanrıları" yok: Aynı tanrısal kavramın gençleştirilmiş hali olan Dharma'nın gerisinde Mitra fark edilse bile, her halükârda kendi adıyla ne bir kahramanı döllüyor, ne de insan kılığında tecessüm ediyor; diğerleri de – sadece en önemlilerini sayacak olursak, Varuna, Bhaga, Aryaman– tanrılar katından insanlar dünyasına geçiş oyununun tamamen dışında kalıyorlar.

Bu tuhaflığa bir başkası eşlik ediyor. Rolü bize çok kapsamlı gelen, tanrılar katından insanlar dünyasına geçişin tüm önemli kahramanlara, özellikle de Karna gibi Pandavalar ile yakından ilişkili olanlara da uygulanabilmesini bekliyoruz. Nitekim kaba hatlarıyla bu geçiş sistemi kuralı oluşturuyor, ama beş kardeşten hemen önce gelen kuşağı kapsayan hatırı sayılır bir istisna da söz konusu: Pandavaların babası olarak gözüken Pandu'nun destanda önemli roller oynayan iki erkek kardeşi var: Dhritarastra ve Vidura. Hatta Pandu ve Dhritarastra ailenin, Yudhisthira ve şeytanî gasıp Duryodhana ile birlikte, kral olabilen veya olması gereken yegâne kahramanları. Halbuki ne Pandu[1] ne de Dhritarastra herhangi bir tanrının oğlu veya tecessümü diye sunuluyor[2] ve

1 Bazı tecessümlerin gözden geçirildiği ve Pandu'nun "Marut'lar topluluğundan doğduğu"nun söylendiği (*Marudganad*) saçma bir bölümü (XV *31* 851) hesaba katmaya gerek yoktur – zaten iki şloka ileride aynı şey Bhima için de söylenecektir! Aslında sayıları dört olan Marut'ların tecessümleri destanın içinde tamamen farklı kişiliklerdir, bkz. daha aşağıda s. 209-210 ve başka hiçbir bölümde de Pandu'nun bu sözde kökenine herhangi bir atıfta bulunulmaz. Hiç kuşkusuz, Pandavaların babasının tecessümler sisteminin dışında kalmasına katlanamayan bir geç dönem kalem oynatıcısının uydurması söz konusudur.

2 Bu nedenle, XVIII. şarkıda bir güçlük çıkmaktadır: Öldükten sonra, her kahramanın önceden tecessümü olduğu tanrının yerini aldığı veya oğlu olduğu tanrının yanına yerleştiği cennette, bu kahramanların başlarına ne gelmektedir? Pandu, kuşkusuz kral olduğu için, büyük İndra'nın yanına gitmiştir (*mahendrasadanam yayau*, *5* 161), Dhritarastra ise zenginlik-

Vidura'da bedenlenmiş bir tanrı var ama, şu sürprize bakın ki, bu tanrı Yudhisthira'nın da babası olarak karşımıza çıkacak olan Dharma'dan başkası değil.

Sadece simetrileriyle bile aralarında bir bağlantı olduğunu düşündüren bu iki "kusur"u aydınlatmak için, Vedalar ve Vedalar öncesi dönemlere ait hükümran tanrılar teolojisini, analitik ve karşılaştırmalı incelemelerin son belirlediği haliyle, hızla özetleyeceğim. Büyük bölümü şu eserlerde aşama aşama sunulan kanıtların hepsini buraya taşımak olanaksız: 1940'ta *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (2. baskı, 1948); 1945'te *Naissance d'Archanges*'ın üçüncü bölümünde; 1949'da *Troisième souverain*'de; son olarak da 1952'de *Les Dieux des Indo-Européens* adlı küçük kitabın ikinci bölümünde. Yakında bu incelemeleri, eleştirilerde belirtilmiş veya kendi bulduğum birçok hatayı temizleyerek, ayrıca yeni değerlendirmelerle de güçlendirerek yeniden ele almayı tasarlıyorum.

Vedalar'ın büyük hükümran tanrıları: Mitra ve Varuna

Yüzyılların akışı içinde altı tanrıdan bir düzine hatta daha da fazla tanrıya çıkan Adityalar grubunun yapısı temel olarak ikilidir, genişlemeler hep çift çift gerçekleşir ve bu çiftler iki düzleme paylaştırılır: Bu düzlemlerden birinin başını Mitra, diğerininkini Varuna çeker ve onlar da kendi aralarında hem de epey yakın bir çift oluştururlar; çünkü sık sık isimlerinin birleştirilmesinden oluşmuş ve "ikisi birden, Mitra ve Varuna" manasına gelen bir çifte isimle adlandırılırlar. Üstelik kadim bir çifttir bu, MÖ 14. yüzyılda, Hindistan'dan çok uzakta, Fırat'ın kıvrımları arasında yitip gitmiş bir "Hint" kralının andığı milli tanrılar listesinin en başında yine böyle bir çifte isimle yer almaları bunun kanıtıdır. O halde yapılması gereken ilk iş, ötekilere, "küçük hükümranlar" olarak adlandırılmasını önerdiğim tanrılara model olmuş bu iki büyük şahsiyet arasında hükümranlığın paylaşılma formülünü, bunun nedenini bulmaktır. Hatırı sayılır Hint dili ve tarihi uzmanlarının yakın zamana kadar yaptıkları gibi, Rigveda ilahilerinin iki tanrının ne karakterlerini ne de eylem tarzlarını birbirinden ayırmaya elverdiklerini söylemek doğru olmasa da, onların birbirlerini tamamlayan yönlerinin, yani hem karşıtlık hem de uyumlarının en berrak bir biçimde öteki Veda metinlerinde, özellikle de Brahmanalar ve ritüel eserlerinde açıklandıkları da doğru-

ler tanrısı Dhaneşvara'nın, yani Kubera'nın dünyasındadır (5 148, 160); bu durum Vedalar'ın Bhaga'sından kopya edilmiş bir kişiliğe uygundur.

dur. Bir olgular yığınından çıkartılabilecek tablo, dogmatik bir biçimde şöyle özetlenebilir.

Hükümranlığın eşit ölçüde gerekli, dolayısıyla düşmanlık ve çatışma mitolojisi içermeyen iki yüzü, iki yarımı vardır. Bunlar birbirlerinden her bakımdan ayırt edilirler:

A. Alanlar: Mitra kozmosta daha çok insana yakın olanlarla, Varuna ise muazzam bütünle ilgilenir. Rigveda da onları birbirinden farklılaştırma konusunda açık bir niyet sergileyerek, Varuna ile gök, Mitra ile yer arasında (IV 3, 5), veya Varuna ile gök, Mitra ile *vrjana*'lar, insanların oluşturdukları kurban yerleri arasında yakınlık kurmuştur (IX 77, 5). Brahmanalar ise (*ŞatapathaBrahmana*, XII 9, 2, 12) Mitra'nın "bu dünya", Varuna'nın "öteki dünya" olduğunu söylerler. Yine aynı şekilde, çok erken bir dönemde, Sayana'nın ilahilere şerhlerinden epey önce (örneğin *RV*, I 141, 9, vb), Mitra günün, Varuna ise gecenin efendisi ve koruyucusudur (*TaittiriyaBr.*, I 7, 10, 1; *Taitt.Samh.*, VI 4, 8, vb) – ve Bergaigne Rigveda'da da muhtemelen bu öğretiye yapılmış göndermeler saptamıştır.[3]

B. Eylem tarzları: Mitra tam anlamıyla, adının etimolojisiyle, "sözleşme" dir (Meillet, 1907) ve insanlar arasındaki ittifakları ve anlaşmaları bağlar, kolaylaştırır; Varuna hükümran tanrıların hepsinden çok *maya*'ya, geçici veya kalıcı biçimler yaratan büyüye hâkim olan, ulu bir büyücüdür; bu özelliği nedeniyle Varuna'nın elinin altında "düğümleri, bağları" hep hazırdır ve suçluları bu düğümler sayesinde derhal ve karşı konulmaz bir biçimde "yakalar."

C. Karakterler: Her ikisi de *rita*'ya, ahlaksal, ritüel, toplumsal, kozmik düzene bağlı olsalar ve buna uyulmasını dayatsalar bile, Mitra "dostane" (adının aldığı manalardan biri de bu olmuştur), iyi niyetli, güven vericidir ve adım adım ilerler; Varuna ise şiddetli ve kaygı vericidir, hareketleri anidir. Rigveda, insanın adalet dağıtıcı ve cezalandırıcı Varuna karşısındaki kaygısını ve ürpertisini anlattığı ilahiler ve dörtlüklerle doluyken, sadece Mitra'ya hitaben yazılmış tek ilahi (III 59) güçlü olduğu kadar da keyifli bir tanrıya duyulan güveni dile getirir. Canlıları şiddet kullanarak yakalarken tasvir ettiği Varuna'nın (V 4, 5, 12) düğümlerinden sık sık söz eden Şatapatha-Brahmana, Mitra hakkında ise tam tersine onun kimseye, kimsenin de ona kötülük yapmadığını söyler (V 3, 2, 7). Bu manevi teologemi somut bir biçimde yansıtan birçok uygulama görülür: Doğru kurban edilenler Mitra'ya, yanlış kurban edilenler Varuna'ya aittir (*Şat.Br.*, IV 5, 1, 6; *Taitt.Br.* I 6, 5, 5; Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, 1898, s. 154); kendiliğinden kırılanlar

3 Karş. Louis Renou, *Etudes védiques et paninéennes*, XV, 1966, s. 7 ve 24, *RV*, I 115, 5 ve V 81, 4.

Mitra'ya, baltayla kesilenler Varuna'ya aittir (*Şat.Br.*, V 3, 2, 5); buğulama yapılanlar Mitra'ya, ateşte kızartılanlar, ateşle "yakalananlar" Varuna'ya aittir (aynı yer, 8); süt Mitra'ya, sarhoş edici soma Varuna'ya aittir (*Şat. Br.*, IV 1, 4, 8); vb. Birinin bu şiddet dolu enerjisi, ötekinin ise bu dinginliği çift açısından da iki taraflı eşdeğerliliklere yön verirler: Bu eşdeğerlilikler içinde Varuna hep başlangıç veya bütünlük, Mitra ise sondur; Varuna büyüyen hilal, Mitra küçülen hilaldir (*Şat.Br.*, II 4, 4, 18); Varuna alevleri yükselmeye başlamış ateştir ("mahlukatı yakalamak için"), Mitra ise sönmekte olan ateştir (*age*, II 3, 2, 10 ve 12); vb.[4]

D. Son olarak, doğrudan onlara ait işlevleri dışında, Mitra eylem tarzıyla hayvancılık üretiminin refahına ve barışa daha yakın dururken (üçüncü işlev), Varuna ise İndra'ya (*İndro vai Varunah, GopathaBr.*, II 1, 22) ve fetih amaçlı şiddet kullanımına yakındır (ikinci işlev) ve Ananda Coomaraswamy'nin bilinçli bir anakronizma ile söylediği gibi, hükümranlık altındaki eyaletlerde Mitra daha çok "ruhani erk", Varuna ise "dünyevi erk"tir –sırasıyla *brahman* ve *ksatra* (*Şat.Br.*, IV 1, 4, 2 ve 3; karş. II 5, 2, 34; vb).

Küçük hükümran tanrılar, Aryaman ve Bhaga

Biraz önce hükümranlık formülünün tamamen ikili olduğunu, tanrı sayısındaki her artışta "Mitra düzlemi"ne eklenen küçük bir hükümran tanrının "Varuna düzlemi"ne de bir "küçük hükümran tanrı"yı peşi sıra sürüklediğini söylemiştim. Vedalar çağında da durum böyledir ve bu çağda "Mitra düzlemi" Aryaman ile Bhaga'yı, "Varuna düzlemi" ise Daksa ile Amşa'yı içerir. Halbuki ilahilerde Daksa ve Amşa, Aditya listeleri dışında etkin kendilikler şeklinde var olmazlar neredeyse ve karşılaştırmalı bir neden, Zerdüştîliğin Adityalar grubuna getirdiği yüceltimin incelenmesi,[5] Vedalar öncesi Hint-İran devirlerinde Varuna'nın tek başına olduğunu, Mitra'nın ise tam tersine iki yardımcıyla, Aryaman ve

4 Bkz. Geldner'in *RV*, VII 82, 5-6 yorumu. Varuna'nın *ksatra* ile ilişkilerinde bu kelimenin iki değerini, "dünyevi erk", "ikinci toplumsal sınıfın, savaşçıların temel ilkesi", Hintlilerin yaptığından daha fazla ayırmamak gerekir. F. B. J. Kuiper de Mitra ile Varuna hakkında yaptığı tartışmada (*Numen*, VIII, 1961, s. 36, aşağıdan 21. satır ve s. 37, aşağıdan 4.-3. satır) benim burada alıntıladığım türden (1952'den beri sık sık kullanılan) tablolara başvurmalı ve bu tür çözümlemelerle desteklenmedikleri veya düzeltilmedikleri sürece bir anlamı olmayan kestirme formüllere yönelmemeliydi. Bu yazar nedenlerini yayımlamadığı sürece (bkz. aşağıda s. 239, dipnot 29), Mitra ile Varuna arasındaki çokbiçimli karşıtlamanın "kökleri onların kozmogoni içindeki karşıtlamalı rollerinde bulunan bir farklılık"tan türediğini düşünmekte epey zorlanacağım.

5 *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, s. 59-67.

Bhaga ile birlikte olduğunu düşündürmektedir. Bunlar neyi temsil ediyorlardı?

Vedalar'daki verilerin ve bunların Avesta'ya taşınmış halinin eksiksiz bir incelemesi, bunu takiben Paul Thieme ile yürüttüğümüz canlı, renkli ve uzun bir tartışma,[6] bugün onları kısaca tanımlayabilmemize olanak veriyor: Mitra'nın çizgisinde yer alan Aryaman "arya" toplumu bünyesinde insanların "asabiyet"ini kuran çeşitli bağ biçimlerinin koruyucusudur; adının tam karşılığı "pay, parça" olan Bhaga ise malların, mülklerin bu toplum içinde iyi bir şekilde paylaşılmasına nezaret eder. Özellikle Aryaman hakkında, Romalıların hukuk konuları arasında "şahıs" ve "şey" olarak yaptıkları ayırım tam anlamıyla söz konusu değildir, ama ilke aynıdır: Toplum, insan üyeleri arasında belirli ilişki türlerini sürdürerek ve malların, mülklerin üyeleri arasında düzenli olarak yeniden paylaşımını sağlayan bir sistemle ayakta durmaktadır. Bu nedenle Aryaman evliliklerin de tanrısıdır ve evlilikte, doğal sonuç olan doğurganlıktan çok (bu konu, Aşvinlerin, Sarasvati'nin ve diğer uzman tanrıların işidir), evliliğin damat ve gelinin aileleri arasında oluşturduğu ittifaklarla veya evliliğin gelinin statüsünde yol açtığı değişiklikle uğraşır. Ayrıca serbest dolaşım aracı olarak yolların, konukseverliğin ve cömertliğin de tanrısıdır. Çoğunlukla bolluk ve bereket tanrılarıyla arasında yakınlık kurulan Bhaga'ya gelince,[7] nezaret ettiği mal paylaşımı düzenlidir: Rekabete, sürprize, tutkuya yer yoktur.

Bunlar, Vedalar'daki sunumlardır. Ama daha o zamanda bile söz konusu iki kişiliğin ne eylem tarzları ne de tipleri bunlarla sınırlı kalır. Örneğin ilahiler ölümden sonra olanlarla hiç ilgilenmezken, destana ise tam tersine bu kaygı hâkim olur. Ama destanda da Aryaman öldükten sonra *pitarah*'lar, "babalar" grubuna başkanlık eder (*Mbh.*, VI *34* 1233); bunlar bir tür cindir ve isimleri de ölü ataların bir temsili olduklarını veya eskiden öyle olduklarını yeterince kanıtlamaktadır: Demek ki Aryaman ilgisini ve dikkatini peş peşe sıralanan dünyevi kuşakların ötesinde bütün, ebedî Aryen toplumuna yaymaktadır. Bhaga ise, ilahilerin sağladıkları kısa ve iyimser eşkalin dışında, muhtemelen halk inancında daha kaygı uyandırıcı bir görünüme sahipti: "Paylaşılan, dağıtılan" şey sadece maddi mal, mülk değil, başarı ve başarısızlık, meziyetler ve kusurlar, her türlü baht ve bahtsızlık biçimidir ve herhangi bir çağda dünyaya şöyle bir göz atılırsa, paylaşımın, dağıtımın olması gerektiği gibi gerçekleşmediği, dolayısıy-

6 Burada bu tartışmayı yeniden başlatacak değilim: Hükümran tanrıları işleyecek kitapta konuyu tekrar ele alacağım.

7 *Les Dieux des Indo-Européens*, s. 52-53.

la bunu yapan tanrının ya kötü niyetli, ya umursamaz ya da güçsüz olduğu kendiliğinden kanıtlanır. Bu da Bhaga'nın talih ve kader kavramları içinde kaldığı anlamına gelir. Nitekim Brahmanalar şu özdeyişi naklederler: "Bhaga kördür"[8] –Avrupa'da Fortuna (Talih) niye körse, Bhaga da ondan kördür. Yine Brahmanalar bu tanrının gözlerini nasıl kaybettiğini açıklayan bir sözde mit uydurmuşlar, ayrıca aynı litürjik kazada Savitar, "Can veren, İtki veren" ellerini, sürülerin tanrısı Pūsan da dişlerini kaybetmiştir.

Vaktiyle "vasıflandırıcı sakatlamalar" diye adlandırılmasını önerdiğim bu tip temsillerin altını da bu arada çizelim: Birçok Hint-İran halkında ve başka halklarda, bir insan veya tanrı kişiliğinin özel misyonu, normal koşullarda o misyonu yapması için gereken organını kaybetmesiyle ona verilir veya bu şekilde doğrulanır; bu kayıp ya daha üstün bir organın kesik organ yerine çıkması veya oraya takılmasıyla ya da tanrı vergisi bir özellikle, sadece mistik olarak telafi edilir: İskandinavlarda büyücü tanrı, her şeyi bilen "falcı" Odinn'in tek gözü kördür, çünkü gözlerinden birini kendi isteğiyle ilimin kaynağına koymuştur ve yeminlerin, antların kefili olan Tyr çolaktır, çünkü bir yemin töreni sırasında sağ elini bilerek feda etmiştir; Hindistan'da kör edilen Bhaga ya gözlerine yeniden kavuşur ya da "kendi kurban payına Mitra'nın gözüyle bakmaya" çağrılır; Savitar da ya ellerine yeniden kavuşur ya da ona altından eller verilir.

Pandu ve kardeşleri, Dhritarastra ve Vidura

Şimdi destanla ilgili iki problemimize dönebiliriz. *Mahabharata*'da bu dört hükümran tanrıdan, bu Adityalardan hiçbiri, kahramanları dölleyen veya kahramanlarda tecessüm eden tanrılar arasında niçin yer almamaktadır? Bunun nedeni hiç kuşkusuz onların dinin geçirdiği dönüşümden tüm ötekilerden daha fazla zarar görmüş olmalarıdır: Gerçi destanda Vayu, İndra, Aşvinler ve diğerleri de artık Vedalar zamanındaki halleriyle tam aynı durumda değildir, ama tanınmaz hale de gelmemişlerdir. Oysa "hükümran tanrılar" fiili olmaktan ya tamamen çıkmışlardır veya tamamen dönüşmüşlerdir: Aryaman ve Bhaga artık hiçbir rol oynamazlar, Mitra'nın rolü de varla yok arasıdır ve isimleri de artık sadece güneşin isimleri olarak anlaşılmaktadır; içlerinde en dayanıklısı olan Varuna Vedalar'daki alanının ikincil bir bölgesi-

8 *Mitra-Varuna*, 1948, s. 194-199.

ne çekilerek,[9] bu bölgeyi aşırı boyutlarda büyütmüştür ve artık sadece Okyanus sularının tanrısıdır. *Hiçbirinin "hükümran" bir eylem alanı kalmamıştır:* Hükümranlık, dünyanın yönetilmesi başkalarına aittir; mitolojinin en muhafazakâr biçiminde, tanrıların kralı İndra'dır, "yükselen mitoloji"de ise dünyanın efendileri Brahma, Vişnu, Şiva gibi figürlerdir.

Bu öylesine doğrudur ki, Pandavaların tanrı babalarının daha yukarıda sunulan ve tam anlamıyla doyurucu olan tablosunda, yine de bir beceriksizlik saptadık.[10] Beş kardeş içinde kral, Dharma'nın oğlu olan Yudhisthira'dır, ki bu da onun karakterine uygundur, çünkü *dharmaraca*, yani "dharma'ya, adalete uyan kral" olacaktır; ama destandaki tanrıların kralı olan İndra'nın oğlu Arcuna'dır ve o kral değildir, babasından sadece savaşçı vasıflarını ve tanrısal vergilerini miras almıştır, Vedalar sonrası çağa ait olan hükümranlık ise ona verilmemiştir; bu bölüm ailede ancak üçüncü sırada, yani İndra'nın Vedalar öncesi çağda işlevsel tanrılar listesinde işgal ettiği sıradadır. Şairler bu nedenle şu noktada bocalamışlardır: Pandu karısına önce Dharma'yı, sonra Vayu'yu çağırttığında bunun için gösterdiği gerekçe sonuca tamamen uygundur: Adil bir oğul ve güçlü bir oğul ister ve elde eder; ama sıra İndra'ya gelince karışıklık başlar. Bu tanrıdan bir oğul sahibi olmak istemesinin nedeni, İndra'nın "tanrıların kralı, en önemlisi" olmasıdır, aynı zamanda, onun kuvveti ve kuvvetin tüm diğer yan vasıfları sonsuzdur. Aslında İndra'nın bu şekilde duyurulan iki vasfından sadece ikincisi kahramana geçecektir.

O zaman, Yudhisthira'nın babası olarak Dharma'nın Mitra'nın yerini nasıl aldığı da daha iyi anlaşılır: Destanın nihai olarak kaleme alındığı dönemde, Vedalar çağı ve Vedalar öncesi devrin Mitra'sının özünü (destandaki Mitra'da bu öz boşaltılmıştı) en iyi ifade edecek –veya bu anlamda ehven-i şer sayılabilecek– kelime kesinlikle *dharma*'ydı.

Niçin Pandu ve Dhritarastra hiçbir tanrının oğlu veya tecessümü değildir ve niçin Vidura ayrıca Yudhisthira'yı da dünyaya getirten Dharma'nın tecessümüdür? Bunun cevabı basittir: Çünkü Pandu, Vedalar çağının ve Vedalar öncesinin Varuna'sının, Dhritarastra Bhaga'nın, Vidura ise Aryaman'ın tecessümü *olsalar gerekti* ve gerçekten de her üçü de karakterlerini ve davranış tarzlarını bu tanrılardan almışlardır –ama bu tanrılar, yukarıda ifade ettiğimiz nedenden ötürü, şu okuduğumuz haliyle destanın yazımı sırasında açıkça kullanılabilecek, harekete ge-

9 H. Lüders'in *Varuna*, I, *Varuna und die Wasser*'deki (1951) tezi hakkında, bkz. yukarıda s. 78, dipnot 6.

10 Bkz. yuk. s. 77.

çirilebilecek halde değillerdi artık. Damgalar bu şekilde sürdürülürken imzaların ortadan kaldırılması da daha ileride inceleyeceğimiz yeni bir problem yaratmaktadır. Ama önce, ileri sürdüğümüz üç bağlam geçişini kanıtlamalıyız.[11]

Yudhisthira'nın krallık erki

Yudhisthira'nın krallık erkinin Mitra nitelikli olduğu çok açıktır. Wikander daha 1947'de Virataparvan'dan çok çarpıcı bir bölümü öne çıkarmıştı.[12] Duryodhana, çok iyi kılık değiştirmiş Pandavaların sürgünün on üçüncü yılını nerede geçirdiklerini bir türlü keşfedemediği için sabırsızlanmaktadır: Sürenin sonuna dek kimliklerini gizlemeyi başarırlarsa, çileleri sona erecek ve gâsıp ciddi sorunlarla karşı karşıya kalacaktır. O zaman Bhisma, prensler meclisinde, Yudhisthira'nın yerini saptamanın fazla zor olmaması gerektiğini, çünkü bu kraldan çevresinde, kral olmadığı zamanda bile, bulunduğu ülkeyi dönüştüren bir erdem yayıldığını söyler (IV *28* 926-942):

> Oğlum, Kral Yudhisthira'nın hükmünün sürdüğü kentin veya eyaletin krallarının başına felaket gelemez. Yudhisthira'nın ikamet ettiği ülkenin halkı hayırsever, cömert, ihtiyatlı, mütevazı olmalıdır. Kral Yudhisthira'nın ikamet ettiği ülkenin halkı tatlı dilli, terbiyeli, hakikate saygılı, keyfi yerinde, karnı tok, temiz ve çalışkan olmalıdır. Orada halk kötü niyetli, kıskanç, kibirli, bencil değil, tam tersine herkes kendi görevlerine son derece bağlı olmalıdır (*svayam dharmam anuvratah*). Orada mırıldanılan dualar çok olacak ve hep dolu dolu saçılar yapılacak, bir sürü kurban sunulacak, brahmanlara bağışlar bol olacaktır. Orada hiç kuşkusuz bulutlardan çok bereketli bir yağmur dökülecek ve çok güzel bir hasatla kaplanan ülke hep korkusuz yaşayacaktır. Orada pirinç tanesiz, meyveler susuz kalmayacak, çiçek demetleri güzel kokular saçacak ve insanların sohbetleri hoş sözlerle dolup taşacaktır. Rüzgârlar tatlı tatlı esecek, ziyaretler engelsiz olacaktır ve Kral Yudhisthira'nın ikamet ettiği yere korku giremez. Orada inek bolluğu bulunacak ve inekler ne cılız ne de takatsiz olacaktır, süt, peynir ve tereyağ hem besleyici, hem nefis olacaktır. Kral Yudhisthira'nın ikamet ettiği ülkede her türden tahıl etli etli ve her türden gıda leziz olacaktır. Kral Yudhisthira'nın ikamet ettiği ülke-

11 Burada geniş ölçüde "La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans le *Mahabharata*" başlıklı makalemden yararlanıyorum: *Indo-Iranian Journal*, III, 1959, s. 1-16.

12 "Pandavasagan..." (bkz. yuk. s. 67, dipnot 10), s. 37 (= *JMQ* IV, s. 49-50).

> de tüm duyuların –tatma, dokunma, koklama, işitme– nesneleri mükemmel vasıflarla donatılmış olacaktır. Kral Yudhisthira'nın ikamet ettiği ülkede, manzaralar, görülecek sahneler çok zarif olacaktır. Ahlak kuralları ve onlara uygun ilkeler iki kez doğmuş olanlarca geliştirilecektir. Bu on üçüncü yıl boyunca Pandavaların kaldığı bu ülkede halk tamamen mutlu ve mesut, tertemiz, bozulmaz bir halde olacak, tanrılara, konuklara ve onlara sunulması gereken saygıya tüm ruhuyla bağlanmış olacaktır; vermekten zevk alacak ve insanlar, büyük bir enerjiyle dolu olarak, her biri kendi *dharma*'sını gözetecektir. Kötü olandan nefret edip, iyi olana büyük bir açlık duyarak, sürekli kurban törenleriyle meşgul olacak, sadece erdem kazanmaya özlem duyacak, düşünceleri hep erdemli olacaktır; Kral Yudhisthira'nın ikamet ettiği yerin halkı böyle olacaktır. İyi olan neyse onu gerçekleştirmek isteyen kalpler hep erdeme yönelecek, çok güzel dilekler dile getirecek ve dinsel açıdan liyakat kazanmaktan başka bir şeyin peşinde koşmayacaklardır.

Görüldüğü gibi, tüm topluma ve tüm doğaya yönelik bir güzelleme söz konusudur: Kralın erdemleri mutlaka bir zorlayıcılık gerekmeden, kendiliğinden çevreye yayılmakta ve bu krallık biçiminde birinci ve üçüncü işlevler, iktidar ile refah, barış ver erdem programı ile tarımsal bolluk arasında var olan derin kaynaşma ve uyum tam etkisini göstermektedir. Bu tablonun karşısında, Roma tarihini imal edenlerin –böylesine harikulade bir biçimde olmasa bile– "Varuna'vari" Romulus'a karşıt olarak "Mitra'vari" Numa'yı nasıl tasavvur ettiklerinin akla gelmemesi mümkün mü?[13]

> Numa'nın hoşgörü ve insancıllık dolu esin kaynağı, Romalıların âdetlerini yumuşatır, öfkeli ve taşkın karakterlerini daha ılımlı bir hale sokar, onlara adaleti ve barışı sevdirir...
>
> Yabancı bir tahta çağrıldığında her şeyi sadece ikna gücüyle değiştirmesinin; henüz herkesin görüş birliğine varmadığı bir kenti silaha veya zorlayıcı tedbirlere başvurmadan yönetmesinin; son olarak da tüm yurttaşları bilgeliği ve adaleti sayesinde kaynaştırıp ahenk içine sokmayı başarmasının ondaki hayranlık verici ve neredeyse tanrısal bir özellik olduğunu ve bunun Numa'nın şanına şan kattığını söylemek gerekir...
>
> Yurttaşlara, barıştaki en çekici etkinlik olarak tarımı sevdirmek isteyen Numa, bunu onları zenginleştirmekten çok örf ve âdetlerini şekillendirmenin bir yolu olarak görüyordu; bu nedenle tüm kent topraklarını, *pagi* adını verdiği parsellere böldü...

13 Plutarque, *Parallèle de Lycurgue et de Numa*, 1, 7; 4, 9; *Numa*, 16, 3; 20, 8.

> Krallarında en güzel erdem modelinin ışıldadığını gören uyrukları bilgeliği kendi rızalarıyla kucaklarlar; dostluk ve barış bağlarıyla birleşmiş, ılımlılık ve adaleti sadakatle uygulayan bu yurttaşlar, her yönetimin en eksiksiz amacı olan kusursuz ve mutluluk verici bir davranış içindedirler...

Üstelik Yudhisthira, Virata'nın sarayında kılık değiştirmiş, itibarî bir kraldan başka bir şey değildir. Pahalıya ödenen son büyük zaferden sonra, sonunda hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir biçimde tahta oturunca, krallık icraati bu kadar ayrıntılı bir biçimde betimlenmese de aynı yönde olacaktır: Dhritarastra ve Vidura'nın da sadakatle işbirliği yaptıkları[14] ve savaşın tamamen dışlanmış göründüğü rüya gibi bir saltanat...[15] Zaten Yudhisthira savaş denen musibetten hep nefret etmiş ve ondan sakınmak için elinden geleni yapmıştır; Vidura'nın da becerisi sayesinde dostluk krallık sınırları dışına kadar yayılacaktır.

Pandu'nun krallığı

Pandu'nun kısa süren krallığı ise bundan çok farklıdır (I *113* 4445-4462). Şiir onun iki evliliğini de anlatır; bu evlilikleri yardımına yetişen büyük amcası Bhisma ayarlamıştır:

> Bir kez evlenip, iki karısıyla birlikte otuz zevk gecesi geçirdikten sonra, Pandu tüm dünyayı yenme isteğiyle kentten ayrıldı. Bhisma'dan başlayarak tüm ihtiyarları saygıyla selamladıktan, Dhritarastra ve diğer önde gelen Kurularla vedalaştıktan ve onların da rızasını aldıktan sonra, bahtının açık olması için yapılan ritüellere eşlik eden kutsamalardan gönlü şenlenmiş bir halde yola düştü. Kral, çok sayıda fil, at ve savaş arabasıyla, büyük bir orduyla birlikte, zafer kazanma isteğiyle dolu olarak krallıkların üzerine tanrısal bir çocuk gibi yürüdü. Bu neşeli ve karnı tok kuvvetlerle birçok düşmanın üzerine yürüdü. İlk önce kötülük yapan (*agaskirt*) Daşarna kabilesi saldırıya uğradı ve insanların kaplanı, Kauravaların şanının dayanağı olan Pandu tarafından mağlup edildi. Sonra sayısız fil ve attan oluşan, piyadeler ve savaş arabalarıyla dolup taşan ordusunu rengârenk sancaklarıyla birlikte yürüterek, Magadha krallığının efendi-

14 Bkz. aşa. s. 173-176.

15 Kral Yudhisthira'nın ikinci ve on dördüncü şarkılarda anlatılan savaşları, kutladığı iki büyük kraliyet *kurban* töreninin, racasūya ve aşvamedha'nın ayrılmaz bir parçasından ve zorunlu hazırlığından başka bir şey değildir.

> si olan ve gücüyle kibirlenip birçok prense kötülük eden (*agaskarin*) kendi sarayında onları öldüren [...] Dirgha'ya sıra geldi...

Bu intikam seferine devam eder ve birçok prens de bozguna uğramayı beklemeden gelip ona boyun eğerler. Tam bir *triumphus* sahnesi içinde geri döndüğünde, o geçerken halkı şöyle der:

> İkisi de bu dünyadan göçmüş olan kralların aslanı Şantanu'nun ve bilge Bharata'nın her yerde yankılar uyandıran zaferlerini Pandu yeniden canlandırdı işte! Evvelden Kuruların topraklarına ve ahalisine el koyanlar, Nagapura aslanı Pandu tarafından haraç ödemek zorunda bırakıldılar...

Ama saltanatın tüm olumlu içeriği de bundan ibarettir: "İyilik" alanından ayrılmasa bile Yudhisthira'nın saltanatına nasıl karşıt olduğu görülmektedir: Burada şiddet, ama öc almaya yönelik bir şiddet, savaş, ama adil ve –bugünkü terimle– cezalandırıcı bir savaş egemendir; bu savaş aracılığıyla hırsızlar çaldıkları toprakları geri vermekte ve hükümdarlara zulmedenler can vermekte, kısacası işlenen her *agas* –günah, suç, hakaret– cezalandırılmaktadır: Mitra ile ve Numa ile karşılaştırıldıklarında, Varuna da böyledir, Romulus da böyledir. Böylece krallık erkinin, her ikisi de gerekli olan ve hiçbiri kınanmayı hak etmeyen iki eylem türü yan yana gelir, daha doğrusu birbirini izler.

Çünkü gerçekten birbirlerini izlerler ve bu da doğaldır. Teoloji, Varuna ile Mitra'ya aynı anda hüküm sürdürtebilir, çünkü alanları manevi ve sınırsızdır. Ama bu öğreti insan düzlemine taşınıp, tarihin ve aynı yerin tarihinin parçası olma iddiası taşımaya başlar başlamaz, bu şekilde karşıtlık üzerine kurulu ortak iktidar mümkün olmaktan çıkar: Numa'nın Roma'ya Romulus'la birlikte hükmetmesi tasavvur edilebilir mi? Aslında bu iki krallık erki türü zamanın içine her taşındıklarında, birbirilerini ve hiç değişmeyen bir sırayla izlerler: Uranos Zeus'tan, Romulus Numa'dan, Pandu Yudhisthira'dan önce gelir, tıpkı kurucunun veya nizamı yeniden kuranın da idareciden önce gelmesi gibi... İşlevsel tanrıların beş oğlunun kardeş olarak gösterilirken, iki büyük hükümran tanrının izdüşümlerinin niye birbirini izleyen iki kral, yani baba ile onun ismini verdiği [çünkü gerçek babası tanrıdır–ç. n.] oğul oldukları da böylece anlaşılmaktadır.[16]

Pandu'nın bir diğer özelliği de aynı açıklamanın konusudur. Zaferle çıktığı savaşlardan geri döndüğünde, kentinde, sarayında yaşa-

16 G. Johnsen'in bir eleştirisine karşı, bkz. aşa. s. 190, dipnot 29 *d*.

maz: Çileci eğilimleri olan Hintlilerin riyazet amacından uzakta, hüküm sürmeye hiç ara vermeden dilediği gibi yaşamak ve avlanmak için iki karısıyla birlikte ormana gider. Bağlantıları ve işleyi düzenleme işi kentte kalan prenslere bırakılır. Demek ki Pandu uzaktan, yönettiklerine fiilen gözükmeden hükmünü sürdürmektedir. Tuhaf ve açıklanamaz bir durumdur bu, ama bunu daha yukarıda değinilen teologemin yeryüzüne aktarılmış hali olarak görürsek, durum açıklığa kavuşur: Mitra insana yakın olduğu ve dolayısıyla onun kopyası olan Yudhisthira on beşinci şarkıda nazırlarının ve uyruklarının ortasında, sarayında hüküm sürdüğü halde, Varuna tam tersine kozmosun uzaklıklarında, özellikle de atmosfer okyanusunda saklanır ve hükümdarlık görevini oradan yürütür. İnsan kral Pandu böyle bir kozmik dekora sahip değildir, ama kentin karşıtı olarak konan "orman", aynı fikri yeterince ifade etmektedir.

Son olarak, Pandu'nun ismini borçlu olduğu fiziksel özellik ve oğullarını kendisinin döllemesini engelleyen kader de Varuna'ya ilişkin inançların uzantısı olabilirler. Nitekim bazı ritüellerde bu hükümran tanrıyı temsil etmek üzere bir insan figüran kullanılır; bu nedenle çeşitli eserlerde bu figüranın, yani onun modelinin ayrıntılı bir eşkali yer alır. Bir yandan adamın, yorumlarda *atigaura*, "bembeyaz" diye açıklanan bir terimle, *şukla* olması gerektiği belirtilir; bu bir kusur olarak anlaşılmalıdır; ayrıca *banda*, yani yine yorumlarda belirtildiğine göre, cinsel açıdan iktidarsız olmalıdır.[17] Bu son koşul da, hiç kuşkusuz bir diğer "vasıflandırıcı sakatlama"dır; en itibarlı hükümdarı vuran bu sakatlama sonucunda, söz konusu hükümdar dölleme yoluyla değil sihirli yaratımla evlat sahibi olur. Varuna'ya atfedilen aşırı beyazlık da Pandu'nun soluk benzinin ve adının derindeki nedenidir, çünkü "Pandu" "açık sarı, beyaz, soluk" anlamına gelir; ama mitsel modelin zorunlu kıldığı tuhaf özellikler için alışılageldiği üzere, bunun yerine de romanvari bir neden geçirilmiştir: Pandavaların babasının bu can sıkıcı ten rengi derdine tutulmasının nedeni, annesinin soğukkanlı olamamasıdır; kendisini kollarına alarak dölleyen kutsal kişinin çirkinliği karşısında kadının beti benzi atmıştır. Varuna'nın ritüel anlamdaki temsilcisinden beklenen ve herhalde bu tanrının geçici, bir süre sonra onarılan iktidarsızlığıyla ilişkili olması gereken (Atharvaveda'nın bir ilahisinde (IV, 4) buna değinilir) cinsel iktidarsızlığa gelince, miti roman bağlamına taşıyanlara hiç kaçırmadıkları bir imkân sunmuştur: Pandu bir lanet sonucu –romanvari neden– uğradığı iktidarsızlık sayesinde, oğul sahibi olabilmek

17 *JMQ* IV, s. 78 ve dipnot 1; *şukla* örneğin *Vajasaneyi Samh.* yorumu, XXV 9'da *atigaura* diye açıklanır; bkz. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, 1929, II, s. 27-28 ve dipnotlardaki metinler.

için tanrılara başvurabilir, başvurmak zorunda kalır – bunlar, üç işlevin tanrılarıdır.[18]

Savaştan sonra Dhritarastra ve Vidura

Şimdi de, Pandu'nun her biri ten solukluğundan daha ağır, krallıkta hak iddia etmelerini engelleyen bir kusur taşıyan iki erkek kardeşini ele alalım: Üç kardeşin en büyüğü olan Dhritarastra doğuştan kördür, çünkü "romanvari neden"de belirtildiğine göre, annesi iç kaldırıcı yatak arkadaşını görünce gözlerini kapatma tedbirsizliğini göstermiştir; üçüncü sıradaki Vidura ise melez kan taşımaktadır, çünkü annesi aynı yatak arkadaşının yeni bir kucaklamasından kaçıp yerine bir köle kadını bırakmıştır. Aslında bu kusurlar da "vasıflandırıcı sakatlamalar (veya eksiklikler)"dir: Kör, kaderin hem kuramcısı hem aracıdır; son derece durugörülü bir araç, kuramcı olmasına rağmen "alınyazısının kaçınılmazlığı"na karşı koyamaz; aynı zamanda aile içinde, oğulları ve yeğenleri arasında hakların en yetkili dağıtıcısıdır – ama bu hakları çok kötü dağıtır; melez kanlı olan ise aile bağlarının kuramcısı ve elinden geldiği ölçüde –çünkü sözü hiç dinlenmez– yorulmak bilmez koruyucusudur.

Bu iki kişiliğin Duryodhana'nın ölümünün veya eğer istenirse Yudhisthira'nın tahta çıkışının öncesinde ve sonrasında mercek altına alınması gerekir: Yani onları bir yandan Pandavaların uğradıkları baskı ve takibin ve Kuruksetra savaşının kapladıkları uzun dönem boyunca; diğer yandan sonunda düşmanlarından kurtulan Yudhisthira'nın ideal hükümdarlığı boyunca gözlemlemek gerekir. Yukarıda belirtilen dramatik eşkale ilk dönem boyunca uyarlar; ikincisindeyse, rolleri en az o kadar öğretici olmakla birlikte daha sakindir: Artık düzenli bir şekilde işleyen bir makinenin çarkları haline gelmişlerdir. Önce tüm şiirin sonucuna yönelir gibi yöneldiği bu ikinci tabloyu, insanların çalkantıları yüzünden uzun süre engellenmiş denge durumunu inceleyelim.

Yudhisthira'nın Dhritarastra ve Vidura ile birlikte ülkeyi nasıl yönettiğini görelim (XV, *1*, 4-17; *2*, 29-54):

> Krallıklarını yeniden ele geçiren ve tüm düşmanları öldürülen Muhteşem Pandavalar Dhritarastra'yı başlarına geçirdikten sonra (*dhritarastram puraskrtya*) toprağı korudular... Pandavalar her işlerini ona soruyorlardı (*pandavah sarvakaryani samprcchanti sma tam urpam*) ve on beş yıl boyunca

18 Bkz. aşağıda s. 190, dipnot 29, Pandu'nun bu yorumuna yönelik itirazlara verdiğim cevap.

her işlerinde onun görüşlerine uydular. Adil kral Yudhisthira'nın isteği doğrultusunda, hep onun huzuruna çıkıyor ve önünde iki büklüm eğildikten sonra saygıyla yanında oturuyorlardı...

Dhritarastra tarafından cevaz verilen (*dhritarastrabhyanujnatah*) Vidura, dünyevi faaliyetle ilişkili tüm işleri ahlak yasasına uygun bir şekilde gerçekleştiriyordu (*dharmayuktani karyani vyavaharanvitani ca*). Vidura'nın iyi idaresi sonucunda, çok küçük bir servet harcanarak çok sayıda vasalın (kralın) hoşuna gidecek faaliyetlerde bulunması sağlandı (*samantebhyah priyany asya karyani subahūny api prapyante 'rthaih sulaghubhih sunayad vidurasya vai*). Mahkûmları serbest bırakıyor ve ölüme mahkûm edilenleri affediyordu (*akarod bandhamokşan ca badhyanam mokşanam tatha*); Dharma'nın oğlu olan kral bu işlere asla ses çıkarmıyordu (*na ca dharmasuto raja kadacit kincit abravit*)...

Ambika'nın Pandavalardan bu şekilde saygı gören oğlu [=Dhritarastra] ömrünü eskiden olduğu gibi mutlu bir şekilde, risiler tarafından hizmet edilerek ve itibar görerek geçirdi. Kurular soyunun bu devamcısı brahmanlara ihsanlar ve arpalıklar dağıtıyordu; tüm bunlarda, Kunti'nin kral oğlu [= Yudhisthira] ona uyuyordu [= bu dağıtımlar için gerekenleri onun tasarrufuna veriyordu]...

Pitarah'lara adanmış ritüel günlerinde, oğullarının ve tüm dostlarının onuruna düzenlenen *şraddha*'ların [cenaze ritüelleri] gerçekleştirilmesinde, haşmetli Kuru kralı Dhritarastra, brahmanlara liyakatlerine göre istediği kadar ve cömert bağışlarda bulunuyordu. Adil kral Yudhisthira ve Bhima ve Arjuna ve ikizler, ihtiyar kralın hoşuna gidecek işler yapmak istediklerinden, bütün bunları destekliyorlardı...

Ama aldanmayalım, kral, tek kral Yudhisthira'dır ve Dhritarastra'ya sadece saygı gereğiyle böyle bir konum vermektedir. Ama dış görünüşün bir de arkasına bakalım. Hâkim izlenim, ekip içinde sıkı bir uyum havasıdır: Bu üç kişilik, yani kral ve iki amcası eksiksiz bir ahenk içinde hareket etmektedirler; şiirin en başından beri iyi anlaşmak üzere şekillendirilmişlerdir: En nihayet anlaşmışlardır ve bundan daha başarılı bir idare biçimi hayal edilemez. Bununla birlikte işbölümü ilginçtir. Nitekim Yudhisthira iki işle ilgilenmeyi denetim altına almaktan çok, sürekli onayını vererek Dhritarastra'ya bırakmıştır: Kararlar alma ve ihsan dağıtma. Daha alt bir konumdaki Vidura, toplumun faaliyetinin ahlaki olmasına (*dharmayuktani karyani*) ve "işler"in iyi yürümesine nezaret eder (*vyavaharanvitani ca*) ve bilgece yönetimi sayesinde az bir masrafla *samanta*'ların –komşular; vasallar, tımar sahipleri– birçok hoş, dostane davranışta (*priyani*) bulunmalarını sağlar. Bu, Mitra'nın bir yandan Bha-

ga, diğer yandan Aryaman ile olan işbirliğinin aynen insani düzleme taşınmasıdır: "Mitra'nın ruhu"na uygun olarak, Bhaga kaderleri ve mülkleri dağıtır, Aryaman ise Arya'ların arasındaki ilişkileri geleneksel dostane yollardan korur.[19]

Bu tablo, şiirin Pandu'nun yanında Dhritarastra ve Vidura'ya mal ettiği ilk edimlerle doğrulanmış, bir anlamda gelecek sanki önceden görülmüştü: Bunlar hiç kuşkusuz yazarların zihinlerinde önemli bilgilerdir, çünkü kişilikleri "ortaya koymaktadırlar." Üç prens birbiri peşi sıra sahneye girdiklerinde, henüz hepsi genceciktir.

Önce Vidura şaşırtıcı koşullar içinde belirir (I, *109-110*, 4362-4370): Üç kardeşin en küçüğüdür, "melez kanlı"dır, yine de ailenin büyük amcası, vasisi belirli bir sorun hakkında ona kendisiyle eşitmiş gibi danışır (*yad va vidura manyase?*): Ailenin bekaasını ve iyiliğini teminat altına almak için Pandu'yu evlendirmek gerekmez mi? (*kula*, "aile" kelimesi, veya ondan türetilmiş kelimeler amcanın konuşmasının sekiz beyitinde sekiz kez, yani her beyitte bir kez geçer). Vidura akıllılık edip geri çekilir ve Bhisma'nın yargısına saygı gösterir; peki ama, Bhisma neden bu genç adama başvurmuştur (bir daha hiçbir yerde bunu yapmayacaktır)? Bu soruya kesin bir yanıt verebiliriz: Vidura'nın arkasında sezilen Aryaman'ın görevlerinden, arya toplumunun iyiliği adına davranış yollarından biri, evlilik ittifakları sağlamaktı;[20] bu durum destana taşınırken ortaya çıkan tek fark, "arya toplumu"nun yerini "Kurular hanedanı"nın almasıdır.

Sonra Pandu (*113*, 4445-4462): Saltanatına daha yukarıda anlatılan cezalandırıcı intikam seferleriyle başlar.

Nihayet Dhritarastra (*114*, 4470-4475): İlk müdahalesi ancak zafer kazanmış Pandu'nun ganimet ve hazineler yüklenmiş olarak geri dönmesinden sonra ve iki biçimde gerçekleşir: Birincisi, Pandu kral olsa bile, bu servetten ailenin çeşitli üyelerine pay dağıtmak için Dhritarastra'dan izin ister (*dhritarastrabhyanujnatah*); ikincisi, geride kalan mal yığınıyla muazzam kurban törenleri düzenleyerek bu törenlerde brahmanları işitilmemiş ödüllere boğar (*sahasraşatadaksinaih... mahamakhaih*). Gerçi Dhritarastra Pandu'nun ağabeyidir, ama ailenin en yaşlısı o değildir: Örneğin

19 Tüm bu anlatılanlar içinde, *dharma*'nın dışında, dostluk kavramlarının önemi de dikkat çekmektedir (*priya*; karş. *priti*, vb): 16, 31, 42, 52, 53.

20 *AV.*, XIV, *1*, 17: "İyi evlilik birleşmeleri yapan, koca bulan, *subandhum pativédanam* Aryaman'a kurban sunuyoruz"; VI, *60*, 1: "İşte Aryaman geliyor... şu genç kız için bir koca, şu evlenmemiş adam için bir kadın arıyor." – Daha ileride, Pandavalar Drupada'nın kızı ile evlendikleri sırada, Vidura da ortalıktadır: "Gerçi eskiden Drupada ile harp halindeydik, ama onunla ittifak yapmak bizim hizbimizi güçlendirecektir" uyarısını yaparak –Aryaman'a has bir özellik– kararda belirleyici olur. Bu evlilik ittifakının, *sambandha*'nın avantajlarını Drupada'ya kabul ettirmek görevi de ona düşer.

büyük amca Bhisma ve büyük anne Satyavati vardır; o zaman Pandu armağan dağıtmak için izni niçin Dhritarastra'dan ister? Burada da kesin bir yanıt verebiliriz: Şiirin sonunda Dhritarastra bir başka kralla, Yudhisthira ile "işbirliği" yaptığında niye ihsan dağıtma işi ona bırakılmışsa burada da sebep aynıdır: Onun arkasında Bhaga vardır.

Savaştan önce melez kanlı Vidura: Ailenin avukatı

Şimdi de Pandu'nun ölümü ile Yudhisthira'nın zaferi arasındaki o korkunç ihtilaf, angarya ve mücadele yıllarında Dhritarastra'nın ve Vidura'nın rolünü gözden geçirecek olursak, daha dramatik, ama aynı yönde işlevler üstlendiklerini görürüz. Nitekim bu iki kişilik de konumları gereği kötü taraftadır: Dhritarastra, insan kılığında bir demon olan –aslında demon Kali'den başkası değildir– Duryodhana'nın babasıdır; tüm felaketlerin nedeni bu oğulun kibri, kıskançlığı ve kinidir; Vidura da ağabeyini, sarayı, "ailenin büyük bölümü"nü terk edememektedir. Ama her ikisi de olup bitenler karşısında büyük bir kedere boğulurlar.

Uzlaşma ve barış umudu doğdukça Vidura söz ve davranış olarak gayretlerini artırır. Duryodhana tarafından aşağılanmasına, hatta hakarete uğramasına rağmen "aile"nin, *kula*'nın mahvolmaya doğru sürüklendiğini, akrabaların her ne olursa olsun aralarında anlaşmaları gerektiğini bıkıp usanmadan yineler. *Kula* bireylerin üstündedir, der: Daha Duryodhana doğduğunda, yeryüzünde ve gökyüzünde yaşanan tehditkâr mucizeler karşısında genel çıkarlar adına yeni doğan bebeğin ortadan kaldırılmasını öğütleyen de o değil midir? Daha sonra Pandavaları kurulan ölümcül tuzaklardan kurtarır, ama onların düşmanlarının mahvolmasını da istemez. Son anda bile, elçilik yapmaya gelmiş Krişna'yı ricalarıyla destekler ve Krişna kötülerin değil, onun evinde kalarak Vidura'yı onurlandırır. Sonra savaş patlak verdiğinde susar, şiirden çekilir, onu ancak Yudhisthira'nın zaferinden sonra, nedamet getirmiş ve rahatlamış Dhritarastra'nın yanında görürüz.

Dhritarastra'ya hitaben yaptığı ve ona oğluna karşı direnme gücü vermeyi amaçlayan çok sayıda konuşmasının en son birkaçını hatırlatmak yeterli olacaktır (VI, *38*, 1466-1474):

> Kahraman Pandavalara bir ihsanda bulun: Onlara geçinebilmeleri için birkaç köy verilsin. Kral, bu şekilde davranarak, dünyada şan kazanırsın. Sen yaşlısın, dolayısıyla oğullarını ıslah etmek de senin görevin. Ben de senin için iyi olacak şeyleri söylemeliyim: Ben senin iyiliğini istiyorum,

> bunu bil. Mutluluğa erişmek isteyen kişi, ey efendim, asla akrabalarıyla (*jnatayah*) kavga etmemelidir. Bharataların boğası, mutluluğun tadına her zaman hısım akrabayla birlikte bakılmalıdır, onlar olmadan değil. Birlikte yemek yemek, birlikte sohbet etmek, birlikte eğlenmek: Akrabalar tarafından birlikte yapılması gereken şeyler bunlardır. Kavga ise hiç edilmemelidir. Bu dünyada insanı kurtaran da mahveden de akrabalarıdır; erdemli olanlar kurtarır, olmayanlar mahveder...

Daha sonra (*63*, 2455-2468), Kauravalar meclisinde Vidura bu öğretiyi iki kuş ile kuşbaz meseliyle örnekler. Birlikte uçan iki kuş bir ağa yakalanmışlardı. Ama hareketleri arasında bir uyum kurarak havalandılar ve ağı da beraberlerinde sürükleyerek uçtular. Hiçbir can sıkıntısı emaresi göstermeyen kuşbaz onların kaçtıkları yöne doğru yürümeye başladı. Onu gören bir keşiş şaşırdı: Yerde yürüyen bir adam nasıl olur da gökte uçan bir çift hayvanı takip edebilirdi? Kuşbaz cevap verdi: "Birleşince benim ağımı da sürükleyip götürdüler; kavga ettikleri zaman elime geçecekler." Kuşbaz haklıydı; bir süre sonra kuşlar kavgaya tutuşup düştüler ve kendilerini öfkelerine kaptırmışken gizlenerek yaklaşan kuşbaz onları yakaladı. Kıssadan hisse (2464-2468):

> İşte böyle mal mülk için kavgaya tutuşan akrabalar da düşmanın eline düşerler. Birlikte yemek yemek, birlikte konuşmak, birlikte öğrenmek, güçlerini birleştirmek, akrabaların yapması gerekenler bunlardır (etani jnatikaryani), asla kavga edilmemelidir. Tüm iyi niyetleriyle yaşlıların hizmetine bağlılıkla koşan akrabalar, aslanlar tarafından muhafaza edilen bir orman kadar iyi korunurlar... Dhritarastra, Bharataların boğası, akrabalar ayrıldıkları zaman dumandan başka bir şey çıkarmayan, ama birleştiklerinde ortalığı aydınlatan samandan meşaleler gibidir...

Sonra öfkeli Duryodhana'ya dönerek ondan Pandavalarla barışmasını, "onları kardeşleri olarak kabul etmesi"ni rica eder (2497).

Zaten Aryaman'ın en büyük görevi, ilgi odağı olarak arya toplumunu değil, belirli bir hanedanı seçen bir destanın kurgusu içine ancak böyle taşınabilirdi; bu görev, kişiler arasındaki insani ilişkilerin en hayırlı biçimde işlemesini sağlamaktır. Olağan devirlerde –Yudhisthira'nın saltanatı böyledir– bu görev birlik yoluyla refahı sağlayacaktır. Kavga yıllarında ise bozulan birlik davasına çağrı, bağlılık yönünde uyarılardan ibaret kalacaktır.

Savaştan önce ve sonra kör Dhritarastra: Kader

Aynı boğuşma ve kardeş kavgası yıllarında, Dhritarastra da Yudhisthira'nın yanında göreceğimiz etkili "Bhaga" değildir. Günbegün idari kararlar alması ve mal mülk dağıtımını yapması gerekmemektedir. Buna karşılık onu aşan, ezen ve kalıtsal sakatlığına tüm manasını kazandıran bir rol üstlenmiştir: Görünüşte onun kadar kör bir kaderin hem kurban hem kuramcısı hem de aracıdır. *Mahabharata* o çarpıcı görünümüne, Joseph Dahlmann ve pek çoklarının gayet yerinde yorumlarıyla, "alınyazısının kaçınılmazlığı" destanı görünümüne onun eylemi ve konuşmalarıyla bürünmektedir. Karakter zayıflığı nedeniyle izin verdiği ve tercihinin sonuçlarını gayet duru bir şekilde öngördüğüne göre bazen bizzat seçtiği kötülüğün acısını çekerek, olayların akışını durdurma yönünde sık sık gelgeç istekler sergileyerek, en sonunda felaketlerin tüm trajik sonuçlarını gözler önüne serecekleri ana doğru, ta içinden ah vah ederek, her şeye sıfırdan başlayabilecek ve iyilik kuvvetlerinin yardımcısı haline gelebilecektir; zaten geride bu kuvvetlerden başka bir şey kalmamıştır: Hepimizden daha bilge olan Yudhisthira'nın sonunda büyük bir masum olduğunu keşfedeceği bu büyük suçlu böyle biridir.

İlk çarpışmalar başlayıncaya kadar, henüz her şeyin kurtarılabileceği süre zarfında, Dhritarastra'nın şahsında canlandırdığı ve vazettiği felsefe, özellikle yanından hiç ayrılmayan ve acı çeken vicdanının sesi olan kardeşi Vidura ile konuştuğu sahnelerde ifade edilir.

J. Dahlmann şöyle yazar:[21]

> Dhritarastra'nın temel karakteri, kararsızlığı ve zayıflığıdır. Bir yandan, Pandavalara yapılan haksızlığı kesinlikle kabul eder ve öte yandan, sürekli olarak oğullarının kötülüklerine katılır. Daha sonra da kaderinden acı acı şikâyet eder. Dhritarastra'nın pişmanlıklarını yatıştırmak için *daiva*'yı suçlaması, *daiva* (tanrılardan, *deva*'dan gelen; kader) ile *pauruşa* (insandan, *puruşa*'dan gelen) arasındaki ilişkiler konusunda uzun uzun açıklamalar yapması durmaksızın yinelenen bir özelliktir.
>
> Dhritarastra bu suçlu zaaf tavrı içinde ilk kez I, *140*'ta gözükür. Pandavalarının gücünün artmasını kaygıyla izlemekte ve oğulları için endişelenmeye başlamaktadır. Veziri Kanika'ya açılır ve ondan tavsiye ister: Aldığı

21 *Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch*, 1895, s. 44-45. Şiirdeki kader hakkında, ayrıca bkz. A. Roussel, *Idées religieuses et sociales d'après les légendes du Mahabharata*, 1911, s. 103-119; E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, s. 73-76 (kaderin adları, tanrılar ve kader); I. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (Kala und Zurvan)*, 1929; son olarak, H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, 1952, s. 33-47; *kala* hakkında, bkz. A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II, 1956, § 254 a.

tavsiye ise, Pandavaları ortadan kaldırmaktır. Dhritarastra bu tavsiyeyi geri çevireceğine, en azından Pandavaların sürgün edilmesini kabul edeceği ana kadar, bunu kabule hazır görünür. Duryodhana "ilk doğmuş oğlunun [= kendisi] kalbinden elemin iğnesini çekip çıkarması" için babasına yalvarır: Pandavaları gizlice ortadan kaldırmak mümkündür. Uyrukları Dhritarastra'nın oğluna karşı takındığı uysal tavrı ağır bir dille kınarlarken, Yudhisthira "saygıdeğer baba, guruların en iyisi" (*pita manyo guruh şresthah*) diye nitelediği vâsisini korur.

Varanavata'da inşa edilen sarayın [= "reçine kaplı ev"] yandığı haberini alınca halk kanaatini değiştirmez ve suçu Dhritarastra'da bulur. Zaten ona bu haber acı bir alay içeren bir ifadeyle iletilmiştir: "En büyük dileğin gerçekleşti, Pandavalar alevlerin arasında can verdi." Ama Dhritarastra karakterine uygun olarak Pandavaların ardından ağlar ve bunda çok içtendir. Daha sonra hayatta oldukları ve Draupadi'yi kendilerine eş olarak kazandıkları haberi onu gözle görülür bir sevince boğar ve Vidura'nın o zaman dile getirdiği, "zihninin bu hali yüz yıl değişmeden sürsün" dileği anlamlıdır; ama Vidura bu zihnin ne denli istikrarsız olduğunu gayet iyi bilmektedir: Bir an sonra, kral yeniden Duryodhana'nın planlarına kulak kabartmıştır; hatta işi, Pandavaların ölümden kurtulduğu haberini aldığında duyduğu sevincin gerçek maksadını Vidura'dan gizlemeye yönelik bir oyundan ibaret olduğunu iddia etmeye kadar vardırır. Ama diğer yandan Bhisma ve Drona'nın uyarılarına da kulaklarını kapamaz ve Pandavaların şan ve şeref içinde geri getirilmelerini emreder; sadece, her türlü kavga bahanesinden kaçınmak için İndraprastha'da kalmalarını şart koşar.

II, *49*'da Dhritarastra tüm zaafını gözler önüne serer. Sakuni'nin teklif ettiği [hileli] zar partisine onay vermesi istenmektedir. Vidura onu uyarır. Ama baba, oğullarına duyduğu sevginin etkisi altındadır. Onu ikna etmek için yapılan tüm girişimlere karşın, Kader'in hâkimiyeti altında olduğunu söyleyerek lafı kestirip atar. Kader'in değişmez gücüne bu inanç bu andan sonra onun sözlerinde sık sık yinelenecektir. Gerçi Duryodhana'yı kıskançlığının ve ihtirasının sonuçları konusunda düşünmeye çağırır, gerçekleşen haksızlığı anlar, Duryodhana'yı ağır bir dille suçlar ve bir an için bile olsa Yudhisthira'nın tarafını tutar, hatta ona zafer dileğinde bulunur. Ama hemen ardından yine Duryodhana'nın planlarına yardım eder: Pandavaları ikinci bir zar oyunu için davet eder, sonra da ağır sürgün koşullarını onaylar. Pandavalar daha uzaklaşır uzaklaşmaz pişmanlık bastırır. Samjaya ona, tanrıların bir ölümlüyü mahvetmek istedikleri zaman önce muhakeme gücünü elinden aldıklarını hatırlatır...

> III, *48*'de Dhritarastra oğullarının sonundan kaygı duymaya başlar ve şair, onların tüm aşırılıklarına göz yumduğu için bu şikâyetlerinin anlamsız olduğuna dikkat çeker. III, *51*'de Samjaya suçlamalarını yineler. Dhritarastra'nın oğullarının sorumlusu oldukları haksızlıklar hakkında III, *51*'de yer alan sızlanışı çok karakteristiktir: Bu acıya alınyazısının kaçınılmazlığı karşısında duyulan ürküntü karışmaktadır; beşinci şarkıda da vurgulandığı üzere, bu duygu durmadan büyüyecektir. Kaygıları yüzünden kral uykusundan olur. Vidura onun zayıflığını ve aşırı uysallığını durmadan yüzüne vurmaktadır. Pandavaların gücü ve heybeti tasvir edildiğinde kalbini korku kaplar. Ama o zaman yaptığı barışma çağrıları artık çok geç kalmıştır: Duryodhana, *hybris*'le doludur. Dhritarastra, seven bir baba olarak, ricalarını ısrarla yineler. Boşuna. Felaketin patlak verdiğini görür ve kapıldığı suçluluk duygusu içinde kendini Kader'e teslim eder: "Gönül gözüyle" kahramanların nasıl kırılacaklarını görmüştür...

Bu psikolojik betimleme doğrudur ve şiirin önemli bir mekanizmasını vurgulamasalardı tekdüze diye nitelenebilecek sayısız tartışmayı da özetlemektedir. Belki kader fikrinin Dhritarastra üzerinde, en özgür göründüğü anlarda bile, sahip olduğu hâkimiyeti henüz yeterince göstermemektedir: Bu sadece onun yaptığı veya izin verdiği kötülükler için bir mazeret değildir, aynı zamanda en azından başlangıçta kendisini kandırmasına izin veren asgari bir umut da aşılamaktadır. Örneğin Yudhisthira'yı o meşum zar oyunu için çağırtmak üzere Vidura'yı gönderdiğinde, durum böyledir: Vidura hiç istemese de ona itaat eder, ama bunun öncesinde varlık sebebi olan temayı ifade etmekten de geri kalmaz (II, *57*, 1989-1991[22]):

> Ben bu görevi onaylamıyorum prens, der. Böyle davranma. Bundan ötürü ailenin (*kula!*) mahvolacağından korkuyorum (*kulanaşad bibhemi*). Çocukların birbirinden koparsa (*putraih bhinnaih: Buradaki* "çocukların", hem "senin kanından gelen çocuklar" hem de "yeğenlerin ve vesayetin altındaki çocuklar", yani Pandavalardır), kavga mutlaka sürer...

Dhritarastra cevap verir:

> Hayır Ksattar [= Vidura], eğer Kader yüz çevirmezse (*pratiloma*, "tüyün ters yönünde") beni üzecek hiçbir kavga çıkmaz. Kesinlikle tüm kâinat Yaratıcı'nın emirlerine boyun eğer, bağımsız değildir...

22 II, *48*, 2779-2780'deki diyalog.

İktidarından vazgeçip sorumluluğu görülmez güçlerin sırtına yıkmaya ilişkin bu yaklaşım sayısız ifade içinde –çok az– değişerek yinelenir: "Hiçbir varlık kaderine karşı gelemez; kader kesindir, insanın çabası boşunadır" (*distam eva dhruvam manye pauruşam tu nirarthakam*, V, *39*, 1564); "kader her yerde ve her zaman insandan güçlüdür: Ben Pandavaların zaferini öngörsem de, oğullarımı durdurmuyorum" (*50*, 2064-2065[23]); vb. Kader çeşitli adlar alır: *daiva*, *dista*, *bhagya*, *bhagadheya*, *kala* (asıl manası Zaman) ve *dhatar* (asıl manası Yaratıcı): Bu temsili kelimelere özgü belirsizlik de her yerde işe katılınca, hemen hepsi fiilen eşdeğerli olarak kullanılmış olmaktadır.[24]

Bir kez savaş çıktıktan sonra, Dhritarastra'nın karar alacak hali kalmaz: Artık çok geçtir. Kader fikri, daha doğrusu gerçekleşen bir kaderin, gerçekleşme süreci içinde neredeyse fiziksel bir hal alan algısı yakasını hiç bırakmaz.[25] Kendisi savaşmasa da, savaşı anlatan şar-

23 *Video meliora proboque, deteriora sequor...* "Tansar'ın Taberistan kralına mektubu"nun sonunda bulunan kural dışı bir *Mahabharata* versiyonunun özetinde (Darmesteter, s. 553-554; bkz. yuk. s. 132, dipnot 29), alınyazısının kaçınılmazlığı inancı Yudhisthira'ya geçmiştir (Orta Hintçede *Juhittil*; yanlışlıkla *Jihang* diye okunmuştur): "Bu konuda anlatıldığına göre, eskiden Jihang diye bir kral varmış. Alınyazısının kaçınılmazlığına inananlar mezhebindenmiş ve alınyazısının bağnaz bir taraftarı olarak şöyle dermiş: "*Siyah ve beyaz tablet üzerine kaderin kalem ile çizdiklerini insanoğlu silemez.*" Onunla aynı devirde yaşayanlar öğretilerini kınıyorlarmış, hatta kardeşlerinden biri ona karşı gelerek tacını elinden almış ve onu çocuklarıyla birlikte ülkeden sürgün etmiş. Kiranşah'ın (?) yanına sığınmışlar [Wikander bunun "Virata"nın yanlış okunması olduğu kanısındadır] ve onun hizmetine girerek aşağılanmış bahtlarını onun ellerine teslim etmişler [Wikander, yeni baskıdaki metne göre: "K.'a gittiler ve zamanlarını onun yanında gösterişsiz ve şatafatsız bir şekilde hizmet ederek geçirdiler." Darmesteter'de 1894 metni bile tam aktarılmamıştır. Behar edisyonu: "Ve her biri kendi uzmanlık alanına göre çalıştı, ama bütün bunları anlatmak çok uzun sürer."] Kadere güvenen kral, krallığını yeniden ele geçirmek için hiçbir çaba sarf etmemiş ve olaylar öyle bir noktaya gelmiş ki, hayatlarını kazanacak güçten yoksun kalmışlar. Çocukları gelip onu bulmuş ve şöyle konuşmuşlar: "Senin kaderciliğe olan inancın bizi böyle mahvetti; tabiatındaki korkaklık ve cesaretsizlik on yaşında bir çocuk tarafından sırtına yulaf yüklenip, burnuna halka takılıp, pazara götürülebilen bir deveyi hatırlatıyor. Eğer bu devede bir serçeninki kadar yürek olsaydı, karşısına çıkan her çocuk onu böyle aşağılayamazdı." Jihang çocuklarına şu cevabı vermiş: "Haklısınız, beni mahveden ve bahtımı tersine çeviren budur." O zaman anlaşmışlar, kaybettikleri krallığı yeniden ele geçirmeye karar vermişler ve bu gayretleri sonucunda amaçlarına erişmişler." V. Wikander, *Acta Orientalia*, XXX, 1966, s. 213-217.

24 Dhritarastra'nın olayları felakete gidecek biçimde yönlendirdiği başlıca koşullar şunlardır: Kötü oğlu Duryodhana doğduğunda, çoğalan korkunç işaretlere rağmen bilgelerin çocuğu öldürmek konusunda verdikleri öğütlere kulak asmaz; reçine kaplı evde, sonra da zar oyununda kurulan tuzaklara göz yumar; tüm barışma çabalarına, en son olarak da Krişna'nın çabalarına rağmen, savaş çıkmasına izin verir.

25 Savaşı tasvir eden şarkılarda, kör adamın kendisine anlatılanları nidaları ve sözü kesmeleriyle vurguladığı yerler aracılığıyla, dört farklı kader algısı türü ayırt edilmektedir: 1. Ne zaman kendi ordusundan büyük bir savaşçı düşse veya başarısızlığa uğrasa, bu felaketi kendilerinin aleyhine bir kaderin değişmez gücünün kanıtı olarak görmektedir. Yoksa böyle bir adam nasıl yenilir? 2. Ordusunun tam anlamıyla bozguna uğradığını, topluca geri çekildiğini düşündüğünde, kanıt yine aynı türdendir: Kaderin gücü olmasa, böyle iyi silahlanmış,

kılarda hep oradadır; hatta destanı tragedyaya dönüştürüp, öykünün dokunaklı yanını azaltmadan onun ders değerini, ahlaki ve kadere ilişkin yanını vurgulayan bir sanatsal efekt yoluyla yanında bir sırdaşla sahnede yalnız bırakılmıştır –bu, Aiskhylos'un *Persler*'inde Kraliçe Atossa'nın dinlediği Salamis savaşının ve Kserkses'in utancının anlatısına biraz benzer. Gerçekten de bu bölümde Kuruksetra savaş alanında değilizdir. Altıncı şarkının başında elçi Krişna gittikten sonra, sorumlu mevkideki körün babası, Vyasa, onun önüne çok dikkat çekici bir tavır ve öneriyle çıkar. Tavır: Büyük bilge Vyasa olup bitene hem Vidura'dan hem de Dhritarastra'dan daha yukarıdan bakmakta ve babası olduğu için, Dhritarastra'ya Vidura'dan daha yumuşak bir üslupla seslenmektedir. Ağzından önce teselli sözleri dökülür. Ve hem onu teselli etmek hem de ayrıca doğru olduğu, Dhritarastra'nın bildiğinden de doğru olduğu için, o da bu olayın kaçınılmaz bir kader olduğu savını benimser:

> Bu kader, insanların kaplanı: Üzülme, ona hâkim olmaya imkân yoktur. Ve *dharma* –hak, ahlak– nerede ise zafer de o yana gidecektir...

Vyasa bu kadarla da kalmaz. Zaten insan özgürlüğü gizemi, yani kader ile irade çatışkısı ona bir bütün olarak gözükmektedir: Evet, der, dünyaları hem yok eden hem de yaratan Zaman, yani Kader'dir (VI, *3*, 119); sonra hiçbir geçiş yapmadan, tıpkı Vidura gibi, ama onun kadar sert sözler kullanmadan konuşur (120-121):

> Akrabalarına, Kurulara *dharma* yolunu göster! (*dharmyam deşaya panthanam*) Sen onlarla başa çıkabilecek güçtesin. Akrabalarını öldürmek bir suçtur: Benim hoşuma gitmeyecek işleri yapma. Zaman senin oğlunun biçiminde doğmuştur...

Ama bizzat Kader, gerçekleşmesi için gerekli gördüğünde, insan düşüncesini ve iradesini yönlendiriyorsa, ne yapılabilir? Vyasa ısrar etmez ve oğlunu suçlamaktan öylesine uzaktır ki ona mucizevi bir yetenek bağışlamayı önerir: Kör adama çatışmaların tüm ayrıntılarını çok uzak-

iyi talim görmüş ve iyi komuta edilen ordular nasıl yenilebilir? 3. Kendi adamlarının hep başarısızlığa uğradığı "bir dizi karşılıklı vuruşma" anlatıldığında, bu da bir kanıttır: Kader rol oynamasa, başarılar ve başarısızlıklar eşit olarak paylaştırılmaz mı? 4. Sonuçlardaki bu dengesizliği açıklamak için nedenlerde bir eşitsizlik olması gerektiğini, yani Pandavaların her bakımdan kendi ordusundan üstün olduklarını kabullenmeye yöneldiğinde, bu da bir kanıttır: Doğa kanunu, (doğumları, eğitimleri, teknik imkânları bakımından) eşit olması gereken, ama olmayan rakiplerin güç kaynakları ve aralarındaki ilişkiler düzleminde yolundan saptırılmıştır.

tan izleyebilmesini sağlayacak doğaüstü bir görüş gücü vermeyi teklif eder. Dhritarastra bunu reddeder ve sadece kulaktan haber almak ister. O zaman Vyasa, Dhritarastra'nın reddettiği gücü onun yakınlarından biri olan Samjaya'ya bağışlar: Yerinden hiç kıpırdamadan savaş alanındaki ve kumandanların kararlar alacakları ordugâhlardaki her şeyi görecek, her şeyi duyacak ve bunları muazzam bir anlatı halinde efendisine sürekli nakledecektir; bir *İlyada* düşünün ki Priamos'a Troyalılardan biri tarafından nakledilen bir anlatıymış gibi sunulan bir *Iliou Persis* ile çok genişletilmiş ve şişirilmiş bir *İlyada* olsun... Ama bu sanatsal efekt tamamen keyfi değildir: Olayların seyrinde, Dhritarastra'nın geçit verdiği Kader ile birlikte, en faal savaşçılar kadar önemli bir kişilik olduğunu anlatmanın da bir yoludur bu. Kör adam, Samjaya'nın anlatısını sık sık keser; amacı yeni ayrıntılar sormaktan çok, sızlanmak, pişmanlıklarını dile getirmek ve ezeli mazereti olan Kader göndermesini sürekli yinelemektir. Bir yerde Samjaya da ona cevap verecektir (VI, *77*, 3337-3340): Hayır Kader değil, sen, senin zaafların, hataların... Sanki bu zaaflar ve bu hatalar, kendisine yol ve araç arayan Kader tarafından şekillendirilmemiş gibi!

Dhritarastra rahatlar: Takdir-i İlahi

Bozgundan ve tüm oğulları öldürüldükten sonra, sızlanmalarının akışı içinde defalarca öngördüğü duruma düştükten sonra, Dhritarastra sırtındaki ağırlıktan çok kısa bir süre içinde kurtulur, bir anlamda onu ezen nedenlerden kurtulmuş olur. Hatta tam bu anda kişilikte köklü bir değişim yaşanır –ömrünün ve şiirin yeni bir bölümünde galibin, Yudhisthira'nın ona bağlı ve saygı gören işbirlikçisi olabilmesi için zorunlu bir değişimdir bu. Bu son safhada, hatırlanacağı üzere artık zaaf ve tereddüt göstermeyecektir; oğlu Duryodhana hayattayken o kadar kötü kararlar veren Dhritarastra, Yudhisthira'dan karar verme yetkisini alacak ve bunu herkesi memnun edecek şekilde kullanacak, hileli zar oyunu tasarısına karşı çıkmak istediğinde Duryodhana'nın ona önceden acı bir durugörüyle bildirdiği şeyi hayata geçirecektir (II, *48*, 1770-1771):

> Eğer Vidura bu işe karışırsa seni vazgeçirtir. Eğer sen vazgeçersen kralların İndra'sı, ben de kendimi öldürürüm, şüphen olmasın. Sen de ben öldükten sonra Vidura ile mutlu olur, tüm yeryüzünün tadını çıkarırsın: Ne yapacaksın sen benle?[26]

26 *sa tvam mayi rajan vidurena sukhi bhava bhokşyase prthivim krtsnam kim maya tvam karişyasi.*

Bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğini izlemek çok ilginçtir. Gerçi herkes bu işe karışır. Yudhisthira amcasına karşı bir oğul gibi davranır, ona oğullarının yapmadığı kadar iyi muamele eder. Bu da geçişi kolaylaştırır, ama tek başına yeterli olmaz: Geçişin içsel olması, suçlunun kendini doğrulanmış hissetmesi gerekmektedir. Gerçekten de bu doğrulama yaşanır: Kader mazereti acınası bir zihin bozgunu olmaktan çıkıp, gerçekten açıklayıcı, aydınlatıcı bir hal alır ve bunun da nedeni, Kader kavramının Takdir-i İlahi kavramına doğru kendiliğinden genişlemesi ve bizim Batılı teodiselerimizde [ilmi ilahiler] olduğu gibi tartışmanın çevresinde döndüğü "kötülüğün" bir kötülük olmaktan çıkıp, "iyi" bir bütün içindeki zorunlu bir unsur halini almasıdır. Tam bir vahiy söz konusudur ve bunu da, çatışmaların başlangıcında çatışkının iki kutbunu hiç ısrar etmeden bir araya getirdiğini gördüğümüz olağanüstü varlık temin etmiştir: Dhritarastra, Pandu ve Vidura'nın, kehanet, durugörü ve bilgelikte her üçünden de üstün olan babası Vyasa. Onun müdahalesinin zemini zaten hazırlanmıştı: Krişna gelip galibin iyi niyetleri konusunda Kör'e güvence vermişti; silahlar çarpışırken sessizliğini korumak zorunda kalan Vidura ona felsefi ve dini teselliler içeren uzun nutuklar çekmişti. Ama işin özünü gösterme işi Vyasa'ya bırakılmıştı: Dhritarastra, hata olduklarını düşündüğü şeyler yaparak, aslında kozmik bir "iyiliğe" yönelik ilahi bir planın gerçekleşmesine fiilen katılmıştı; bu kozmik iyilik, düşündükçe ona ıstırap veren, ama aslında sadece dış görünüşte kalan tüm insan acılarından daha önemliydi. Böylece, Dhritarastra kanlı bir çatışmada Kader'e suç ortaklığından, zorunlu bir cerrahi operasyonda tanrıların en bilgelerinin işbirlikçisi haline gelir, bunun bilincine varır (XI, *8*, 212-245[27]):

> Tanrıların neler yapmaya karar verdiklerini kendi kulaklarımla işittim. Ruhunu güçlendirmek için bunları sana anlatacağım. Bir vakit, hızlı ve yorulma nedir bilmeyen bir koşuyla İndra'nın sarayına gidiyordum; gökyüzü sakinlerinin orada toplandıklarını gördüm. Ey günahsız adam, orada tüm devarşileri, başlarında Narada olduğu halde gördüm. Yer de oradaydı, ey toprağın efendisi, sanki belirli bir amaç için gelmişti oraya. O zaman Yer tanrılara yaklaşıp toplanmış olan ölümsüzlere şöyle seslendi: "Ey Kutlular, benim için yapılması gereken ve sizin de Brahma'nın bulunduğu yerde yapılmasına razı geldiğiniz şey hızla gerçekleştirilsin." Bütün dünyaların önünde eğildiği Vişnu bu sözleri duyduktan sonra tanrılar meclisinde Yer'e şöyle seslendi: "Dhritarastra'nın yüz oğlunun en büyüğü olan Duryodhana senin için yapılması gerekeni yerine

27 L. Ballin'in çevirisi, *Le Mahabharata, X, XI, XII*, 1899, s. 137-140.

> getirecek. Onu kral olarak kabul ettiğinde maksatların gerçekleşecek. Kuruksetra'da Duryodhana'nın çıkarına toplanacak krallar güçlü silahlarla çarpışarak birbirlerini kıracaklar. Bil ki ey tanrıça, bu savaşta yükün hafifleyecek. Acele et, yerine geri dön. Kaldır dünyayı, ey güzel!"

Gerçekten de Brahma, aşırı nüfus nedeniyle ağır bir yük altında ezilen Yer'i –*Mahabharata* bu durumu birçok kez ve birçok farklı biçimde açıklar– kurtarmak için, bu büyük kan gölüne karar vermiş ve tanrılara bunu gerçekleştirmek için insan olarak tecessüm etmelerini buyurmuştu. Dhritarastra, insan kılığında demonlar olan en büyük oğlunu ve daha birçok kişiyi durdurarak bunu engelleyebilirdi; o zaman dış görünüşte felaketlerin önünü almış, ama aslında dünyanın selametine karşı gelmiş olacaktı.

Vyasa sözlerini şöyle bağlar:

> Böylece tanrıların ezeli-ebedi gizi sana açıklandı. Kederinden nasıl kurtulabileceğini, hayata nasıl tahammül edebileceğini sana gösterdim ve yaşananların yazgının bir kararı olduğunu kabullenerek Pandu'nun oğullarını nasıl sevebileceğini sana gösterdim...

Bu noktada Emile Faguet'nin felsefi şiirin doruk noktalarından birini Fransız dilinde selamladığı *Chute d'un Ange*'ın [Bir Meleğin Düşüşü] o şaşırtıcı sekizinci görüsünü hatırlamadan geçmek olmaz:

Bilge düşüncesi içinde dedi ki bir gün: – Niçin,
Tanrı'nın oğluysam eğer, kötülük var içimde?
Eğer insanın düşmesi gerektiyse, kim öngörmüştü bu düşüşü?
Yenilmesi gerektiyse, kim izin vermişti bu mücadeleye?
Ey ıstırap, iki merkez mi var göklerde?
Benim bağrımda iki can ve Yehoda'da iki tanrı mı var? –
Ama bizim gecemizin içine dalan Tanrı'nın ruhu
Görüp onun bu kuşkusunu gülümsedi; onu alıp götürdü düşlerinde
Sonsuzluk noktasına, ilahi bakış oradan
görür başlangıçları, ortaları ve sonları,
Ve tamamlayıp henüz başlamamış zamanları,
Görür zahiri kargaşanın içinde filizlenişini ahengin:
Bak, dedi ona; ve kendinde olmayan bilge
Gördü ayaklarının dibinde uzanan ilahi ufku.
Bu temaşanın içinde hiç olmuş ruhu
Eridi, küllden hareketle kavradı cüzzü,
Amaçlar yolu ve aracı doğruladı;

Istıraplar içinde ölümün filizlendiği madde
Bir beyhude görünüşten ibaret kaldı onun gözünde,
Ruhun sınavıydı o, iyiliğin muamması,
Yaradılışın iradeyle savaştığı yerdi
Ve sırrı hisseden özgürlük
Ayaklarını yere basarak alıyordu daha yukarılara tırmanacak gücü,
Ve bilge anladı ki,
Tanrı'nın eseri içinde ancak aşağıdan bakıldığında görülebilen kötülük
Yoktu aslında.

Ama Dhritarastra sadece seyirci değil, "bilge"ydi aynı zamanda: Kader'in, Bhaga'nın yeryüzündeki tecessümü değilse bile, sureti olmuştu.

Pandu, oğlu, kardeşleri ve hükümran Veda tanrıları

Pandavaların babasının ve iki amcalarının mitsel modellerinin bulunması, birçok düşünsel çabayı gerektirir ve ancak geçici çözümler önerilebilecek önemli sorulara yol açar.

Yudhisthira ile birlikte hükümran tanrıların dünya bağlamına taşındıkları bir grup oluşturmaları anlaşılır bir şeydir: Şiirin yapısı içinde her üçü de hanedanı sürdürmek, yeri geldiğinde kral olmak üzere üremiştir. İçlerinden sadece biri, kusuru bu görevi engelleyici nitelikte olmayan, soluk tenli Pandu kral olur –Mitra ile eşdüzeyde en büyük hükümran tanrı olan Varuna'nın sureti olduğuna göre de bu doğaldır– ama büyük amca ve büyük anne her üçünün de doğumunu aynı amaçla sağlamışlardır. Zaten Dhritarastra tahta çıkmasa da, sürekli olarak "kral" diye çağrılır.

Kusurları da açıklanabilir. İkisi göreve gelmeyi engelleyici ve anlamlandırıcı, yukarıda hatırlatılan model uyarınca tersten "vasıflandırıcı"dır: Bunlar "daha küçük hükümran tanrılar"a denk düşen suretlerin taşıdığı kusurlardır. Mal ve baht dağıtıcısı Bhaga'nın karşılığı kördür; Aryenliğin koruyucusu olan Aryaman'ın karşılığı köle bir anadan doğmuştur. Pandu'nun kusuru bu türden değildir, ama Varuna'nın neredeyse folklorik bir niteliğinin sureti gibidir.

Hükümran tanrılara karşılık gelen insanların iki kuşak boyunca dağılımlarına bakıldığında ise, işin iki fiili kral olan Pandu ve Yudhisthira'ya ilişkin yanı yukarıda gerekçelendirilmişti: Kavramsal bağıntılar tarihin diliyle ifade edildiğinde, "Varuna ile bağıntılı" teri-

mi "Mitra ile bağıntılı" teriminden her zaman daha eskidir (bir kuşak, bir saltanat daha eski). "Daha küçük hükümran tanrılar"ın temsilcilerinin yeri ise ilk bakışta daha şaşırtıcıdır. Nitekim Zerdüşti reformu altında korunmuş yapısından yola çıkarak hakkında bir hükme vardığımız Veda mitolojisinde ve daha önceki Hint-İran mitolojisinde "daha küçük hükümran tanrılar" Varuna'dan çok Mitra'nın, Mitra'nın düzeyinin işbirlikçileriydi. Bu işlevsellik, Dhritarastra ve Vidura'nın gerçek yerlerini, bilinçli veya bilinçsiz olarak özlem duydukları, ona ulaştıktan sonra huzura erdikleri yerlerini ancak Kral Yudhisthira'nın yanında bulabildikleri *Mahabharata*'da da korunmuştur. Halbuki doğumları gereği bir önceki kuşağa, Pandu'nun kuşağına aittirler; Pandu ormanda, kendileri kentte yaşadıkları için çok daha bulanık kalsa bile, Yudhisthira'nın yanında çok daha gelişecek biçimin habercisi olan bir işbirliğini onun yanında da şekillendirmişlerdir. Daha ciddi bir sorun: "İyiler" ile "kötüler" arasındaki çatışmada, kendileri "iyi" olsalar bile nesnel olarak "kötüler"in yanında, Yudhisthira'nın karşısında yer almışlardır ve ancak yeniden kurulan, Vidura için daha kolay, Dhritarastra için daha zor bir birleşme yoluyla onunla işbirliği içine girerler. Niçin? Hiçbiri zorunlu olmayan, birçok olası açıklama mevcuttur. Tanrıların işlevsel yerlerinin ve yakınlıklarının akrabalık derecelerine taşındığı *Mahabharata*'nın destan kurgusu içinde "kardeşlik" derecesi üç işlevsel düzeyin kanonik tanrılarının temsilcileri tarafından zaten işgal edildiği için, diğer birinci düzey (hükümranlık) tanrılarının temsilcilerine kardeşlikten sonraki en yakın dereceden, babalık ve amcalıktan başka bir şey kalmadığı fark edilmektedir. Destan bağlamına yapılan aktarımın, Veda ve Avesta belgelerinin doğrudan algılanmasına artık izin vermedikleri mitsel bir temanın izini koruduğu da düşünülebilir; bu tema, *Rigveda*, X, 124'teki meşhur ilahiyi anımsatabilir: Burada, Agni ve diğer birçok tanrı, taht'tan düştüğü, iktidarsızlaştığı kabul edilen "Baba Asura"ya veda ederek, "İndra'nın yanına geçerler": Mitra'nın iki yardımcısı da Varuna'nın yanından kalkıp onun yanına geçmişlerdir. Bu değişimi yapısal bir hale getirirsek, Hint-İran mitolojisinde, özellikle insana daha yakın olan Mitra'nın, ama daha kozmik olan Varuna'nın da yanında, daha küçük hükümran tanrıları hükümranlığın iki yarısında daha etken olarak tasavvur edildiği de düşünülebilir; basit ve çelişkisiz bir kişilik olan Vidura ve onun aracılığıyla Aryaman herhangi bir paylaşıma konu olmasalar bile, Dhritarastra'nın ve onun aracılığıyla Bhaga'nın iki veçhesinden biri Varuna ile (Yudhisthira'nın saltanatından öncesi: Yer'in rahatlaması için insan kalabalıklarını kurban eden kör Kader veya kozmik Takdir-i İlahi); diğeri ise Mitra ile bağıntılıdır (Yudhisthira tahta çıktık-

tan sonra: Kararlar alan ve insanların yararına olacak dağıtımları yapan onursal kral).

Mitsel bağlamdan destan bağlamına taşıma kurgularıyla ilgilenenler açısından en büyük sorun, bu bölümün en başında gündeme getirdiğimiz, ama şimdi çok daha kesin bir çerçeveye kavuşan sorundur. Şairler dört hükümran tanrının yapısını aslına sadık ve bu yapıyı eksiksiz anladıklarını gösteren bir biçimde destana taşımışlardır; bunların her birine karşılık gelecek şekilde, onların karakter ve işlevlerini koruyan kişilikler yaratmışlardır: En büyük hükümran tanrılara iki fiili kral; daha küçük hükümran tanrılara iki "yarı-kral" denk düşmektedir. Yine de dört hükümran tanrının adları bertaraf edilmiş, Vedalar'daki Varuna ve Bhaga tamamen silinmiş ve Pandu ile Dhritarastra tanrılar dünyasında tensel açıdan köksüz kalmışlardır; Vedalar'daki Mitra ve Aryaman –en yakın iki hükümran tanrı– ancak isimlerini yitirerek, yeni bir Zatiyet'in, Dharma'nın şahsında varlıklarını koruyabilmişler; Dharma ise hem Vidura'da[28] hem de Yudhisthira'nın babasında tecessüm etmiştir. Bana göre en akla yakın açıklama şu olabilir: En eski Veda çağlarıyla eşzamanlı veya daha da eski bir ilk biçimde, *Mahabharata*'da böyle bir anormallik yoktu; nasıl ki işlevsel tanrılara denk düşen kişilikler bu tanrıların tecessümleri veya oğulları idiyseler ve öyle kaldılarsa, dört hükümran tanrıya, Adityalara denk düşmesi gereken dört kişilik de herhalde bu tanrıların tecessümleri veya oğullarıydı; sonra hükümranlık teolojisi yıpranma veya reform sonucunda baştan sona yenilenince, hükümran tanrıların adları destandan çıkarıldı, böylece Pandu ve Dhritarastra hemen göze çarpan birer istisna haline geldiler, genel bir ilahi akrabalıklar veya tecessümler oyunu içinde yetim gibi kaldılar. Bizzat Mitra'nın bile üstü çizilmişti; ama ona denk düşen Yudhisthira'ya işlevsel kahramanlar listesinde birinci sırada yer verildiği ve diğer sıralardakilerin hepsinin bir tanrı babası olduğu için, beş Pandava arasındaki sıkı uyum yüzünden şairler onun da tanrı babasını korumak zorunda kaldılar; ama bu babayı daha yeni bir isim, Dharma adı altında korudular ve bu tanrı, alanı genişletilerek Aryaman'ı da ikame edip Vidura'da da tecessüm etti. Okuduğumuz şiirin tarihöncesi açısından çok önemli sonuçlara gebe olan bu

28 Şiir boyunca hiç değişmeyen öğreti budur. Bir tek bölüm bu açıdan biraz karanlıktır. Tecessümler listesinde, I, *67*, 2721, şuna rastlanır: "Bil ki Vidura, Atri'nin çok talihli oğludur", *atres sumahabhagam putram... viduram viddhi.* Nilakantha'nın yorumu, Atri'nin burada Vivasvat anlamına geldiğini söyleyerek işin içinden sıyrılır; gerçekten de Vivasvat'ın oğlu Yama sık sık Dharma ile karıştırılmış, aynı kabul edilmiştir. Ama belki de bertaraf edilmiş Aryaman'ın bir başka ikamesinin izi söz konusudur, kim bilir?

varsayım, dosyanın olumlu ve olumsuz tüm verilerini hesaba katabilecek tek çözümdür.[29]

29 F. B. J. Kuiper, *Numen*, VIII, 1961, s. 43'e göre Varuna Yudhisthira'da gizlidir; G. Johnsen, *Indo-Iranian Journal*, IX, 1966, s. 249'a göre Dhritarastra'da gizlidir. Bu yorumların tartışmasına girmeden, sadece dayandıkları iki temele itiraz etmekle yetineceğim. Birincisi yönteme ilişkin. Pandava kardeşlerin *Mahabharata* içindeki "kardeş gruplaşmaları"nın anlamlı olduğu, teolojik yapıları akrabalık diline aktardıkları, dolayısıyla yorumda bu gruplaşmalar ile bu yapıları kendi içlerinde ayırmamak gerektiği bilinmesine rağmen, bu yazarlar bir yandan üç kardeşin, Dhritarastra, Pandu ve Vidura'nın, diğer yandan da Vedalar'ın dört büyük Aditya'sının ayrılmazlığını gözardı etmektedirler.
İkinci itirazım, fiili bir veriye ilişkindir. Bay Johnsen neye inanırsa inansın, Vedalar'ın Varuna'sı "demon" manasında bir *asura* değildir ve destandaki "kötüler"in babasının ilahi kattaki modeli olamaz. *Deva* ile *asura* sanki iki homojen terimmiş gibi karşıt kutuplar halinde konmaktan vazgeçildiğinde, Vedalar dinine ilişkin birçok zorluk ortadan kalkacaktır; *deva* bir statüyü belirtir, *deva*'lar sadece ve sadece tanrılardır ve tanrıların hepsi *deva*'dır; *asura* ise bir güç ve eylem tarzına, ayrıca biraz kaygı uyandırıcı bir karakter tipine işaret eder; bazı *deva*'ların (esas olarak Varuna ve Adityalar, zaman zaman İndra, Agni, Soma, Rudra, Savitar, Pūşan, Dyau) karakteri böyledir ve en uç noktaya götürüldüğünde demonların da karakteri olduğu söylenebilir (ama bu kelimenin ilahilerde en nadiren kullanıldığı anlam budur). Mazdeizmin *daiva*'ları demon durumuna düşürürken büyük tanrıyı demon durumundan çıkarıp, daha önceden varolan *ahura-daiva* karşıtlamalı bağıntısını tersine çevirdiği kesinlikle doğru değildir; tam aksine, Ahura Mazda kimliğinde hükümran tanrılardan birinin, hiç kuşkusuz Varuna'nın *ahura* halini korumuş ve yüceltmiştir.
Ayrıntılara ilişkin birkaç saptama.
a) Gerek Kuiper gerekse Johnsen kahramanların adlarına (en azından bileşik isimlere) sahip olmadıkları bir önem atfediyorlar gibi geldi bana: Örneğin "Dhritarastra" aynı zamanda yılanların bir kralının da adıdır.
b) Kuiper, s. 43, dipnot 1: Varuna teolojik düzlemde cezalandıran bir tanrıdır ve Bhrigu, Şunahişepa, Rajasūya'nın "yoksul akrabaları" da tüm diğer günahkârlar gibi onun saldırgan karakterinden, ani saldırılarından deli gibi korkarlar. Destan düzleminde aktarıldığı kral karakteri, cezalandırıcı savaşları ve "yıldırım savaşları" ile, saldırgan adaletin bu ani operasyonlarını hatırlatmaktadır. Ayrıca Kuiper, Brahmanalarda Mitra-brahman yakınlığına karşıt olarak ifade edilen Varuna-ksatra yakınlığına karşı mı çıkmaktadır? Peki ya Varuna-İndra arasındaki gizli çatışmadan çok daha sık gündeme getirilen yakınlığa ne demeli?
c) Dhritarastra ile Yudhisthira'nın arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Johnsen, s. 262: Bkz. yuk. s. 173-176: Savaştan sonra olayların son bölümünde Dhritarastra gerçekten de Yudhisthira'nın sadık ve vazgeçilmez danışmanı haline gelmiştir –ben de bundan başka bir şey söylemedim. Bir bütünü (savaştan *önce* ve *sonra* Dhritarastra) yorumlarken, önce onun bütünlüğünü sakatlamakla işe başlamak yanlıştır.
d) Johnsen, aynı yer. Bu noktada bkz. yuk. s. 172. Varuna bir tanrıdır, ölemez, ama onun destandaki izdüşümü bir insandır ve bir teologemin mitolojideki ve tarihteki ifadeleri aynı özgürlüğe ve aynı kısıtlamalara tabi değildir; Varuna ve Mitra, tanrılar olarak, zıt ve birbirini tamamlayıcı eylem tarzlarıyla faaliyet içinde eşitçe birlikte var olurlar ve her zaman birlikte var olacaklardır; insan olan Romulus ve Numa ise adı geçen tanrılarınkiyle aynı türde iki zıt krallık türünü ifade ederler; ama bunu birbirlerinin yerini alarak, biri öldüğünde diğerinin kral olması suretiyle yaparlar; Pandu ve Yudhisthira da aynı şeyi yaparlar; başka bir yerde, bir ara türde, hanedan biçiminde tasavvur edilmiş aynı tipte tanrılar hiçbiri ölmeden birbirlerinin yerini alırlar: Zeus dünyaya hükmederken Uranos uzak ve ıssız bölgelerde varlığını korur.

Bunun sonucu olan ve sonradan da giderilmeyen simetrisizlik, Dharma'ya yüklenen iki kişilik görev bir düzeltme, üstelik de beceriksizce bir düzeltme yapıldığını ele vermektedir. Zaten şiirde, hükümranlığın ilahi personelinin tek mirasçısı haline gelen Dharma'nın, Yudhisthira'yı bilgelik sınavından geçiren yılandan ona son yolculuğunda eşlik eden köpeğe kadar[30] başka tecessümleri de mevcuttur; ama bunların hepsi, büyük olayların akışı üzerinde hiçbir etkisi olmayan, gelgeç müdahalelerden ibarettir; halbuki Vidura ve Yudhisthira tüm şiir boyunca mevcuttur ve orada bildiğimiz rolleri üstlenirler. Mitoloji uzmanlarına göre, Dharma'nın ikili görevi en azından Hint-İrani Mitra ile Aryaman arasında farklı bir ilişki bulunduğunu ve hatta birbirlerinden ayrılmalarının zor olduğunu, Aryaman'ın aslında Mitra'nın özel bir halinden ibaret olduğunu kanıtlamaktadır.[31]

Vidura ve Yudhisthira, Vidura'nın ölümü

On dört yıllık "üçlü saltanat"larının ardından, Dhritarastra karısı olan Kraliçe Gandhari ile baldızı olan Kraliçe Kunti'yi ve ayrıca Vidura'yı yanına alarak Yudhisthira'dan ayrılır ve ömürlerinin geri kalanını bir çile ve nedamet mekânı olan ormanda tamamlarlar. Bir süre sonra Yudhisthira ve kardeşleri onları ziyarete giderler. Dhritarastra ve kraliçeleri keşiş kulübesinde bulurlar, ama Vidura yoktur. Niçin? Dhritarastra açıklar: Vidura tek başına en çetin riyazetleri yerine getirmektedir (XV, *26*, 689-707); sadece havayla beslendiği için öylesine zayıflamıştır ki derisinin altında damarları çıkmıştır. Yudhisthira onu aramak üzere ormanı dolaşır. Sonunda onu görür ve seslenir: "Hey Vidura, ben Kral Yudhisthira'yım, sevdiğin kral..." Vidura bir ağaca yaslanır, hiç gözünü kırpmadan onu uzun uzadıya süzer; bu bakışla kelimenin tam anlamıyla kendini onun içine boşaltır:

> Bilge Vidura uzuvlarıyla onun uzuvlarının içine girdi, soluklarını onun soluklarına, duyularını onun duyularına kattı. Vidura, yogadan aldığı güçle ve her yerinden enerji taşarak hükümdarın, adil kralın bedenine (*tanu*) girdi... Ama bu arada Vidura'nın bedeni (*şarira*) hâlâ ağaca yaslı duruyordu, gözleri o sabit bakışın içinde donup kalmıştı. Ve o zaman kral hayatın onun içinden ayrıldığını fark etti.

30 Isidore Lévy bunu Yedi Uyurlar'ın köpeğinin ilkörneği olarak tanımlamıştır; *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, II, 1933-1934 (*Mélanges Bidez*), s. 579-583.

31 Budist bir jataka olan *VidhurapanditaJataka*'da daha da büyük bir basitleştirme söz konusudur: Yudhisthira bertaraf edilmiştir ve hileli zar oyununun hedefi "Vidhura"dır; V. Fausbell yayını, VI, 1896, s. 255-329; Almancadan çeviren J. Dutoit, VI, 1918, s. 316-339.

Yudhisthira derhal cenaze ritüellerini yapıp, cesedi yakmak ister. Ama bir ses bunu engeller: Dhritarastra'nın yanına döner; tam o sırada bilge Vyasa bir kez daha tam zamanında çıkagelir ve bu tuhaf ölüm biçimini ihtiyara açıklar: Vidura ve Yudhisthira temeldeki birliklerine hisleri yoluyla yeniden kavuşmaktan başka bir şey yapmamışlardır:

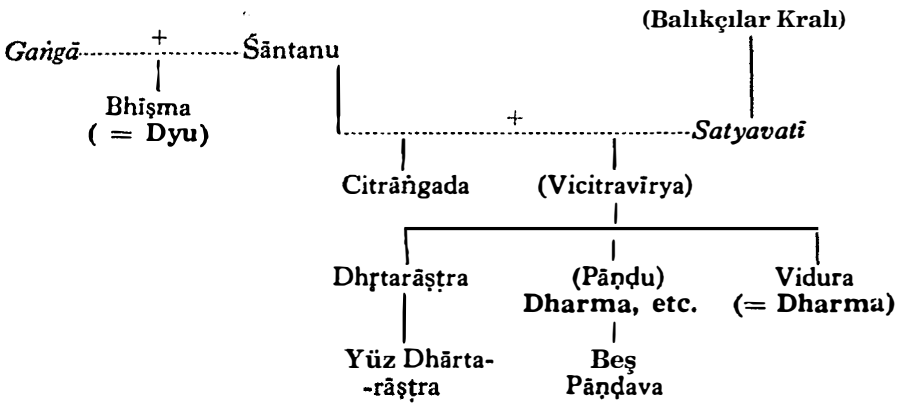
> Dharma, Vidura'dır ve Vidura da Pandu'nun oğludur (*yo hi dharmah sa viduro viduro yah sa Pandavah*). İnsanların en akıllısı olan yüce gönüllü kardeşin, Kunti'nin yüce gönüllü oğlunu görünce yoganın verdiği büyük güç sayesinde onun içine girdi...

Böylece Vidura'nın ömrü, Vedalar ve Vedalar-öncesi hükümranlık teolojisi hakkında yorumcuya son bir ders vererek sona erer.[32]

32 Dhritarastra öteki arkadaşları ve eşleriyle birlikte, kaza sonucu kutsal ateşlerden çıkan yangında ölür: Kusursuz bir temiz ölümdür bu. Daha küçük iki hükümran tanrı içinde İran'ın geliştirip kimi zaman Mitra'nın yerine koyduğu Bhaga'dır. Bkz. Emile Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, 1966, s. 79-81; Persepolis'te bulunan ve henüz yayımlanmamış Elam tabletlerinde görülen Pers özel adlarında çok sayıda *baga-* bileşik ismi dikkat çekmektedir (s. 88-89: *Mitra-* bileşik isimleri; s. 83-85: *rita-* bileşik isimleri).

ALTINCI BÖLÜM

Büyük Amca



Bhisma'nın karakteri

Şimdi de, mitolojinin destan bağlamına taşınması perspektifi içinde, çok sempatik, ama tuhaf bir kişiliği, Pandavaların büyük amcası Bhisma'yı ele almalıyız. Bu kahramana gençliğinde bir ayrıcalık bahşedilmiştir: O ancak ölmeye razı olduğunda ölecektir. O gün gelene kadar gücünü hiç yitirmeden nesiller boyunca hayatta kalır: Küçük kardeşleri olan Citrangada krallarına bakar, sonra doğumunu sağladığı Vicitravirya ile ilgilenir; onun ölümünden sonra üç oğul sahibi olmasını sağlar: Kral Pandu ve iki kardeşi. Onları yetiştirir, yeni saltanatı düzene koyar; en nihayet, Pandu öldükten sonra Pandavaların ve Dhritarastra'nın oğullarının eğitimiyle ilgilenir. Kuzenler arasında kriz patlak verince, çabalarını ve yakarılarını Vidura'nın ve diğer eğitmenlerinkine katarak haksızlıkları, sonra da bunlardan kaynaklanan çatışmayı engellemek için elinden geleni yapar. Yine

de savaş bir kez başladıktan sonra, başkumandan olarak, "iyiler"e karşı "kötüler"in ordularının kumandasını üstlenir; ama iyi dileklerini ve öğütlerini "iyiler"den de esirgemez. Kendisi tarafından belirlenen koşullarda ölümcül bir yara aldıktan sonra düşer, ama kendisini savaş alanının kenarına taşıtır ve ölümünü "iyiler" zaferi kazanıncaya kadar erteler; onlara XII. ve XIII. şarkıları dolduran her türden öğretiyi Yudhisthira'nın şahsında alabilecekleri vakti bırakır.[1] Yani o bir anlamda "çerçeve kahraman"dır: Şiirde etkinlik gösteren herkesten önce doğmuştur, ölmesi gerekenlerin hepsinden sonra ve Yudhisthira'nın saltanatında ifadesini bulan "yeniden doğuş"tan önce ölür. O, küçük kardeşlerinin taktığı isimle, *pitamaha,* büyük babadır.

Rolü, görüldüğü üzere, hanedanın sürekliliğini nesilden nesle korumak ve her nesilde kralı ve kralın prens kardeşlerini görevlerini layıkıyla yerine getirmeye hazırlamaktır. Bu görev her zaman kolay değildir. Örneğin Vicitravirya'nın ölümü, bu kral geride çocuk bırakmadan öldüğü için, sorun çıkarır. Dini kanuna göre, dullardan birine bir vâris doğurtma sorumluluğu ölünün baba tarafından üvey kardeşi olan Bhisma'ya düşmektedir. Daha ileride inceleyeceğimiz bir nedenden ötürü, Bhisma bu görevi yerine getiremez. O zaman ana kraliçe ile anlaşarak, ikinci yasal usule başvurur ve görevi büyük bir çileci keşişe verir – zaten o da ölünün bu kez anne tarafından üvey kardeşidir. Bir sonraki nesilde Bhisma baştan tedbirini alır ve birinci kaygısı yeğenlerini evlendirmek olur. Onlar da, her iki taraftan da sıradışı koşullarda olsa bile, erkek oğulların sahibi olurlar; ama hanedandan kan bağı açısından kurtulsa bile, asıl tehlike başka yerde, küçük yeğenlerinin oluşturduğu iki grup arasındaki rekabettedir. Pându'ya ait sayılsalar bile aslında ondan doğmamış beş oğul ile Dhritarastra'dan olma ve büyük bir et parçasının zorunlu olarak bölünmesi evresinden geçilerek dünyaya getirilen yüz oğul arasındaki rekabettir bu. *Pitamaha*'nın tavrı da bu noktada tuhaf bir görünüm alır. Hakkın ne tarafta olduğunu bilir ve her fırsatta söyler, ama yaşının ve erdemlerinin ona verdiği otoriteyi Pandavaların hizmetinde kullanmaz. Sözleri zaman zaman şiddetlense de, eylem bakımından tarafsız kalır; daha da öteye geçer: Duyguları sonuna kadar taraf-

1 Destana tarihsel yaklaşımı benimseyenler Bhisma'nın ayrıcalığının eskiliğini kabul etmezler. Şiirin daha önceki bir yazımında Bhisma'nın aldığı yaralardan sonra normal bir şekilde öldüğünü ve bu tuhaflığın ancak sonradan, XII. ve XIII. şarkılardaki öğretileri onun ağzından söyletebilmek için uydurulduğunu düşünürler. Bu, keyfi bir yorumdur. E. W. Hopkins'in kahramanın derhal öldüğüne ilişkin olarak şiirin içinde bulduğunu düşündüğü izler, "The Bharata and the great Bharata", *American Journal of Philology*, XIX, 1898, s. 1-24, hiç de öyle değildir: Sonuçları ertelense bile ölümcül oldukları bilinen yaralar alan Bhisma savaş dışı kaldığına, eylemin dışında kaldığına göre, şairlerin zaman zaman *Bhisma hate*, "Bhisma öldürülünce" demeleri doğaldır. Öte yandan ancak kendi isteğiyle ölme ayrıcalığı, şiirdeki tartışılmaz ve temel bir başka ayrıcalığın, uzun süre yaşamak, tüm faaliyetini koruyarak üç nesil boyunca hayat sürmek ayrıcalığının bir uzantısından, onun taçlandırılmasından başka bir şey değildir.

sız kalır ve öylesine kesin, öylesine açık bir tarafsızlıktır ki bu, kötülerin başı olan Duryodhana hesaplarında ona da yer verir: "Bhisma başından beri bir tarafı ötekinden daha fazla sevmiyor ve dolayısıyla tarafsız kalacaktır" der. Bu denge savaşta bile akrobatik bir beceriyle sürdürülür: Konumu gereği "kötüler" tarafı olan ailenin "büyük" bölümüne bağlıdır, onların başkumandanı olmayı kabul eder ve onlara ihanet etmez, ama her akşam gelenekler uyarınca savaş ilişkileri yerlerini barış ilişkilerine bıraktığında, öteki yeğenlerinin, "iyiler"in de ziyaretlerini kabul eder ve onlara zafer dileyip yüreklendirir ve Yudhisthira'nın gizli ricası üzerine, kendi ölüm zamanına hükmedebildiği için savaş alanında hangi koşullar yerine getirilirse kendini savunmasının, dolayısıyla ölümü reddetmesinin imkânsızlaşacağının sırrını bile verir (VI, *107*, 4968).

Dyu'nun tecessümü, Bhisma'nın çocukluğu

Daha birçok örnek tarafından da uyarıldığımıza göre, bu tuhaf statü ve davranışın mitsel bir tipi insani bağlamda yansıttığını düşünebiliriz. Nitekim *pitamaha* da bir tanrının tecessümüdür. Hangisinin? Mademki bu izdüşüm sorunlarını inceleyen açısından, kahramanların doğumu her örnekte gerçeği açığa çıkarıcı bir unsurdur, o halde bu tanrı nasıl tecessüm etmiştir?

Sık sık olduğu üzere, şiir arka arkaya iki değişke sunar, hatta bunları iç içe geçirir. İkisi de birbirine çok yakındır, ama önemli bir ayrıntıda farklılaşmaktadır.[2]

Birinci versiyona göre (I, *96-98*, 3883-3919), Iksvaku soyundan bir kral, tanınmış bir kurban rahibi olan ve göğe çıkmaya hak kazanmış Mahabhisa, Brahma'nın evinde bir toplantıya katılmıştı. Konukların arasında Ganj nehrinin kişileştirilmiş hali olan Ganga da vardı. Rüzgâr birden tanrıçanın eteğini havalandırdı ve Mahabhisa dışındaki tüm erkekler gözlerini yere indirdiler. Brahma onu ölümlüler arasında bir kez daha yeniden doğmakla cezalandırdı; suçlu soğukkanlılığını hiç yitirmeden yeryüzündeki mevcut krallar içinde oğlu olacağı kralı hemen seçti: Pratipa. Ama Ganga Mahabhisa'nın ilgisine duyarsız kalmamıştı. Derhal oradan ayrıldı ve yeryüzüne döndüğünde sekiz tanrıdan oluşan bir gruba rastladı: Vasuların hepsi şaşkın, bitkin haldeydi. Ne olduğunu sordu: Onlar da bir lanete kurban gitmişlerdi. Büyük çileci Vaistha'nın üzerinden görmeden, dalgınlıkla atlayarak geçince, o da onları bir kadın karnından doğup insan olarak tecessüm etmeye mahkûm etmişti. Ganga ile bu karşılaşmayı ilahi bir lü-

2 Bu iki versiyonu kronolojik bir perspektife sokmak üzere, Ronald M. Smith'in "The Story of Amba in the Maha-bharata"da (*Brahmavidya, the Adyar Library Bulletin*, XIX, 1-2, 1955, s. 91-96) sunduğu biçime ve üsluba ilişkin ölçütler konusunda kuşkuluyum.

tuf olarak yorumladılar: İnsan olmaktan kurtulamasalar bile, en azından bir tanrıçadan doğabilirlerdi, yeter ki bu tanrıça bir ölümlüyle birleşmeyi kabul etsin... "Bir kadının karnına girmekten kurtar bizi" dediler. Tanrıça isteği kabul etti, babanın kim olacağını sordu, çünkü Vasular babayı zaten seçmişti: Kral Pratipa'nın doğacak oğlu Santanu olacak, dediler. Tanrıça bunu da kabul etti. Görüldüğü gibi takdir-i ilahi pek çok şey başarmıştı, çünkü tanrıçanın yeryüzündeki yatak arkadaşı gökyüzünde rüzgâr eteklerini kaldırdığında bakmaya cesaret eden ve kalbini az da olsa çarptıran kişi olacaktı. Vasu'ların bir ricası daha vardı: Sırayla doğdukça –sayıları sekizdir– nehir anaları onları hemen kendi sularına atıp boğacak ve böylece tanrılar arasındaki yerlerine gecikmeden kavuşacaklardı. Tanrıça bunu da kabul etti, ama bu kez bir çekincesi vardı: Ondan bu kadar çok çocuğu olacak kral vârissiz mi kalacaktı? O zaman sekiz Vasu, her birinin sekizde birlik parçasını bir kenara ayıracağına, böylece dokuzuncu bir çocuk doğacağına, onun yaşayacağına söz verdiler; ama bu çocuğun soyu sürmeyecek, diye de eklediler.

Olan biten, arzuladığı birleşmeyi sağlamak isteyen Ganga'nın da yardımıyla gerçekleşen takdir-i ilahinin bir oyunudur: Pratipa'dan Santanu doğar, tanrıça ile karşılaşır ve âşık olur. Tanrıça onun karısı olmayı kabul eder, ama bir şart öne sürer: O ne yaparsa yapsın, ne kadar kötü görünse de Santanu hiçbir yaptığına karşı çıkmayacak ve ona hiçbir zaman tatsız bir şey söylemeyecektir. Bu aşk hikâyesi olabilecek en güzel şekilde ilerler, tabii sekiz kez tekrarlanan yeni doğmuş bebek ölümleri dışında: Ana her seferinde bebeği doğar doğmaz, "Seni seviyorum" diyerek "kendi" nehrinin sularına atar. Kral acı çeker, ama terk edilme korkusuyla itiraz etmez. Dokuzunca doğumda dilini daha fazla tutamaz ve hemen lafa girer: "Oğullarını öldürerek büyük bir günah işliyorsun" der. Böylece anlaşma bozulur ve Melusina babadan çok eş olmayı beceremeyen tedbirsizden sonsuza dek ayrılmak zorunda kalır. Aslında bu dokuzuncu çocuğu zaten boğmayacaktır, kralın bir oğlu kalsın diye Vasulara bu şartı zaten o koşmuştur. İkinci değişke buraya, Ganga'nın ağzından yerleştirilmiştir; Ganga yok olmadan önce, krala çocuk cinayetlerini iki biçimde açıklar; bunlardan biri yukarıda okuduğumuzdur; diğer değişkesi ise Santanu'nun bir sorusu üzerine dile getirir (*99*, 3920-3967):

Bir gün Vasular yanlarında karılarıyla Varuna'nın oğlu Vasistha'nın keşiş kulübesinin bulunduğu ormanda geziniyorlardı. Bilge yerinde yoktu, ama harika inek Surabhi, Dakşa'nın kızı vardı; bu ineğin süt kılığındaki idrarı dile getirilen her nesneyi anında var ediyordu. Çileci de onu sadece kutsal saçıları için gereken tereyağını elde etmek üzere kullanıyordu. Bu inek hanımlardan birinin ilgisini çekti ve Vasulardan birinden, Dyu'dan aldığı ek bir bilgi tensel isteklerini iyice alevlendirdi: Surabhi'nin sütünden içen on bin yıl, gepgenç yaşayacaktı. Genç tanrıçanın aklına hemen insanlar dünya-

sında yaşayan bir kadın ahbabı geldi: Dyu'dan ineği danasıyla birlikte götürmesini istedi; böylece arkadaşı harika sütten içebilecek ve yeryüzünde hastalık ve yaşlanmaya karşı bağışıklık kazanmış tek kişi olacaktı. Aralarında Agni'nin de yer aldığı Vasuların da yardımıyla, Dyu ineği hemen çaldı. Keşiş geri döndüğünde suçu saptadı, suçluların isimlerini saydı ve onları insanlar dünyasında doğmaya mahkûm etti. Pişman olan Vasular af dilemeye geldiler; tek elde edebildikleri şu oldu: İnsan olarak tecessüm edecekler, ama suç ortaklığından ileri gitmeyenler yeryüzünde sadece bir yıl kalacaklardı – bunu şöyle anlamak gerek: Hamilelik süresi ve ayrıca birkaç hafta; sadece baş suçlu Dyu daha ağır bir cezaya çarptırılacaktı: O insanlar dünyasında "uzun süre" kalacak, erdemli, babasına bağlı ve kadınsız bir hayat sürecekti. O zaman Vasu'lar Ganga'dan anneleri olmasını ve onları doğar doğmaz boğmasını rica ettiler. Böylece biri dışında tüm Vasular gecikmeden tanrılar dünyasına geri döndüler; ama sonuncusu "uzun süre yaşamaya" mahkûm olduğu için geride kaldı.

Burada, birinci değişkeye kıyasla, işlenen suçun biçiminde bir farklılık olduğu görülüyor: Saygısızca üzerinden sıçrayarak geçmenin yerini ineğin çalınması alıyor; son bebeğin yaşamasına da farklı bir izah getiriliyor: Artık annenin baba adına talep ettiği bir telafi değil, en suçlu olan için cezanın ağırlaştırılması söz konusu; bununla uyumlu bir diğer farklılık da, doğrudan çocuğun oluşumuyla ilgili: O, artık sekiz Vasu'dan alınmış sekizde birlerin yapay olarak bir araya getirilmesinin sonucu değil, doğrudan Vasulardan biri, onların aynısı olarak dünyaya geliyor. Hayatta kalanın sayısal sırasına ilişkin bir fark da söz konusu: O artık dokuzuncu değil, Vasuların her zamanki sayısına bakacak olursak, sekizinci sıradadır (*100*, 3998). Ama bu değişkenin en ilginç yanı, hayatta kalan çocukta –geleceğin Bhisma'sı– tecessüm eden tanrı kişisel olarak isimlendirilmiştir: Dyu (*99*, 3965). Tanrıçanın konuşmasının ardından şair bunu vurgular:

> Yani, Devavrata adı verilen bu kahraman, Ganga'nın oğlu, Santanu'nun ondan daha üstün vasıflara sahip oğlu, Dyu'dan başkası değildi.

Ama Dyu çok saygı gören bir Veda tanrısıdır; Vedalar öncesi dönemde de var olduğu kesindir: Adı Iupiter'inkiyle uyumlu olan *Dyauh pita*, "Gök Baba", karşılaştırmalı mitolojinin geri kalan her şeyine itiraz edildiği uzun elli yıl boyunca onun elinden alınmayan son sığınağıydı ve onun *Mahabharata*'nın *pitamaha*'sında yeniden canlandığını görmek ilginçtir. Rigveda'nın çok renksiz bir grup tanrısının kolektif adı altında, Vasulardan biri olarak tanıtılması şaşırtıcı gelebilir, ama bu aidiyet daha önce Brahmanalarda da ifade edilmişti (*Şat. Br.*, XI, 6, 3, 6) ve zaten *Mahabharata*'nın aynı bölümünde de Dyu'dan çok daha güçlü bir kişiliğe sahip bir diğer tanrının, Agni'nin de Vasu'lar arasında sayıldığını gördük. Her iki örnekte de bir gruba bağlanma yapay bir ol-

gudur ve Dyu'nun durumunda, onu tecessüm ettiğinde birçok kardeş içinde tek hayatta kalan haline getirme gerekliliğiyle açıklanmaktadır. Buna karşılık, bu sanatsal kurgu yoluyla harekete geçirilenin göğün eski tanrısı ve *Mahabharata*'da hemen hiç bulunmayan Dyu olması hiç akla yatkın gözükmemektedir. Ama tanrıyla kahramanı karşılaştırmadan önce, kahramanı üç nesil boyunca koruyacağı vasilik görevini üstlendiği ana kadar izleyelim.

Eşini terk eden Ganga beraberinde yeni doğan bebeğini de götürür. Onu hiçbir kadının yapamayacağı şekilde yetiştirir ve çocuk bir gün yeniden babasının karşısına çıktığında uzun boylu ve yetişkin bir genç erkek olmuştur: Yakışıklı, temiz ve her türlü silahı kullanmakta mahirdir. Bundan böyle, üzerindeki lanetin koşulları uyarınca, Devavrata adıyla "insanlar dünyası"nda kalacaktır.

Ganga'dan mahrum kalan Santanu yine de onun kendisine bıraktığı oğulla dört mutlu yıl geçirir. Ama bir gün avlanırken karşılaştığı bir genç kız kalbini çalar: Bir kayıkla giden genç kızdan çok hoş bir rayiha yayılmaktadır. Kendisini "balıkçılar kralı"nın kızı olarak tanıtır ve Santanu hemen babasına gidip evlenmek üzere kızı ister. Adam, soylu bir kastın üyesi olarak doğan Satyavati'nin iyi bir koca bulması için kendisine emanet edildiğini ve Santanu'nun çok uygun bir talip olduğunu söyler; ama ona bir şart koşmak zorundadır: Bu kızdan doğacak çocuk kral olacaktır, bir başkası değil... Kalbi kırılan kral bu şartı reddeder: Taht Ganga'dan olan büyük erkek çocuğunun, Devavrata'nın hakkı değil midir? Ve sarayına geri dönüp, bu karasevdanın etkisiyle günbegün eriyip çökmeye başlar; o zaman endişelenen Devavrata ne olup bittiğini öğrenmeye çalışır. Babasının ağzından hiç laf alamaz, ama yaşlı bir vezir onun kadar ketum davranmaz (*100*, 4011-4038).

O zaman peşine zengin bir maiyet takan Devavrata balıkçılar kralına gider ve şartını kabul ettiğini söylemekle yetinir: Satyavati'nin babasına verilmesi için haklarından vazgeçer ve tahtı doğacak üvey kardeşine bırakır. Ama balıkçılar kralı hemen bir ikinci şart ileri sürer; prensin sözünden şüphesi yoktur ve sözünü tutacağına emindir. Ama ya sonra Devavrata'nın oğulları olursa ne olacaktır? Onlar da tahtta hak iddia etmeyecekler midir? Bu nedenle Devavrata'nın evlenmekten, üremekten de vazgeçmesi şarttır. Ganga'nın oğlu törensel bir tavırla bu konuda da yemin eder:

> Balıkçılar kralı, racaların en büyüğü, beni işiten *ksatriya*ların ortasında kardeşime ilişkin olarak sana söyleyeceğim şu sözü dinle: Racalar, ben zaten krallıktan vazgeçtim; şimdi de soyum konusunda alacağım kararı söylüyorum: Bugünden itibaren balıkçı, kadınlardan uzak duracağım ve çocuğum olmayacak, ama buna karşılık göklerde ölümsüz âlemler kazanacağım!

Balıkçı hayranlık içindedir: *dadami*, "kızı vermeliyim!" der. Ve kızını artık kral damadının mütevazı habercisinden başka bir şey olmayan genç ada-

ma teslim eder. Gökler âlemi de ona katılır: Tanrılar, Apsaralar, risiler çiçekler yağdırır ve tanrılar şöyle der: "Bu adam korkunç biri, *bhismo 'yam!*" Genç adam başkente döndüğünde insanlar da aynı ifadeyi yineler: Devavrata da böylece adını değiştirir ve bundan böyle "Ganga'nın oğlu Bhisma" olur. Oğlunun yaptığı fedakârlıkların boyutunu anlayan ve hiç dikkat etmeden Vasistha'nın lanetini doğrulayan Santanu, ona hiç işitilmemiş bir yetenek bağışlar: Oğlu ancak kendi istediği zaman ölecektir.

O zaman fedakarlıkları ve imtiyazıyla donatılmış Bhisma, uzun bağlılık kariyerine başlar (*100*, 4039-4066).

Bhisma, Dyu ve İskandinav tanrısı Heimdall

Vedalar'ın gök tanrısı Dyu ve ondan tecessüm eden kahraman arasında hangi ortak noktalar bulunmaktadır? İlk bakışta hiçbir ortak nokta yoktur, çünkü Rigveda kendisine ayrılmış hiçbir ilahi bulunmayan Dyu hakkında hemen hiçbir şey söylemez. Dyu, göğü ifade etmek için kullanılan basit bir isim olarak kalmadığı ve kişileştirildiği zamanlarda, genellikle Yer ile bir çift oluşturur ve çoğunlukla çift taraflı bir biçimde, *dyavaprithivi* diye ifade edilir. Yer'den ayrıldığında, öne çıkarılan tek niteliği baba oluşudur: Şafak genellikle onun kızı olarak gösterilir, Aşvinler onun soyundan gelir, Agni de oğlu (*sūnu*) veya küçüğüdür (*şişu*); Parjanya, Sūrya ve grup halinde Adityalar, Marutlar, Angiralar oğullarıdır (*putra*); bir seferinde İndra'nın babası olduğu söylenir; bir başka yerde de "iyi tohumlu" diye nitelenir (IV, 17, 4, *surétas*) ve birçok yerde de "boğa" diye anılır; ayrıca birçok kez Dyu-pitar diye adlandırılır (VI, 51, 5, vb). Bununla birlikte ilahilerde en az yirmi kez –çoğunda kesin bir kişileştirme söz konusudur– Dyu dişi cinstedir. Tanrıya ilişkin en eski eşkal tarifleri bu bilgilerle sınırlıdır ve diğer Veda kitaplarında bilgiler daha da azalır.

Daha yukarıda da söylediğim gibi Bhisma'ya (özellikle on ikinci şarkıda) *pitamaha*, hatta *prapitamaha* denir; bu ad hem öteki kahramanlardan daha eski olması, hem hanedanın her neslinde soyun sürmesini sağlamak konusunda taşıdığı kaygıyla, hem de bunun sonucu olan ve birçok kişiliğe uzanan manevi babalığıyla açıklanır. Ama aslında bazılarının amcası, diğerlerinin de büyük amcasıdır sadece; tensel olarak hiçbirinin babası değildir ve bu onun iktidarsızlığının değil bir adağın sonucudur. Ayrıca evli değildir, uzaktan veya yakından Yer'i hatırlatacak bir dişi kişilikle çiftleşmemiştir. Eğer ana kraliçe (veya büyük anne) onun yanında kimi zaman onunkiyle aynı düzeyde bir rol oynuyorsa, takınılacak tutum ve ortaklaşa alınan kararlardan başka bir şey söz konusu değildir: Birleşme değil işbirliğidir bu. Ömrü kendi istediği kadar uzayan bu tip bir kahramanın daha birçok ömür ve olayı da çerçevelediği, her şeyin yerinden oynamayan çer-

çevesi olan göğün büyüklüğüne ve ezeli-ebedi niteliğine gayet iyi uyduğu hissedilmektedir; ama göğün ayrıksı vaziyeti Rigveda'da açık bir teologeme yol açmamıştır.

Halbuki Bhisma tipini ve tuhaf "çocukluk" dönemini gerçekten de bir gök tanrısından almıştır; yalnızca bu model Rigveda'da değil, başka Hint-Avrupalılarda bilinmektedir. O halde burada da, ilahileri oluşturan toplumsal gruplardan farklı olan ve destanın bünyelerinde hazırlandığı grupların, Vedalar'ı yazan şairlerin unuttukları veya önemsemedikleri bir temsili korudukları düşünülmelidir. Bunun ilk kanıtı İskandinavlarda bulunur: Heimdall'ın şahsında oldukça iyi bilinen ve Bhisma'nın tuhaflıklarına epey ışık tutan bir tanrı sunarlar.[3]

Heimdall tanrıların en eskisidir: Zamanların şafağında doğmuştur, *i ardaga* (*Hyndluljod*, 37), insanlığın atasıdır (*Völuspa*, 1).[4] Bununla birlikte ne dünyanın şefi, ne de tanrıların kralıdır; bu konum ondan sonra doğmuş, ama "herkesten daha büyük" doğmuş Odinn'e ayrılmıştır (*age*, 40).

Simetrik olarak, dünyanın olmasa bile, en azından mevcut çağın sonuna işaret eden eskatolojik savaşta bu çağın tanrıları arasında en son o ölecektir.

Heimdall gök değildir gerçi –İskandinav tanrıları doğacı değildir– ama gökyüzü yine de ona ait alandır. Jan de Vries şöyle yazar:[5] "Dünyanın ucunda, gökkuşağının altında durur, ama sarayı göklerin yukarısında, Himinbjörg'dedir. Gökkuşağı en sınırdaki ufku gökyüzünün merkezine bağlayan yoldur ve nöbetçi tanrı gökyüzünden, merkezdeki eksenin en tepesinden dünyanın tüm çevresini gözaltında tutar." Çünkü o gözcüdür, tanrıların uyarıcısıdır: Zaten eskatolojide de bu vasfıyla borusunu çalar ve içinde dünyanın yok olacağı dramı haber verir.

Ama bir yandan böyle bir kozmik tanrı iken, diğer yandan da insanların toplumsal hayatına belirleyici bir biçimde müdahale etmiştir.[6] Yeryüzünde kimliğini gizleyerek, Rigr takma adıyla dolaşırken –kral kelimesinin yabancı bir dildeki karşılığı: Belki Bizanslılar aracılığıyla geçmiş Latinlerin *reg*-'i, daha büyük bir ihtimalle de İrlandalıların *rig*-'i söz konusudur– önce çok yoksul bir eve girer ve orada Büyük Dede-Büyük Nine çifti tarafından karşılanır; çiftin yatağında üç gece geçirir ve çiftin oğlu sanılacak ve doğdu-

3 *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, s. 104-105; "Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdall", *Etudes Celtiques*, VIII, 1959, s. 263-283 (Bhisma ile karşılaştırma). Bundan sonra okuyacaklarınız bu makalenin içeriğini yinelemektedir.

4 Aynı zamanda tanrıların da atası mıdır? Ama *Völuspa*, 1'in ikinci dizesi belki de bu anlama gelmemektedir. Zaten Heimdall da genel kurala uydurulur ve tüm diğer tanrılar gibi Odinn'in oğlu olduğu açıklanır, ama bu söylenen *Hyndluljoa*, 37-40'taki ifadelere uymaz.

5 *Etudes Germaniques*, X, 1955, s. 253.

6 "La *Rigspula* et la structure sociale indo-européenne", *Revue de l'Histoire des Religions*, CLIV, 1958, s. 1-9.

ğunda *praéll*, "köle" adı verilecek bir oğul dölledikten sonra oradan ayrılır. Bu oğlun soyundan gelecek erkek ve kız çocuklara hep kötüleyici adlar konacaktır. Rigr sonra daha iyice bir eve gider ve Dede-Nine çifti tarafından konuk edilir; üç gece kaldıktan sonra Nine'yi bir erkek çocuğa hamile bırakarak oradan ayrılır; bu çocuk da çiftin oğlu sanılacak ve doğduğunda ona Karl, "hür köylü" adı verilecektir. Karl'ın erkek çocuklarının adları çoğunlukla köy yaşamına gönderme yaparlar, ama birinin adı Zanaatkâr'dır; kızların bu kadar karakteristik olmayan adları ise övücüdür. Rigr en sonunda üçüncü ve bu kez gösterişli bir eve gider, orada Baba ve Ana onu görkemli bir şekilde karşılarlar; bu uğrağının ürünü Jarl, "Soylu" adını alır; daha önceki çocuklarından farklı olarak, Rigr bu çocuğu terk etmez; önce onu çifte bıraksa da eğitimine katkıda bulunur ve sonunda onu kendi oğlu olarak evlat edinir. Bu "Rigr-Jarl"ın sadece erkek çocukları olur ve hepsine de "erkek evlat, oğul, vâris" anlamına gelen adlar verilir ve hepsi de babaları gibi savaşçı hayatı sürerler; sadece en son çocuk, "genç Konr", "*Konr ungr*" gruptan ayrılır ve ilk kral, *konungr* olur; bu kralın ayırt edici özelliği "rün"lere [Rünik yazının harfleri-] dayanan büyüsel bilgisidir.

Gerçekliğinden kuşku duymaya gerek olmayan bu anlatı, Rigr'in peş peşe üç çiftle karşılaşmasını ve bu çiftlerin adlarının da birbirini izleyen üç nesil oluşturduklarına işaret ettiğini göstermektedir. Her çiftin kadınını gizlice dölleyip bir oğul verir, ama bu oğul toplumsal ve yasal bakımdan kendi oğlu değildir, çiftin çocuğu olarak kalır. Sonuncusu, Jarl, nihayetinde onun oğlu olsa bile bu da sanki onun tensel açıdan da babası değilmiş gibi, evlat edinme yoluyla gerçekleşir. Üstelik birbirini izleyen ve toplumsal hiyerarşinin üç bölümünü aşağıdan yukarı doğru kateden bu döllemeler bir sonuca yönelir: *Jarlar* arasından bir kral çıkarmak; İskandinav dilinde kral anlamına gelen *konungr* adında bir kral, yani gerçek bir kral çıkarmak; halbuki ona adına layık bir *konungr* olmak için neler gerektiğini öğreten Heimdall kral değildir veya sadece "kral"ın yabancı bir karşılığı olan ve kendisine sahte ad olarak seçtiği ve hiçbir zaman bizzat hükmetmek üzere kullanmayı düşünmediği *Rigr* adı altında sanal bir kraldır.

Heimdall dosyası iki ayrıksı özellik daha içermektedir.

Silahı yoktur, daha doğrusu silahı, koçlar gibi, kafasıdır ve bu konudaki itirazlara karşın, adı ile koçun şiirsel adı olan *heimdali* arasında olası bir ilişki vardır; kenningarların, eski İskandinav ozanlarının dolaylamalarından birinde kılıç, Heimdall'ın kafası, *Heimdall höfud*; bir diğerinde de Heimdall'ın kafası onun kılıcı olarak, *hjörr Heimdall* diye ifade edilir. Aslında büyük tanrılardan her birine özgü silah belirtilmişken, Heimdall'ın silahı yoktur.[7]

Ayrıca doğumu da mucizevidir ve buna ne zaman değinilse, bilmece gibi ifadeler kullanılır. İşte metinler. Heimdall ile şeytani Loki'nin düellosun-

7 Hindistan'da ise bir başka "birinci tanrı"nın, destandaki Dakşa'nın koç başı vardır.

dan söz edilen, 10. yüzyıl sonuna ait İskandinav şiiri *Husdrapa*'da, Loki'nin rakibi *mögr mœdra einnar ok atta*, "bir ve sekiz ananın çocuğu" diye nitelenir. *Heimdallgaldr*'da, bizzat Heimdall kendini şu sözlerle tanıtır: "Dokuz ananın çocuğuyum, dokuz kız kardeşin oğluyum." *Hyndluljod* içine yerleştirilmiş "*Küçük Völuspa*" bölümünde, bu doğumun yeri ve zamanı da belirtilir:

> 37. Zamanların başında bir varlık doğdu,
> mucizevi bir güce sahipti, tanrılar soyundandı;
> dokuz kadın doğurdular onu, adamı –?–,
> yerin sınırlarında yaşayan devlerin kızlarıydılar.

"Yerin sınırları"nın ne olduğunu iki dörtlük sonra, şiir bu ilk varlık hakkında şunları söylediğinde anlıyoruz:

> 39. Yerin güçleriyle gelişti,
> çok serin denizle, kurban edilen domuzların kanıyla (?).

1844'te W. Müller yerin ve denizin besleyici kesişme noktasında Heimdall'ı doğuran bu dokuz anayı Snæbjörn'ün (11. yüzyıl başı) bir şiirindeki *niu brudir*'lerle, denizin dalgalarıyla ve bir başka İskandinav şiirini zikreden Snorri'nin söz ettiği deniz tanrısı "Ægir'in dokuz kızı" ile –bunlar da kesinlikle dalgalardır–; ve genel anlamda birçok şiirsel metinde (*Balarsdraumar*, 12; Heidrekr'e kendi adını taşıyan destanda sorulan bilmeceler) dalgaları temsil eden *meyjar*'lar, "genç kızlar"la açıkladı. Birger Pering'in saptadığı gibi, "denizin dokuz genç kızı tarafından dünyaya getirilen bir tanrı miti Kuzey efsanelerinde hiçbir iz bırakmamış" olsa bile, bu tuhaf açıklamayı kabul etmek gerek. Ama 1959'da Galya folklorunun verileriyle yapılan karşılaştırma sayesinde bu ifadenin tuhaflığı azalmış ve Heimdall'ın koçla ilişkisi aydınlatılmıştır.[8]

Nitekim *morforwynion*'lardan, veya "denizin genç kızları"ndan, tüm denizci halkların tanıdığı ve her zaman pek çekici olmayan[9] türden dişi cinlerden biri olan Gwenhidwy hakkında, "köpüren dalgalar onun koyunları ve dokuzuncu dalga da koçuydu"[10] denmektedir. Yerel bir yazar olan J. Jones'un 1909'da Myrddin Fard gibi iddialı bir takma isimle Caer-

8 Burada s. 200, dipnot 3'te belirttiğim makaleden uzun bir bölümü ve birkaç dipnotu alıntılıyorum; s. 217-222.

9 Alıntılanacak bölümde Myrddin Fardd şöyle der: "Morforwyn koyu kahverengi renkte, yüzü insan yüzüne benzeyen, büyük bir ağzı, geniş bir burnu, yüksek bir alnı, küçük gözleri olan, ne çenesi ne de kulağı bulunan, kolları kısa ve dirseksiz olan ve elleri insan ellerine benzeyen, ama parmakları aralarındaki ince bir zarla birbirine yapışık olan bir varlık olarak betimlenir; belden aşağısı ise balıktır." Demek ki bir tür fok balığı söz konusudur.

10 *Yu yr hen chwedlau Cymreig ceir fod un yn dwyn yr enw Gwenhidwy, fod y tonau brigwynion yn ddefaid iddi, ac mai'r nawfed dou oedd ei hwrdd.*

narvonshire folkloru hakkında kaleme aldığı güzel kitapta, *Llên gwerin sir Gaernarvon*'da (s. 106) böyle tanımlanan bu figür, tanıdık bir bütün içinde yerini almaktadır. Deniz kıyılarında yaşayan birçok halk güçlü bir rüzgâr altında beyaz köpüklerle kaplanan dalgaları (Myrddin Fardd böyle ifade eder: *tonau brigwynion*) çeşitli hayvanlara, özellikle de atlara veya aygırlara, ineklere veya boğalara, köpeklere, koyunlara benzetirler. Biz de Fransa'da "*moutons, moutonner, moutonnant*" [koyunlar ve dalgaların köpürmesi karşılığı olarak koyundan türetilmiş fiil; Türkçede de "derya kuzuları" deyimi kullanılır-ç. n.], İngilizler de "*white horses*" [beyaz atlar] derler. Modern Galyalılar, tıpkı İrlandalılar gibi, "beyaz aygırlar (*cesyg*)"dan söz ederler, ama Gwenhidwy ismiyle bağlantılı eski gelenekte, tıpkı Fransız, Bask vb folklorlarında olduğu gibi, bu dalgalar koyuna dönüştürülüyordu. Öte yandan, birçok ülkede denizciler ve kıyılarda yaşayan insanlar bazı dalga sıralanışlarına özel vasıflar veya güçler, hatta kimi zaman, Paul Sébillot'nun dediği gibi, doğaüstü bir güç atfederler: örneğin üçüncü veya dokuzuncu veya onuncu dalganın en yükseği veya en tehlikelisi veya en gürültülüsü ya da en atılganı olduğu kabul edilir.[11] Ama Gwenhidwy hakkındaki Galya rivayetinde özgün olan yan, bu iki inancın birleştirilerek bunun sonucunda dokuzuncu dalganın önceki sekiz dalganın oluşturduğu koyunlar grubunun koçu haline getirilmesidir.[12]

Bu temsil tarzı, Heimdall dosyasının ele aldığımız bölümüne doyurucu bir açıklama getirmektedir: Doğumunu –yerin sınırlarında dalgalar olan dokuz ana– ve koç vasıflarını yerli yerine oturtma olanağı vermektedir. Doğum sahnesinin mitsel değeri ve işlevi ne olursa olsun, onu "derya kuzuları"nın köpüklenişleri içinde, dokuzuncu dalga tarafından ortaya çıkarılan koç haline getirdiğini anlıyoruz. Eğer gerçekten böyleyse, dokuz anası olduğunu söylemek doğrudur, çünkü onu ortaya çıkarmak için ne bir, ne iki ne de üç ana yeterli olmuş, peş peşe tam dokuz dalga gelmesi gerekmiştir ve onu dünyaya getiren tek başına dokuzuncu olsa bile, bunu ancak kendinden önce sekiz dalga daha geldiği için başarabilmiştir. Heimdall'ı "bir ve sekiz dalganın oğlu" olarak adlandıran *Husdrapa*'nın ayrıksı analitik ifadesi de böylece daha iyi açıklanmaktadır: 9 rakamının bu şekilde, grubun tek belirleyici dalgasını öne çıkararak ayrıştırılması kusursuzdur. Heimdall'ın "Ase'lerin en beyazı", *hvitastr asa* olarak nitelenmesi de bu şekilde açıklanmış olur: Dalgaların köpüklenmesinin folklorik dönüşümleri içinde, köpüğün beyazı çoğunlukla belirgindir ("beyaz

11 *Légendes, croyances et superstitions de la mer*, I, 1886, s. 153-157 (at, koyun, inek veya boğa, köpek, hatta aslan olarak yorumlanan dalgalar); s. 170-178 (dalgalar ve sayılar; s. 176-177, dokuzuncu dalga). İrlanda'nın pagan ve Hıristiyan efsanelerinde "dokuz dalga" hakkında, bkz. H. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, 1884, s. 256-257.

12 Burada kullandığım *Etudes Celtiques*'te yayımlanmış makalede (s. 277-279), esas olarak Francis Jones, *The Holy Wells of Wales*, 1954, s. 134-136'nın yardımıyla, 15. yüzyıl şairlerinden çağdaş folklora gelinceye dek Gwenhidwy'nin bulgulandığı çeşitli yerleri gözden geçirdim.

atlar", "beyaz aygırlar", vb) ve dalgaların üzerinde koşan bu beyaz sürülerin sahibi olan Galyalı *morforwyn* de kendine *Gwen-hidwy*, daha doğrusu *Gwen-hudwy*[13] der; bu terimin ilk bölümü, Beyaz anlamına gelir.

Burada Gwenhudwy'nin, daha doğrusu onun dalgalarıyla koçunun eskiden, mitolojide, Heimdall'ın analarının ve Heimdall'ın kendisinin karşılıkları olduğunu ileri sürmek niyetinde değilim; tam tersine, bu nokta hariç, söz konusu iki mitolojik bölgenin hiçbir ortak noktaları bulunmadığı kanısındayım. Ama Gwenhidwy'nin tuhaf sürüsü yine de Heimdall dosyasının en imgesel bölümünün, herhangi bir sanatsal kurgulamaya gerek kalmaksızın yorumlanmasına olanak vermektedir.

Bhisma ve Heimdall'ın paralelliği

Gök tanrısı Heimdall ile Gök Tanrı'nın tecessümü olan Bhisma arasında göze çarpan yapısal benzerliklerin bilançosunu iki sütun halinde sıralamanın gerekli olmadığını düşünüyorum. Başlıca benzerlikler şöyle sıralanabilir:

Her ikisi de ötekilerden önce doğmuş ve biri eskatolojik savaşta, öteki muazzam Kuruksetra savaşında ötekilerden sonra ölen ve faaliyetlerini hiç azaltmadan nesiller boyunca var olan "çerçeve" figürler söz konusudur; Heimdall –tanrı– örneğinde bu süre ritmi, insan biçiminde yeryüzünde kalırken Büyük Dede ve Büyük Nine'den, Dede ve Nine'den, Baba ve Ana'dan peşpeşe istediği konukseverlikle ve en sonuncuların oğluna ve bu oğlun da oğluna bakmasıyla çarpıcı bir biçimde ifade edilir; Bhisma –kahraman– örneğinde ise nesiller boyu var olma, "ölümsüz" Bhisma'nın küçük kardeşleri, sonra ikinci kardeşinin oğulları, sonra onların da oğulları nezdinde üstlendiği rolle bilfiil gerçekleşir.

Aslında her ikisinin de, daha erken doğmaları nedeniyle başa geçmeleri gerekirdi, ama geçmemişlerdir. Heimdall örneğinde, bu hak ve bu eksiklik tuhaf ve bir işe yaramayan Rigr unvanıyla ve tanrının yeryüzündeki yolculuğu sırasındaki tavrıyla ifade edilir; Bhisma örneğinde resmi bir feragatle ifade edilirler.

Her ikisinin de başlıca kaygısı toplumda veya kendi soyzincirleri içinde bir kralın, iyi yetiştirilmiş bir kralın varlığını sağlamaya yöneliktir: Heimdall, tüm diğer "kon-ungr"ların ilk örneği olan birinci kralı çaba sarf ederek, adım adım hazırlar; Bhisma da nesilden nesle Kurular ailesinde

13 Bulgulanmış biçimler, *Gwenhudwy*, *Gwenhidwy*, *Gwenhidw*'dir. *-wy* (*-w*) soneki için, bkz. K. Jackson, *Language and History in Early Britain*, 1953, s. 376. Bileşik terimin ikinci bölümünün ancak tek başına okunması *–hud–* bir anlam verebilir: Eski Galya dilinde *hud*, "büyücülük, efsun"; *hud-aw*, "efsunlamak"; eski Kelt dilinde *hud-ol*, "magus"; Eski İzlanda dilindeki *seidr* ile yakın bir kelime: Bir sihir biçiminin adı; bunun hakkında bkz. Dag Strömbäck, *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*, 1935; ve G. Dumézil, *Saga de Hadingus*, 1953, s. 70-82.

bir kralın doğmasını gözetir ve bu kralı eğitir.

Bu genç krallar ve genelde Heimdall ile Bhisma'nın doğurttukları çocuklar, onların çocukları değildir; çok genel anlamda baba olsalar bile kendi çocukları yoktur. Bu izleğin ifadeleri iki örnekte farklılaşsa bile, aynı anlamdadırlar. Heimdall-Rigr Praell'i, sonra Karl'ı, sonra da Jarl'ı fiilen döllemeyle doğurtur, ama bunu gizlice yapar ve onların babası olarak ortaya çıkmaz, ama evlerinde kaldığı çiftin yataklarını paylaşıp, bunu istismar ederek doğurttuğu bebekleri onlara bırakır; ve Jarl'ın Kuzey'in bu *ksatriya*sının onun oğlu olması için, Heimdall tarafından sanki bir başkasından doğmuş bir çocuk gibi "evlat edinilmesi" gerekir; bu da mitolojide Heimdall'ın diğer tanrıların çoğundan farklı olarak kadını olmaması, yanında hiçbir tanrıçanın adının geçmemesi olgusuyla bağdaşır. Bhisma'nın cinsel statüsü ise bir başka resmi feragatten kaynaklanır: Evlenmemeyi, onun soyundan gelecek hiç kimsenin taht üzerinde hak iddia etmemesi için çocuk sahibi olmamayı taahhüt etmiştir; halbuki rolü krallığa her zaman bir aday bulunmasını temin etmektir; dolayısıyla doğumunu sağladığı ve eğitimiyle ilgilendiği çocuklar onun çocukları olamaz, olmamalıdır.

Son olarak, her iki kişiliğin doğumları da aynı tiptedir. Galya folklorunun Edda şairlerinin bilmeceyi andıran formüllerine getirdiği yorumun ışığında, Heimdall'ın doğumu şöyle tanımlanır: Gök tanrısı gökyüzünün sınırlarında yer ve denizin birleşmesinden, aslında dalgalar olan "bir ve sekiz ana"dan, yani önceki boşa gitmiş sekiz dalga tarafından hazırlanan dokuzuncu dalgadan doğmuştur. Bhisma, Ganga'nın –su tanrıçalarının en muteberi– karnından, son çocuk olarak doğmaya mahkûm edilen gök tanrıdır; yedi veya sekiz ağabeyi ise doğar doğmaz anaları tarafından "dalgaları"nda boğulmuşlardır;[14] en ilginç değişke ise

14 *Etudes Celtiques*'de yayımlanmış ve burada kullandığım makalede (s. 283, dipnot 1) İrlanda tanrısı *Lug* (Galyalılarda *Lleu*) ile Bhisma arasındaki bazı benzerlikleri hatırlatmıştım. Bu notu burada da alıntılıyorum: "İrlandalıların Lug'undan ve Mabinogi de Math'ın Lleu Llawgyffes'inden hareketle tasavvur edilebilen biçimiyle Kelt tanrısı *Lugu-* ne bir "çerçeve tanrı" ne de bir "gök tanrı"dır. Yine de Dyu-Bhisma'nın çocukluğunu oluşturan dört izlek onun çocukluğuyla ilişkili olarak da karşımıza çıkar: 1. Bhisma gibi o da doğduğunda bir grup erkek kardeş içinde tek hayatta kalandır (Mabinogi'de iki kardeştirler, diğerinin adı *Dylan Ail Ton*'dur: "Dalgaya Benzeyen Dylan" veya "dalganın oğlu"; Lug hakkındaki folklorik bir öyküde üç kardeştirler; W. J. Gruffydd, *Math vab Mathonwy*, 1928, s. 73, karş. s. 67); ötekiler denizde hemen boğulmuş veya öteki kardeş (Dylan) içine atladığı ve bir su varlığının özelliklerini kazandığı dalga tarafından alınıp götürülmüştür. 2. Bu izlekle bağlantılı olarak, nasıl ki Bhisma ve boğulan erkek kardeşleri kişileşmiş kozmik nehir Ganga'nın oğullarıysa, Lleu ve ağabeyi Dylan da bir kadın kahraman ve hiç kuşkusuz eski bir deniz tanrıçası olan Aranrot'un (Arianrhod) oğullarıdır; bu tanrıçanın dünyadaki kalışı hakkında da bir anlatı mevcuttur (John Rhys, *Celtic Folklore, Welsh and Manx*, I, 1901, s. 207-209; Tory adacığındaki Tor Mor'da, "on a cliff jutting into the Ocean"da hapis bulunan bir prensesten doğmuş Lug hakkındaki İrlanda efsanelerinde de aynı izleğe rastlanmaktadır; Gruffydd, *age*, s. 65, vb). 3. Bhisma'nın (*Mbh.*, I, *99*, 3920-3967) ve Lug'un doğumu (Gruffydd, *age*, s. 65 vb) doğaüstü bir İneğin, "Bereket İneği"nin çalınmasının doğrudan ve öç almaya dönük sonucudur (Lleu'nün doğumu, daha dolaylı yoldan, Pryderi'nin harika domuzlarının, Britanya adasında bilinen ilk domuzların çalınmasıyla gündeme gelir). 4. Genç Lleu'ye (bu izle-

onu ağabeylerinin sekizde birlerinin bireşiminden oluşan "dokuzuncu" yapmıştır.

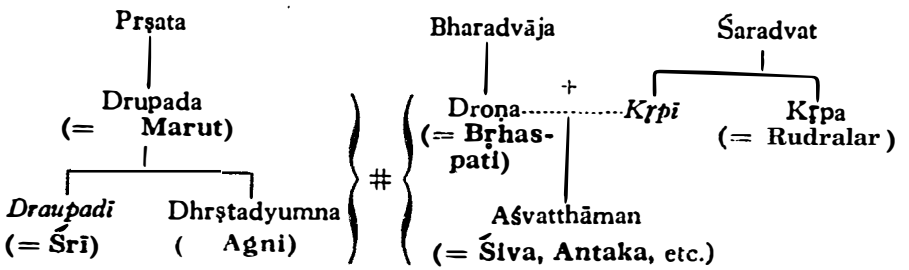
Kişiliklerin özüne ilişkin bu kesin buluşmalardan oluşan tutarlı bütün rastlantı eseri olamaz: Bhisma'nın destandaki izdüşümünü oluşturduğu Göğün, Dyu'nun, Rigveda'dakinden farklı olarak, zengin bir mitolojiye sahip olduğunu ve bu mitolojinin Hint-Avrupa zamanlarından miras kaldığını ortaya koymaktadırlar. Bu saptamanın erimi çok geniştir. Bir yandan, Rigveda yazarlarının kendi çağlarında hâlâ yaşayan geleneksel mitolojinin büyük parçalarını sistemli bir biçimde görmezden geldiklerini doğrulamaktadır; diğer yandan, Rigveda'dan çıkartılan bu arkaik Dyu mitolojisi Hint mitolojisinin hiçbir döneminde ve hiçbir biçim altında yeniden ortaya çıkmadığına göre, *Mahabharata*'nın temelinde yer alan tanrıların kahramanlara dönüştürülme olgusunun çok erken bir dönemde, bu mitoloji parçalarının bazı çevrelerde hâlâ iyi bilindiği bir zamanda yapıldığını kanıtlamaktadır. Sadece sonuçlarını okuyabildiğimiz bu ustaca işlemi saptamak üzere hangi tarihsel "model" düşünülürse düşünülsün, bu zaman koşuluna uymak zorundadır.[15]

ğin İrlandalıların Lug'undaki izleri hakkında, Gruffydd, *age*, s. 71) üç yasak konmuştur; büyücü amcası Gwydion'un maharetiyle ortadan kaldırılmasalar, onun kariyerini engelleyecek yasaklardır bunlar: Ne *ad*, ne *silah*, ne de *eş* alabilir; genç Devavrata'da tecessüm eden Dyu ise iki yasağa maruz kalır: *Kral olmaktan* ve *evlenmekten* vazgeçmek zorundadır; bu yasakları kahramanca kabullenince, tanrılar ve insanlar ona yeni bir *ad* verirler: "Bhisma" (*Mbh.*, I, *100*, 4039-4066). Gerek Keltlerde gerek başka yerlerde ada verilen büyüsel değer hesaba katıldığında, Lleu'yü tehdit eden üç yasağın üç işleve, büyü, savaşçı güç ve döl verebilmeye dağıtıldığı fark edilmektedir.

15 Bkz. aşa. s. 219-230, Bhisma ile Heimdall arasındaki bu karşılaştırmanın eskatolojik sonuçları. Vedalar'daki "baba Dyu"nun tuhaf özelliklerinden biri, gördüğümüz üzere, gramatik açıdan çoğunlukla dişil muamelesi görmesidir; Bhisma'nın öyküsünde, onun özel hasmı olan Şikhandin cinsiyet değiştirir: Bhisma onunla savaşmak istemez (ve bu yüzden ölecektir) çünkü o erkek kılığına girmiş bir kadındır.

YEDİNCİ BÖLÜM

Eğitmenler



Aşvatthaman, Kripa, Rudra-Şiva'nın tecessümleri, Rudralar

Pandavaların yakın akrabalarının dışında, onlara uygulanan gözlem türünü şiirin diğer tüm önemli kişiliklerine de yaymakta yarar vardır. Biz burada bu çalışmayı sadece birkaçı için deneyeceğiz. İlk sırada, Pandavaların eğitmenleri yer alıyor, bu çocukların en az üç eğitmenleri olmuştur: Kripa, Drona, Aşvatthaman; baş eğitmen ikincisidir. Bu kişilikler her üçünün de mükemmel okçular olmaları (okçuluk genç *ksatriya*ların eğitiminin en temel yanlarından biri olduğuna göre, bu onların görevini de doğrulamaktadır); her üçünün de savaşta "kötüler"in ordusunda savaşmaları ve son olarak da, aralarında çok yakın bir akrabalık bağı bulunması (Aşvatthaman, Kripa'nın kız kardeşi ile Drona'nın oğludur) nedenleriyle bir grup oluştururlar. Ama içlerinden sadece Drona ve Aşvatthbrman, Ateş tanrısı Agni'nin tecessüm ettiği Dhristadyumna'nın amansız düşmanlarıdır ve sadece onlar çeşitli anlarda "kötüler" ordusunun başkumandanlığına atanmışlardır. Buna karşılık daha asal bir diğer özellik sadece Kripa ile Drona'da ortak olarak bulunur ve onları Aşvatthaman'dan köklü bir biçimde ayırır: Onlar kalben Pandavalardan yanadır, Duryodhana'yı kı-

narlar ve savaştan önce toplanan meclislerde barışçı temennileriyle Bhisma ve Vidura'nın dileklerini desteklerler; Aşvatthaman ise tam aksine başından beri Pandavalara düşmandır ve savaştan sonra da onlara en hissedilir darbeleri indirecektir. Bu kişilikler hangi tanrıların tecessümleridir? Kız kardeşi Kripi ile birlikte doğan Kripa Rudra'ların tecessümüdür (I, *67*, 2712); Drona Brihaspati'nin bir parçasıdır (aynı yer, 2715); Aşvatthaman'ın içinde Rudra-Şiva vardır (aynı yer, 2709). İlk bakışta birbirinden kopuk görünen bu tanrıların ortak yönleri, Rigveda'dan beri büyük okçular olmalarıdır; kuşkusuz yeryüzüne aynı işlevle inmelerinde bu belirleyici olmuştur.

Daha sonraki mitolojinin tanrısı olan Şiva'nın en kayda değer bileşenlerinden birini temin eden Vedalar'ın Rudra'sı bir yay ve oklarla silahlanmıştır (*RV*, II, 33, 10-11; V, 42, 11; X, 125, 6); bu silahlar güçlü ve hızlı diye nitelenmiştir (VII, 46, 1). Okçu kahraman Krişanu ve "okçular"la birlikte anılır (X, 64, 8) ve onu yine okçu diye adlandıran Atharva Veda (I, 28, 1; VI, 93, 1; XV, 5, 1-7) yayından ve oklarından sık sık söz eder. Nesir metinlerde de aynı şeye rastlanır: Şatapatha Brahmana, IX, 1, 1, 6 tanrıların bile Rudra'nın kirişinden ve oklarından korktuklarını ve kendilerini yok etmesinden çekindiklerini belirtir.

Ayrıca Rigveda Rudra'yı, "Rudra'lar" veya "Rudriya" halinde çoğaltmıştır (I, 64, 2 ve 12; 85, 11; vb); bunlar sık sık Rudra'nın babaları olduğu Marut'larla özdeşleştirilir (I, 114, 6.9; II, 33, 1). Marut'lar daha çok mızrak atıcısıdır (I, 168, 5; V, 52, 13), ama aynı zamanda, belki de babaları Rudra'nın ayırt edici özelliğinin onlara nakledilmesi sonucunda, okçu olarak da bilinirler (V, 53, 4; 57, 2; VIII, 20, 4.12). Kahramanlarda tanrıların izdüşümlerinin yaratılması sistemi içinde, *Mahabharata*'nın Rudralar ile Marut'ları birbirlerinden özenle ayırması dikkat çekicidir: Birinciler okçu Kripa "olurlar"; ikinciler ise özel olarak okçu diye tanınmayan dört kişilikte, Satyaki, Drupada, Virata ve Kritavarman'da tecessüm ederler (I, *67*, 2714-2717); ilk üçü Pandavalara, özellikle de İndra'nın oğlu Arcuna'ya bağlı yardımcılardır: Bu bakımdan, İndra'nın her zamanki silah arkadaşları olan Marut'larla uyum içindedirler; sadece dördüncüsü, Kritavarman Duryodhana'nın yanını tutar ve sık sık Aşvatthaman ve Kripa ile birlikte görülür, hatta birlikte bir üçlü oluşturur – hayatta kalanlar ve "gece baskını" üçlüsü: Bu bakımdan, Rudra'nın oğulları olan ve Rudra"lar" ile karıştırılan Marut'ların diğer yanıyla da uyum içindedir. Şairler, Marut'ları birbirinden ayırıp içlerinden birini, Satyaki'yi bir başkasının, Kritavarman'ın rakibi haline getirerek onların bu belirsiz durumunu vurgulamışlardır (VII, *115*, 4550; *116*, 4644; VIII, *46*, 2157; IX, *17*, 937; *21*, 1118). Rudra'ların tecessümü olan Kripa'ya gelince, onun ok ve yaylarla ilişkisi babadan kalmadır (I, *130*, 5071-5093). babası Şaradvat, Gotama'nın oğlu, bu silaha çok meraklıydı (*dhanus*) ve riyazet yaparak kendini *dhanurveda* eğitimine ve-

riyordu. Bu tavrıyla edinebileceği güçten, her zamanki gibi, endişelenen tanrılar ona bir Apsaras gönderdiler; bu dişinin onu baştan çıkarma çabalarına kahramanca dirense de yayı ve okları elinden kurtuldu ve tohumları farkına varmadan bir okun tahta sapına düştü: Bundan biri erkek, diğeri kız, iki çocuk doğdu. Onları Kral Santanu'nun ordusundan bir adam gördü ve yerdeki silahları görüp, babalarının büyük bir okçu olduğunu tahmin ederek "ikizleri, yayı ve oku" krala gösterdi. Kral onları evlat edindi ve onlara merhamet (*kripa*) duyduğu için Kripa ve Kripi isimlerini verdi; daha sonra gerçek babaları Şaradvat onların varlığından haberdar oldu ve oğlunu öyle ünlü bir okçu yaptı ki Drona gelinceye dek Dhritarastra'nın, Pandu'nun oğullarına, hatta onların kuzenleri olan, içlerinde Krişna'nın da bulunduğu Yadavalara okçuluk sanatını öğretmekle o görevlendirilmişti. Okuyucu burada da, daha birçok bağlamda olduğu gibi, romanvari –ve yine doğaüstü– bir açıklama ile tanrılardan kahramanlara aktarımındaki "alınyazısının kaçınılmazlığı" olgusunun üst üste bindiğini fark edecektir: Kripa namlı bir okçu olmak *zorundaydı*, çünkü okçu tanrıların tecessümüdür; gerçekten de namlı bir okçu olur, ama şiirde bu vasfı doğumundaki rastlantısal koşullarla gerekçelendirilir.

Drona, Brihaspati'nin tecessümü

Son olarak, Vedalar'ın Brihaspati'si (veya Brahmanaspati),[1] Drona'da tecessüm eden tanrı da bir okçudur, ama çok özel koşullarda böyle olmuştur ve genç kahramanların baş, "gerçek" eğitmeni olmasını başka vasıflarına borçludur: Brihaspati tanrılar dünyasında yeryüzündeki brahmanın, daha kesin bir ifadeyle purohita'nın, rahibin karşılığıdır; *Mahabharata* bu tanımı doğal bir biçimde genişleterek, prenslerin "guru"su olan Drona gibi onu da tanrıların "guru"su yapar (I, *170*, 6464; II, *7*, 303; vb) ve nasıl Drona "iyi" Pandavaların ve onların "kötü" kuzenlerinin eğitmeni ise, onu da tanrıların "eğitmeni", hatta Asuralar ve tanrılar tarafından danışılan tanrı (XII, *152*, 5667) haline getirir.

"Brahman tanrı"nın, "rahip tanrı"nın destandaki izdüşümünün sadece manevi bir eğitmen olarak değil, yerine konduğu Kripa kadar, hatta ondan da fazla bir okçuluk ustası olarak gözükmesi ilk bakışta biraz tuhaf gelebilir. Genç *ksatriya*ların eğitim gereklerinin, bu dalın müfredattaki temel bölümü oluşturmasını zorunlu kıldığı ileri sürülebilir; ama örneğin şairler pekâlâ bu daldaki eğitimi konunun uzmanı olan Kripa'ya bırakabilir ve geri kalan her şeyin, din, ahlak ve ilim eğitiminin sorumluluğunu Drona'ya

1 Brihaspati (Brahmanaspati) için yazılmış ilahiler şu eserde çevrilmiştir: L. Renou, *Etudes védiques et paninéennes*, XV, 1966, s. 46-77. H. P. Schmidt bu tanrı ve onun İndra ile ilişkileri hakkında farklı bir görüntü sunar: *Indra und Brihaspati*, 1968.

verebilirlerdi. Ama onlar hiç kuşkusuz Rigveda'daki bir imgeden, onu ilk anlamıyla, harfiyen kullanarak yararlanmışlardır. Brihaspati gerçekten de okçudur; ama rahip olduğu için mistik bir okçudur; savaşçıların silahını değil, *rita*'yı, kozmik ve ritüel Düzen'i kullanır (II, 24, 8; karş. *AV*, V, 18, 8-9):

> Brahmanaspati, kirişi rita olan seri atışlı yayıyla istediğini vurur. Attığı oklar doğrudan hedefe gider...

Ritüelin gücünün ve onun doğrudan, yıldırım gibi inen sonucunun ifadesini daha çarpıcı kılmaya yönelik –9. dörtlük bunu kanıtlar– bu metafor, mitin destan bağlamına taşınmasından sorumlu olanların Drona'yı eğitmenliğin bu denli önemli bir bölümünden mahrum etmemelerine olanak tanımıştır: Tanrının mistik oku kahramanın elinde okçuluk yarışmalarının ve savaş alanlarının bilinen okuna dönüşmüştür ve Kripa'nın babasının ve ondan sonra da Kripa'nın mükemmellik mertebesine eriştikleri okçuluk ilminin, *dhanurveda*'nın Drona'da dört kat daha fazla bulunduğu söylenir (III, *37*, 1459). Rigveda'daki ifadelerden birinin böylesine geniş bir anlamda kullanılmasına şairleri sevk eden de Rigveda'nın kendisidir. Savaşçı İndra'ya birçok mitte, özellikle de baştan sona var olduğu ineklerin kurtarılması mitinde yardım eden Brihaspati'nin bu nedenle doğrudan savaşçı niteliklere büründüğü uzun süredir saptanmış bir olgudur. II, 24, 2'de, "Zenginliklerle dolu dağa girdi ve Şambara'nın kalelerini yerle bir etti" denmektedir; *vritani*'leri yok eder, kaleleri zorlar, savaşlarda düşmanlarını alt eder (VI, 73, 2); düşmanları dağıtır ve zaferi kazanır (X, 103, 4); düşmanı bitirir, savaşlarda galebe çalar (II, 23, 11); savaşçı girişimler içinde adı anılır (aynı yer, 13); ve "savaşta nam salmış bir rahip"tir (II, 24, 9). Bu ifadeler, ritüellerin kesin ve muzaffer etkisi hakkındaki metaforlardan doğmamıştır; Arya tarihöncesine ait bir durumu yansıtmaktadırlar: Fetih amaçlı bu akınlarda, barbarlara karşı verilen bu mücadelelerde, rahipler de, (purohita) en az Charlemagne'ın [Şarlken, V. Karl] yanındaki Başpiskopos Turpin veya anakronizmadan çekiniliyorsa, İrlanda'nın son efsanevi istilası sırasında Kral Eremon'un yanı başındaki drüid Amorgen ve İrlanda destanlarında sayısız *rig*'e eşlik eden sayısız drüid kadar savaşa katılıyordu herhalde.

Drona ve Drupada, brahman ve kral

Ama şairler, Brihapati'nin izdüşümü olan kahramanın değerini, Kripa için yaptıkları gibi, okçuluk sanatına indirgemekten kaçınmışlardır. Bu mitoloji yazarları, brahman, purohita statüsünün büyük kurallarını imgesel bir çeviri içinde destanın sahneleri halinde ifade etmek konusun-

da karşılarına çıkan böylesi bir fırsatı kaçırmayacak kadar uyanıktılar: Brihaspati'ye göre daha somut bir savaşçı olan Drona, yine de Brihaspati gibi özünde brahmandı. Savaş alanında, alışılageldiği üzere anlamı olan sancağı, hiç savaşçı olmayan amblemler taşımaktadır (VI, *17*, 660; VII, *86*, 3117): Altın bir *vedi* (*vedi*, bir tür çukur sunak, tanrıların gelip üzerinde kurban törenlerini izledikleri kabul edilen bir tür koltuktur), bir ibrik, *kamandalu* (gurunun, ağır ağır ilerleme kaydeden öğrencilerine verdiği ödül: Karş. I, *132*, 5226), bir siyah ceylan derisi (*dikşa*'nın derisini veya çileci keşişlerin giysisini hatırlatır). Tam olarak ifade edilirse, Drona hem brahman hem savaşçı; hatta hem brahman, hem kral olan çok yönlü bir kişiliktir. *Mahabharata*'nın kişiliklerinde sık sık olduğu üzere, onun yaradılışını ve deyim yerindeyse ideolojik anlamını en iyi ortaya çıkaran başlangıcı, yani "çocukluğu"dur.

Daha sonradan *ksatriya* ve kral olarak davransa bile, Drona brahman olarak doğmuş, önce sadece brahman olmuştur ve diğer vasıflarını kazandıktan sonra da brahman olarak kalır. Bu ikinci vasfın oluştuğu bölümde derin bir şeyler ifade edilmiştir; brahman sınıfının daha önce Veda ilahilerinde ifade edilmiş iddiaları düşünülürse metnin altındaki bu anlam kolayca anlaşılır: Drona'nın muğlak kişiliği, brahmanın, özellikle de purohitanın, "öne yerleştirilmiş olan"ın muğlak statüsünün dramlaştırılmış halinden başka bir şey değildir; kraldan hem farklı, hem onun altında olan purohita yine de kraldan krala gösterilen saygının aynısını hatta daha da fazlasını bekler: Rigveda'nın bir dörtlüğü (IV, 50, 8) "ülkesinde brahmanın önden gittiği" krala evinde mutluluk, topraklarında bolluk, halkının kendiliğinden itaatini vaat etmez mi (*yasmin brahma rajani purva eti*)?

Drona brahmandır ve üstelik onun en yüksek mertebelerinden birindedir. Babası Bharadvaja büyük bir risi'dir, yedi maharsiden biridir (I, *123*, 4807; vb). Kripa gibi, onca tövbekârın oğlu gibi, o da babasının bir Apsaras görünce kaçırdığı tohumlarından doğmuştu; bir vazoya, *droni*'ye toplanan bu tohumlardan doğal olarak Drona adını alan bir oğlan dünyaya geldi (I, *166*, 6328-6332). Gençliğinde, önceleri babasının hayat tarzını sürdürmekten, Vedalar'ı öğrenerek ve kefaret ödeyerek yaşamaktan başka bir şey düşünmüyordu (I, *138*, 5513-5514). Ama tatsız bir hadise hayatını farklı bir yöne sevk etti.

Daha küçücükken, babası onun özellikle bir brahman olarak yetişmesine önem verip, ona kutsal metinleri öğretirken, Drona'nın bir arkadaşı vardı: Babasının dostu olan bir kralın, Prisata'nın oğlu ve dolayısıyla geleceğin kralı Drupada. Prisata'nın oğlu sürekli keşiş kulübesine geliyor, Drona ile oynuyor ve onunla birlikte Vedalar'ı okuyordu (I, *130*, 5110; *166*, 6334). Mükemmel anlaşıyorlardı ve küçük prens küçük rahibe şöyle diyordu: "Pancalya krallığımı kutsadığında, sana yemin ederim ki, bundan

sen de yararlanacaksın (*tvadbhogyam bhavita*); topraklarım, servetim, zevklerim sana bağlı olacak" (I, *131*, 5178-5179). Bu şekilde büyüdüler, sonra aldıkları farklı öğrenim nedeniyle ayrı düştüler ve Prisata ile Bharadvaja ölünce, Drupada tahta çıktı, Drona da babasının keşişhanesini devraldı (I, *130*, 5111-5112; *166*, 5335), Kripi ile evlendi ve oğlu Aşvatthaman doğdu (*130*, 5113-5116). Halk arasında çıkan söylentilerden Rama'nın –Jamadagni'nin oğlu birinci Rama, *ksatriya*lara zulmeden savaşçı brahman– elindeki her şeyi brahmanlara dağıttığını bu sırada öğrendi; onu bulmaya gitti, ama o vardığında Rama bedeni ve silahları dışında elindeki her şeyi çoktan dağıtmıştı; elinde kalan bu son mülkler arasında seçim yapma hakkını genç ziyaretçisine bıraktı, o da silahları ve onları kullanma sanatını seçti (I, *130*, 5118-5132).[2] Drona kendisine yapılan ve hiç öngörmediği bu bağışın ardından yine de brahman olarak kaldı ve yeni silahlarına rağmen aklından savaşmayı geçirmedi.

Çocukluk arkadaşı işte o zaman aklına geldi ve onun sarayına gitti. Tahtın önüne çıkarılınca kendini tanıttı: "İşte ben, arkadaşın!" Ama köprülerin altından çok sular akmıştı ve iktidarın kibriyle başı dönen Drupada onu tersleyiverdi: Çocuklukta verilmiş sözler artık geçerli değildi; şimdi kral olduğuna göre çulsuz bir brahmanın nasıl dostu olabilirdi? (I, *131*, 5134-5144; 5193-5204) Çok kırılan Drona huzurdan ayrıldı ve o andan itibaren intikamdan başka bir şey düşünmez oldu. Ailesiyle birlikte Kauravaların kenti olan Hastinapura'ya taşındı. Oğlu Aşvatthaman kimliğini gizleyerek bir süre Kripa'nın emri altında, genç Pandavalara ve kuzenlerine silah "talimi" yaptırdı, sonra bizzat Drona hünerlerini olağanüstü bir biçimde sergilediği bir sahnenin ardından Kripa'nın yerine eğitmen oldu; ama bu göreve gelirken bir şart koştu: Sözleşme sona erip öğrencileri silah kullanmada uzmanlaşınca, kendisinin bir talebini –bu, ne olursa olsun– yerine getireceklerdi. Arcuna bu sözü verdi ve o günden itibaren hocasının gözdesi oldu (I, *131-132*, 5205-5219). Süre dolduğunda Drona intikamının alınmasını istedi: "Prisata'nın oğlu Drupada Pancala'ların üzerinde hüküm sürüyor; krallığını elinden alıp bana verin!" (*166*, 6348). Edindikleri yeni sanatı denemek için yanıp tutuşan gençler hiç tereddüt etmediler: Drupada yenildi ve onu tutsak edip Drona'nın karşısına çıkardılar. Drona eski dostuna şöyle dedi:

> Dostluğun yine bizi birleştirmesini istiyorum insanların kralı; dostum olmayı kabul et. Sen doğru söylemiştin: Kral olmayan, bir kralın dostu olamaz. Ben de bir krallık ele geçirip senin seviyene gelmek için ne gerekiyorsa onu yaptım. Sen Bhagirathi'nin güney kıyısında hüküm sür; ben de kuzey kıyısında hüküm süreceğim! (*166*, 6350-6351).

2 Bkz. aşa. s. 601-602.

Tutsak hiç kuşkusuz böyle bir teklif beklemiyordu. Teşekkür etti, topraklarının yarısı pahasına da olsa dostuna yeniden kavuştuğu için mutluymuş gibi görünerek teklifi kabul etti ve "sağlam bir dostlukla bağlanmış" olarak birbirlerinden ayrıldılar. Şimdi artık Drupada intikamdan başka bir şey düşünmüyordu.

Mesele böylece halledilmişti. İnsanlar arası kurgu uyarınca, eski bir oyun arkadaşına verdiği sözden cayan, ama daha da önemlisi bu eski arkadaşı kral olmadığı, sadece bir brahman olduğu için hor gören kral, çalım satmasının ve bencilliğinin hak ettiği dersi almıştı: Brahman ona aman diletmiş, onun topraklarını alıp kral olarak bir zamanlar vaat ettiği eşitliği zorla koparmıştı ve bundan böyle krallığın tamamı üstünde ikisi birlikte değil, iki yarısı üzerinde ayrı ayrı hüküm süreceklerdi. Ama şiirdeki brahman "rahip-tanrı"nın tecessümü olduğuna göre, bu insan öyküsü, bu destan brahmanın, özellikle de rahibin kralla ilişkilerine değgin, biraz önce Rigveda'da okuduğumuz (IV, 50, 8) kuramsal bir dersin kıyafeti işlevini görmektedir. Rigveda'da Brihaspati'ye seslenen ilahi, bu dünyanın büyükleri için yazılmış talimatlarla doludur: Brahmana kralın eşiti olarak davranılmalıdır –Drupada çocukken Drona'ya bu sözü vermişti; rahip kralın ikizi gibi olmalı, hatta "onun önünde yürümelidir"; krallığın ve öncelikle kralın selameti onların, kelimenin Mitra'cı, eski anlamında dostluğuna –her iki tarafın da uyduğu bir mutabakata dayandırılan güven ilişkisi– bağlıdır. Demek ki *Mahabharata*'da bir kez daha metnin altını, satır aralarını okumak gerekmektedir; inandırıcı olsun olmasın –burada son derece inandırıcı– insani motiflerle anlatılan öykülerin gerisindeki mitsel, teolojik veya ideolojik "model"i bulmak şarttır; beş Pandava'nın kardeşliği ve yaş sıralaması nasıl işlevsel tanrılar arasındaki yakın dayanışmayı ve hiyerarşiyi ifade ediyorsa, Drona ile Drupada'nın çeşitli badirelerden geçen –tutulmayan söz, girilen risk, telafi– "dostluğu" da, hem dramatik biçimde hem de harfiyen *ubhe virye*'nin, brahman ile *ksatriya*nın –*ksatriya*nın kral olduğu başat durumdaki– yakın ve vazgeçilemez statüsünü ifade etmektedir.

Brihaspati, Drona ve kuyu

Drona'nın daha başka birçok özelliği de Brihaspati aracılığıyla anlaşılır. Bunların bazıları daha önemsizdir: Savaş arabasındaki atların al renkli olmasının nedeni renklerini tanrının savaş arabasındaki atlardan almalarıdır –tanrının bindiğinde kötü cinleri öldürdüğü, göksel ahırların kapılarını zorladığı ve ışığı ele geçirdiği simgesel araba, ritüel arabası (*RV*, II, 23, 3); gerçekten Brihaspati'nin atları "al renkli"dir; "bulutlar gibi kırmızılara bürünürler" (*aruşaso asvah; nabho na rūpam aruşam vasanah*, VII, 97, 6).

Bazı benzer özellikler ise daha anlamlıdır. İşte, miti destana taşıyan şairlerin eğlenmek amacıyla yaptıkları kanısına varmamanın zor olduğu –daha önce de birçok kez benzer sonuçlara varmıştık– bir örnek. Destanın kurgusu içinde önemli olan bir sahnede, Drona hünerini sergileyerek genç prenslerin eğitmeni olarak işe alınmayı başarır; amacı, onları yemininden dönen dostuna vereceği cezanın araçları haline getirmektir ve getirecektir de.

Drona yay kullanmadaki maharetinin, çocukların bakıcıları olan Bhisma'ya anlatacakları kadar parlak bir kanıtını sunmak ister; o zaman bu işten anlayan Bhisma onu yanına alacaktır. Beklediği fırsat çok geçmeden belirir. Genç prensler bir taşla, *vita*,[3] oynayarak dolaşırlarken, taş bir kuyuya düşer (*papata kūpe sa vita*). Taşı geri çıkarmaya uğraşırlar ama başaramazlar; utanç ve üzüntü içinde ne yapacaklarını bilemezken, fazla uzak sayılmayacak bir yerde riyazet temrini yapan bir brahman görürler; bu, Drona'dan başkası değildir. Ona seslenirler, o da alaycı bir gülümsemeyle konuşur:

> Yazıklar olsun güce ve ksatraya! Yazıklar olsun sizin bildiğiniz okçuluk sanatına; Bharataların soyundan geliyorsunuz da bir çakıltaşını bile vuramıyorsunuz!

Ve çifte bir maharet gösterisi yapacağını (Kalküta baskısında; çünkü Poona baskısında bu fazlalık haklı olarak metinden çıkartılıp dipnota atılmıştır) açıklar: Sadece taşı değil, parmağından çıkarıp –neyse ki kurumuş olan– kuyuya (*kūpe nirudake*) attığı kendi yüzüğünü de (*svangulivestanam*) geri çıkaracaktır. Sonra ok yapımında kullanılan sazlardan (*isika*) bir demet koparır ve bir mantra söyleyerek onlara sıradan silahlarda bulunmayan bir güç kazandırır. "Bu sazlardan biriyle taşı vuracağım" der, "sonra ilk sazı ikinci sazla, ikinciyi üçüncüyle vuracağım ve böylece devam edip sanki bir zincirle çeker gibi taşı çıkaracağım." Prenslerin şaşkınlıktan faltaşı gibi açılan gözlerinin önünde, iddiasını gerçekleştirir. Nasıl olduğu tam belirtilmeden –kuşkusuz yayını kullanarak– okları öyle isabetli bir şekilde fırlatır ki, coşkuya kapılan çocuklar yüzüğü de çıkarmasını görmek isterler: O da bunu daha basit bir şekilde, bir tek ok atarak başarır. Çocuklar onun önünde saygıyla eğilirler, bu olağanüstü okçunun kim olduğunu öğrenmek isterler, ama o olup biteni gidip Bhisma'ya anlatmalarını söyler.

Büyük Okyanus çevresindeki bütün folklorlarda iyi bilinen bir öğe olan ok zincirinin bir değişkesi olan "saz zinciri" tabii ki mucizevidir; ama bu mucizenin içinde yine de akla yatkındır; buna karşılık, kuyunun dibi-

3 *Vita*, küçük bir çakıltaşıdır, burada oyuncak olarak kullanılmaktadır; bundan türetilen *vitika* elbise düğmesi anlamına gelir.

ne atılan bir okun hedefi delip kendiliğinden yukarı çıkması en azından paradoksal bir durumdur: Eleştirel basımda bu noktaya neden sansür uygulandığı anlaşılmaktadır. Ama şu veya bu ayrıntının öykünün aslına uygun olup olmadığı fazla önem taşımaz. Asıl önemlisi, Drona'dan, onun işe alınmasını ve kariyerine başlamasını sağlayan ilk hüner gösterisinde, susuz bir kuyunun içine düşmüş ve sahiplerinin çıkartamadıkları bir nesneyi, bir oyuncağı, *vita*'yı çıkarmasının istenmesidir. Bu ilginç sahnenin kökeni nedir?

Destan yazarları bu fikri Rigveda'nın iki dizesinden ve bir *itihasa*'dan, Brihaspati'nin kuyuya düşmüş bir şeyi değil, bir kişiyi çıkardığı bir öyküden almışlardır. Rigveda'da bu öyküye bir kez değinilir (I, 105, 17):

> Kuyunun (*kūpe*) dibinde kalan Trita tanrılara yakararak yardım istedi. Brihaspati bu yakarıları işitti ve onu bu sıkıntılı durumdan kurtardı.

Rigveda'da bir kez geçen, ama klasik Sanskritçede alışılmış bir kelime olan eril *kūpa* kelimesi dikkat çekmektedir: Drona'nın hünerini sergilediği kuyu da aynı kelimeyle ifadeyle edilmiştir.

Bu itihasa'yı tabii ki Rigveda'nın ilk yazarlarının ve ilk dinleyicilerinin tanıdığı biçimiyle değil, Sayana'nın bir notuyla özet halinde ve esas olarak da, *Mahabharata*'nın dokuzuncu şarkısında süregiden daha gelişmiş bir anlatı aracılığıyla biliyoruz (37, 2064-2118). Rigveda'dan destana gelinceye dek kuşkusuz bir şeyler değişmişti, ama yine de iki metin arasında kesin bir uyum söz konusudur ve *RV*, I, 105'teki bazı imalar da destandaki anlatının diğer ayrıntılarıyla örtüşmektedir.[4] Baladeva'nın –üçüncü Rama; Krişna'nın ağabeyi– tüm diğer prensler gibi Kuruksetra savaşına katılmak yerine, çıktığı uzun hac ziyareti sırasında uğradığı tirtha'lardan[5] birinde başına gelenlerin anlatıldığı öykünün özü şöyledir.

Babaları Gautama öldükten sonra, Veda arınma ritüellerinin tanınmış simaları olan[6] üç erkek kardeş, Ekata, Dvita, Trita daha önce babalarının yaptığı gibi kalabalık bir müşteri kitlesi için kurban ayinleri yapmayı sürdürürler; ama en meşhurları ve en arananları Trita'dır. Kıskançlığa kapılan kardeşleri onu ortadan kaldırmaya karar verirler. Bir gün üçü birden bir kurban yerine doğru ilerlerken, Trita önden yürümekte, Ekata ve Dvita ise muazzam bir kurban hayvanları sürüsüyle onun peşinden gelmektedir. Yolda birden gece bastırır ve geceyle birlikte bir de kurt çıkar ortaya. Trita kurdu görünce korkar ve Sarasvati nehri boyunca koşmaya başlar, yolunun üstündeki derin ve korkunç bir kuyuya düşer. Trita bağırır, kardeşleri de

4 Bkz. Geldner'in *RV*, I, 105 çevirisine yazdığı giriş bölümü.

5 Irmak geçidi anlamına gelir; ama ziyaret edilecek kutsal hac yerleri için de kullanılır (herhalde su geçitleri de bu kutsal ziyaret yerleri arasındaydı). (ç. n.)

6 *Heur et malheur du guerrier*, 1969, s. 22-23, 28-31.

onu duyarlar, ama kurttan korktuklarından değil de, durumdan istifade etmek için kardeşlerinin yardımına gelmez ve çekip giderler. Önce umutsuzluğa kapılan Trita sonra kendini toparlar ve ölmeden önce zihinsel olarak bir soma sungusu yapmaya karar verir. Kuyu kurumuş bile olsa, vücudunu yıkayıp arındırması için gereken suyun ve kurbanlar için gereken ateşin bulunduğunu "hayal eder." Kurban rahibi olarak ayağa kalkar, kuyunun duvarlarına tırmanan bitkinin soma, kuyunun dibindeki çakıltaşlarının da şeker parçaları olduklarını ilan eder. Sihirli formülleri söyler, ilahiler okur, hayalindeki somadan tanrıların payına düşeni –zihninden– hazırlar ve gök katlarına dek ulaşan sesler çıkarır; bu seslerle göğün altı üstüne gelir. Tanrıların rahibi olan Brihaspati onu duyar ve şöyle der: "Trita kurban töreni yapıyor, oraya gitmeliyiz tanrılar! Sahip olduğu çileci erdemlerle öfkelenirse, başka tanrılar yaratma gücüne bile sahiptir o!"

Bu şekilde uyarılan tanrılar aceleyle Trita'nın tuhaf kurban törenini yaptığı yere inerler ve ona şöyle derler: "Paylarımızı almaya geldik." Başına gelen felakete onları tanık gösteren risi, paylarını kurallara göre, her birine uygun mantrayı söyleyerek dağıtır. Memnun kalan tanrılar ödül olarak istediği şeyi dilemesini söylerler; o da doğal olarak kuyudan çıkmak ister ve gelecekteki hacılara yönelik olarak da şu dileği ekler: "Bu kuyuda yıkanacak kişi sanki soma içmiş kadar sevap alsın!" O zaman nehir tanrıça Sarasvati dalgalarıyla birlikte kuyunun içine akar. Suların kaldırdığı Trita kuyudan çıkar ve geldikleri yere geri dönen tanrılara şükranlarını sunar; yaşadığı mucizenin ardından çok mutlu bir şekilde evine döner. Orada gayet yerinde bir lanetle kardeşlerini kurda ve gelecekteki yeğenlerini de leopar, ayı ve maymuna dönüştürür.

Bu öykü birçok açıdan ilginçtir. *Mahabharata*'nın sunduğu biçiminde bir değişiklik olduğu, kardeşlerin suçunun hafifletildiği zaman zaman ileri sürülmüş, öykünün ilk biçiminde Trita'yı kuyuya onların attığı belirtilmiştir. Bu pek mümkün gözükmemektedir, üstelik şart da değildir: Geldner'in dikkat çektiği gibi, Rigveda'daki ilahinin 11. dörtlüğünde bir kurttan söz edilmektedir. Öte yandan, Brihaspati'nin müdahalesi de açıklamasını bulmaktadır; tanrıların brahmanı, rahibi olduğu için kurban törenleri konusunda mesleki açıdan en duyarlı, en kulağı açık tanrı odur; bu nedenle, tam da sıradışı niteliğinden kaynaklanan gücüyle dünyanın düzenini tanrılara zarar verecek şekilde altüst etme tehlikesi taşıyan bu tuhaf litürjinin gürültüsünü o duyar: Bu durumda eksiksiz bir kurban töreni yaratabilen bir brahman, pekâlâ yeni bir tanrı soyu da yaratabilir. Bu noktada, eski itihasa'ya göre bir yenilik söz konusu mudur? Ben buna inanma eğilimindeyim: Destandaki Trita'nın kült biçimi, zihinsel konsantrasyon gücü, Hint-İran kökenli olmayan dinsel anlayışlarla ilişkili gözükmektedir ve Rigveda metni Trita hakkında *havate devan* demekle yetinip onun kurtuluşunu sadece Brihaspati'ye bağlamaktadır.

Brihaspati'nin İndra ile birlikte, ona eşlik ederken gösterildiği sahnelerin dışında, bu kurtarma işleminin –"Trita düştüğü kuyudan çıkarildı"– Rigveda'da Brihaspati'ye ait tek mit olduğunu vurgulamak gerek. Demek ki destanın usta yazarlarının bunu kaybetmek istemeyerek, onu yaratıcı ve serbest bir biçimde kopya edip, Drona'nın okçu olarak hünerini sergilediği ilk gösteriye dönüştürmüş olmaları kuvvetle muhtemeldir: "Drona bir *vita*'yı, bir oyuncak-çakıltaşını, düştüğü kuyudan çıkardı" ve bunun bir okçuluk başarısı olması için de onu yayını ve oklarını akrobatik bir biçimde kullanarak yapmıştır –ustalıklarını daha olağan yollardan kanıtlayan birçok okçunun yer aldığı bu destanda buna benzer başka bir örnek yoktur.

Destanın şaşırtıcı bir sahnesi bu şekilde açıklanmış oluyor ve bir kez daha mitten destana aktarımın mitolojinin destansı halinden değil, daha eski bir durumdan hareketle gerçekleştirildiğini saptıyoruz; *RV*, I, 105, 17'deki Brihaspati gibi Drona da tek başına hareket ediyor; halbuki *Mahabharata*, IX, *36*'daki Brihaspati tanrıları uyarmaktan başka bir şey yapmaz; tanrıların hepsi gelir ve Sarasvati'nin tek başına gerçekleştirdiği kurtarma eylemini izlerler.

Brihaspati ve İndra, Drona ve Arcuna

Biraz önce, bu mitin dışında Brihaspati'nin Rigveda'da görülen fiillerinin ve jestlerinin onu İndra ile birleştirdiğini hatırlatmıştım. Bu tarz işbirliği bağları, destan bağlamına aktarılırken, tanrılardan türetilmiş kahramanlar arasında ya bir akrabalık (örneğin işlevsel tanrılar ekibinden beş kardeş ortaya çıkmıştır) ya da her türlü zorluğa direnen bir dostluk (örneğin Vişnu ile İndra arasındaki ortaklık, Krişna ile Arcuna arasındaki sınırsız sevgiyi doğurur) şeklinde yansıtılır. Brahman Drona ile *ksatriya* Arcuna arasında akrabalık aracıyla öyküleştirilme ihtimali dışlanmıştı: Mümkün olan tek seçenek dostluktu. Ama karşılaşılan bir güçlük bu sorunu karmaşıklaştırıyordu: İki kuzen grubu arasındaki kopuşma tamamlanıp, savaş kaçınılmaz hale geldiğinde, sonra da çatışma sırasında Drona ile Arcuna aynı tarafta değildi; Hatta VII. şarkıda, Bhisma'nın ölümünden sonra, Pandavalara, yani Arcuna'ya düşman ordunun başkumandanlığına Drona getirilmişti. *Mahabharata* yazarlarının bu ters durum içinde, Brihaspati ile İndra'nın arasındaki yakın bağı destana aktarmakta nasıl bir başarı sergilediklerini görmek ilginçtir. Haliyle iki dönemi, kopuşmanın öncesini ve sonrasını birbirinden ayırmak gerekir.

İlk dönemde böyle bir güçlük yoktur. Arcuna, eğitmen Drona'nın en gözde öğrencisi, her konuda gözdesidir; şiir bunu (romanvari nedensellik) Arcuna'nın derslerin başında Drona'nın karşılık olarak isteyeceği her

şeyi kayıtsız şartsız yerine getireceğine söz vermesiyle açıklar (I, *132*, 5217-5218).

> ... Arcuna her şeye söz verdi. O zaman genç adamı defalarca başından öpen ve kucaklayan Drona, sevinçten ağlamaya başladı.

Bağlar karşılıklıdır:

> Gurusunu şereflendirmek için (*gurupūjane*) için tüm özeni gösteren ve silahları öğrenmek için çok çalışan Arcuna, Drona için çok değerliydi (*priyo dronasya*).

Bu sözlerin hemen ardından gelen çeşitli sahnelerin, eğitmenin tercihini kesinleştirmek ve yansıtmaktan başka bir amacı yoktur: Arcuna'nın perhizi ve Drona'nın verdiği söz: "Başka hiçbir okçunun sana denk olamamasını sağlayacağım" (5231-5237); acımasız Ekalavya bölümünde (5242-5268) bu söz gerçekleşir. Zaten sonuçta, Arcuna dünyanın en iyi okçusu olur –akbaba hedefi bölümü bunu anlatır (5276-5298); bu bölüm de Drona'nın Arcuna'yı bir kez daha kucaklamasıyla son bulur.

Kopuşmadan sonra da, aykırı bir gelişmeyle, bu yakınlık en azından duygular bakımından kesintiye uğramaz. Zaten Drona olacakları çok önceden görmüştür: Daha Arcuna'nın "çocukluk" döneminde ona şöyle der (I, *139*, 5529):

> Savaşa ben savaşçı olarak katılsam bile bana karşı savaşabilirsin (*yuddhe 'ham pratiyodhavyo yudhyyamanas tvaya*).

Arcuna da şükran ifadesi olarak gurusunun ayaklarını öper.

Çatışmalar sırasında Drona sık sık Arcuna'ya hayran olur, onun kahramanlıklarını alkışlar; VII, *185*, 8419-8456'da, kendisi başkumandan iken ve ölümü yaklaşırken, Duryodhana onu Arcuna'ya ve kardeşlerine duyduğu bu sevgiden ötürü ihanetle suçlar. Karşı taraftaki Pandavalar da, VII, *190*, 8701'de, Arcuna'nın Drona'ya karşı savaşmak istemeyeceğinden korkarlar ve nitekim, beş kardeş içinde sadece Arcuna eski gurularının ölümüne yol açacak aldatmaca içinde yer almayı reddeder (8706). Son olarak da onu kurtarmaya, en azından kendisini mağlup eden Dhristadyumna'nın onun başını kesmesini engellemeye çalışır.[7]

Demek ki iki tanrı arasındaki yakınlık, iki kahramanda da olabildiğince korunmaya çalışılmıştır.

7 Bkz. yuk. s. 80-81; bkz. aşa. s. 221-222.

Drona ve Dhristadyumna, brahman ve ateş

Drona dosyası içinde yer alan son bir unsurun da dikkate alınması gerekir: Drupada'nın oğlu ve onun seçme hasmı olan Dhristadyumna. Gerçi kibirli çocukluk arkadaşına[8] yaptığı hakaretin ardından, onun oğlunun babasının intikamını almak istemesi anlaşılır bir şeydir. Hatta bu intikam isteğinin onda tam bir saplantı, bir varlık nedeni halini alması bile anlaşılabilir: Gerçekten de babası bu oğula zor sahip olmuş ve çocuğu olmadığı için mistik yardımlarına başvurduğu brahmanlara "Drona'yı öldürmek" için bir mirasçı istediğini fazla dobra bir ifadeyle açıkladığı için ona sahip olamamasına da ramak kalmıştır. Ama asıl güçlük başka yerden, Dhristadyumna'nın hem tecessümü, hem de destan içindeki izdüşümü olduğu tanrıdan kaynaklanmaktadır: Agni. Ateş'in izdüşümü olan kahraman nasıl olur da göksel brahmanın izdüşümü olan kahramanın, tıpkı Güneş'in oğlu olan kahramanın İndra'nın oğlu olan kahramanın düşmanı olması gibi, fani düşmanı haline gelebilir?

Öncelikle Dhristadyumna'nın tüm diğer bağlantılarında veya faaliyetlerinde bu tanrısal karşılığın, Ateş'in tam yerine oturduğunun farkına varmak gerek: Dhristadyumna Draupadi'nin kardeşi, hatta böylesine olağanüstü doğumlar için böyle bir kelime kullanılabilirse, ikizidir; Draupadi de Agni'den olmadır ve her ikisi de kurban alanında doğarlar. Böylece Pandavaların kayınbiraderi olan Dhristadyumna, onların sadık müttefikleri, hatta ordularının da başkumandanıdır: Duryodhana ordularının kumandasını sırasıyla Bhisma, Drona, Karna, Şalya ve artık intikamdan başka bir şeye yer kalmadığında Aşvatthaman'a bırakmak zorunda kalırken, Yudhisthira'nın ordularının başında hep Dhristadyumna bulunur ve emir vermekten çok bizzat savaşa katılır. Karşılık düşen tanrılarla kıyaslandığında, bu durumun anlamı Vedalar mitolojisinde saptadığımız olgudan ibarettir: Agni, üç işlev tanrılarının listesinde yer almasa bile, onlara yakından bağlıdır. Ama bu durum, Rahip ile Ateş arasındaki şiddetli karşıtlığın oluşturduğu skandalı açıklamaz.

İşin aslı, skandal –veya güçlük– belki de başka yerdedir ve biraz daha ileride onu bütünlüğü içinde inceleyeceğiz: Nasıl oluyor da, bu kadar çok sayıda "iyi" kahraman, Bhisma, Kripa, Drona vb. "kötü" tarafta yer alıp, bunun sonucunda savaş alanında "iyi" tarafın kahramanlarıyla çatışmak ve "iyi" tarafın zaferi kazanması için onların darbeleri altında ölüp gitmek zorunda kalıyorlar? Anlaşılmaktan çok saptanmakla yetinilen bu gerçeğe kıyasla, Drona ile Dhristadyumna'nın oluşturduğu güçlük daha sınırlıdır ve bir deneme olarak bu problem için belli çözümler düşünülebilir. Miti destan bağlamına taşıyan yazarlar, kavramsal düzeyde en yakın

8 Bkz. yuk. s. 211-214.

olan, aynı düzeyde, aynı görkemde, hemen hemen aynı işlevde olan, kısacası türdeş ve eşdeğerli iki tanrının tecessümleri olan kahramanları belki de iki taraf arasında paylaştırmak ve bunun sonucunda kişisel olarak karşı karşıya getirmek istemişlerdir.

Nitekim Veda dininde Agni, Brihaspati'den farklı bir biçimde, ama onunla aynı düzeyde, rahiplerin, ruhban sınıfının koruyucusudur (*Şat.Br.*, X, 4, 1, 5); ilahilerde de sık sık kullanılan nitelemelerinden biri *hotar*, "yakarıcı rahip"tir: O kusursuz *hotar*'dır ve kurban ateşinin yanında durup onu kullanan Agni rahibi de aslında onun gölgesi, beşeri temsilcisidir; aynı şekilde *purohita* nitelemesi de tanrıların içinde sadece Brihaspati ve Agni için kullanılır. Bu iki tanrı tipinin benzerlikleri öyledir ki, Sayana (*RV* şerhi, V, 43, 12) ve onun ardından Wilson, Langlois, Max Müller ve daha birçokları Brihaspati'nin de, tıpkı Naraşamsa, Matarişvan, Tanūnapat vb gibi, ayrı bir tanrı değil, Agni'nin bir biçimi olduğunu düşünmüşler ve yaklaşık bir yüzyıl önce John Muir değerli yapıtı *Original Sanskrit Texts*'te (c. V, s. 281-282) bu probleme, "Brihaspati ve Brahmanaspati, Agni ile özdeşleştirilebilir mi?" sorusuna ilişkin bir açıklama kaleme alıp, akıllıca ve yukarıdaki önermeyi olumsuzlayan bir sonuca bağlamıştır. Destan ne Brihaspati ile Agni ne de Drona ile Agni arasındaki bu bağlantıları unutmuştur. Drona'nın çocukluğuna ilişkin bir değişkede, ilk silah hocası Rama değil Agniveşa, Agni'nin oğludur (I, *130*, 5107; *131*, 5172; *139*, 5525; *170*, 6465); Agniveşa ona korkunç bir silah olan *agneya*'yı, "ateşten ok"u verir (*130*, 5107-5108; *139*, 5524-5526), o da bunu Arcuna'ya aktarır; kimi zaman silahın tarihçesi daha eksiksiz anlatılır ve bizzat Brihaspati'ye kadar uzanır (*170*, 6463-6465).

Yine de bu benzerliğin düşmanlık, bu eşdeğerliliğin çatışma biçiminde tercüme edilmesi bize fazla gözü pek bir tercih olarak gelmektedir. Belki de ruhban gelenekleri bunu kolaylaştırmıştır. Nitekim doğrudan *Mahabharata* içinde bile, rahip ile ateş arasındaki bir rekabetin izleri su yüzüne çıkmaktadır; bu izler Agni'nin karşısına bizzat Brihaspati'yi değil, ama onun babası ve en az onun kadar rahip olan Angiras'ı koymaktadır.

Ormanda geçen üçüncü şarkıda, Yudhisthira kendisini ziyaret eden bilgelere birçok öykü anlattırır; bunlardan pek azı anlamsızdır. Bu arada da Markandeya'ya Agni ve sonuçta bire indirgenen çok sayıda Agni hakkında bir dizi soru yöneltir ve Markandeya da verdiği çeşitli cevapların arasında ona bir de *itihasa* anlatır (III, *216-218*, 14101-14134). Zaman zaman görüldüğü üzere öfkeli ve somurtkan bir gününde olan Agni, ormanda riyazete çekilmeye gitmişti. O zaman onun yerini Angiras aldı, dünyayı, hatta tövbekâr Agni'yi bile ısıtıp aydınlattı. O zaman Agni hem kızdı, hem korkuya kapıldı: "Brahma dünyalar için bir başka Agni yaptı; ısıtma gücümü yitirdim ve ben bile ısınmaya ihtiyaç duyuyorum; nasıl yeniden Ateş olabileceğim?" Ama her şey tatlıya bağlandı, çünkü benzer-

siz bir erdeme sahip olan Angiras Ateş'in içini rahatlattı, ona yakarıp yerini yeniden almaya çağırdı. Karşılıklı kibarlık gösterisine giriştiler: "Sen birinci ateş ol" dedi Agni; "ben ikinci ateş olacağım." Angiras bunu reddetti, Agni'nin yeniden karanlığı dağıtan ateş olmasını sağladı ve tek istediği onu ilk doğmuş çocuğu olarak evlat edinmesi oldu. Angiras'tan Brihaspati oldu ve onun da soyunda bir sürü Agni çeşitlemesi yer aldı; bunlardan biri de Drona'nın babası olan Bharadvaja'nın babasıydı. Ne yazık ki yeterince bilinmeyen diğer versiyonlarda her şey böyle güllük gülistanlık değildi. Ansiklopedik şarkıların ikincisi olan, XIII. şarkının "Arcuna ile Rüzgâr'ın Söyleşisi" başlıklı bölümünde, çok kısa imalar halinde *brahman*'ların her şeye yeten mistik güçlerinin on kadar kanıtı sıralanmıştır; bunlardan beşincisi şöyledir: Parlak, alev alev Agni bir gün öfkeli Angiras tarafından lanetlendi ve vasıflarından, *günaih*'inden mahrum kaldı (*154*, 7220). *Brahman*'ların önem verdikleri bu tarz rivayetler belki de tecessüm etmiş Ateş olan Dhristadyumna'nın karşısına en seçkin hasmı olarak –şiirdeki hiçbir kahramanın tecessümü olmadığı Angiras'ın yokluğunda– Drona'nın, yani Brihaspati'nin çıkarılmasına neden olmuştur.

Tamamen farklı bir değerlendirme ise, daha maddi bir yorum önermektedir. Yedinci şarkının sonunda Drona ile Dhristadyumna'nın son savaşı çok canlı bir biçimde anlatılır. Arabalarına koşulmuş atlar birbirlerine geçerler (*191*, 8773-8775).

> İç içe geçmiş bu mavi atlar (Dhristadyumna'nınkiler) ile bu al atlar (Drona'nınkiler) bu karışımın sonucunda canlı bir parıltıya bürünmüşlerdi (*tair mişra balv aşobhanta... paravatasavarnaş ca şonaşvah*). Savaş cephesinde birbirlerine karışan atlar (*vimişra ranamūrdhani*) yıldırımların eşlik ettiği gök gürültüsü bulutları gibi parlıyorlardı...

Şair böylece, neredeyse Vedalar'ın terimlerine sadık kalarak, alev alev yanan ateş imgesini ima etmektedir: Rahip'e saldıran Ateş ve Ateş'in elinde ölecek Rahip[9] bir renk kümesi içinde sarılıp sarmalanmışlardır. Ve ateş yoluyla intiharlarda sık sık görüldüğü üzere, Rahip iki kez ölecek, daha doğrusu ölmeden önce her türlü duyusunu yitirecektir – çünkü Drona, yenilmez Drona, tıpkı Bhisma gibi, ancak kendi istediği için ölür. Oğlunun ölümüne ilişkin yalan haber üzerine, artık kendini savunmamaya, bu işi bitirmeye karar vermiştir. Silahlarını atar, gözlerini kapatır, yaşam soluklarını kalbinde yoğunlaştırır ve kendini Tanrı'nın bağrına bırakır. Sadece beş ayrıcalıklı seyirci, onun gerçek varlığının göğe çıktığını görürler. Onu hâlâ canlı sanan Dhristadyumna ileri atılıp başını kestiğinde, ruhun çoktan terk ettiği bir baştır bu (*192*, 8870-8872). Jean Filliozat'nın kısa

9 Bkz. yuk. s. 80-81, bu ölümün öncesinde yer alan ve onu hazırlayan koşullar.

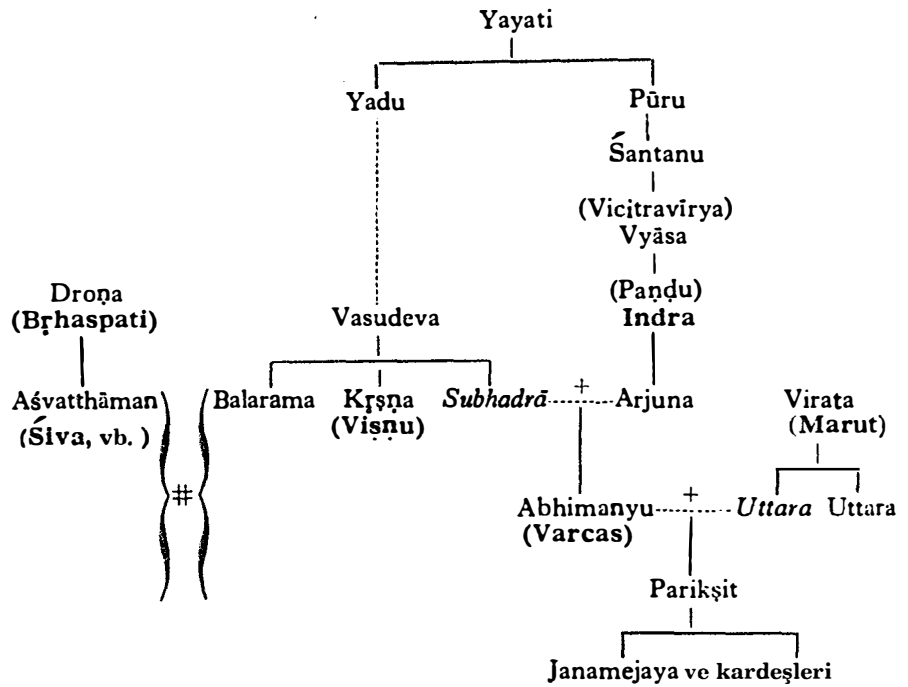
süre önce kaleme aldığı bir makale[10] bu kendini yakma eylemlerinin çift zamanlı psikosomatik mekanizmasını tahlil etmiştir; destanlar bu olaylardan belki kınayıcı bazı imalar dışında söz etmeseler de, Sicilyalı Diodorus (XVII, 107: Κάλανος ὁ Ἰνδος) ve Strabo (XV, 1, 4 ve 68: Κάλανος; 73: Ζάρμανος) meşhur birçok örnek saymışlardır.[11] Drona'nın ömrünün son sahnesinin gerisinde, ateşin Hindistan'daki bazı bilgelere yaptığı bu yardım yok mudur? Eğer durum böyleyse, Ateş ile Rahip arasındaki bu son şiddetli karşılaşmanın destanın dilinde niye düşmanlık olarak tercüme edildiği ve dolayısıyla Dhristadyumna'nın sadece ve sadece bu son sahne için dünyaya gelip büyüdüğü anlaşılır. Üstelik, bu benzerlik ve verili âdetler dikkate alındığında, tecessüm etmiş brahmanı korkunç bir suç olan brahman cinayeti işlemiş sayılmadan öldürebilecek tek kahramanın da tecessüm etmiş Ateş olabileceği fark edilecektir.

10 "La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne", *Journal Asiatique*, CCLI, 1963, s. 21-51 (s. 48, dipnot 32, Ζαρμανοχηγὰς "göğe giden şramana"dır (*khega*).

11 Dr. Claude Dumézil, "Concepts psychanalytiques et suicide", *Cahiers Laënnec*, Aralık 1966 ("Le suicide"), s. 62-69, J. Filliozat tarafından betimlenen psikosomatik halle (s. 68) Freud'un *Psychologie collective et analyse du moi*, VIII. bölümde söylediklerini karşılaştırmıştır: "Aşk haline ve hipnoza ayrılmış bu bölümde Freud, ben ile aşk nesnesinin ilişkilerini aşk hali içinde sorunsallaştırır. Ben'in dayatıcılığı giderek azalır, der; bu arada nesne giderek muhteşem ve değerli bir hal alır, ben'in kendi benliği için duyabileceği tüm aşkı kendisine çeker; bunun doğal sonucu da ben'in tamamen kurban edilmesi olabilir: Nesne ben'i deyim yerindeyse yutar, parçalayıp yer."

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Yok Oluş ve Yeniden Doğuş



Üst üste binen nedensellikler

Bundan önceki tahliller şiirin malzemesini parçaladı: Bu kaçınılmazdı. Oğulları veya tecessümleri oldukları tanrılarınkinden başka bir karakteri olmayan, tek görevleri bu tanrıların medeni halini ve tavırlarını yeryüzünde aynen yinelemek olan kişilikleri art arda ve her birini kendi içinde değerlendirdik. Okuyucu her biri kendi numarasını yapmakla yetinip

bir piyes oluşturmayan bir kukla koleksiyonunu seyrettiği izlenimine kapılmış olabilir.

Halbuki tüm bu kuklaların belli bir düzene sokulmasını sağlayan bir piyes mevcuttur: Kuruların veya en azından Kurular hanedanının bir ânının hikâyesi; yani Pandu ile kardeşlerinin görece dingin hikâyesi; bunun ardından Pandavaların harcanmış çocukluklarının ve onları kuzenleriyle karşı karşıya getiren korkunç savaşın hikâyesi; soyun yok oluşunun ve bunun hiç beklenmedik bir doğumla telafi edilmesinin hikâyesi; en sonunda Yudhisthira'nın yeryüzü cennetini andıran saltanatının, onun "mucize çocuk" lehine tahttan çekilmesinin ve Pandavaların öte dünya yaşamına girişlerinin hikâyesi. Başından sonuna, konudan muazzam sapmaların ve uzun yerinde saymaların da içinden akıp geçen şiirin genel seyri böyledir.

Başlıca kahramanların her birinin bireysel tipleri ve kariyerleri için olduğu gibi, onların topluca dahil oldukları dramların bu art arda sıralanışının da, destan bağlamına aktarılmış mitoloji olması *a priori* muhtemeldir; olayların art arda sıralanışının, beşeri tutkuların devreye girmesi tarafından güdülenseler bile, öncelikle bu aktarma işleminin gereklerine uyması, esas olarak bir mitin içsel yapısını kopya etmesi muhtemeldir. Hangi mit söz konusudur?

Birincisi, romanvari nedenselliğin altında, henüz olayların temeline inmeyen ama bize yön veren bir mitsel-destansal nedensellik söz konusudur. Bunu, Kader imgesi ve Kader'in aracı olan Dhritarastra kişiliğini incelerken görmüştük; bu Kader ona, tıpkı bize de olduğu gibi, önce kör bir Tesadüf olarak görünmüş, ama daha sonra bilgece bir Takdir-i İlahi olduğu ortaya çıkmıştır:[1] Büyük Kuruksetra savaşı Brahma'nın bir maksadının sonucudur; bu maksat da âlemin veya en azından Yer'in bir ihtiyacını karşılamaya dönüktür; tanrılar da, bu savaşa yol açmak ve bu savaşı yürütmek, hükümdar ailelerindeki tecessümleri kaygı verici bir artış gösteren demonları öldürmek için, Brahma'nın emriyle, şiirin kişiliklerinde tecessüm etmişlerdir. Gerçeği söylemek gerekirse, Dhritarastra'nın savaşa izin vererek, bilmeden yerine getirdiği görevini anlamak için, on birinci şarkıda Vyasa'nın ona sırrı açıklamasını beklemeye ihtiyacımız yoktu.[2] Daha ilk şarkıdan, önsöz bölümünden itibaren açıklama net bir biçimde ifade edilmişti (I, *64*, 2481-2508), bunu "tecessümler sözlüğü", harekete geçen tanrıları sıralayan sonu gelmez liste izlemiş, kılığına girdikleri veya doğumuna sebep oldukları veya kendilerinden bir parçayı verdikleri kahramanların belirtilmesi de bunun içinde yer almıştı.

Olayların veya en azından olayların bir bölümünün ardındaki bu ikinci güdülenimin ötesinde, metindeki çeşitli bilgilere biraz dikkat edilir ve artlarındaki açık niyetler kavranırsa, daha derin bir nedensellik ortaya

1 Bkz. yuk. s. 183-184, 186-187.
2 Bkz. yuk. s. 183.

çıkmaktadır. *Mahabharata*'nın bütününe taşınan mit, kısaca ve dogmatik olarak, bir "dünya sonu"nun (veya dünyanın bir çağının sonunun) hazırlanışı, sonra da gerçekleştirilmesidir; bunu da bir yeniden doğuş (veya bir sonraki çağın başlangıcı) izlemektedir. Ama bu görüşü doğrulamak için, daha önce de karşılaştığımız iki kişiliği açıklığa kavuşturmalıyız. Bunlardan biri, şiire başından sonuna nüfuz ettiği için tahlillerimizin çoğunda; diğeri ise en son bölümde karşımıza çıkmıştı: Krişna ve Aşvatthaman, veya maskelerini indirerek söylersek, Vişnu ve Şiva.

Krişna ve Vişnu

Önemine karşın, Krişna ile fazla oyalanmayacağız: Çünkü dupduru bir kişilik. Vedalar'ın Vişnu'sunun dışına taşsa da onun asal özelliğini koruyor.[3] Abel Bergaigne, tanrının ilahilerdeki konumunu iki cümlede özetlemiştir: "Vişnu üç adımda kâinatı katetmişti; Vişnu, İndra'nın sadık müttefikidir" – müttefiki ve dostudur (*indrasya yujyah sakha*, I, 22, 19); "daha büyük bir iyilikçi olarak, iyilikçi İndra"ya bağlanmıştır (*indraya vişnuh sukrite sukrittarah*, I, 156, 5). Bergaigne şöyle der:

> IV, 2, 4; 55, 4; VIII, 10, 2; X, 66, 4 dizelerinde[4] ve VI, 69 ilahisinin bütününde adı [İndra] ile birlikte zikredilir. Bu ilahide ve VII, 99, 4-6 dizelerinde aynı işler onlara ortaklaşa atfedilir. Örneğin Vişnu'nun "geniş adımları", VI, 9, 69, 5'te İndra'ya da atfedilir; ama daha çok İndra'nın zaferlerinin VI, 69, 8'de Vişnu'ya atfedildiği göze çarpar. VII, 99, 4'te Dasa'yı yenerek güneşi, tan atışını, ateşi ikisi birden "doğurtmuştur." VII, 99, 5'te ikisi birden Şambara'nın 99 kalesini yıkmış ve Varcin'in ordularını yenmiştir. VI, 20, 2'de Vritra'yı öldürdüğünde, İndra'nın yanında Vişnu vardı ve I, 156, 4'te Vişnu ineklerin mağarasını açarken ona dostu, yani İndra eşlik ediyordu...

Arcuna ile kuzeni ve kayınbiraderi olan Krişna'nın birliği de en az bu denli yakındır.[5] Krişna her koşulda Arcuna'yı destekler. Artık savaş kaçınıl-

3 "Visnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne", *Journal Asiatique*, CCXLII, 1953, s. 1-25. J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism* kitabında (1954), benimkiyle pek bağdaşmayan bir yöntem uyguluyor. Louis Renou'nun yaptığı gibi (*L'Inde antique*, I, 1949, s. 399-400) onu Krişna'nın tam ikizi olarak göstermek ne kadar doğru değilse, Vişnu'nun bu kahramandaki tecessümünün, diğer tanrıların öteki kahramanlardaki tecessümlerinden farklı olduğunu ileri sürmek de yerinde değildir; Søren Sørensen, *Om Mahabharata's Stilling i den Indiske Literatur*, 1883, s. 84-85: Hayır, Veda dönemi ve Veda öncesi dönem İndra'ya göre Arcuna ne ise, Veda dönemi ve Veda öncesi Vişnu'ya göre de Krişna odur, vb.

4 Bergaigne'in kitabında, "dizeler" kelimesi burada "kıta, dörtlük" adı verilen şeyi ifade etmektedir.

5 İndra Arcuna'da tecessüm etmeye hazırlanırken, onun ricası üzerine, Vişnu da Krişna'da tecessüm etmişti; I, *64*, 2508.

maz bir hale geldiğinde, savaşmak için değil Arcuna'nın arabacısı olmak için Pandavaların ordusuna katılır – bu sayede ve kuşkusuz daha kısa bir metin üzerine yapılmış ekleme yoluyla, Bhagavad Gita'nın vahiyleri, teofanisi öğrenilecektir. Şiirin birçok bölümünde, Krişna ile Arcuna'nın birliğinin sarsılmaz olduğu yinelenir: Örneğin Krişna'nın barışı kurtarmak için yaptığı son elçilik sırasında, Dhritarastra'nın bazı danışmanları, hatta bizzat kör kral elçinin aklını çelip, onu Pandavalardan koparabilecekleri yanılsamasına kapılırlar; bilge ve ileri görüşlü Vidura onların gözünü açar (V, *86*, 3071-3072): Hiçbir çaba, hiçbir rüşvet veya hakaret, Krişna'yı "onun yaşam soluğu gibi olan" Arcuna'dan ayıramaz. Bir yerde Yudhisthira bu bağ hakkında çarpıcı bir ifade kullanır (V, *12*, 781): "Arcuna Krişna'sız, Krişna da Arcuna'sız olamaz; dünyada bu iki Krişna'nın yenemeyecekleri insan yoktur (*anayoh krişnayoh*)."

Rigveda'da Vişnu'ya özgü tekniği özetleyen "üç adım" atılması, hiç kuşkusuz Vedalar çağında ilahilerin tam aksettiremedikleri kadar zengin bir mitsel malzeme barındırıyordu: Yakında bu konuya tekrar döneceğiz. Ama bu adımların çeşitli veçhelerinden, niteliklerinden biri onları net bir biçimde İndra'nın kullanımına açmaktadır. İlahi yazarı İndra'ya iki kez doğrudan bir üslupla yoldaşı Vişnu'ya yönelik bir çağrıyı söylettirir; bu çağrının içinde hem tanrının bahsi geçen eyleminin ayırt edici niteliğini oluşturan *vi-kram*, "yürümek, adımlarını açmak" fiili hem de karşılaştırmalı bir belirteç olan *vi-taram*, "daha uzağa" kullanılır ki bu da adının olası etimolojisini çağrıştırır: "Dostum Vişnu, adım at, daha uzağa ilerle!" Her iki durumda da koşullar aynıdır: Savaşçı tanrı, Vritra'ya karşı dövüşmeden önce ve bunu mümkün kılmak için bu yardımı ister; Vişnu'nun ona amacına giden yolu açan, onu bu amaçtan ayıran mesafeyi aşılabilir kılan "ileriye doğru adımları" İndra'nın savaşçı ediminin mistik koşulu olsa gerek. Arcuna'nın arabacısı olan Krişna, dediğim gibi, savaşmaz. Araba kullanmaktaki hüneri, özellikle de yüreklendirmeleri ve öğütleriyle Arcuna'ya yardım eder. Bununla birlikte bir kez, sınırlı arabacılık görevini aşan, hatta onunla çelişen bir rol üstlenir. Bu olay Arcuna'nın ilk büyük sınavında, düşman ordunun başkumandanı olduğu kadar Pandavaların da büyük amcası, eski eğitmenleri olan ve savaş çıkıncaya kadar onların haklarını kabul ettirmek için elinden geleni yapan Bhisma'ya saldırıp öldürmesi gerektiğinde yaşanır. Arcuna bu üzücü görevi üstlenmekte zorlanır. Onunla karşılaşmaktan kaçınır gibidir ve karar verebilmesi için tüm beşinci şarkı boyunca beklemek gerekecektir. Krişna konuya üç kez müdahale etmek zorunda kalır ve ancak üçüncüsü sonuç alır (halbuki savaşın geri kalanında Arcuna, ilahi silah arkadaşının kendisini yönlendirdiği kahramanlıkları ânında gerçekleştirecektir); ilk ikisi ise şiirde başka bir benzeri olmayan bir biçime bürünür: Amaç doğrultusunda atılmış adımlar.[6]

6 "Les pas de Krişna et l'exploit d'Arjuna", *Orientalia Suecana*, V, 1956, s. 183-188.

Birincisinde Pandavaların ordusu dağılma içindedir ve Arcuna tüm gayretini sergilememektedir. O zaman diskini sallayan Krişna arabadan aşağı atlar (*rathad avaplutya*) ve adımları altında yeri sarsarak (*sankapayan gam caranaih*) Bhisma'ya doğru ilerler. Bhisma, tanrı olduğunu bildiği bir adamın darbesini tevekkülle karşılamaya hazırlanmıştır bile; ama tam o sırada Arcuna da arabadan iner, Krişna'nın arkasından koşmaya başlar, onu önce kollarından, sonra da bacaklarından yakalayıp "onuncu adım"da güçlükle durdurur; artık tereddüt etmeyeceğine, görevini yerine getireceğine söz verir; Krişna yatışır ve yeniden arabadaki yerine döner (VI, *59*, 2597-2612). Ama iki bin beyit ileride, Arcuna sözünü hâlâ tutmamıştır ve aynı sahne yinelenir: Krişna arabadan aşağı atlar ve "yerin efendisi, yeri ayaklarıyla yarar gibi" Bhisma'ya doğru ilerler (*darayan iva padbhyam sa jagatim jagatişvara*); bu kez de Arcuna onu tutar ve "onuncu adım"da güçlükle durdurup tekrarlar: "Bu görev tamamen bana ait, büyük babayı ben öldüreceğim, silahımın üstüne, hakikatin üstüne, iyi yaptığım ne varsa onun üstüne yemin ederim!" (*106*, 4873). Ama Arcuna sözünü yine tutmaz. Krişna bu kez arabadan inmeden ona ant verdirir (*119*, 5548-5549) ve Arcuna sonunda eksikliğini hissettiği enerjiye kavuşur: Ancak kendi isteğiyle ölebilecek bu rakibin rızasıyla ve onun saptadığı senaryo içinde *pitamaha*'yı öldürecektir (*120*, 5554). Krişna'nın Arcuna'yı, onun darbelerini bekleyen hedefe doğru yönlendiren bu tuhaf "adımlar"ı, Vedalar'daki İndra'nın, hiçbir kuruntu yaşamadan Vritra'ya saldırabilmek isteyen İndra'nın "Dostum Vişnu, adımlarını daha uzağa at" diye seslenen çağrısına, destan bağlamından verilmiş bir yanıt olamaz mı?

Bu ayrıntı ne anlama gelirse gelsin, Krişna Pandavalar nezdinde sürekli olarak onların çıkarına muazzam, ama tekdüze bir rol oynar; dolayısıyla burada bu rolü ayrıntısıyla incelemeye gerek yoktur. Ama Duryodhana'nın bozgunundan sonra birdenbire karşısına kendi çapında bir rakip çıkar: Aşvatthaman.

Aşvatthaman ve Şiva, yok oluş

Daha yukarıda, Aşvatthaman'ın Rudra-Şiva'nın tecessümü olduğu belirtilmişti. Bu söylenen yüzde yüz doğru sayılmaz, daha doğrusu yüzde yüz doğru olmasını engelleyen şey, tanrı ile kahraman arasındaki türdeşliktir. Nesir Veda kitaplarından beri, Rudra'nın en korkunç tözlerin karışımından meydana geldiği söylenmiştir (*Aitareya Brahmana*, III, 33, 1);[7] Aşvatthaman için de aynı şey geçerlidir. *Mahabharata*'nın diğer tüm kişilik-

7 Prajapati kızıyla ensest ilişki yaşamıştı. O zaman "tanrılar onu cezalandıracak birini aradılar. Kendi aralarında kimseyi bulamadılar. O zaman en korkunç biçimleri aynı yere taşıdılar. Bunlar da bir araya geldiklerinde bu tanrıyı ortaya çıkardılar."

leri bir tek tanrının veya Kripa gibi ortak bir isimle anılan türdeş bir tanrılar grubunun (Rudra'*lar*) tecessümü oldukları halde, Aşvatthaman gerçek anlamda bir karışımdır ve Rudra gibi korkunç bileşenlerin bir karışımıdır (I, *67*, 2709-2710):

> Birlik içinde eriyip karışmış (*ekatvam upapannanam*) Mahadeva (= Şiva) ve Antaka'dan (= Ölüm), Krodha (= Gazap) ve Kama'dan (= Arzu) doğdu, yeryüzü sakini, düşmanları kahramanca öldüren, büyük güç sahibi Aşvatthaman...

Adı ilk zikredilen ve çift terimli bir isimle Antaka ile birleştirilen Şiva, yok edicilik anlamında kuşkusuz ana bileşendir ve zaten belirleyici an geldiğinde, ortaya çıkan varlığa, deyim yerindeyse, katkısını artıracaktır. Bu "Rudra'vari" yaradılış kahramanın davranışlarındaki birçok şeyi açıklamaktadır: "Rudra'lar"ın (Kripa) ve Marut'lardan birinin tecessüm ettiği (Kritavarman) kişiliklerle olan yakın ilişkisi;[8] ayrıca şeytani Duryodhana'ya bağlılığı içinde hem yok edici tanrıyı, hem Ölüm'ü, hem Gazap'ı hem de Arzu'yu taşıdığı için, tutkularının esiri olmuş ve en kötü yazgıya yönelmiş bir hükümdarın müttefiki olması doğaldır; Şiva'nın tecessümünün demon Kali'nin tecessümüne yakınlık duyması da doğaldır; çünkü Rudra-Şiva her dönemde kötü arkadaşlara sahiptir ve hem haydutlarla hem de dünyaya musallat olan kötü ruhlarla dostluktan zevk alır. Son olarak, Duryodhana ölümcül bir yara alıp yere yıkılana dek Aşvatthaman'ın faaliyetinin çok ikinci planda kalması ve ancak bu olaydan sonra ön plana çıkması da anlaşılır bir şeydir. Bu dönüşümü inceleyelim.

Duryodhana'nın yere serilmesi paniğe yol açar ve ordusunun arta kalanlarının dağılmasına neden olur. Aşvatthaman, Kripa, Kritavarman üçlüsü kaçanlardan felaketi öğrenirler ve can çekişenin yanına koşarlar. Aşvatthaman Duryodhana'ya Pandavaların tüm ordusunu yok edeceğine söz verir ve Duryodhana bulduğu son bir güçle, Kripa'ya, Aşvatthaman'ı artık olmayan bir ordunun başkumandanı yapmasını söyler. Sonraki olaylara bu söz ve bu atama yön verecektir. Gerçi artık ne savaş ne de bir savaş olanağı kalmıştır, ama muzaffer ordu hâlâ hileyle yok edilebilir ve şaşırtıcı onuncu şarkının, "Uykuda vuku bulan olaylar şarkısı"nın, daha yerinde bir çeviriyle "Gece baskını şarkısı"nın konusunu da bu yıkım oluşturacaktır.

Şarkının başında üç silah arkadaşı, düşman ordugâhına yaklaşırlar; komutanlar, yani Pandavalar orada değildir ve ordugâh hâlâ zafer naralarıyla inlemektedir. Geceyi beklerler; diğer ikisi uyurken Aşvatthaman

8 Bkz. yuk. s. 208-210.

nöbet tutar. Bir karga sürüsünü katleden bir yırtıcı kuş görünce maksadı kesinleşir: Orduyu uykuda bastırıp yok edecektir. Arkadaşlarını uyandırıp onlara da tasarısını anlatır. Onu bu işten caydırma çabaları boşa gidince peşinden gitmeye razı olurlar. Gece iner. Ordugâhın kapısında Aşvatthaman'ın karşısına korkunç bir görüntü çıkar (*6*, 216-250): Beline üzerinden kan damlayan bir kaplan postu sarmış ve bunu bir yılanla bağlamış, vücudunun tüm deliklerinden ateşler fışkırtan, her türlü silahı havada sallayan, dev gibi bir varlık. Drona'nın korkusuz oğlu ona saldırır, ama okları hedefi vurmaz (228-229):

> Aşvatthaman ona sancağının bir alev gibi ışıldayan sapını fırlattı. Yaratığa çarpan bu silah Dünya'nın bir Devri sona ererken Güneş'e çarpıp da gökkubbeden aşağı düşen koca bir meteor gibi paramparça oldu (*yugante sūryam ahatya maholkeva divaş cyuto*).

Oklar, pala, gürz, her şey boşunadır ve gökyüzündeki kuşkuya yer bırakmayan işaretler bu hayalin Pandavaların koruyucusu Vişnu tarafından yaratıldığını kanıtlamaktadır. Aşvatthaman zihninde Mahadeva'ya, yani Rudra-Şiva'ya sığınır, ona tüm adlarıyla yakarır, övgüler düzer ve kurban olarak kendini ona sunduğunu açıklar (*7*, 251-262). Bu vahşi tanrının daha hoşuna gidecek bir şey olamaz: Derhal altın bir sunak belirir; üzerinde bir kurban ateşi yanmaktadır ve sayısız canavardan oluşan bir sürü, hayvan başlı, grotesk biçimli, karınca sürüsü gibi kaynaşan bir demon kalabalığı Aşvatthaman'ı sarar. Hâlâ korku nedir bilmeyen kahraman sunağın üzerine çıkar ve sürekli Rudra-Mahadeva'nın adını zikrederek ateşin içine oturur (263-310). O zaman tanrı tezahür eder ve o güne dek Krişna'nın ona gösterdiği tapıncın karşılığı olarak diğer taraftaki adamların yanında olduğunu, ama artık onlara karşı döndüğünü gülümseyerek söyler: "Kader onları vurdu, ömürlerinin Zamanı akıp geçti" (311-315).

Bu uzun nutukların ardından, işin özü birkaç kelime ile halledilir: Tanrı kahramana mucizevi bir kılıç verir, sonra da onun bedenine girer. "İçi bu ilahi varlıkla dolan Drona'nın oğlu ışıldadı ve tanrının yarattığı enerjinin etkisiyle savaşta azgınlaştı." Aşvatthaman görüntüsü altında, bizzat Şiva demonlar sürüsünün başında Pandavaların ordugâhına dalar ve Kripa ile Kritavarman'ı da kaçmaya çalışacak olanları tepelemeleri için kapıda bırakır.

Genel bir katliam yaşanır. İlk can veren, Drona'nın katili ve Pandavalar ordusunun başkumandanı Dhristadyumna olur. Sonra sıra Draupadi'nin oğullarına, Pandavaların her birinin öz oğullarına, onların ardından da tüm müttefiklerine gelir. Demonlar ordugâhta kalıp kana ve ete doyarken, iki silah arkadaşını da yanına alan Aşvatthaman bu intikamın müjdesini can çekişen Duryodhana'ya vermeye gider. Bir müddet sonra, düş-

manın bu korkunç başarısına izah bulamayan kederli Yudhisthira'ya durumu Krişna açıklar: "Bu başarıyı Drona'nın oğlu gerçekleştirmedi; bu iş Mahadeva'nın lütfuyla oldu" (*18*, 811).

Böylece Dhritarastra'nın yüz oğlunun ve Duryodhana'nın ordusunun büyük bölümünün ölümüne, tüm Pandavalar ordusunun, ilk sırada da tüm soylarının katledilmesi eklenir. Duryodhana'nın cephesinde üç, Pandavalarda ise yedi kişi sağ kalmıştır: Beş Pandava ve iki kişi daha. Halbuki kırım henüz sona ermemiştir.

Pandavalar cephesine büyük bir umutsuzluk ve öfke hâkimdir. Draupadi Aşvatthaman'ın kellesini ve gerçekten öldürüldüğünün kanıtı olarak, onunla birlikte doğmuş, alnında taşıdığı değerli taşı ister. Bhima caniyi aramaya gider, ama daha yeni yola çıkmıştır ki Krişna onun büyük bir tehlikeyle karşı karşıya olduğunu açıklar: Aşvatthaman'a babası Drona'dan her türlü silahtan daha korkunç; Brahmaşiras, "Brahma'nın başı" diye bilinen bir silah kalmıştır; Drona ona bunun sadece formülünü vermiş, ama özellikle de insanlara karşı hiç kullanmamasını bildirmiştir – ama "kötü ruhlu" Aşvatthaman bu konuda hiçbir söz vermemiştir. Krişna, bu kişiliğin ne denli tehlikeli olduğunu göstermek için, ona, Krişna'ya karşı kullanmak ve onu öldürmek üzere diskini –disk, Vişnu'nun silahıdır– nasıl ele geçirmeye çalıştığını anlatır. Kardeşleri, yanlarında Krişna ile, hemen Bhima'ya yetişir ve Aşvatthaman'ı aramaktan vazgeçmesini yalvarırlar. O bunu reddeder ve sonuçta caniyi tüm grup, beş Pandava ve Krişna birlikte bulurlar – çileci bilgelerin arasında sakin sakin oturmaktadır (*10-13*, 543-662).

Bhima yayını gerer, ama Aşvatthaman çoktan yerinden sıçramıştır. Uygun efsun söylendiğinde herhangi bir şeyden imal edilebilen "mutlak silah" elde edilebilmektedir. O da eline bir kamış alır ve öğrendiği mantralarla beraber üzerine soluğunu üfler: Bitki Brahmaşiras olur. Haykırarak onu fırlatır: "Pandavaları yok etmek için!" (*13*, 668-669). Sonuç:

> Bu kamışın içinde, her şeye son vermeye ve üç dünyayı birden yakmaya muktedir ateşe benzer bir ateş yandı (*pradhaksyan iva lokams trin kalantakayamopamah*).

Neyse ki Krişna oradadır. Aşvatthaman'ın ne yapacağını anlamıştır. Yine Drona'dan –onun da hocasıdır– ürkütücü tarifler öğrenmiş olan Arcuna'ya, "silahları silahsızlandıran silahı" fırlatmasını bağırır. Arcuna hemen yayına harika oku yerleştirerek bağırır: "(Aşvatthaman'ın) silahı (işte bu) silahla boşa çıksın!" (676):

> Gandiva yayıyla bir kez atıldıktan sonra ok birden bir devrin sonunda tüm âlemi yiyip yutan ateşe benzer (*yugantanalasannibham*) büyük bir ateşle tutuştu.

Gerçekten de kıyameti andıran bu sahne felaket yaşanmadan sona erer. İki silahın arasına giren iki büyük risi, Narada ve Vyasa, enerjileriyle onları etkisizleştirip kâinatı kurtarırlar. Daha sonra hasımlardan, her birinin kendi attığı silahı geri çağırmasını isterler (*14*, 680-686); bu, sadece bir brahmacarin hal ve tavrının kurallarına uyan temiz bir kahramanın başarabileceği çok nazik bir işlemdir. Arcuna bunu hiç zorluk çekmeden yerine getirir; ama ruhu kötü olan öteki ne yapacaktır? İnatla, "Pandavaların yok edilmesi için atıldı, hepsini yok edecek!" der. Vyasa'nın ısrarı üzerine, en azından başını süsleyen ve Draupadi'nin istediği değerli taştan vazgeçmeye razı olur. Geri çağırmayı bilmediği Brahmaşiras silahına gelince, taviz vererek –eğer bu bir taviz olarak kabul edilebilirse– onu beş Pandava'dan başka yöne çevirmeye razı olur (*15*, 687-721):

– Pandavalardan doğacak çocukları –kadınların karınlarında– vursun!

– Peki öyle olsun, diye cevap verir asık bir suratla Vyasa, ama ondan sonra dur!

Aşvatthaman'ın bu eyleminden kötülük akmaktadır. Ama aslında son derece tehlikeli sonuçlara gebedir: Pandavaların hiç oğlu kalmamıştır; Draupadi'den doğan oğulları kısa süre önce öldürülmüşlerdir. Şimdi de gelecekte doğabilecek, kadınlarının, yani Draupadi'nin veya ikinci karılarının karınlarında oluşum halinde olan veya olacak tüm çocukları önceden ölüme mahkûm edilmiştir. Kadınları hedef alan bu lanet bir zamanlar babaları Pandu'yu kadınlara el sürmemeye mahkûm eden lanetten bile daha korkunçtur: Buna derman olabilecek hiçbir insani çare yoktur; Kunti'nin mantrasını hâlâ gelinlerinden biri yararına kullanabileceği varsayılsa bile, örneğin doğurtkan tanrılara yapılabilecek hiçbir çağrı sonuç alamayacaktır. Demek ki artık umut kalmamıştır: Önceki gece yaşanan kırım mutlaklaşacak, yeniden doğum imkânsız hale gelecektir.

Krişna, kedere gömülen Pandavaların içini ferahlatmak isterken, bir tedbirsizlik yapar: Üzülmeyin, der, soyunuzun son bir filizi hâlâ yaşıyor, o henüz sadece bir cenin: Arcuna ile Krişna'nın kız kardeşinin oğlu Abhimanyu'nun oğlu. Abhimanyu savaş alanında ölmüş, geride Kral Virata'nın kızı olan hamile karısını bırakmıştır (*16*, 722-725).[9] Bir Pandava'nın karısı değil sadece gelini olan bu anne adayının karnı, Aşvatthaman'ın yönlendirdiği şekliyle Brahmaşiras silahının menzili dışında kalmaktadır. Belki oğulları kalmayacak, ama soyun geleceğini kurtaracak bir torunları olacaktır.

Fakat Aşvatthaman söyleneni işitmiştir (*16*, 727-728). Öfkeden kendinden geçerek haykırır:

9 Bkz. yuk. s. 108, dipnot 39.

> Bu olmayacak, sözlerim boşa gitmeyecek (*na ca madvakyam anyatha*)! Fırlattığım silah Virata'nın kızının taşıdığı ve senin korumak istediğin cenini de vuracak Krişna (*patisyati tad astram hi garbhe tasya mayodyatam / virataduhituh krişna yam tvam raksitum icchasi*)!"

Kapışmanın çapı anlaşılıyor: Ya Pandu'nun soyu ve dolayısıyla Kuru soyu şimdilik hemen hemen, yakın bir gelecekte de tamamen yok olmaya mahkûm olacak veya yeniden doğuş olanağını koruyacaktır.

Krişna Aşvatthaman'a karşı, yeniden doğuş

İşte o zaman Krişna, Pandavalar ile olan ilişkilerindeki en basit, ama en belirleyici edimini gerçekleştirir (*16*, 729-738). Yok ediciye şöyle der:

> Korkunç silahının darbesi boşa gitmeyecek. Cenin ölü doğacak, ama uzun bir ömür sürmek üzere dirilecek (*sa tu garbho mrito jato dirgham ayur avapsyati*)!
>
> Sana gelince, tüm bilgeler senin bir korkak ve kötü kişi olduğunu biliyorlar! Her zaman kötülük yapmaya hazırsın, işte şimdi de çocuk katili oldun! O zaman günahlarının ödülüne katlan. Üç bin yıl boyunca bu yeryüzünde arkadaşsız, hiç kimseyle konuşamadan dolanıp duracaksın! Yanında hiç kimse olmayacak, ıssız yerlerde dolaşacaksın! İnsanların arasına hiçbir şekilde yerleşemeyeceksin! İrin ve kan kokacaksın, meskenin ormanlar ve sarp yerler olacak! Üzerinde tüm hastalıkların yükünü taşıyarak yeryüzünde dolanacaksın, ey günahkâr ruh (*pūyaşonitagandhi ca durgakantarasamsrayah / vicarisyasi papatma sarvavyadhisamanvitah*)!
>
> Kahraman Pariksit –dirilen ceninin adı bu olacaktır– (uygun) yaşa geldiğinde, Vedalar tarafından belirtilen dinsel görevleri yerine getirerek Şaradvat'ın oğlundan [= Kripa] tüm silahları kullanma sanatını öğrenecek. *Ksatriya*ların yasasına bağlı kalan erdemli bir ruh sahibi bu kral yeryüzünü altmış yıl boyunca koruyacak. Evet, bu çocuk Pariksit adıyla, Kuru'ların güçlü kollara sahip kralı olacak ve bu senin gözlerinin önünde gerçekleşecek, budala! Evet, sen istediğin kadar silahındaki ateşin gücüyle onu yak, ben onu dirilteceğim (*aham tam jivayisyami dagdham şastragnitejasa*)! Ey insanların en kötüsü, benim riyazetimin ve hakikate olan saygımın gücünü gör (*paşya me tapaso viryam satyasya ca naradhama*)!

İçinde taşıdığı ve ona sahip olan tanrı Rudra'nın yaptığı gibi, çalılıklarda tek başına dolanıp duran Aşvatthaman'ın kaderi böyle olacaktır. Ceninin

kaderi ise şöyle olacaktır: Pariksit ölü doğacak ve Krişna onu hemen diriltecektir. Büyüyecektir. Hükmetme yaşına geldiğinde, Yudhisthira iktidarını ona devredecek ve dört kardeşi ve Draupadi ile birlikte cennete doğru yola çıkacak, oraya sadece Yudhisthira sağ girecek, ama ilahi dünyada diğerlerinin her birini, tecessüm edip dünyaya inmeden önce olduğu köşede yeniden bulacaktır.

Mahabharata: *eskatolojik bir krizin destan bağlamına taşınması*

Bu sonuçla ve bu sonucu sağlayan iki çatışkılı varlıkla şiir manasına kavuşur: *Mahabharata* dünya tarihinin bir krizini, Hinduist mitolojinin "bir yuga'nın sonu" adını verdiği olayı Kurular soyunun ve krallığının neredeyse hepsinin ölümüne neden olacak bir kriz bağlamına taşımaktadır. Önce, uzun bir müddet, Kötü İyi'ye çok çektirir, ona zulmeder, zaferi kazanmış gibi görünür. Hesap görme saati geldiğinde, iki muazzam ordu toplanır ve savaşır; bir yanda dünyanın en kötü çağının ve genelde, her konuda olabilecek en kötü şeylerin demonu Kali'nin tecessümünden başkası olmayan Duryodhana etrafında Kötüler ordusu; diğer yanda, üç işlevin tanrılarının tecessümü olan Pandavalar etrafında İyiler ordusu. Üç adam dışında Kötüler ordusunun tamamı, Duryodhana da dahil olmak üzere yok olur; sonra da Pandavalar ve iki adam dışında İyiler ordusunun tamamı peş peşe, ilk bölümü savaşta, ikinci bölümü de gece baskınında ölürler. Kuruların hayatta kalabilme umudu doğacak çocuklarla sınırlanır. O zaman hayatta kalan kahramanlardan ikisi en önemli mesele olan ceninler, sonra da ceninlerin sonuncusu için karşı karşıya gelirler: Biri, her yuga sonunda dünyanın yok oluşunu sağlayan yok edici tanrının tecessümü; diğeri de her yuga sona erdikten sonra dünyanın yeniden doğumunu sağlayan kurtarıcı tanrının tecessümüdür. Her biri görevini yerine getirir ve tıpkı kozmolojide olduğu üzere, son sözü kurtarıcı tanrı söyler; Krişna cenini diriltir ve böylece soyun devamını sağlar; tıpkı Vişnu'nun kendi içinde sakladığı tohumlardan ve biçimlerden hareketle yeniden bir evren yaratması gibi...

Yazarların maksadı açıktır. Sık sık kullandıkları bir usul uyarınca, kıyaslama formülleriyle bu maksadın altını çizmişlerdir. Nasıl ki bir Güneş mitinden aktarılmış sahnede Güneş tanrının oğlu Karna ölürken, kesilmiş başının "batan güneş gibi olduğu"[10] söylenip yineleniyorsa; nasıl ki Rüzgâr tanrının oğlu Bhima reçine kaplı ev yangınından kollarında kardeşlerini ve annesini taşıyarak kurtulurken, "rüzgâr hızıyla koşuyor"[11] deniyorsa; yukarıda yapılan alıntılarda da Rudra-Şiva'nın tecessümü olan

10 Bkz. yuk. s. 154.
11 Bkz. yuk. s. 85.

Aşvatthaman'ın son girişiminin az sayıda dize içinde tam üç kez "bir yuganın, bir Dünya Çağı'nın sonunda"[12] olup bitenlerle kıyaslandığı dikkat çekmektedir. Bu kıyaslamanın altında olayın nedeni yatmaktadır: Tüm bu olayların bu biçimde ve bu sırada gerçekleşmesinin nedeni, bir "yuga sonu" bağlamından aktarılmış olmalarıdır.

Vişnu ve Şiva

Bu saptama büyük bir sorunu beraberinde getiriyor. Dünya Çağları, dünyanın yok oluş ve yeniden doğuşları kuramı Vedalar'a ait değildir. Rigveda'da hem Vişnu hem de Rudra güçlü figürler olmakla birlikte, orada çatışmazlar, hele orada var olmayan bir eskatoloji içinde çatışma görülmez. Üstelik destandaki Vişnu Vedalar'daki Vişnu'nun aynı yöndeki, doğrusal bir gelişimi olarak anlaşılırken, Şiva tam tersine, özellikle de kozmik yok edici rolünde, en eski Rudra'nın olduğundan tamamen farklı bir şeydir. Ama başlıca kahramanlar hakkında bugüne dek yapılmış tahlillerin çoğu, destan bağlamına aktarmayı yapan yazarların kullandıkları mitolojinin çok eski, Vedalar çağına, hatta Vedalar öncesine ait olduğunu göstermektedir: Pandavaların babaları olan işlevsel tanrılar listesinde en tepe noktada hâlâ Vayu yer almaktadır;[13] Dyu'nun tecessümü olan Bhisma, Rigveda'nın renksiz tanrısı Dyu'nun ötesinde, en ayrıksı, en beklenmedik özellikleriyle İskandinavların gök tanrısıyla buluşmaktadır.[14] O zaman bu kişiliklerin tasarlanma amacı olan olay örgüsünün, suretleri oldukları tanrıların karakterlerini içinde sergiledikleri olay örgüsünün Vedalar sonrasına, neredeyse Hinduist sayılabilecek geç bir döneme ait bir mitolojiye uyacağı düşünülebilir mi?

Bu problemin çözümü olmasa bile, bu durum onu ortaya çıkaran olguları yok etmez. Belki de bir gün metnin yeniden incelenmesi sayesinde biraz daha kesin bir biçimde çözümlenebilecektir. Şimdilik, geçici bir çözüm "modeli" önerilebilir.

Şiirin kesinlikle uzun bir tarihi vardır, çeşitli gözden geçirme ve değişikliklere maruz kalmıştır; Vedalar'ın ve Vedalar öncesinin hükümran tanrılarının adlarının bertaraf edilmesi bahsinde bu değişikliklerin en eskilerinden birine tanık olmuştuk.[15] Çocukluk dönemini ve savaşları anlatan şarkılarla kıyaslandıklarında sadece ana çizgileri bırakılmış özetler gibi gözüken son olayları anlatan şarkılarda ise, Şivacı temsillerdeki geliş-

12 Savaş öykülerinde, düellolarda da bu kıyaslamaya rastlanmaktadır; ama burada art arda yinelenmesinin maksatlı olduğu kanısı uyanıyor.

13 Bkz. yuk. s. 79

14 Bkz. yuk. s. 199-206..

15 Bkz. yuk. s. 162, 189-190.

menin tesiriyle geç dönemde bir değişim yapıldığı düşünülebilir. Çünkü finaldeki krizde karşı karşıya geldiklerini gördüğümüz iki kişilik arasında bir oransızlık söz konusudur: Krişna şiiri başından sonuna kadar öylesine işgal eder, öylesine içindedir ki, bazıları şiirin gerçek kahramanının o olduğunu bile söyleyebilmişlerdir; Aşvatthaman ise dokuzuncunun sonuna kadar tüm şarkılarda, tam tersine türlü çeşitli kökenlerden kahramanlar kalabalığı ortasında hep ikincil bir figür olarak kalır. Bu nedenle onun rolünün büyütüldüğü, "Şivacılaştırıldığı" düşünülebilir. Hatta bu evrimin bir izine de rastlanmaktadır: Dört korkunç bileşenden doğması onu Vedalar'ın Rudra'sına uygun bir hale getirmişti; ama bu doğum, bu model nihai Yok Ediş'i gerçekleştirmeye yeterli değildi; nitekim onun içine girip, ruhuna sahip olan Şiva, daha geç bir döneme ait tipte Rudra-Şiva olur; halbuki Aşvatthaman, doğumu gereği, Şiva'yı zaten içermektedir. Öteki kahramanlar hakkında böyle bir şeye hiç rastlanmaz: Ne İndra, ne Dharma, ne Agni, ne Brihaspati; hiçbir tanrı kendisinin oğlu veya tecessümü olan kahramanın "içine girip" onu dönüştürmez. Bu nedenle, Pariksit'in doğum öncesi maceralarının, cenin hakkındaki kapışmanın metne yapılmış eklemeler oldukları kabul edilebilir.

Ama bu değişiklikten önce ne vardı? Hindistan'daki en eski Aryaların [Arilerin] yeni topraklarına, Çağlar döngüsü kuramıyla ilgisi olmayan, gelecek için öngörülmüş, kötü bir dünyaya son verip mükemmel bir dünyayı ortaya çıkaracak tek bir kozmik kriz anlayışını içeren bir eskatoloji taşımadan girdikleri kesin midir? Bu anlayışa ne Rigveda'da ne de doğrudan ona bağımlı metinlerde rastlanması, var olmadığını kanıtlamaz. Vedalar'ı yazan ozanların düşüncesi şimdiki zamana, tanrılara yönelik güncel görevlere yoğunlaşmıştır ve o tanrıların geçmişteki, mitsel başarıları bu görevlerin teminatıdır: Geleceğin uzak noktaları onları ilgilendirmez. Bu nedenle sürekli olarak çeşitli toplu veya bireysel isimler altında şeytani varlıklardan söz ederlerken, bunu hep geçmiş ve şimdiki zaman içinde, tanrıların zaferlerini kutlamak ve derhal yenilerini elde etmek için yaparlar. Tanrıları ve demonları, *deva* ve *asura*'yı akraba olmakla birlikte sürekli düşman iki halk şeklinde sunan Brahmanalar bu temsili sistematik bir hale sokarlar; ama bu çatışmanın bir "son"u söz konusu değildir; hiçbir ritüelde tanrılar ve demonlar arasında, dünya"mız"ın zararına veya yararına olacak bir son hesaplaşma hazırlanmaz, böyle bir şeye değinilmez: Ritüelcilerin düşüncesi hemen yakındaki sonuçlarıyla birlikte hep şimdiki zamana bağlıdır. Ama İran'ın gözden geçirilmesi, en eski Hintlilerin düşüncesinin, tüm bu suskunluğa karşın, eskatolojiye yabancı olmadığını düşündürür. Mazdeizmin tüm biçimlerinde İyi ile Kötü arasındaki kozmik mücadelenin sahip olduğu önem, bu mücadelenin geçtiği dönemler, İyi'nin uzun süre baskı altında kaldığı veya Kötü ile uzlaşmak zorunda kaldığı, sonra İyi kahramanların Kötü kahramanlarla (özellikle de Aməša Spəntalar, teker teker işlevsel

tanrıların yerine ikame edilmiş Zatiyetler ve onlara karşılık düşen Arkhidemonlar) çarpıştıkları savaş, İyi'nin nihai zaferi ve Ahura Mazda'nın tartışılmaz saltanatının kuruluşu bilinir[16] – bütün bunlar Zerdüştilerin hayal gücünün sonucu mudur, yoksa öğretilerindeki ve mitlerindeki onca şeyin düşündürdüğü, bu düalizmin kelime dağarcığının bile çağrıştırdığı gibi, Zerdüştilik öncesi eski Hint-İran verilerinin denetim altında boyutlandırılmasının ürünü müdür?

Bu soruların, daha doğrusu çeşitli biçimler altında hep aynı şeyi kapsayan bu sorunun cevabı hiç kuşkusuz birçok Hint-Avrupa halkı tarafından tasavvur edilmiş "dünya sonları"nın kıyaslanması daha ileri bir noktaya götürüldüğünde ve ayrıca tanrı Vişnu'nun kökenleri, ilk ve bütüncül işlevi aydınlatıldığında ortaya çıkacaktır. Şimdilik, birkaç yıl önce konu hakkında geliştirdiğim bazı düşünceleri hatırlatmakla yetinmek zorundayım.

Hint, İran ve İskandinav eskatolojileri; tanrılar ve demonlar

Okuyucu, daha yukarıda İskandinav tanrısı Heimdall ile Dyu'nun tecessümü olan Hint kahramanı Bhisma arasında kurulmuş koşutluğa yeniden baksın.[17] Bu koşutluk her birinin doğumundan ölümüne kadar tüm ömrüne yayılmaktadır; biri tanrıların, öteki kahramanların arasında olmak üzere, ilk önce onlar dünyaya gelir, en son onlar ölür ve savaşarak ölürler: Bhisma için büyük Kuruksetra savaşı; Heimdall için büyük "dünyanın sonu" savaşı söz konusudur. Ve her ikisi için de, son noktayı koydukları bu katliam önemsiz bir hadise değildir; Hint kahramanı geleceğin savaşçılarının eğitmeni, İskandinav tanrısı da tanrıların gözcüsü olarak bunu öngörmüş, beklemişlerdir. Bunun kariyerlerinin en önemli ola-

16 *Grand Bundahišn*'e göre (XXXIV, 27-32) eskatolojik hesaplaşma şöyle gerçekleşir (B. T. Anklesaria'nın İngilizceye çevirip yayına hazırladığı metin, 1956, s. 290-293): "Ahura Mazda Kötü Ruh'u, Vohuman Akoman'ı, Aša-Vahišt İndra'yı, Šatrivar Sauru'yu, Spendarmat Taromat'ı (yani Nqnhaiθya'yı), Xurdat ve Amurdat Taurvi'yi ve Zairvi'yi yakalayacaklar, Hakikat Sözü Yalancı Sözü ve Sröš Aëšma'yı (gazap demonu) yakalayacak. O zaman geriye iki druj kalacak: Aharman ve Az (tensel istekler demonu). Ahura Mazda bu dünyaya rahip *zōt* olarak gelecek; yanında rahip *raspi* olarak gelen Sröš olacak ve Ahura Mazda elinde kutsal kemeri tutacak. Kötü Ruh ve Az içeri girdikleri gök eşiğini gerisin geri geçerek karanlıklara kaçacaklar... Ve ejderha Gōčihr kötü varoluşun üzerine akacak erimiş maden içinde yanacak ve bu maden yeryüzünün kirini ve kokuşmuşluğunu tüketecek, onu arındıracak. Kötü Ruh'un içeri girdiği delik bu madenle kapatılacak. Böylece kötü varoluşu yeryüzünden uzaklara kovacaklar ve kâinat yenilenecek, dünya ebediyen ölümsüz olacak ve ilerleme ebedi olacak." Adları sayılan ilk altı "iyi" kişilik altı Aməša Spənta'dır; bunlar eski üç işlev tanrılarının ve üçdeğerli tanrıçanın yüceltimleridir; her birinin karşısında da kendi özel düşmanı vardır; Sröš (Sraoša) Hint-İran Aryaman'ının yüceltimidir; bkz. *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, bölüm II.

17 Bkz. yuk. s. 199-206.

yı olduğu söylenemese bile, bu olay çıkartılırsa kariyerlerinin anlamı yok edilmiş olur. Bu karşılıklı denklik nedeniyle, İskandinav eskatolojisi ile *Mahabharata*'nın beşeri dramı altında, satır aralarında okunan eskatolojiyi daha yakından karşılaştırmakta yarar vardır.[18]

Çünkü çok önemli bir İskandinav eskatolojisi mevcuttur: Ragnarök, "Tanrıların kaderi." Eski bir rivayetin yol açtığı bir kelime karışıklığı yüzünden Ragnarök, "Tanrıların günbatımı" olarak da adlandırılmıştır. Yarım yüzyıldır kaleme alınan eleştirel incelemeler bu metnin bir intihal olduğu yönündedir: Ya Hıristiyan Batı'dan, ya da Kafkasya üzerinden İran'dan alındığı söylenmektedir. 1913'te, Dan filolojisinin büyük şairi Axel Olrik'in meşhur kitabı *Ragnaröksforestellingernes Udspring*,[19] sonra 1924'te en büyük itibarı hak eden bir yazarın, R. Reitzenstein'ın bir makalesi,[20] Kafkasya üzerinden etkili olmuş bir İrani köken lehindeki kanıtları çoğaltmışlardır: Bu kanıtların çoğu zayıftır, hiçbiri ikna edici değildir. Bu tartışma Loki üzerine, onun "şeytani" eylemleri üzerine yapılan tartışmayla da uyumludur; bu konuda da Hıristiyanlık'tan veya İran'dan bir intihal aranmış, ama yine başarılı olunamamıştır:[21] Erken Ortaçağ'ın Şeytan'ı, Loki kişiliğini Ahriman'dan daha fazla zenginleştirmiş olabilir –bu konuda henüz yeterince açık bir kanıt ileri sürülememiş de olsa–, ama Loki'yi o üretmemiştir ve Loki'nin onu tam bir anti-tanrı haline getiren özelliklerinin yanı sıra, tam anlamıyla kötü olmaktan çok kötü niyetli bir muzip kişilik, küçük bir "trickster" özellikleri de göstermesi, kişilikte bir evrim olduğunu da kanıtlamaz: Örneğin Oset efsanelerinin Syrdon'u aynı iki yönü tutarlı bir biçimde birleştirmektedir.

Edda mitolojisine önyargısız bir şekilde bakıldığında, Baldr'ın trajedisi ve onun çok uzak bir gelecekteki devamı olan "tanrıların kaderi" orada öyle büyük bir rol oynarlar ki, bunların eski din yok olmaktayken eklendikleri düşünülemez. Üstelik, adı kıtada yeniden karşımıza çıkan eski bir tanrı olan Baldr'ı bir kenara bırakacak olursak, eskiliğinden kuşku duyulamayacak ve biraz sonra yeniden ele alacağımız başka bir tanrı, Vidarr ancak tanrılarla demonların birbirlerini öldürdükleri nihai savaş bağlamında bir anlam kazanır. Dünya tarihinin önemli bir kısmını kapsayan bu iki bölümü kısaca gözden geçirelim.

Dünya şimdi büyük tanrıların iktidarı altındadır; bunların belli başlıları kanonik işlevler listesinde yer alanlardır: Büyücü hükümdar ve savaşın koruyucu tanrısı Odinn; yalnız gezen kavgacı tanrı Torr; zenginlik, zevk ve barış veren Njördr ve Freyr. Bunlar, görülen, yani oldukça düşük

18 Burada, *Les Dieux des Germains*, 1959, böl. III, "Le drame du monde: Baldr, Hödr, Loki" metnini kullanıyorum. Bkz. aşa. s. 241 dipnot 31, bir eleştiriye verilmiş cevap.

19 Wilhelm Ranisch tarafından Almancaya çevrilmiştir: *Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang*, 1922.

20 "Weltuntergangsvorstellungen, eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte", *Kyrkohistorisk Arsskrift*, XXIV, s. 129-212.

21 Bkz. Dumézil, *Loki*, 1948; yeniden elden geçirilmiş Almanca baskı, 1959.

bir ahlaki düzeyde ve fazla ideali olmayan bir haldeki dünyayı yönetirler. Bir kenarda da, çok zeki, ama ahlaksız olan, tanrılara hizmet eden ama aynı zamanda onlara kimi zaman hoş, kimi zaman tatsız oyunlar da oynayan ve kötü yaradılışını ancak çocuk yerine sadece tehlikeli canavarlar dünyaya getirerek ortaya koyan Loki gibi çeşitli anlamlara çekilebilecek bir kişilik vardır: Bu tehlikeli canavarlardan biri de kurt Fenrir'dir. Sonunda, Odinn'in oğulları grubu içinden[22] bir çift, Hödr ve Baldr öne çıkar.[23] Birincisi hakkında bir tek şey söylenmiştir: Kördür ve bu körlük nedeniyle korkunç bir kaderin aracı olacaktır (*Gylfaginning*, 15 = *Snorra Edda*, ed. F. Jonsson, 1931, s. 33).[24] İkincisi hakkında sadece iyi şeyler söylenir (*age*, 11 = s. 29-30). Snorri şöyle yazar:

> Hepsinin en iyisidir ve hepsi onu överler. Görünüşü öyle güzel ve öyle parlaktır ki ışıklar saçar; ve Baldr'ın kirpiklerine benzetilen bembeyaz bir kır çiçeği vardır; tüm kır çiçeklerinin en beyazıdır – ve buna bakarak, kıl ve beden olarak nasıl bir güzelliğe sahip olduğunu zihninde tasavvur edebilirsin. Aselerin en bilgesi, konuşmada en hünerlisi ve en yüce gönüllüsüdür. Ama ona doğuştan öyle bir şart bağlanmıştır ki, yargılarının hiçbiri gerçekleşemez. Gökteki "Çok Parlak" adındaki konutta yaşar. Orada kirli hiçbir şey olamaz.

Varlığının yönelişi oğlu Forseti'nin işleviyle de doğrulanmaktadır; onun hakkında şöyle denir (*age*, 18 = s. 33-34): "Hukuki kavgalarda ona başvuran herkes yanından barışarak çıkarlar. Tanrılar ve insanlar için en iyi mahkeme budur."[25]

Öteki tanrılardan farklı olarak Baldr'ın çok yüksek, etkili olamayacak kadar yüksek bir ahlaki değere sahip olduğu görülmektedir; ama sonra söylenenlerden, tanrıların onu paha biçilmez bir hazine olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Bir gün felaket tepelerine iner (*age*, 33-35 = s. 65-68). Önce Baldr yaşamını tehdit eden rüyalar görür (Bunlar Edda'nın *Baldrs draumar*'larıdır); onları anlattığında tanrılar "Baldr'ı her türlü tehlikeye karşı koruyacak bir himaye istemeye" karar verirler. Sonuçta, Odinn'in eşi ve Baldr'ın annesi olan Frigg, canlı ve cansız tüm varlıklara –ateş, su, madenler, taşlar,

22 İlke olarak Torr da dahil olmak üzere, tüm Aseler Odinn'in oğullarıdır; ama bahsi geçen "gençler" grubu onun daha özel olarak oğullarıdır.

23 Ayr. bkz. "Balderus et Hœtherus" (1962); *Du mythe au roman* içinde (1970) yeniden basılmıştır (s. 159-172).

24 "Adı Hödr olan bir Ase vardır. Kördür. Güçlüdür, ama tanrılar onun adı hiç geçmese daha memnun olurlardı, çünkü ellerinin yaptıkları tanrılar ve insanlar nezdinde uzun süre hafızalardan silinmeyecektir."

25 Burada Forseti'nin kökeni çok önemli değildir: Önemli olan, İskandinavların Baldr'ın en yakın akrabasını nasıl tasavvur ettikleridir.

toprak, tahta, hastalıklar, dört ayaklılar, kuşlar, yılanlar...– ona zarar vermeyeceklerine yemin ettirir. Böylece güvenceye alınan Baldr, meydanda Aselerle birlikte şaşırtıcı bir oyun oynayarak eğlenir. Ona oklar, mızraklar atarlar, kılıç darbeleri indirirler: Hiçbir şey onu yaralamaz.

Ama Loki'yi hesaba katmamışlardır. Kadın görünümüne giren Loki, Frigg'in evine gider ve yeminler toplanırken bir bitkinin, ökseotunun atlandığını öğrenir:[26] Bu bitki çok zararsız bulunduğu için üzerinde durulmamıştır. Loki hemen gidip bir ökseotu dalı koparır ve tanrıların arkasında, oyuna katılmadan duran kör Hödr'e yaklaşır. Loki ona, "Sen niye Baldr'a bir şey atmıyorsun?" diye sorar. Cevap verir: "Çünkü Baldr'ın nerede olduğunu görmüyorum ve çünkü silahım yok. – Sen de ötekiler gibi yap, diye cevap verir Loki, saldır ona, ben hangi yönde olduğunu sana söylerim. Al bu dalı ona at." Hödr dalı alır ve Loki'nin yol göstericiliğiyle Baldr'a fırlatır. Ökseotu Baldr'ın böğrünü delip geçer, Baldr yere düşer ve ölür. Snorri ekler:

> Bu, tanrılar ve insanlar arasında yaşanmış en büyük felaketti. Baldr yere düştüğünde, Aselerin hepsinin dili tutuldu ve onu yerden kaldıramadılar. Birbirlerine baktılar; herkes bu işi yapana karşı öfkelenmişti, ama hiçbiri onu cezalandıramazdı: Çünkü orası büyük bir himaye altındaki bir yerdi. Aseler konuşmak istediklerinde önce gözyaşlarına boğuldular, öyle ki hiçbiri ötekine acısını kelimelerle ifade edemiyordu. Ama bu felaketten dolayı en büyük ıstırabı Odinn çekiyordu, çünkü Baldr'ın ölümünün Aseler için nasıl bir zarar ve kayıp anlamına geldiğini en iyi o biliyordu.

Bu cinayetin kozmik önemi bir sonraki bölümde iyice ortaya çıkar: Ölüler dünyasının efendisi olan tanrıça Hel –Loki'nin bir kızı– "söylendiği kadar sevilip sevilmediği"nin anlaşılması için Baldr'ı serbest bırakmayı kabul eder: Eğer istisnasız tüm kâinat onun için ağlarsa, Aselerin yanına geri dönecektir. İnsanlar ve hayvanlar, toprak ve taşlar, ağaçlar, madenler ağlar,[27] herkes ve her şey ağlar, sadece mağarasının dibine çekilmiş bir cadı ağlamaz –yine Loki'nin büründüğü bir şekil. Ve Baldr, Hel'in tutsağı olarak kalır. Ama tanrılar geçirdiği tüm başkalaşımlara ve kullandığı tüm hilelere karşın Loki'yi ele geçirmeyi ve zincire vurmayı başarırlar: Zamanların sonuna kadar orada eziyet çekerek kalacak, oğulları olan Kurt, Yılan ve dünyaya düşman diğer canavarlar da başka yerlerde onunla aynı kaderi paylaşacaktır. Bizim içinde yaşadığımız dönem budur:

26 Aage Kabell'in Baldr öyküsündeki "ökseotu"nu, bir yanlış anlamla açıklama yönündeki son çabası pek yerinde değildir, *Baldr und die Mistel*, *Folklore Fellows Communications*, 196, 1965.

27 Bkz. Dumézil, "Balderiana minora", *Indo-Iranica* (= *Mélanges Georg Morgenstierne*), 1964, 3: "her şeyin ağlaması ve Baldr'ın başarısız dirilişi", s. 70-72.

Baldr'ın varlığıyla ideal ve umut kazandırdığı bir önceki devirden daha kötü bir dönemdir bu.

Ama bir gün gelecek, tüm kötülük güçleri, tüm canavarlar nihai bir saldırı için zincirlerini koparacak ve dünyanın dört bir köşesinden tanrıların üzerine yürüyeceklerdir: Kurt Fenrir, büyük Yılan, "Muspell'in oğulları", önünde ve ardında kavurucu ateşiyle Surtr, peşinde Hel'in tüm maiyetiyle birlikte Loki ve ölülerin tırnaklarından yapılmış gemiye kılavuzluk eden Hrymr... Heimdall alarm verir, tanrılar hazırlanır, savaş başlar. Büyük işlevsel tanrılardan her biri canavarlardan biriyle düelloya tutuşur; bu düellolar hem kendilerinin hem de genellikle hasımlarının sonunu getirir: Freyr, bir aşk hikâyesi sırasında hizmetkârına verdiği kılıcın artık elinde olmamasına kuşkusuz pişmandır ve Surtr'un darbeleriyle can verir; Tyr ve köpek (veya kurt) birbirlerini öldürürler; Torr, Midgardr'ın Yılanını öldürür, ama kendisi de yılanın üzerine püskürttüğü zehrin tesiriyle yere serilir. "Ağzını açmış, alt çenesi toprağa, üst çenesi göğe değer halde" ilerleyen Fenrir Odinn'i görünüşe göre güçlük çekmeden yutar ve yerden göğe kadar açılmış çeneleriyle kâinatı bile yutacak gibidir. İşte o zaman tanrı Vidarr işe karışır (*Gylfaginning* 38 = s. 72-73):

> Vidarr hemen kurta doğru döner bir ayağını Kurt'un alt çenesine basar. Bu ayakta malzemesi tüm zamanlardan toplanmış bir ayakkabı vardır: Bunlar insanların ayakkabıların burun ve topuk bölümlerinden kestikleri deri parçalarıdır (Bu nedenle, tanrılara yardım etmek isteyenler bu deri parçalarını başka bir işte kullanmayıp atmalıdırlar). Bir eliyle de Kurt'un üst çenesini yakalar ve ağzını ikiye ayırır: Kurt da böyle ölür.

Sonra, tanrı Heimdall ile şeytani Loki arasındaki son düello yaşanır: Birbirlerini öldürürler. Surtr her yeri ateşiyle kaplar ve her şeyi yakar ve yeryüzü denizin suları altında kalır. En azından, Kurt'un ölümü sayesinde, dünya Odinn gibi yutulup, nihai olarak hiçliğe gömülmemiştir: Ancak elementlerin öfkesiyle yok edilmiştir; daha sonra sudan yeniden çıkıp, yeniden yeşillenebilir, yeniden yaşayabilir ve onu genç nesilden tanrılar, yani barışan Baldr ve Hödr'ün başını çektiği eski tanrıların oğulları yönetir.

Dünya"mız"ın tarihi böyle cereyan eder: Nihai büyük felaket, görüldüğü gibi, Baldr'ın öldürülmesinin, ilk kötülüğün çok uzaktaki sonucudur; öte yandan da bu sonuç, acıların içinden geçerek, güzel saltanatı hazırlar. *Mahabharata*'nın kurgusuyla ve *Mahabharata*'da kahramanların kılığında faaliyet gösteren tanrılar topluluğuyla olan benzerlikler kolayca fark edilmektedir.

Hint şiirinde iyilik güçleri ile kötülük güçleri arasındaki bir çatışma betimlenir. 1959'da şunları yazmıştım:[28]

28 *Les Dieux des Germains*, s. 98-99.

> Nasıl ki sözde Pandu'ya ait olan oğullar, Hint-İran mitolojisinin ana eksenini oluşturan üç işlevin büyük tanrılarının oğullarıysalar (bir bölümde "kısmi tecessümler" denmektedir) [...], komploların başını çeken, önce Pandavaların mahvolması, sonra da tüm "kötüler" ile beraber hemen hemen tüm "iyiler"in de yok edilmesiyle sonuçlanan kötü niyetlerin sorumlusu olan Duryodhana da tecessüm etmiş demon Kali'dir – dünyanın kötü çağının, içinde yaşadığımız dördüncü devrin adını taşıyan demon.[29] O doğduğunda en meşum işaretler, en iç karartıcı gürültüler insanları uyarmış, ama babası, bilgelerin öğütlerine karşın kamunun çıkarı adına onu kurban etmeyi reddederek zaaflar serisini de başlatmıştır. Demek ki metnin altında üç "dönem"li büyük bir kozmik çatışma yaşanmaktadır: İyi'nin temsilcilerini sahne dışına iterek Kötü'nün uzun bir süre için galebe çalmasını sağlayan hileli zar oyunu; İyi'nin Kötü'yü kesinkes yok ederek öcünü aldığı büyük savaş; iyilerin yönetimi.

Demek ki iki taraftaki temel kahramanlarla sınırlı kalındığında, düalizm açık ve çarpıcı bir biçimde ifade edilmektedir: İşlevsel tanrıların tecessümleri, tıpkı Aselerin Loki ve canavarların karşısına çıkması gibi, tecessüm etmiş bir demonlar sürüsüyle karşı karşıya gelirler; çünkü sadece Duryodhana Kali olmakla kalmaz, en az onun kadar kötülüğe batmış yüz kardeşi de Raksasaların bir çeşitlemesi olan Paulastyalardır (I, *67*, 2722-2726; bunun ardından da isimler sıralanmaktadır).[30] [31]

Öte yandan Odinn'in oğulları olan ve yeniden doğuş sırasında Odinn'in yerini alacak olan Hödr ve Baldr, önce onun yanında *Mahabharata*'nın kahramanlarını üreten eski mitolojinin küçük hükümran tanrılarını hatırlatan iki tanrı tipi gibidir. Daha önce de vurguladığım gibi,

29 Kali hakkında, bkz. E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, § 52, s. 77-78.

30 G. Johnsen sadece birkaç isim arasındaki (yüz isimden birkaçı!) benzerliğe dayanarak Dhritarastra'nın oğullarının yılan-demonlar, *naga*'lar olduklarını düşünür. Korkarım ki, çeşitli kökenlerden gelme unsurlardan oluşan isim listelerine gerektiğinden fazla bir önem atfetmektir bu (bir sonraki dipnotta zikredilen makale, 4. *Kauravas and Serpents*, s. 255-260).

31 F. B. J. Kuiper, "Some observations on Dumézil's theory" (*Numen*, VIII, 1961, s. 34-45), s. 45 ve Gösta Johnsen, "Varuna and Dhritarastra" (*Indo-Iranian Journal*, IX, 1966, s. 245-265), s. 261, beni Pandavaların anlaşılan onların da kabul ettikleri üç işlevli yapısını, *Mahabharata* yorumunun tek temeli haline getirmekle ve onun daha geniş ve önemli düalist bir yapı içinde yer aldığını, bu yapının tanrılar ve demonlar arasındaki mitsel çatışkıyı Pandavalar ile kuzenleri arasında aynen yinelediğini anlamamakla suçluyorlar. Halbuki *Dieux des Germains*'de "dünyanın dramı" hakkındaki bölüm 1959'da, Kuiper'in makalesinden iki yıl önce yayımlanmıştı; ve S. Wikander de 1960'ta *Kairos*'ta (2, s. 87) çıkan makalesinde benimle aynı görüşleri dile getirmişti. Başkasının çalışması hakkında "some observations" [bazı gözlemler] yazmadan önce bilgi toplamak bu kadar zor bir şey mi? Kuiper'in Vedalar teolojisi hakkında yaptığı o çok kişisel yoruma gelince (ona göre her şey büyük bir kozmogonik mite indirgenmektedir) onu bir kez bütünlüğü içinde sergilerse herkese hizmet etmiş olur, böylece konuyu yararlı bir biçimde tartışabiliriz. Şafak (Aurora) mitlerinin çok ihtiyatsızca kozmogonik mite indirgendiği *Indo-Iranian Journal*, IV, 1960, s. 217-242'de görebildiklerim beni biraz şaşırttı.

Hödr kördür ve kör olduğu için Baldr'a rüyalarında bildirilen kötü kaderin aracı olur. Baldr ise, Vedalar çağı Hindistan'ının Varuna, İndra ve Rudra arasında paylaştırdığı kaygı verici Odinn'in karşısında, idealize edilmiş hükümranlığı temsil eder; iyi olduğu kadar güzeldir de; bilgedir, yüce gönüllüdür, hiç kiri yoktur ve oğlu aracılığıyla hukuku –Þing'in belirsiz ve şiddeti hukukunun zıddına– uzlaşmaya doğru yönlendirir. Demek ki Hödr ve Baldr aynı tipte iki özgün çeşitlemedir ve en eski Hint mitolojisinde Bhaga ve Aryaman; destanda ise Dhritarastra ve Vidura bu tipe bağlanırlar.[32] Sadece Germenlerde hükümranlığın "Mitra" yönünün silinmesi –belki de hukukçu tanrı olsa bile, daha çok hem hukuk hem de savaş alanındaki kavgaların tanrısı olan Tyr kişiliğinde varlığı bozularak korunmuştur[33]– Baldr'ın Mitra'ya olduğu kadar Aryaman, Yudhisthira ve Vidura'ya da uymasına neden olmuştur. Zaten Vedalar'ın Aryaman'ının Mitra'ya ne kadar yakın olduğu ve bizzat *Mahabharata*'nın Yudhisthira ve Vidura'yı özünde birlik haline getirdiği, çünkü birini Mitra ve Aryaman işlevlerini şahsında birleştiren tanrı Dharma'nın oğlu, diğerini de tecessümü yaptığı hatırlardadır.

Loki'ye gelince, onu sık sık tanrılarla karşı karşıya getirseler bile, onların arasında, özellikle de Torr ve Odinn ile yakın bir ilişki içinde yaşamasına engel olmayan kimi zararlı yaramazlıklarından sonra, Baldr'ın öldürülmesi onun gerçek yaradılışını açığa çıkarır, ona gerçek boyutunu verir, olayların devamında da bunu koruyacaktır: Canavarların babası olan bu kişilik, Kötü'nün, kötü oyunlardan en büyük cinayete varıncaya dek tüm kötülükler yelpazesinin ruhudur; tipindeki kaçınılmaz kader yönüyle hem tanrıların hem de kendisinin ve tüm şeytani ailesinin içinde yok olacakları nihai savaşa yol açar; böylece artık kör Höldr ile birlikte hareket eden ve ölen tanrıların oğullarından da yardım gören Baldr'ın saltanatına daha net bir yer açılacaktır. Loki tıpkı Zerdüştilikteki Ahriman'a olduğu gibi, en kötü demon Kali'nin tecessümü olan destanın Duryodhana'sına da denk düşer; çocuklukları sırasında kuzenlerine karşı çokça yaptığı hakaretlerin ve daha küçük çaptaki, bazen suç sayılabilecek düzeydeki baskıların ardından, doğumuna eşlik eden meşum işaretlerin haber verdiği gibi, hileli zar sahnesiyle birlikte kendini tam olarak açığa çıkarır: Büyük felaketlerin ve kendisiyle birlikte tüm kardeşlerinin ve beş Pandava dışında tüm "iyiler" ordusunun yok edileceği savaşın ilham kaynağı ve uygulayıcısı olur; beş kardeşten biri olan Yudhisthira, ancak o zaman kör Dhritarastra'yı ve kendi ikizi olan Vidura'yı da ortak ederek, yeryüzü cennetini andıran krallığını kuracaktır.

Her iki külliyatta, büyük felaketler hileli bir oyunla başlar: Yeminlerle her şeye karşı korunduğunu sanan Baldr, üzerine bir şeyler fırla-

32 Bkz. yuk. s. 168-192.
33 *Les Dieux des Germains*, s. 66-72.

tılması oyununa iyi niyetle rıza gösterir; ama Loki kör adamın eline yemin etmemiş bir maddeden yapılmış bir mızrak tutuşturunca öldürülür ve Hel'in yanına gönderilir. Yudhisthira'nın zar oyununda her zamanki şansına sahip olması gerekir aslında, ama körün zaafını istismar eden Duryodhana körün bir emriyle onu bir zarın büyüyle tutulduğu oyuna katılmaya mecbur eder. Yenilen Yudhisthira sürgüne mahkûm edilir. Bu iki sahne arasındaki başlıca farklar, bir yandan oyunların niteliğine ilişkindir; öte yandan, kendisine hiçbir şeyin zarar veremeyeceğini sanan Baldr oyuna gönül rızasıyla katılırken, belli kuşkuları olan Yudhisthira oyuna ancak itaat gereği girer; son olarak, sorumlulukların paylaştırılması da farklıdır: Her iki yanda da başlıca suçlu, *radbani*, "cinayetin azmettiricisi", şeytani varlık, yani bir yanda Duryodhana diğerinde Loki'dir; ama İskandinav kör onun –Germen hukuku *handbani*'nin, istemeden "cinayet işleyen"in cezalandırılmasını şart koşsa da– tamamen masum olan aracından başka bir şey değildir; halbuki kör Hintli, Duryodhana'nın suç ortağıdır, Duryodhana'nın istediği oyunu, dürüst olmadığını ve Yudhisthira'nın kaderini belirleyeceğini bile bile düzenler. Bu ayrılıklar, birbirinden çok uzak dönemlerdeki çok farklı Hint-Avrupa toplumları çerçevesinde yer alan, iki bağımsız değişke arasında olması beklenebilecek çaptadır.

Oyunu, İyiler'in geçici olarak ortadan kaldırıldığı, sahneden çekildiği dönem izler. Uzun sürelere ve masalsı dünyalara sahip olan İskandinav mitinde, Baldr'ın yokluğu anlaşılan yüzyıllar sürer; bu yüzyıllarda Hel'in krallığına sürgün edilmiş gibidir ve yeryüzüne dönmesi Loki tarafından imkânsız hale getirilmiştir; insanların yaşam ritmine göre düzenlenen Hint destanında Pandavaların yokluğu on üç uzun sürgün yılı boyunca devam eder. Bu noktada, aradaki en büyük fark, oyundan sonra İskandinavların Loki'yi cezalandırması, zincire vurması; halbuki Duryodhana'nın tahta çıkıp, geçici olarak ortadan kaldırdığı kral Pandava'nın yerini almasıdır.

Bu farklılaşma, hesaplaşmanın, *de imperio* savaşın başında bir diğer farka yol açar. İskandinavya'da inisiyatif, o zamana dek Loki dahil, zincirli kalan (Kurt gibi bazıları zamanların başından beri, Loki ise ölümle biten oyundan beri zincirlidir) kötülük güçlerine aittir: Zincirlerinden kurtulur ve tanrılar dünyasına saldırırlar; Hindistan'da inisiyatif iyi kahramanlardadır: Zorunlu yokluklarının ardından ortaya çıkıp haklarını isterler. Savaşın kendisine gelince, kıyaslamanın büyük bölümü daha yukarıda yapılmıştı. En çarpıcı benzerlikler, bir tarafta kahramanların, diğer tarafta da kanonik listenin işlevsel tanrılarının (bir yanda beş Pandava, diğer yanda Odinn ve Tyr, Torr, Freyr) her birinin belirli bir hasmın karşısına konmasıdır (hatta Pandavalardan her biri daha önceden, sürgüne giderken gelecekteki savaştaki düşmanını seçmiş ve onu öldürmeyi kendine

ayırmıştı); ayrıca çerçeve-kahraman Bhisma ile çerçeve-tanrı Heimdall'ın en son ölenler olmaları da diğer bir benzer noktadır. İran'daki eskatolojik savaşta da işlevsel tanrıların mirasçıları olan altı Başmelek kendilerine denk birer Arkhidemon'la düelloya tutuştukları için, gördüğümüz ilk uyum noktası daha da ilginç bir hal alır.[34] Başlıca ayrılık noktaları, işlevsel İskandinav tanrılarının hasımlarıyla birlikte ölmesi (hatta Freyr'in hasmı ölmez); halbuki beş Pandava'nın, tıpkı beş Mazdeizm Başmeleği gibi hasımlarını öldürüp hayatta kalmalarıdır; bunun dışında, Hint çerçeve-kahramanın ve birçok "iyi" kahramanın toplumsal zorunluluk sonucu kötülerin tarafında yer alması, kötüler adına savaşıp ölmeleri de bir ayrılık noktasıdır –daha önce de belirtilmiş ve yeniden ele alınması gereken bir ayrıksılık.

İskandinavlarda dünyanın tamamen yok olmasına, Hindistan'da umutlarının, yani gençlerin yok edilmesi yoluyla hanedanın hemen hemen tamamen yok edilmesi denk düşer. Geri kalan kısımda, Hödr ile barışan Baldr'ın cennetvari krallığı altında dünyanın yeniden doğmasına Hindistan'da körden ve uzlaştırıcıdan yardım alan Yudhisthira'nın yeryüzü cennetini andıran saltanatı denk düşmektedir. Destanın geri kalanı, öncelleri ve sonuçlarıyla birlikte cenin bölümü, Krişna ile Aşvatthaman'ın ve onların aracılığıyla Vişnu ile Şiva'nın karşıtlığı belki de daha geç döneme ait bir ek veya en azından bir kurgusallaştırmanın Şivacı elden geçirilişidir ve bunun ilk halinin yeniden oluşturulabileceğini iddia etmek boşuna bir çaba olabilir.

Yukarıda çizilen koşutluk, bir yandan İskandinav ve İran "dünya sonları" arasında, diğer yandan da İran "dünya sonu" ile *Mahabharata* olay örgüsü arasında kurulan koşutluklardan daha kesin ve belirgindir. Yakınlıkların bu coğrafi dağılımı üç sonuç akla getirmektedir: İskandinavlardaki dünyanın sonunu ve yeniden doğuşunu ister İran'dan, ister Hıristiyanlık'tan yapılmış bir intihalle açıklamaktan vazgeçilmelidir; *Mahabharata* yazarları tarafından da bir dünyanın sonu ve yeniden doğuşu miti edebiyat bağlamına taşınmak amacıyla kullanılmıştır; destanın satır aralarında fark edilen Hint miti ile Völuspa ve Gylfaginning'de doğrudan okunan mit Hint-Avrupa zamanlarından miras kalmış aynı mitin çok farklı zaman, mekân ve uygarlık koşullarında aldığı iki biçimdir.

İskandinav tanrı Vidarr ve Vişnu

İşte bizi uğraştıran problemi çözmeyi umabileceğimiz yön budur. Bu son yıllarda, iki tanrının, İskandinav Vidarr ve Hint Vişnu'nun karşılaştırıl-

34 Bkz. yuk. s. 236, dipnot 16.

ması bu denemeye bir destek sağlamıştır; eğer Ragnarök'ün ve Vedalar'a yarı yarıya ait olduğu söylenebilecek, *Mahabharata*'nın alt metninde yer alan bir eskatolojinin her ikisinin de dünyanın sonu ve yenilenişi hakkındaki aynı Hint-Avrupa mitinden türedikleri kabul edilecek olursa, bu iki tanrı dikkat çekici biçimde benzer görünmektedir.[35]

Vidarr kimdir? Gylfaginning tanrıları genel sunuşunda (16 = s. 33) onun için şu satırları yazmıştır:[36]

> Adı Vidarr, sessiz Ase olan [bir Ase] var. Kalın bir ayakkabısı var. Güçlü biri, kuvvet bakımından Torr'a en yakın olan o. Her türlü tehlike karşısında tanrılar ondan büyük bir koruma görüyorlar.

Son cümle şaşırtıcı: Mitolojide Vidarr tanrıları hiçbir tehlikeden kurtarmaz; ya hazır bulunan ya da çağrılınca hemen gelen Torr bilinen tüm koşullarda yeterli olur. Vidarr, sadece Lokasenna'nın başında ve son derece barışçı bir tarzda müdahil olup, Odinn'in emriyle Loki'yi şenlik salonuna alır. Aslında tanrıların ve dünyanın başına gelen en büyük tehlike için, eskatolojik savaş için saklanmıştır, ama orada da gördüğümüz gibi en önemli rolü oynar: Çenelerini gökten yere kadar açmış Kurt Fenrir ilerler – metinde, "yer olsa daha da açacaktı" denir;[37] Vidarr ortaya çıkıp canavarın çenelerini dikkat çekici bir teknikle ayırdığında Odinn çoktan yutulmuştur bile: Vidarr, yüzyıllar boyunca ileri görüşlü insanlar tarafından hazırlanmış bir ayakkabı sayesinde, "bir ayağını kurdun alt çenesine basar" (*stigr ödrum fœti i nedra kjapt ulfins*) ve anlaşıldığı kadarıyla buradan sarsılmaz bir destek alır. Sonra bir eliyle kurdun üst çenesini yakalayıp koparır. Bu büyük başarı sayesinde ateş ve su tarafından yakılıp yıkılmış dünya en azından yutulmaz: Harabelerinden yeniden doğabilecek ve yenilenme sırasında Vidarr ölü tanrıların mirasçıları olan genç tanrıların yanında olacaktır. Snorri tarafından da kaydedilen, Vidarr'a ayakkabı giydirmek için insanların ayakkabılarından kesilmiş derilerin özenle saklanması âdeti, nihai başarının edebiyatçının bir buluşu değil, bir halk temsili olduğunu kanıtlamaktadır. Bu tanrının, dosyasından çıkarsandığı biçimiyle, belli bir düzene sokulmuş "fişi" şöyledir:

1- Çok güçlü, Torr düzeyinde bir tanrı söz konusudur, ama o büyük krize saklanmıştır.

2- Bu krizdeki rolü kozmik belanın en uç noktasında, ölmesi gereken tüm tanrılar ve biri hariç ("çerçeve-tanrı Heimdall") en güçlüler öldükten

35 Bundan sonraki bölüm, "Le dieu scandinave Vidarr" başlıklı makalemden alınmıştır, *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXVIII, 1965, s. 1-13; burada hepsini yeniden yazamayacağım birçok belirleme ve tartışma bu makalenin dipnotlarında bulunabilir.

36 *Edda Snorra Sturlusonar*, ed. F. Jonsson, 1931, s. 33 (*Gylfaginning*, 16).

37 *Age*, s. 72-73 (*Gylfaginning*, 37-38).

sonra, ama yok oluştan önce, bu yok oluşu engellemek ve dolayısıyla yenilenmenin birinci şartını temin etmek için tam zamanında müdahale etmektir.

3- Bu kurtuluş işi için, her zaman öngörülmüş, bilinçli olarak hazırlanmış bir yönteme başvurur; çünkü ihtiyaç duyacağı ayakkabıyı insanlar ona nesilden nesle oluştururlar, "toparlarlar": İki çenesini uzayın tüm dikey uzunluğu kadar, akla gelebilecek en aşağıdan en yukarıya kadar, hiçbir noktayı dışarıda bırakmayacak şekilde açan (*gapa myndi hann meira, ef rum væri til*) bir canavarı yenmek zorunda olduğu için, kullandığı yöntemin esası, meşhur ayakkabıyı giydiği ayakla attığı bir adımla (*stigr*) "en aşağı"ya – canavarın yerdeki çenesi– sağlamca basmak ve bir eliyle "en yukarı"yı, yani canavarın gökteki çenesini ayırmaktır; başka bir deyişle, uzayın canavar tarafından işgal edilmiş dikey toplamının karşısına ayakkabı tarafından desteklenen adım tarafından sağlanan daha güçlü bir dayanakla eşit bir toplam çıkarmaktır.

4- Bu yöntem, onu hayata geçiren tanrıda bedenini sonsuz bir biçimde genleştirme gücü bulunmasını gerektirir; çünkü Lokasenna'da görülen normal halinde o da ötekiler gibi bir tanrıdır, ötekilerle aynı kapılardan girip çıkar. Eskatolojide ise, bizzat Odinn'in bile başaramadığını başarır: Dünyanın tüm mevcut yüksekliği kadar uzanıp bu yüksekliği dolduran canavar tarafından yutulmak yerine ona hâkim olur.

Tanrının dikey uzayla ilişkisi kadar, yatay uzayla ilişkisi de aynı açıklıktadır: Eylemini canavarın alt çenesine attığı ve bir "ayakkabı" ile, yani "yürüyüşçü"nün olağan donanımıyla attığı harika adımla başarır. Demek ki İskandinav mitolojisinin ifade ettiği örtük felsefede, Vidarr'ın uzamsal bir değeri ve işlevi vardır;[38] bunlar zamanların şafağında, *i ardaga*'da ilk doğan olduğu gibi, Ragnarök'te de en son ölen çerçeve-tanrı Heimdall'ın fark edilen zamansal değerine ve işlevine[39] koşuttur.[40]

Böyle tanımlandığında İskandinav tanrının bir de Hint benzeşiği mevcuttur.

Bu bilanço karşısında, Vedalar sonrası mitolojinin dünyanın her krizinde, her yenilenmesinde devreye soktuğu kurtarıcı tanrıyı, Vişnu'yu hatırlamamak mümkün mü? Bu krizler içinde, Brahmanalarda değinildiği için ötekilerin prototipi sayılabilecek biri özellikle önem kazanmaktadır.[41]

38 Tabii ki soyut bir uzam değil, uzayın içinde çevresi belirlenmiş bölgeler, konumlar söz konusudur.

39 Vidarr'ı ilgilendirenlerden farklı bir uzamsal değeri de (Roma'daki Janus örneğindeki gibi) dışlamaz: Heimdall dünyanın *ucu*nda, *eşiğ*inde doğar ve iş görür; bkz. yuk. s. 146, 147 ve *Dieux des Indo-Européens*, 1952, s. 104-105.

40 Vidarr'ın sessizliği, Lokasenna'daki rolü hakkında, bkz. *Le Dieu scandinave Vidarr*, s. 6-7.

41 Gaya Charan Tripathi, *Der Ursprung und die Entwickelung der Vamanalegende in der indischen Literatur*.

Ramayana'da anlatıldığına göre (I, *31*, 2-20) Virocana'nın oğlu Asura Bali tanrıları ve ilk başta da onların kralı İndra'yı yenmiş ve üç dünyayı, yani yer, hava ve göğü fethetmişti. Tanrılar muazzam bir kedere gömülmüşlerdi; daha da kötüsü: Tahtlarından indirilmiş, ortadan kaldırılmışlardı. Bali'nin üç dünyanın hükümdarı işlevlerinin uygulaması içinde bir kurban töreni yapmakta olduğunu ve dolayısıyla kendisine sunulacak bir talebi reddemeyeceğini bilen tanrılar Vişnu'ya, "Bir cüce biçimine gir ve ondan üç adım –yani üç adımda katedebileceğin kadar bir uzam– iste" dediler. Talebi reddetmek Bali'nin aklına bile gelmedi: Cömert bir günündeydi ve bir cücenin üç adımında korkacak ne vardı? Ona istediği üç adımı verdi.

> Üç adımı (*trin kraman*) alan Vişnu, üç adımlı tanrı (*trivikramah*) mucizevi bir biçime büründü ve üç adımla (*tribhih kramaih*) dünyaları ele geçirdi. Bir adımda bütün yeri, ikinci adımda ezeli-ebedi havayı, üçüncü adımda göğü aldı.

O zaman Bali'yi cehenneme, *patala*'ya gönderip üç dünyanın hükümdarlığını İndra'ya iade etti.

Anlatının hiç değişmeyen şeması böyledir. Örneğin Bhagavata Purana'daki bir değişke (VIII, 15-23) Bali'nin durumunu ağırlaştırır ve onu neredeyse sempatik kılar (zaten Vişnu da sonunda onu affeder); Tanrı ilk adımıyla yeri, ikincisiyle göğü kateder, aradaki havayı da bedeniyle doldurur; dolayısıyla üçüncü adımı atacak yer kalmaz ve sözünü tutamayan Bali yalan yere ant içmiş duruma düşer.

Bulgulanmış en eski değişke, ŞatapathaBrahmana (I, 2, 5, 5-10) da aynı anlamdadır, ama biraz farklıdır. Muhtemelen daha arkaik değildir ve Vişnu'nun bu "işlevi"nin o sırada da iyi bilinen ve çeşitli ifadeleri olabilecek bir şey olduğunu kanıtlamaktan öteye gitmez: Tanrılar, yerin tamamını sahiplenmekte olan Asuralardan "Vişnu'nun yatınca kaplayabileceği kadar" toprak isterler – ve (o kişileşmiş haldeki Kurban olduğu için, diye yorumlar Brahmana) her şeyi kaplar.

Anlatının olağan biçiminde Vişnu'nun işlevi uzayın dikey olarak tamamını doldurmak, onu nihai olarak ele geçirmiş gibi bir görünen demonun elinden geri alıp tanrıların lehine yeniden işgal etmektir; ve bunu aşağıdan yukarıya doğru atılmış adımlarla, üç adımla yapar. Kurgulamadaki farklılıkların gerisinde (Hindistan'da hile, İskandinavya'da savaş; Hindistan'da üç adım, İskandinavya'da bir adım, vb)[42] Vişnu ve Vidarr'ın

42 İki tanrının ortak yanı, *işlevleri* ve bu işlevi yerine getirirken hem *genleşme kapasitelerinin* hem de *adımlarının* kazandığı önemdir; *uzamsal* tanrılar söz konusu olduğu için her iki özellik de doğaldır. Ama bu işlevin ifade edildiği ve bu araçların kullanıldığı sahneler ve her iki durumda dünyanın karşı karşıya kaldığı tehlikeler tamamen farklıdır: 1) İskandinavya: Ağzını ardına kadar açmış bir canavarın (çok yaygın bir tip, örn. Hindistan'da *BhagavataPu-*

işlevlerinin özdeşliği belirir: Her ikisi de aynı anda, bir kozmik kriz esnasında, kötülük güçlerinin geçici zaferinin ardından tanrıları tekrar tahtlarına oturtmak, iyi bir dünyayı yeniden kurmak gerektiği sırada müdahale ederler; her ikisi de aynı malzemeyle, uzayla, uzayın dikey olarak tamamıyla uğraşırlar; her ikisi de aynı araçları, bir yandan sonsuz genleşme kapasitelerini, diğer yandan adımlarını kullanırlar – Vişnu'nun üç adımı her şeyi halletmesine yeter, Vidarr'ın tek adımı geri kalan mesafeyi almasını sağlar.

İlahilerde eskatoloji olmadığı için, orada Vişnu'nun bu rolüne değinilmez.[43] Sık sık yapılagelen bir saptamayı burada hatırlatmak yerinde olacaktır: İlahilerin mitolojisi bütün bir dönemi değil, sadece yazıldıkları zamanı ve bir çevrenin mitolojisini kapsar; başka çevrelerde bilinen, korunan mitolojiye tanıklık etmez.

Vidarr ve Vişnu karşılaştırmasında ilahilerin söyledikleri de en az bu denli değerlidir. Abel Bergaigne'in Rigveda'daki Vişnu hakkında çizdiği eskali daha yukarıda belirtmiştim. Efsanesi iki temel özellik halinde özetlenebilir, der: "Vişnu kâinatı üç adımda katetti; Vişnu İndra'nın sadık müttefikidir." Hermann Oldenberg de bu başarıyı ve bu ittifakı iyi yorumlamıştır.[44] Vişnu uzayın arşınlayıcısıdır, onun çeşitli bölümlerini erişilebilir, kullanılabilir kılar; savaşçı ve fatih tanrıyla yakınlığı da buradan kaynaklanır: İndra'yı dünyanın onun eylemine gereksinim duyan bölümüne Vişnu sokar. Eskatolojiden koparıldığında, klasik Vişnu'nun rolüne kıyasla bu rol önemsiz, her halükârda tabi bir rol olarak görünür. Ama bir an için, Ragnarök'ten bahsetmeyi unutan bir İskandinav mitolojisi içinde Vidarr'ın ne hale geleceği düşünülsün: Hakkında tek bilinen, "Torr'dan sonra en güçlü" olduğu, tanrılar için karşılaşılan tehlikelerde büyük bir umudu temsil ettiği, insanların ona nesiller boyunca çok önemli bir adım için bir ayakkabı hazırladıkları olacaktır; ama Kuzey demonlarıyla, o devlerle düellolar Torr'un işi olacağı için fiilen hemen hiçbir şeye müdahale etmeyecektir. Başköşenin İndra'ya ayrıldığı Rigveda'da durum aynen böyledir; tek fark, sadık mütte-

rana, X, 12, 16-17, 28, 30-31; X, 27, 4...) karşısına çıkıp ağzını kilitleyen veya içine girip onu içeriden öldüren bir tanrı; 2) Hindistan: Uzamı gasp edip elinde bulunduranın varının yoğunun üç adım talebiyle alınması; "hileli arazi talepleri" izleği içinde özel bir örnek – bir diğer örnek de Dido'nun öküz derisidir (bu konudaki kaynakçanın büyük bölümü için, bkz. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, K 185, 1-11, "Deceptive Land Purchase"; karş. Dumézil, *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*, II, 1962, s. 72-80, Pertev N. Boratav'ın son notuyla birlikte); Alwyn ve Brinley Rees, *Celtic Heritage*, 1961, s. 66-67, gelecekte Aziz Moling haline gelecek İrlandalı Tairchell'in üç sıçrayışını da buna benzetmişlerdir (burada talep edilen ve verilen üç sıçrayış hakkı, bir araziyi veya uzamı işgal etmek için değil kaçmak için kullanılır).

43 Bununla birlikte *RV*, I, 155, 6'da cüce Vişnu'ya bir gönderme var gibidir, L. Renou, *Etudes védiques et paninéennes*, XV, 1966, s. 38.

44 *Die Religion des Veda*, 2. baskı, 1917, s. 230-231; birinci baskının çevirisi, Victor Henry, *La religion du Véda*, 1903, s. 192-193. V. F. B. J. Kuiper, "The three strides of Vişnu", *Indological Studies hon. of W. Norman Brown*, 1962, s. 137-151.

fiki Vişnu'nun adımlarıyla ona yardım etmesidir. Bu adımlar, destanda ve Puranalarda deva'lar, hatta bizzat İndra için en az Ragnarök'ün Aseler için oluşturduğu kadar tehlikeli bir kriz sırasında tek başına gerçekleştirdiklerinin habercisi –veya kalıntısı– gibidir.

Vişnu'nun üç adımı Rigveda'da, bu silikleşmenin telafisi olarak, destandakinden daha çeşitli yorumlara, uygulamalara kavuşur. Kâh yeryüzünde, yatay düzlemde atılırlar ve o zaman bunlardan Manu yararlanır, bu adımlarla arşınlanan arazinin sahibi olur (VI, 49, 13; VII, 100, 4; karş. I, 155, 4; VII, 100, 3); kâh iki farklı şekilde dikey olarak atılır: ya yeri, havayı, göğü (VI, 69, 5) ya da havayı, göğü ve göğün esrarengiz ötesini katederler (I, 155, 5, Bergaigne'in yorumuyla birlikte, *La Religion védique*, II, s. 414-415).[45] Bunlardan da genellikle İndra yararlanır. Onun Vritra ile savaşına ilişkin her iki ilahide de, gördüğümüz gibi, aynı çağrıya rastlanır; uzam açıcı müttefikine ṣeslenen bu çağrı anlaşıldığı kadarıyla belli bir kalıba oturtulmuştur ve tercümesi çok zordur (IV, 18, 11; VIII, 89, 12):

> *sakhe viṣṇo vitaram vi kramasva!*
> Yoldaş Vişnu, adımlarını daha çok aç! (veya sık sık çevrildiği üzere, "o geniş adımlarını at!")

Ama başka yerlerde, bu adımlardan insanlar ölümlerinden sonra yararlanırlar (I, 154, 5, karş. 6; I, 22, 20; karş. X, 15, 3). İskandinavya'da Hıristiyanlaşmanın ardından varlıklarını koruyamamalarına karşılık, Hindistan'daki kitaplarda neyse ki korunmuş ritüellere bakıldığında, Vişnu'nun adımlarının başka şeylere de yaradığı görülür: Tanrının işlevi, koruduğu kişilere eylemlerinde, niyetlerinde, hayatlarında ihtiyaç duydukları uzamı temin etmek ve en uç noktada, mistik açıdan her şeyi kaplamalarına, işgal etmelerine izin vermektir. Kral tahta çıktığında "Vişnu'nun üç adımı"nı atar (*Şat.Br.*, V, 4, 2, 6, vb); kurban rahibi birçok vesileyle, özellikle de ateş sunağını kurarken bu adımları atar (*age*, VI, 6, 4, 1; 7, 2, 10-16; 7, 4, 1-8; vb); agnistomanın sonunda "Geniş adımlarını at Vişnu, evimiz için geniş bir yer aç bize!" yakarısı yapılır (*age*, IV, 5, 1, 16); Agni ile özdeşleştirilen Ay için yapılan kurban törenlerinde, Vişnu'ya şu güzel dua edilir: "Ey Agni ve Vişnu... Siz ki yerleri açanlarsınız, bana da bir yer açın!" (*ApastambaŞrautaSutra*, II, 13, 7-8). Tanrının bu yetkinliğinin kullanımı epey ileriye götürülür: İyi bir hamilelik ve iyi bir doğum isteyen bir ilahide (*RV*, X, 184), birçok tanrıya, her birinden ayrı bir işlem istenerek yakarılır: Tanrıların işçisi Tvastar'dan

45 Bu formülün, daha yukarıda (s. 248) zikredilen Bhagavata Purana değişkesiyle ilişkili olduğu açıktır; bu değişkede, Vişnu görülebilir âlemi sadece iki adımda tüketir ve üçüncü adımla hasmını yeminini tutamamış duruma düşürür. Karş. Vidarr'ın çenesini ikiye ayırdığı Kurt hakkında söylenenler: Çenesini yerden göğe kadar açar ve "biraz daha yer olsaydı" daha da geniş açabilirdi, *ef rúm væri til*, yuk. s. 248.

biçimleri "resmetmesi"; mahlukatın efendisi olan Prajapati'den spermi doğru noktaya yönlendirmesi; Yaratıcı Dhatar'dan cenini yerine yerleştirmesi, vb istenir. Ama Vişnu'ya önce rahini hazırlaması için yakarılır (1. dörtlük, *Vişnur yonim kalpayatu*): Bu farklı örnekte de yine hep aynı şey söz konusudur: İlgililere eylemlerini gerçekleştirecekleri yeri temin etmek.

Vidarr'ın Ragnarök dışında, tanrıların olağan yaşamlarında bilinen tek müdahalesi de kuşkusuz benzer bir "uzam temin edicilik" işleviyle açıklanabilir. Lokasenna'nın başında (8. dörtlük), tanrılar daha o zamandan suçlu kabul edilen Loki'ye "oturacak ve duracak bir yer", *sessa ok stadi*, vermeyi reddederler. Ama kısa bir süre sonra (10. dörtlük), skandalı sınırlı tutmak umuduyla Odinn bu karardan vazgeçer. O zaman Vidarr'a seslenir:

> Ayağa kalk Vidarr ve Kurt'un babasını da ziyafet sofrasına oturt
> Oturt ki Loki bize Ægir'in salonunda sövüp saymasın.

Lokasenna'yı yazan ozan, mitolojisine tamamen hâkimdi: Dörtlüklerin her biri imalarla yüklüdür (bu bölümde de tanrıların her biri son derece geveze bir görünüm çizerken, Vidarr verilen görevi, tam eşkalinin gerektirdiği gibi, sessizce yerine getirmez mi?). Öte yandan, Vidarr'ın Loki'yi içeri alma, önce ondan esirgeneni, yani "oturacak ve duracak bir yer" verme görevini üstlenmesinin "çok güçlü" ve Torr'un takipçisi olmasından kaynaklanmadığını bağlam, olay yeterince kanıtlamaktadır. Demek ki karakterinin veya faaliyetinin bilinen bir başka yönü nedeniyle bu görev ona verilmiştir: Nasıl ki Þrymskvida'nın şairi tanrılar meclisinde (14.-15. dörtlükler) ilk sözü (ve tek sözü; çünkü söylediği çok akıllıcadır) "çerçeve-tanrı", "ilk tanrı", başlangıçların tanrısı olan Heimdall'a vermişse, ziyafette de bir "yer" vermek söz konusu olduğunda, başkan uzamın yöneticisini demesek bile, en azından uzama ilişkin işlemlere aşina olan tanrıyı devreye sokar. Belki de hakkında hemen hiçbir şey bilmediğimiz İskandinav kültünde o da –tıpkı Vişnu gibi– bu hizmeti sık sık yapıyordu.[46]

46 Vişnu ile Vidarr arasındaki bu işlev benzerliği, eylemlerini *genleşme* ve *adım* yoluyla gerçekleştirmeleri, ikinci olarak etimoloji sorununu da gündeme getirmektedir. *Vişnu*'nun adı olarak hangi kelime kabul edilirse edilsin, Veda dilinin ona tercihli olarak *vi-* önekiyle başlayan kelimeleri atfettiği uzun süredir kaydedilmiş bir olgudur; bu önek "ayırma" manasına gelir, burada kuşkusuz uzamda ilerleme veya uzamı dağıtma aracı olarak görülmektedir (örneğin İran'da, yeterince açık olmayan vima işleminin yol açtığı yerin genişletilmesini ifade etmek için *Vidēvdat* da aynı öneki kullanır: *vi-nam-*, *vi-sav-*; 2, 10-11 –ve 14-15, 18-19): *vi cakrame*, *vi mame*, "ayırarak adımladı, ölçtü." İndra'nın ağzından iki kez dile getirilen çağrı (bkz. yuk. s. 316) iki kez bu fiil önekini içerir: *vi kramasva*, "adımlarını aç", ama *vitaram* da kullanılır: "daha öteye, daha ileri gitmek için." Tanrının eyleminin manasını aydınlatan bu kıyaslama formülü, Vişnu'nun, uzamın arşınlanacak bir bölümü kaldığı müddetçe, her zaman "daha uzağa" adım atabileceğini ve mistik bakımdan da, "üçüncü adım"ıyla uzayın da ötesine geçebileceğini gösterir. Belki de bu, *Vidarr* kelimesinin en basit izahıdır (bu kelimedeki *i* sesinin uzun okunduğuna kuşku yoktur: Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1957-1961, s. 659). Sadece adı bilinen İllyria tanrısı *Vidasus* ile kurulan yakınlık afakidir ve Kauffmann'ın tanrının nite-

Hintlilerin ve İskandinavların kurtarıcı tanrıları üzerine yürüttüğümüz bu düşünceler, tüm Hint-Avrupalılarda demesek de, en azından bu iki halkın ataları arasında ortak bir eskatoloji bulunduğunu doğrular gibidir.

likleriyle ilişkisi olmayıp sadece eski İskandinav dilinde "orman" anlamına gelen *viar* kelimesinden yola çıkan açıklamasını (1894) yeniden gündeme getirmeye (A. Meyer, "Die illyrische Götter *Vidasus* und *Thana*", *Glotta*, 31, 1948, s. 235-243'e rağmen) yetmez. Birçok etimoloji önerilmiştir ve bunların içinde en iyileri kelimeyi bir biçimde *vidr*, "geniş" sıfatına (karş. Almancada *weit*, vb) bağlarlar; Jan de Vries de bunu tercih eder: "*Vidarr*, zu *viar* gebildet, und zwar *vida-harjaR*, "der weitherrschende", "hükmü uzaklara yayılan" (karş. F. Johnsson, *Lexicon poeticum*, ilgili madde)." *Vidr* sıfatının kökeni de tartışmalıdır, ama en muhtemel açıklama onu haklı olarak Sanskritçedeki *vitaram*'a ("daha uzak"), Avesta'daki *vitarəm*'a ("yandaki"), yani son tahlilde *vi-* önekine benzetmektedir. İskandinav dilindeki *vidr* sıfatının *vidari* şeklinde bir kıyas biçimi ve buna denk düşen *vida* zarfının *vidar* veya *vidarr* şeklinde bir kıyas biçimi mevcuttur. "Daha uzak" manasına gelen bu *vidar(r)*, litürjik kalıplarda veya halk edebiyatı kalıplarında –Vişnu için *vitaram*'ın yaptığı gibi– Vidarr'ın işlevini niteliyor, ona yön veriyor muydu? Bu varsayım için akla yatkın değil denemez. Bu durumda, *Vidarr* ismi tanrının adının ayırt edici özelliğini belirten zarfa yapılan özel muameleden ibaretti: Vidarr, eril olarak çekildiğinde, kendisine tapanların çağrısını, umudunu ifade ediyordu.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Sonuçlar ve Sorular

Mahabharata*'nın anlamı*

Buraya kadar sunulan ve aynı noktada buluşan tahliller, *Mahabharata*'nın yaratılışı konusunda tek bir anlayışı mümkün kılıp, tüm diğerlerini ihtimal dışına itiyorlar. Şimdi bu anlayışın ana hatlarını sıralayalım.

Mahabharata, esas olarak, geniş bir mitsel temsiller sisteminin insanların dünyasına aktarılmasıdır: Belli bir hiyerarşiye sokulmuş üç işlev tanrılarının çevresindeki başlıca tanrılar ve birkaç demon destanın başlıca kahramanlarıyla ikincil düzeyden ilişkilendirilmeyip, onların modelleri olarak seçilmiştir ve bu tanrılar arasındaki kavramsal ilişkiler, kahramanlar düzeyinde akrabalık (kardeşler, eş) veya ittifak, dostluk, düşmanlık şeklinde tercüme edilmiştir. Şiirin olay örgüsü de büyük bir dünya krizine ilişkin bir mitin izdüşümüdür: İyilik ve Kötülük güçleri arasındaki çatışma, yok edici bir doruk noktasına dek gelişir ve bir yeniden doğuşa açılır.

Bu mitoloji, esas itibariyle, çok çok eskidir. Veda mitolojisinde bulunmayan ve bunun da ötesinde, Hint-İran dönemlerine, hatta bazen daha da geriye uzanan özellikleri korumuştur (Pandavaların babaları içinde Vayu'nun yeri; sadece dört figür içeren hükümran tanrılar topluluğu; Bhisma'nın öyküsüne aktarılan Dyu mitolojisi; hatta bir eskatolojik mitin varlığı).

Bu aktarım âlim, usta ve çok yetenekli uzmanlar tarafından düşünülüp olgunlaştırılmış ve yolundan hiç şaşmadan sürdürülmüş bir edebi eser biçiminde gerçekleştirilmiş, söz konusu uzmanlar mitsel malzemenin barındırdığı olasılıkları sonuna kadar ve hiç bozmadan kullanmışlardır. İşlemin çapını ve başarısını en iyi açıklayan varsayım, kararlı bir yönetim altında, aynı ilkeleri takip ederek birlikte çalışan bir ekibin varlığıdır. Üstelik sadece bir ekip değil, bir okul söz konusudur, çünkü asıl metinde bulunmayan ve kolayca ayırt edilen kurgu dışı parçalar, sayısız

anlatısal veya felsefi ekler dışında, aktarım işleminin doğrultusunda ve ona yararlı olmak için yapılmış düzeltiler, değişkeler, bazı çoğaltmalar da (dördüncü şarkı gibi) fark edilmektedir.

Bu edebi girişim fikrinin doğduğu ânı kesin olarak belirlemek mümkün değildir, ama bu girişim doğmuştur, bir mirasın devamı değildir. Kullanılan mitsel malzemenin Rigveda'ya göre arkaik niteliği dikkate alındığında, onu Vedalar öncesi bir geçmişe taşıma eğilimine girilebilse de, birçok nedenden ötürü bu pek akla yatkın gözükmemektedir ve üstelik gerekli de değildir. Aktarım işleminin ilahilerin [Rigveda] kaleme alındığından farklı bir çevrede ve ilahilerin yazarları gibi kendilerini dolaysız dinsel faaliyet kaygısıyla sınırlamadıkları için, geleneksel mitolojiyi içinde bir eleme yapmadan bütünüyle koruyan âlimler tarafından tasarlanıp gerçekleştirildiğini düşünmek yeterli olacaktır. Dolayısıyla bu girişimin başlangıç dönemi, Vedalar çağının veya sonraki dönemin herhangi bir ânıyla çağdaş olabilir. Daha sonra yapılan kimi düzeltmeler eseri zamanın dinsel ortamına uydurmuştur. Bunların en ilginci ve en göze çarpanı, hükümran tanrılar ve kahramanlar hakkında belirtilendir: Eski iki büyük ve iki küçük hükümran tanrının adları çıkartılmış (ikisi başka bir şeyle ikame edilmezken, diğer ikisinin yerine kişileştirilmiş Dharma konmuştur), ama onlara ilişkin dört tipin izdüşümleri iki kral kahraman ve hemen hemen kral sayılabilecek diğer iki kahramanda açıkça korunmuştur; destandaki tablonun ilk halinin de bu olması pek mümkün gözükmemektedir. En yakın tarihli, Şivacı düzeltmelerden biri "kriz"in sonunu Krişna ile Aşvatthaman arasında, yani onlar aracılığıyla Vişnu ile Şiva arasında bir çatışmaya dönüştüren düzeltmedir. Ama burada da bir tarihlendirme ileri sürmek boşuna bir çaba olacaktır.

Yapılan işlem, genel anlayışı ve kullanılan usuller bakımından kesinlikle edebi bir nitelik taşısa da, hiç kuşkusuz edebiyatı aşan bir ihtiyaca cevap vermiştir: Antikçağ ve ortaçağ Hindistan'ında *Mahabharata*, etrafında birikmiş tüm Purana yazımlarıyla birlikte, bizim tarih anlayışımıza göre kurgulanmamış, tam tersine tarihi ikame etmiş ve hem büyük bir ecdad arayışındaki hanedanlara hem de şanlı bir geçmişe çok meraklı bir dinleyici kitlesine eşit ölçüde hizmet etmiştir. Demek ki bu girişim, ilke olarak, bu kitabın ikinci bölümünde hatırlatılacak olan girişimden farklı değildir; Romalı yıllık yazarları ve Saxo Grammaticus bu ikinci girişim aracılığıyla Roma'nın ve Danimarka'nın ilk krallarının "tarih"ini oluşturmuşlardır. Romalı yazarlar bir kavramlar yapısından yola çıkarken, Saxo Grammaticus'un *Mahabharata*'ya özellikle yakın olan girişiminin hareket noktasını ise ilahi şahsiyetler yapısı oluşturmuştur.[1]

1 Bkz. aşa. s. 277-278 (Saxo); s. 283-299-377 (Roma).

Mümkün olmayan yorumlar

Şimdi hangi anlayışların devre dışı bırakılması gerektiğini belirtelim.

İlk sırada, şiirin içinde "bir" başkahraman bulunduğunu iddia eden yaklaşımlar yer alıyor. Yaklaşık yüz yıl önce Adolf Holtzmann Jr., Arcuna'nın ilk başta *Mahabharata*'nın, hacim olarak oldukça sınırlı bir ön-*Mahabharata*'nın "tek" kahramanı olduğunu, hasmının Karna ve dedesinin de Bhisma olduğunu savunmak amacıyla çokça bilgelik, güven ve fantezi sergilemiştir.[2] Onun açıklamaları, insanı tartışma yapma isteği bırakmayan bir rahatlık ve *İlyada* ile *Odysseia*'yı özgün biçimlerini yeniden bulmak için budayanları bile utangaç ve akıllı uslu gösterecek bir cüretle, tam bir keyfilik içinde geliştirilmiştir.

İkinci sırada, metni bu denli değiştirmeseler bile, başlıca kahramanlar, öncelikle de Pandavalar arasındaki uyumu dikkate almayan yorumlar, artık "Wikander-öncesi" diye adlandırılabilecek yorumlar yer almaktadır. Şairlerin beş kardeş arasındaki bağıntıları vurgulamak için gösterdikleri ısrar belli olduğuna göre, baba tanrıların işlevsel yapısı bilinmeden önce de bu yorumların kabul edilmesi zaten mümkün değildi; bugün hiçbir mazeretleri de kalmamıştır. Wikander'in keşfini yayımladığı yıl, 1947'de, Louis Renou'nun *L'Inde antique* adlı kitapta *Mahabharata*'nın erkek kahramanlarının "karakterleri"ni nasıl sunduğuna bakmak öğretici olabilir:[3]

> Karakterler, bir Hint eserine göre çarpıcı bir bireysellikle çizilmiştir. En güçlüsü, doğanın kudreti, kendisine takılan lakapla, "kurdun karnı" olan Bhima(sena)'nınkidir: Dharma'nın koruyucusu olan, tahammül eden ve uzlaştıran Yudhisthira ile canlı bir karşıtlık oluşturur. Ama kaderin cilvesine bakın ki, kendi yakınlarını kumar tutkusuyla mahveden de Yudhisthira olacaktır. Özelliklerin bu denli belirgin biçimde çizilmediği Kauravaların cephesinde, zayıf ve yaşlı Dhritarastra ile küstah ve kötülük yapmaya hazır oğlu Duryodhana arasında da aynı karşıtlık mevcuttur.

Böyle bir sunum, tamamen farklı yapıların parçaları arasında böyle yapay bir biçimde kurulan koşutluk şiirin anlaşılmasını daha en başından engellemektedir. Yudhisthira'nın karakteri sadece Bhimasena ile karşıtlığı üzerinden belirlenemez: Onu tanımlayan, kardeşler topluluğu, tüm kardeşlerin oluşturduğu topluluk içindeki yeridir. Ayrıca Bhima için Yudhisthira ne ise, Duryodhana için Dhritarastra da odur demek, veya Dhritarastra'nın herhangi bir ölçüde Yudhisthira'nın öteki kamptaki kar-

2 *Arjuna, ein Beitrag zur Reconstruction des Mahabharatas*, 1879.

3 *L'Inde classique*, I, § 100, s. 399. 1949'da yayımlanan kitap, 1947'de, S. Wikander'in makalesi yayımlanmadan önce baskıya verilmişti.

şılığı olduğunu ileri sürmek de doğru değildir. Her iki taraftakilerin "dikkat çekici bireyselliği" bu tür kaydırmaları engeller: Bu bireysellik her ayrı örnekte bir tanrı tipinin, bir işlevin türevidir ve çoğunlukla söz konusu bireysellik bu işleve de indirgenebilir. 1863'te bir konferansın dar çerçevesi içinde Pandavaların figürlerini çizmesi gereken Monnier Williams'ın açıklaması –bazı yanlışlıklar içerse de– daha tatmin edicidir:[4]

> En büyük kardeş Yudhisthira, Hint mükemmeliyet ideali, bir adalet, şahsiyet, sakin ve ihtirassız davranış, şövalyevari onur ve soğukkanlı kahramanlık modelidir (not olarak: "Yudhisthira muhtemelen bir şef boyuna bosuna ve heybetli bir "mevcudiyet"e sahipti. *Mahasimhagati*, "aslan gibi heybetli bir yürüyüşü olan" diye, Wellington'vari bir profili, *pralambojjvalacarughona* ve lotus biçiminde uzun gözleri, *kamalayatakşa*, olan biri diye betimlenir"). Bhima ise cesaret ve kaba kuvvet tipidir: Dev gibi bir boyu vardır, kabına sığmayan, çabuk öfkelenen, kimi zaman kinci, hatta yırtıcılığa varan ve "Korkunç" anlamına gelen adını doğrulayacak ölçüde gaddardır; ama hiç bencillik etmeden sevebilme yetisine de sahiptir ve hem annesine hem de kardeşlerine bağlı olduğunu kanıtlamıştır. Avrupa'nın mükemmeliyet olarak gördüğü şeye Arcuna daha yakındır; "*Mahabharata*'nın kahramanı olarak kabul edilebilir" (not olarak: "yine de *İlyada*'da olduğu türden, sürekli ön planda olan "bir" kahramandan söz edilemez"): Tartışılmaz bir yiğitliğe sahiptir, cömerttir, mütevazıdır, ince ve hassas duyguları vardır ve yufka yüreklidir; affeder, bir kadın gibi bağlanır, ama insanüstü bir güce sahiptir ve gerek silah kullanmında gerekse atletik yarışmalarda eşsizdir. Nakula ile Sahadeva'nın her ikisi de sevimli kişiliklerdir; soylu bir yüreğe sahiptirler ve cesurdurlar.

Bu satırlarda, bir araya gelişlerinin oluşturduğu yapı tanımlanmasa bile, her kardeşin kendine özgü yanı öne çıkarılmıştır.

Son olarak da, şiiri tarihsel bir olayın güzellemesi olarak gören yorumların da bir kenara bırakılması gerekir:[5] Kuruksetra savaşının, onu hazırlayan ve destekleyen kahramanların doğrulanacağı yer tarih değildir. Mitologyacıların elinde güneş mitolojisinden başka bir şey olmadığı sürece, filologlar *Mahabharata*'nın "mitsel temeli"ni istedikleri gibi reddedebiliyorlardı. Kendisiyle çevrimsel olarak, peş peşe, belirlenmiş aralıklarla birlikte olan beş kocasıyla birlikte Draupadi'nin yılın birbirini izleyen zamanlarıyla evlenmiş toprak olmadığı çok açıktır: Tarihselleştirici yorumlara son derece zekice eleştiriler getiren Alfred Ludwig, kendi devrindeki mitolojik incelemelerin durumundan ötürü bu evliliğe ancak

4 *Indian Epic Poetry, being the Substance of Lectures recently given at Oxford*, s. 19-20.

5 Eğer mutlaka istenirse, anısı, tarihsel olmayan bir malzemeyle tamamen örtülmüş vaziyette bir olay tabii ki varsayılabilir: Ama bu hem kanıtlanamayacak, hem de yararsız bir girişimdir.

doğacı bir yorum önerebilmiş; ama Max Müller okulunun çok geçmeden gözden düşmesinden bu yorum da payına düşeni almıştı. Şimdi gerek en eski Hindistan gerekse aynı kökten gelme halkların çoğu itibariyle, büyük ölçüde ortaya çıkarılmış durumdaki Hint-Avrupa tipi işlevsel mitoloji Ludwig'in bir vakitler arayıp da bulamadığı malzemeyi sunmaktadır. Demek ki sorun, şiirin bir gerçek olgular çekirdeğinden –buna artık yer kalmamıştır– hareketle nasıl geliştiğini açıklamak değil, masal ile tarih arasındaki bağlantının anlatının hangi noktasında ve nasıl, hangi kahramanlar neslinde kurulduğunu belirlemektir. Burada, beni biraz endişelendirseler bile, eski ve yeni araştırmaların bir araya getirdiği az sayıdaki tarihsel veriyi tartışmak niyetinde değilim; bu verilerin nasıl kullanıldıklarını denetlemek yeterli olacaktır.

Mahabharata'nın tüm kişilikleri içinde, destana dahil olmayan bir metinde ve az çok akla yatkın bir tarihsellikle adı zikredilen ilk kahraman Pariksit'tir: AtharvaVeda XX, 127'deki ilahi, "Kuru" krallığının hâkimi olan bu kraldan övgüyle söz eder, onun saltanatının ayırt edici özellikleri olan barış ve refahı över.[6] *Mahabharata*'da Pariksit'in kim olduğu hatırlardadır: Mucize çocuk, Arcuna'nın torunu, Abhimanyu'nun oğlu, Yudhisthira'nın kardeşleriyle birlikte cennete giderken krallığı bıraktığı genç prens. "Kesin bilinen" ikinci isim, Pariksit'in oğlu Yanamejaya'dır; *Mahabharata*'nın onun huzurunda kendi de masal kahramanı olan bir yazar tarafından anlatıldığı rivayet edilir: Eski zamanlarda at kurbanı töreni yapmış kralların listesini veren Brahmanalar, bu vesileyle Yanamejaya ile kardeşlerinin, yani Pariksit'in oğullarının adlarını sayarlar (Bhimasena, Ugrasena).[7] Üçüncü sırada, aynı metinler yine aynı vesileyle Yanamejaya'nın oğlu olan Satanika Satrajita'nın da adını verirler;[8] *Mahabharata*'nın giriş bölümü de onu aynı nüfus kaydıyla tanımaktadır (I, *95*, 3838). Şayet metinlerdeki bu değinmeler gerçeğe uygunluğu teminat altına alıyorsa, şiirin büyük bölümünü oluşturan efsanenin bu kişilikler düzleminde tarihe bağlandığı düşünülebilir; tabii bu tarihin kendisi de efsanevidir: Roma yıllık yazımı geleneğinde de dördüncü saltanata, Ancus Marcius'un saltanatına ilişkin anlatılardan bazıları (başlıcaları değil) aracılığıyla efsane Etrüsk dönemi civarındaki bazı olgularla aynı biçim-

6 7., 8., 9., 10. dörtlüklerde Pariksit'in adı geçer.

7 Örneğin *ŞatapathaBrahmana*, XIII, 5, 4, 1-2 (Janamejaya Pariksita), 3 (Pariksita'lar: Janamejaya ve kardeşleri olan Bhimasena ile Ugrasena). Şu eserlere de başvurulabilir (fakat bu yazarların bakış açıları Wikander ve benimkilerle bağdaşmamaktadır): H. Munro Chadwick ve N. Kershaw Chadwick, *The Growth of Literature*, II, 1936, s. 511-528 ("Historical and unhistorical elements in heroic poetry") ve E. J. Rapson, *The Cambridge History of India*, I, *Ancient India*, 1922, özellikle s. 252-265, 306-307 (..."Hindistan'daki *Mahabharata* savaş destanının tam tamına koşutunu Avrupa'daki Troya savaşı destanında bulmak mümkündür"). Şimdiki tartışmada *ŞatBr.*, XIII, 5, 4 ve buna koşut metinlerin tarihsel belgeler olarak kullanılabileceğini kabul edeceğiz: Eski Hindistan söz konusu olduğunda, belgeler bakımından fazla seçici davranılamaz.

8 *ŞatBr.*, XIII, 5, 4, 19-23.

de birleşmiş gibi görünür;[9] Odinn'den veya Freyr'den geldikleri rivayet edilen onca Germen hanedanı da üçüncü veya dördüncü, kimi zaman da daha ileriki bir saltanat dönemiyle muhtemel bir gerçeklik içinde aynı biçimde buluşurlar. Hayali olmaktan öteye gitmeyen olayları zaman içinde bir yere tespit etmek üzere niçin, Atharva Veda'daki ilahinin hakkında böyle bir öne çıkarmayı amaçlamadığı anlaşılan, Pariksit seçilmiştir? Bunun nedeni belirlenemiyor. Ama belki de tarihsel olan bu üç isimlik diziden, bir baba, bir oğul ve bir torundan, onlardan önce gelmiş nesilleri de tarihselleştirmek için yararlanma fırsatının çekiciliğine direnmek gerekir: Ynglingasaga'daki beşinci veya altıncı kralın artık tarihsel bir kişilik olduğu varsayılsa bile, aynı şey ne ırkın atası olan tanrı Freyr, ne onun oğlu Fjölnir ne de onun oğlu için geçerlidir. Onların saltanatı ve başlarına gelen talihsizlikler hakkında anlatılanlar tarih değildir.

Destandaki kolektif adlara gelince, bunlardan Kurular, Bharatalar gibi bazılarına Veda metinlerinde kabile adları olarak rastlansa bile, bu, gerek Kuru gerekse Bharata olarak sınıflandırılmış çok sayıda kahramanın bu kabilelerin gerçek üyeleri veya gerçekten yaşamış insanlar olduklarını kanıtlamaz: Mitsel bir malzeme insani olaylar bağlamına taşındığında, haliyle insani kronoloji, topoğrafya, etnografya alanlarının içine de sokulması gerekir.

Son olarak, bir diğer isimler kategorisi de tarihsellik problemi açısından önem taşımaz; bunlar Veda kitaplarında gözüküp *Mahabharata*'da yeniden karşımıza çıkan efsane kahramanlarıdır: Purohita Devapi ve onun işvereni konumundaki Kral Şantanu bu tipe dahildir; Rigveda'nın X. kitabının 98. ilahisinin alt-metninde onlar hakkındaki öğretici bir efsane bulunur, ama bunu gerçeğe uygun bir anekdot olarak kabul etmek fazla cüretkâr bir yaklaşım olur. Bu kahramanlar Kuru nesillerinin silsilesi içinde, *Mahabharata*'nın kendine özgü konusu başlamadan hemen önce iki kardeş olarak yer alırlar. Şantanu'ya (uzun bir *a* ile) Ganga'nın, sonra da balıkçının kızının kocası, Bhisma'nın, sonra da Citrangada ve Vicitravirya'nın babası rolleri verilmiştir.

Tanrıların kahramanlara taşınması işlemi, kesinlikle efsane kaynaklı olan bu Şantanu ile belki de tarihsel bir kişilik olan Pariksit arasında uzanan dört nesil boyunca gelişir: Şantanu'nun büyük oğlu ailede tecessüm eden ilk tanrıdır: Dyu; Pariksit'in babası ise tecessüm eden son tanrıdır: Ay tanrının oğlu Varcas. Ama bu aralıkta yer alan kahramanlardan hiçbirinin adına –ve bunlar da en saygın kahramanlardır– hiçbir eski metnin, ilahinin, ritüel eserinin, yorumun hiçbir yerinde rastlanmaz; üstelik bu metinler onların karıştıkları olayların hiçbirinden, özellikle de "Kuruksetra savaşı"ndan söz etmezler. Rigveda'nın VII. kitabında çok sayı-

9 Bkz. aşa. s. 294-295.

da gönderme yapılan ve tarihsel bir olay olarak kabul edilen "on kralın savaşı"nın bu inanılmaz çatışmanın "uzak bir önsimgesi" olduğunu söylemek ise, kelime oyunu yapmaktan ibarettir: İki savaş arasındaki tek ortak nokta, ikisinin de savaş olması ve galibin bir Bharata olmasıdır. Geri kalan her şey farklıdır: Rigveda'da galip kralın adı Sudas, destanda ise Yudhisthira'dır ve tüm koşullar da farklıdır. Bu konuda kabul edebileceğimiz tek nokta, Bharata kabilesinin rivayetlerce de kutlanan savaşçı karakteri nedeniyle, Kuruksetra savaşının kahramanlarının da bir hanedan olarak görülen bu kabile içine dahil edilmiş olabileceğidir. Louis Renou şöyle yazıyor:[10]

> Vedalar'daki Bharata kabilesinin ismi öyle nam kazanmıştır ki, Hindistan'ın yerli dildeki adı olan Bharatavarsa'ya da, "Bharata Diyarı", girmiştir ve bu deyimde Bharata, kabileye adını veren atanın daha önce Rigveda'da zikredilmiş adıdır. Ama Bharatalardan Kral Sudas'ın [= On Kralın savaşının kahramanı] savaşlarının anısı, Vedalar sonrası metinlerde önemini yitirmiş ve biçimi bozulmuştur. "Bharata'nın oğullarının savaşı" [= *Mahabharata*] bir diğer savaştır ve Sudas'ın birbirini izleyen iki rahibinin, Vişvamitra ile Vasistha'nın rekabeti orada da anlatılmakla birlikte, bu, Sudas'ın silindiği farklı bir kurgu içinde yapılmıştır. Bu durum Rigveda'da gönderme yapılan olguları zedelemez, ama onların daha sonraki anlatılara –bu anlatılarda değiştirilmiş bir halde yer alırlar– göre eskiliğini vurgular.

Aslında olgular daha sonraki anlatılarda değiştirilmemiştir: Bu anlatılar, gerek içerik gerekse köken itibariyle tamamen farklıdırlar. On kralın savaşı, Sudas ve onun zaferi daha sonra biçimi değiştirilerek destana yol açmamışlardır; efsanevi Vişvamitra ile Vasistha'nın rekabeti destanda gerçekten de korunmuştur, ama birçok eski rivayet gibi, ana olay örgüsüyle bağlantısı ve ne büyük savaşta ne de genelde Pandavalar ile kuzenlerinin çatışmasında rolü olmayan bir ek bölüm halinde korunmuştur.

Dikkat çekici tecessümler: Abhimanyu, Draupadeya'lar

Burada sunulan görüşlerin kesinleştirilmesi ve tamamlanması gereklidir. Özellikle de şiirdeki ana kişilikler için taslak halinde gerçekleştirilen çalışmanın daha önemsiz kişilikler için de tekrarlanması, yani her birinin tanrı veya demon, mitolojik bir varlıkla kurulmuş ortaklığının (oğul, tecessüm) "uygunluğu"nun doğrulanması gerekir. Bu ortaklıklardan bazıları yapay ve önemsiz gözükse de, çoğunun ustaca yapıldığı ve bir yarar

10 *L'Inde classique*, I, § 359, s. 192-193.

sağladığı ortadadır. Ben, biri daha önce de belirtilmiş, diğeri yeni, iki örnekle yetineceğim.

Güneş tanrı, kahraman Karna'da yansır ve babanın mitolojisi oğulun kariyerindeki özellikleri belirlerken, Ay tanrı Soma da genel hareketlenmenin dışında kalmaz. Oğlu Varcas'ı, tam karşılığıyla "Parıltı"sını Brahma'nın emrine vermiş ve Varcas, Krişna'nın kız kardeşi ile Arcuna'nın oğlu olan Abhimanyu'da tecessüm etmiştir. Abhimanyu olay örgüsünde azımsanamayacak bir rol oynar: Dördüncü şarkıdaki olayların sonucunda bizzat babası tarafından Kral Virata'nın kızıyla evlendirilir ve savaşın ilk on üç günü büyük yararlılıklar gösterdikten sonra, yedinci şarkıda kahramanca ölür. Ama asıl önemlisi karısını hamile bırakır ve annesinin karnında Aşvatthaman-Şiva tarafından öldürülüp, doğumunda Krişna-Vişnu tarafından diriltilen bu çocuk soyunun kurtuluşunu sağlayacaktır. Abhimanyu'nun kısa ömrünün sınırları, Hopkins'in de kabul ettiği gibi,[11] Ay'dan gelen özü tarafından çizilmiştir.

Babası onu Brahma'ya teslim etmeye razı olduğunda, tanrılara bir şartını bildirir (I, *67*, 2749-2760):

> Tanrılar olarak üzerimize düşen görevi yapmalı ve yeryüzündeki Asuraları yok etmeliyiz: Bu yüzden Varcas oraya gidecek, fakat fazla kalmayacak. Orada Narayana'nın [= Vişnu] dostu İndra'nın oğlu olan bir kahraman olacak: Pandu'nun Arcuna adındaki şanlı oğlu. Varcas Yeryüzü'nde onun büyük arabalı oğlu olacak; orada sadece on altı yıl kalacak (*tatah sodaşa varsani sthasyati*), ey ölümsüzlerin en iyileri. On altıncı yılına girdiğinde, sizlerin parçalarının (*amşa vah*) savaşçıları öldürme görevini yerine getirecekleri savaş gerçekleşecek...

Abhimanyu'nun bu savaştaki başarılarını haber verdikten sonra, şunu ekler:

> Günün sonunda büyük kollu bu çocuk benim yanıma gelecek. Soyun devamı olan tek bir oğul bırakacak; bu oğul yok edilen Bharata soyunu gelecekte sürdürecek...

Haliyle Abhimanyu'nun doğum anında, şairler Ay ile kıyaslamaları çoğaltırlar (I, *221*, 8030, 8031, 8036):

> Ay mahlukat için ne ise, Krişna'nın gözdesi de çocukluğundan itibaren tüm ataları için o oldu (*prajanam iva candramah*).
> Doğumundan sonra, Krişna onun için ritüeller yaptı ve çocuk on dördünde parlayan Ay gibi büyüdü (*sa capi vavridhe balah şuklapakse yatha şaşi*)...
> ... yüzü dolunay gibiydi (*pūrnacandranibhananam*).

11 *Epic Mythology*, 1915, s. 91.

Kurulan simgesellik doğrudur: Varcas-Abhimanyu'nun on altı yıllık ömrü, karanlık geçen yarım ayın, on dört günlük *tamisrapaksa*'nın aksine, Ay'ın parladığı on altı günlük yarım ay süresine, *şuklapaksa*'ya denk düşmektedir.[12]

İkinci örnek, Draupadeyalara, yani Draupadi'nin beş kocasından arka arkaya doğurduğu beş oğluna ilişkindir. Akrabalık bağları nedeniyle en ön plandaki kahramanlar haline gelebilecek bu kişilikler, tam aksine en silik tipler arasındadır. Çünkü miti destan bağlamına taşımanın teknisyenlerine iki özel güçlük çıkarmışlardır.

Onlar da bir grup oluşturuyorlardı ve birbirlerine Pandavalardan bile daha yakın bağlarla bir üvey kardeşler grubuydular, çünkü hepsi de sadece tek bir anadan, Draupadi'den doğmuştu. Ayrıca Pandavalarınkiyle her noktada benzeşik bir grup söz konusuydu, çünkü doğum sıraları bile babalarınınkiyle aynıydı. Dolayısıyla onlara Pandavalarınkinden hissedilir ölçüde farklı karakterler yüklemek hiç mümkün değildi, yoksa şiirin ideolojisi karmakarışık hale gelirdi. Ama biraz öne çıkartılacak bir biçimde işlendikleri takdirde de, Pandavaların rolünü tekrarlamış, onların üç işlev tanrıları grubundan aldıkları vasıfları, kusurları, tavırları bir sonraki nesilde yinelemiş olmaktan öteye gitmeyeceklerdi. Bu da istenecek bir şey değildi. Sonuç olarak tekdüze bir biçimde işlendiler, hemen her zaman birlikte, çoğul olarak ve bireysel karakterleri belirtilmeden, metronimik adlarıyla zikredildiler. Aralarındaki başlıca ayırım bile kendi dışlarında, sancaklarındaydı; zaten bunlar için bile şairler fazla bir hayal gücü zahmetine girmemişlerdi: Bu beş *dhvaja*'nın tepesinde dedeleri olan tanrıların, Dharma, Vayu, İndra ve iki Aşvin'in tasvirleri yer alıyordu (VII, *23*, 1035; *40*, 1694).

Öte yandan, Pandavaları bu şekilde aynen tekrarladıklarına göre, hangi tanrı grubunun tecessümleri olabilirlerdi? Dharma, Vayu, vb artık boşta değildi ve Vedalar'daki başka hiçbir bireysel tanrı listesi de üç işleve dayanmıyordu. Bu ikinci güçlük de birinciyle bağlantılı ve şık bir çözüme kavuşturuldu. Şairlerin, bireysel özellikleri belirtilmemiş, türdeş ama Draupadeyaların kendilerine rağmen içlerinde taşıdıkları üç işlevli yapıya yine de bir biçimde bağlanan bir tanrı grubu bulmak için fazla aramaları gerekmedi: Bunlar *Vişvedeva*'lar "Tüm Tanrılar"dır (I, *67*, 2762).

Veda ilahileri bu tanrı ismini çeşitli doğrultularda kullanırlar. Çoğunlukla her şeyi kapsayan, tanrılar dünyasının bütününü alt-bölümlerine bakmaksızın ifade eden bir deyimdir; ama zaman zaman –ve bu sonradan

12 Abhimanyu'nun ölüm sahnesi belki de ay "krizleri"nden alınmış simgesel unsurlar içermektedir. Ama bunu (Ay tanrı ile özdeşleştirilen) *soma*'nın ezilme işleminin bir izdüşümü olarak gören A. Hiltebeitel'le aynı kanıda değilim.

gelişen bir eğilimdir– Vişvedevalar ötekiler gibi bir tanrı sınıfıdır, diğerlerini içermez, ama onlarla yan yana yer alır. Nihayet, belki de bu iki anlayışın bir bileşimi olarak, Vişvedevalar bazen de kendi içlerinde uyumlu üç grubu, Adityalar, Rudralar ve Vasuları toptan temsil etmek üzere kullanılır; bunların yanına çoğunlukla yeni ve ayrı dördüncü bir terim olmaktan çok, ilk üçünü sentez eden bir tekrar olarak eklenirler.[13] Bu durumda, bir diğer saygıdeğer sentez terimi olan "Otuz üç tanrı"[14] ile aynı anlama gelirler (*RV,* VIII, 28, 1); Rigveda onları açıkça tanımlar (IX, 92, 4):

> Ey arınma halindeki Soma, üç kere on bir Vişvedeva senin sırrının içindedir.

"Otuz üç tanrı" Brahmanalarda ve destanlarda, çoğunlukla başka bir biçimde ayrıştırılır: "Sekiz Vasu + on bir Rudra + on iki Aditya."

Ama üç kolektif terim halindeki Aditya, Rudra ve Vasu, bireysel tanrılar Mitra-Varuna, İndra, Aşvinler kadar üç işlevli bir yapı oluştururlar. Üç işlev açısından en dikkat çekici ilahilerden biri (*RV,* X, 125 = *AV,* IV, 30) tanrıça Vac'ın ağzından öteki dörtlüklerin üç düzeyde (sözel imalarla: 3. dörtlük *vasūnam*, 3. işlev; 6. dörtlük *rudraya*, 2. işlev) açıklamaktan öteye gitmeyecekleri şu genel beyanı dile getirerek başlamaz mı zaten:

> Rudralarla, Vasularla, Adityalarla ve Vişvedevalarla birlikte gidiyorum. Mitra-Varuna'yı ben destekliyorum, İndra-Agni'yi ben destekliyorum, iki Aşvin'i ben destekliyorum.

Bu "gruplar gruplaşması"nı üç işlevli olarak yorumlamanın yerinde olacağını gösteren olguları 1948'de şöyle özetlemiştim:

> 1) Ayrı ayrı ele alındıklarında bu tanrı gruplarından her birini sırayla birinci, ikinci ve üçüncü düzeyde tasnif etmenin içsel nedenleri mevcuttur: En önde gelen ikisi Mitra-Varuna olan Adityalar, tartışmasız hükümran tanrılardır; Rudra, bireysel tanrı olarak, Marut'ların babası, İndra'nın "družina"sıdır; nihayet eril veya dişil olmayan bir çoğul cins isim olarak *vasu*, sürekli "maddi mal, mülkler"i ifade eder.
> 2) Veda dörtlüklerinin yeterince büyük bir bölümünde, "Aditya, Rudra, Vasu" dizisinin son iki teriminin yerini, işlevsel türde bir tanrı grubu veya çifti almıştır: Aditya'lar, Rudra'lar, *Aşvinl*er (*AV,* V, 3, 9); Adityalar, *Marut*lar, Vasular (*AV,* VI, 74, 3; IX, 1, 3-4; X, 9, 8); Adityalar, *İndra-Agni*, Vasular (*AV,* VIII, 1, 16); Adityalar, *İndra-Vayu,* Vasular (*RV,* V, 51, 10). Bu yapılar, an-

13 *JMQ*, IV, 1948, s. 155-161.
14 *Age*, s. 158-159; Avesta'da sayıları otuz üç olan *vispe ratavö* (bu benzeştirme S. Wikander'e aittir).

cak şairlerin Vasu'ların (üçüncü işlev) ve Rudra'ların (ikinci işlev) işlevsel değerinin bilincinde olmasıyla açıklanabilir.

Vişvedeva terimi, kullanılış biçimlerinden biriyle bu üçlü yapıyı kapsıyordu. O zaman *Mahabharata* yazarlarının ihtiyacına nasıl cevap verdiği ve Draupedayalara tanrıların katında en iyi denk düşecek grubu oluşturduğu görülüyor. Hem birbirinden ayırt edilmeyen hem de benzeşme yoluyla üç işlevli bir gruptu bu.

Aradaki uyum bir kez kurulduktan sonra, tanrı tipi sık sık olduğu üzere "tecessümü"ne etki etmiş ve ona bir farklılık getirmiştir: Draupadeyalar, onuncu şarkının gece baskınında ölürler ve çocuk bırakmadan, hatta evlenmeden ölürler. Halbuki Pandu ile erkek kardeşlerinin doğumlarının anlatısından, bunun ardından Pandavaların doğum anlatılarından sonra şairler onların evliliklerine de kimi zaman kısa kimi zaman daha uzun olarak yer vermişlerdir. Oysa Pandavaların oğulları için böyle bir şey hiç söz konusu olmaz. Bunun "romanvari" gerekçeleri eksik değildir. Hatta Draupadeya'ların bu özelliği "*Mahabharata*'ya ilişkin dört problem"den dördüncüsünü oluşturur ve MarkandeyaPurana'nın başında (bölüm 4) bu problemin çözümü sorulur:[15] "Draupadi'nin oğullarının hepsi, niçin evlenmeden öldüler?" Sorunun cevabı 7. ve 8. bölümlerde (Kral Harişcandra'nın öyküsü) verilir: Tabii ki buna bir lanet neden olmuştur. Ama bu kurgusallaştırmanın altındaki gerçek neden, bir kez daha, izdüşüm bağlamında, baba tanrıların taklidinde aranmalıdır: Genelde pantheon'un veya işlevsel üç tanrı gruplaşmasının özeti veya toplamı olan Vişvedevalar, normalde bağımsız olan, ama tek bir isim altında toplanmış tanrılarınkinden farklı bir hayata veya sosyal duruma sahip değillerdir. Her iki işi de bireysel olarak veya ilk gruplaşmalarında zaten yapmış olduklarına göre, nasıl evlenip oğul sahibi olabilirler ki? Vişvedevaların kendilerinde tecessüm ettikleri kahramanlar demek ki sadece aralarında ayırım bulunmayan bir varoluşa değil, onların ayırt edici özelliğini oluşturan bu kısırlığa da mahkûmdular.

Kahramanların adları

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, burada önerilen anlayış birçok sorunu cevapsız bırakmaktadır. İşte birkaç örnek.

Kahramanların adları sorunu. Bu adların büyük bir çoğunluğu Rigveda'da gözükmezler; ne tarihsel oldukları varsayılan insanlar (Pariksit gibi) ne de kurmaca kişilikler için (Şantanu gibi) kullanılırlar. Peki, nere-

15 Bkz. yuk. s. 131.

den gelmişlerdir? Mademki yazarlar tercih yapma konusunda serbest gözükmekte ve son derece bilinçli bir biçimde tanrıları kahramanlar bağlamına taşımakla uğraşmaktadırlar, o halde bu adlardan her birinin anlamlı olması, tanrının ve kahramanın asal bir özelliğini ifade etmesi beklenir. Ama denklikler tablosuna kısaca göz gezdirildiğinde, durumun böyle olmadığı anlaşılır: Kahramanların adları, oğulları veya tecessümleri oldukları tanrılara genellikle gönderme yapmaz ve daha da beteri, kahramanların karakterlerine de uymazlar. Örneğin Pandavalar grubunu ele alalım. Sadece ikisinin adları derhal gerekçelenir; "Bhima", Korkunç, bu etiketi hak eder ve "Arcuna" da Rigveda'da İndra ile bağlantılı olan bir kişiliğin adını taşır. Ama niçin "Nakula", mangust [firavunfaresi] denmiştir? Niçin Sahadeva denmiştir (buradaki *saha-* "güçlü"den çok "... tarafından eşlik edilen" manasındadır)? Ve özellikle de parlak bir savaşçı olmayan kusursuz adil kral için Yudhisthira, "savaşta kuvvetli" seçilmiştir? Büyük amcanın adı da niçin Bhisma, "Korkunç"tur? Gerçi savaş kaçınılmaz hale gelince yiğitçe dövüşecektir, ama o ana kadar vasıfları bambaşka bir yöndedir: Arabulucu, bilge eğitmen, gönüllü vaizdir. Şiir bu isim hakkında, ötekilerinin de birçoğunda olduğu gibi, koşullara bağlı bir açıklama verir ki, bu örnekte getirilen açıklama çok zayıftır: Görünür bir çaba harcamadan, ama kuşkusuz kendisiyle çok mücadele ederek, arka arkaya hem kral hem de baba olmayı reddetmiştir; o zaman önce tanrılar, sonra da insanlar onun için "Korkunç!" diye haykırmışlar, sanki bu "korkunç" sıfatı yeni neslimizin konuşma dilindeki halini andırır bir şekilde kullanılmıştır. Örnekler sonsuza dek çoğaltılabilir. Soyunun mahvolmasının ve yok olmasının azami ifadesi olan ölü bir ceninden doğan kahramana Pariksit adı verilmesi anlaşılabilmektedir: Çünkü o, *pariksinesu kurusu*, yani "Kurular yok edilmişken" doğmuştur. Ateş tanrının tecessümüne "gözü karalık" ve "parlaklık" kavramlarını birleştiren Dhristadyumna adı verilmesi de son noktada anlaşılabilir. Buna karşılık, brahman-tanrı Brihaspati'ye "Drona", Rudraların tecessümüne Kripa, "Şiva+Ölüm+Gazap+Arzu" bileşkesine Aşvatthaman adlarının konmasını belirlemiş olabilecek hiçbir simgesel uygunluk akla gelmemektedir. Örneklerin her birinde, adın gerekçesi olarak önemsiz bir anekdot sunulmuştur: Aşvatthaman doğarken bir at (*aşva*) gibi kişnemiş; kayıp çocuklar olan Kripa ve kız kardeşi merhametle (*kripa*) büyütülmüş; Drona, babasının bir tahta gerdele (*droni*) toplanan menisinden doğmuştur, vb.[16]

Miti destan bağlamına aktarma işleminin tüm olasılıklarına karşı bu denli dikkatli davranan yazarların, adların sunduğu imkânları ihmal nedeniyle gözden kaçırdıkları düşünülemez. Daha çok bundan bilinçli olarak vazgeçtikleri, izdüşümlerin ürününü kişiliklere denk düşmedikleri

16 Demek ki kahramanların adları (Kuiper; Johnsen, yuk. s. 190, dipnot 29) *Mahabharata*'nın "mistik temeli"ne güvenilir bir yaklaşım olanağı vermez.

için onları o kadar da şatafatlı kılmayan, mekanikleştirmeyen bir isimler ağıyla kapsamayı hesapladıkları düşünülmelidir. Başka bir deyişle, kişiliklerde ve eylemlerinde beklenmedik, önceden belirlenmemiş, şiirsel bir yanı korumak için, işin bir bölümünü en azından görünüşte tesadüfe bırakmışlardır. Ama bu söylediğimiz, bir varsayımdan öteye gitmez. Her halükârda, isimlerle kişilikler arasındaki bu uyumsuzluk nedeniyle, özel isimlerin yerini çoğunlukla ya soyu belirten ya da karakteristik lakaplar almıştır. Örneğin Yudhisthira sürekli *dharma*'yı, ahlaki düzeni, adaleti vb öne çıkaran kelimelerle adlandırılmaktadır: Ona "Dharma'nın oğlu" denir (*Dharmaja, Dharmanandana, Dharmaprabhava, Dharmaputra, Dharmasūnu, Dharmasuta*); Bhima "Kurdun karnı"dır (*Vrikodara*); Arcuna "ganimet ele geçiren"dir (*Dhananjaya*), Drona "Eğitmen, Guru"dur (*acarya, guru*); Bhisma ya "Ganga'nın oğlu" (*Gangeya*), yoksa "Büyükbaba"dır (*Pitamaha*).[17]

Aktarma işleminde yer almayan tanrılar

İkinci bir problem de, miti destana aktarma işleminde unutulan doğaüstü kişiliklerdir. Aktarılan, ama daha sonra isimleri, Mısır tapınaklarında bir firavunun süs ve yazıtlarının çekiçle tahrip edilmesi gibi silinmiş Aditya'lardan (Varuna, vb) söz etmiyorum. Vedalar'ın daha birçok tanrısı kahramanların ne babalarıdır ne onlarda tecessüm etmişlerdir ne de kahraman ilkörnekleridir: Ribhu, Tvastar, Parjanya, Pūsan, Yama, Savitar, Soma... Niçin? Belki de bunun nedeni, destanın mitolojik hali içinde bazılarının hemen hemen yok olması (Pūsan yirmi kezden fazla zikredilmez, Ribhuların adı sadece iki kez geçer), bazılarının da özdeşleştirmelerin kemirici etkisiyle kişiliklerini yitirmesidir: Parjanya, İndra'nın bir adıdır; Soma ile Savitar, biri Ay, diğeri Güneş içinde yitip gitmişlerdir; Yama, daha o zamandan hükümran tanrıların vârisi kabul edilen Dharma ile bilerek özdeşleştirilmiştir. Ama İndra, Varcas (Ay tanrının oğlu), Sūrya, Dharma destana aktarma işleminin başköşelerinde yer almışlardır bile.

Tanrıçalar da –Draupadi'ye can veren ve ileride göreceğimiz gibi Rukmini hariç– kullanılmamıştır; halbuki Rigveda'da epey kalabalık bir tanrıça bölüğü yer almaktaydı: Aditi, Usas, Prithivi, Sarasvati, Sular vb. Hiçbiri tecessüm etmez. En kayda değer iki eksik, Sūrya'nın, Güneş'in ikinci annesi olan Usas, Tan Atışı'nın ve Prithivi, Yer'in yokluğudur. Sūrya'nın iki annesi miti Sūrya'nın oğlu Karna'ya taşınmıştır; ama iki annesi, Kunti ile Radha tecessüm etmiş Gece ve Tan Atışı değildir, bu iki figürün hiçbir yanını taklit etmezler. Yer'e gelince, tanrıça olarak önemlidir, çünkü tanrıların seferber olup, insan bedenlerine inmelerine onun çektiği ıstırap ve

17 Nakula ve Sahadeva için sık sık "ikizler", *yamau, yamajau* denir.

şikâyeti neden olmuştur. Ama o bile tecessüm ederek kendi ferahlamasına katkıda bulunmaz.

Tecessüm eden demonlar

Üçüncü sorun tecessüm eden demonlarla ilgilidir. Çok sayıda demon kendilerinden beklenen rolü oynar: Gördüğümüz üzere, Duryodhana ve kardeşleri, Dhritarastra'nın yüz oğlu (I, *67*, 2722-2725), aynı şekilde bir bölümde ortaya çıkan ve hem gaddarlığı hem de Krişna-Vişnu'ya karşıtlığıyla sivrilen Şişupala, Vişnu'nun daha önceki tezahürlerinde hakkından gelmek zorunda kaldığı demonların tecessümüdür (aynı yer, 2641). Ama diğer tecessümler sürprizler gizler: Örneğin tecessümler listesinde Vritra'nın mükemmel bir rajarsi'de, –şiirde de hiçbir rol oynamayan– Manimat'ta tecessüm ettiği okunur (aynı yer, 2679, 2690). İki örnek ise daha yakından ele alınmaya değer. Ben onlara işaret etmekle yetineceğim.

Birincisini zaten biliyoruz:[18] İkiz Pandavaların annesi olan Madri'nin erkek kardeşi Şalya. Destanın "en iyi" kahramanlarıyla olan bu yakın bağa karşın, Şalya bir tanrı değil, tecessüm etmiş bir demon, Asura Samhrada'dır. Bu anormalliğe doğal bir açıklama getimiştik: İkiz Pandavalar *ksatriya* olsalar bile üçüncü işleve, üçüncü varna'ya, *vaişya*'lara denk düşerler. Dolayısıyla anneleriyle satın alınarak, yani sadece *vaişya*'lara özgü ve tasniflerde "Asuralar usulü evlilik" diye geçen evlilik biçimiyle evlenilmiştir. Yine bunun sonucu olarak, Bhisma'ya kız kardeşi Madri'nin bu şekilde evlenmesini şart koşan ve satışın bedelini alan Şalya, insan kılığında bir Asura'dır ve zaten aynı zamanda sancağının üzerinde *vaişya*'ların işlevini en iyi yansıtan şekli taşır: Altın bir saban izi.

İkinci örnek, Krişna'nın karısı Rukmini'nin erkek kardeşi Rukmin'dir: O, başka bir demon çeşidinin, bir Raksasa'nın tecessümüdür (I, *67*, 2698). Sempatik bir karakteri yoktur. Küstahdır, ὑβριστής, bununla birlikte ne "kötüler" ordusuna ne de "iyiler" ordusuna dahildir: Bu savaşın iki büyük tarafsız simasından biridir; diğeri ise, Krişna'nın kardeşi Balarama, üçüncü Rama'dır. *Mahabharata* bu geri duruşu onun küstahlığının bir sonucu olarak açıklar: Önce Pandavalara, sonra da Duryodhana'ya kendilerine hizmet edebileceğini söylemiş, ama bunu öyle ifadeler kullanarak yapmıştır ki her iki taraf da teklifi reddetmiştir (V, *158*, 5366-5588). Belki de gerçek neden daha derinlerdedir: Görüldüğü gibi, iki taraftan da savaşa katılmayanlar Krişna'nın en yakın akrabalarından ikisidir. Bizzat Krişna'nın da, hem Arcuna'nın arabacılığını üstlense hem de savaş sırasında Pandavalara en etkili teknik ve ahlaki (veya ahlak dışı) öğütleri verme-

18 Bkz. yuk. s. 96-97..

ye devam etse de, yine de savaşçı olmadığını ve hatta dostunun arabasını sürme işini savaşmama şartını açıkça ileri sürerek üstlendiğini dikkate aldığımızda, yakınlarına da yayılan bu tavrın en eski Vişnu'dan aktarılmış bir özellik olduğu düşünülebilir. Rukmin'in Raksasa vasfına gelince, Asura Şalya ile benzeşlik bir açıklamayı akla getirir; kız kardeşi Rukmini'nin evlenme türü de bunu doğrular: Krişna onu kaçırır, bu "kaçırma yoluyla evlilik"tir; üstelik Rukmini'yi (Şri'nin bir bölümünün tecessümü: Krişna-Vişnu'nun karısı olacağına göre, bu doğaldır) kaçırdığında, kızın daha önceden Şişupala ile nişanlı olması durumu ağırlaştıran bir koşuldur; bu durum karşısında Rukmin görevini yerine getirerek Krişna'ya saldırır, ama yenilip boyun eğmek zorunda kalır. Tasniflerde ise, "kaçırma yoluyla evlilik", "Raksasaların usulünce evlilik" olarak geçer.

Kahramanların iki taraf arasında paylaştırılması

Dördüncü sorun: Kahramanlar arasında kurulmuş bazı akrabalıklar, bazı soy zincirleri şaşırtıcıdır. İncelemenin şu aşamasında, Şiva'nın, Ölüm'ün vb tecessümü olan Aşvatthaman'ın, savaş sona erdikten sonra utanç verici koşullarda içine Şiva'nın da girmesiyle katıksız Yok Edici haline gelen bu ölümcül kişiliğin Drona'nın, yani tecessüm etmiş Brihaspati'nin oğlu olmasını tatmin edici bir biçimde açıklayabilecek hiçbir gerekçe göremiyorum. Bunun bir nedeni olmalıdır: Yoksa aktarma işleminin usta yazarları bu oğla başka bir baba, o babaya da başka bir oğul bulmakta hiç zorluk çekmezlerdi. Ama bu neden gözükmüyor.

Bu saptama beşinci ve en kayda değer sorunun da kapısını aralıyor. "Kötü" ile "İyi"nin bu çatışmasında, Kali-Duryodhana ile Dharma-Yudhisthira arasındaki bu iktidar kavgasında, niye onca "iyi" kişilik Kötü'nün yanında yer almışlardır? Başka bir ifadeyle, önemli tanrıların tecessümleri olan kahramanlar –Bhisma, Drona, Kripa gibi– tecessüm etmiş demonun ordusunda yer almış ve niçin ikisi peş peşe bu ordunun başkumandanlığını üstlenmiştir? "İyiler"e karşı daha da angaje olan Dhritarastra'dan ise hiç söz etmiyoruz bile. Gerçi, zaafı nedeniyle istikrarlı bir tavrı koruyamayan Dhritarastra hariç, hepsinin sürekli Yudhisthira'dan yana oldukları ve ancak istemeye istemeye kötü tarafa girdikleri veya orada kaldıkları ileri sürülebilir ve zaten şiir de insani düzlemde belki de yeterli sayılabilecek psikolojik açıklamaları doğal olarak sunar: Duryodhana, çatışmalar başlamadan önce güvenebileceği adamları gözden geçirirken, ailevi bağları temel alır ve olayların akışı da onu haklı çıkarır (I, *142*, 5691-5692); en az kendisi kadar şeytani olan Aşvatthaman'dan emindir; Drona'nın oğluyla kopuşmamak için, keza kayınbiraderi Drona'dan ayrı düşmek istemeyecek Kripa'nın onun tarafını

tutacağı sonucuna varır. Bizzat Dhritarastra için de aynı türde bir neden gündemdedir: Oğlu Duryodhana ölünceye kadar sanki onun tarafından büyülenmiş gibidir, çılgınlığı ve işlediği suçlarda boşuna sızlanmalarla onun peşinden gider; Vidura'ya gelince, aile içindeki alt konumu ona tercih hakkı bırakmaz: Pandavalara sonuna kadar bağlıdır, onlara yeri geldiğinde değerli mesajlar gönderir, ama kardeşi olan Kör'ü terk edemez. Bütün bunlar, mitin destan bağlamına taşınması açısından bakıldığında, kahramanların görüntüsü altında hareket halinde olan tanrılar dünyası için yine de bir tuhaflığı barındırmaktadır: Mitsel dilde ifade edilecek olursa, Bhaga ve Aryaman'ın, Dyu, Brihaspati, Rudraların kalpten değilse bile en azından fiziksel olarak ve son ikisinin fiilen Dharma, Vayu, İndra ve müttefikleri olan Vişnu ve Agni'ye, Nasatyalara karşı Kali'den yana oldukları söylenmektedir. Ne İran, ne İskandinav mitolojisinde "iyiler"in bu şekilde paylaştırıldığı görülmez: Her iyi mahluk Ahura Mazda'nın yanında, Ahriman'a karşıdır; Ragnarök'te tanrıların hepsi canavarların saldırısına karşı birleşmiştir ve Bhisma'nın benzeşiği olan Heimdall iyi tarafta ölür.

Hazır hiçbir açıklama mevcut değildir. Bununla birlikte iki özel örneğe, Dyu-Bhisma ve Bhaga-Dhritarastra'ya ilişkin olarak bir açıklama düşünülebilir. İkincisi için, konumunun çok yönlülüğü Bhaga, Kader kavramının çok yönlülüğünü yansıtabilir: Bir yandan haksız, umut kırıcı felek, öteki yandan, uzun hesapları olan takdir-i ilahi söz konusudur; bir yanda atasözünün "kör Bhaga"sı, öteki yanda ilahilerin duru görüşlü dağıtıcısı vardır; Dhritarastra, Duryodhana'nın ölümüne kadar birinci yönü, daha sonra da Yudhisthira'nın yanında ikinci yönü ifade eder.[19] Dyu-Bhisma için belki de İran'da Zervanilik'in çeşitlemelerine yol açmış ve Rigveda'da da izleri, daha doğrusu başlangıç noktaları bulunan eğilimi dikkate almak gerekmektedir: Ahura Mazda ile Ahriman'ın üstünde, onlardan önce, ortak babaları olarak Zervan vardır; onda da Heimdall ile Bhisma'nın bazı ortak özelliklerini ayırt etmek mümkündür. İran'da Zervan, iki mirasçısının arasındaki şiddetli çelişkide edilgen bir tarafsızlık durumunun dışına çıkmaz ve örneğin Eznik'in öyküsünde zamanı İyi ile Kötü arasında paylaştırmak zorunda kaldığı için üzülse bile bunu yapar.[20] Bu rahatsız konum Bhisma'nın statüsünden pek de farklı değildir; Duryodhana bu statüyü açık görüşlülükle dile getirir: Pandavalar ve biz, onun aynı dereceden yeğenleriyiz, dolayısıyla bir tarafı tercih etmeyecektir. Aslında Bhisma Zervan'dan daha farklı davranır: Duyguları, konuşmaları, kimi zaman öğütleri Pandavalardan yanadır; ama kolu ve askeri yetenekleri Duryodhana'nın hizmetindedir. Belki de bu, Zervanilik'i doğuran fikrin başka türlü bir gelişimidir: Çerçeve-tanrı,

19 Bkz. yuk. s. 181-182, 186-187.

20 Eznik de Kolb, *De Deo*, yay. haz. ve çev. Louis Mariès ve Charles Mercier, c. I, s. 52-53; II, s. 59-60.

kendinden sonra gelen ve onun çerçevesini dolduranların çatışmalarında, mecburen tarafsız kalmakta veya iki arada parçalanmaktadır. Bu tam tatmin edici bir açıklama değildir, ama araştırmaların sürdürülebileceği bir doğrultuya işaret etmektedir. Drona ve Kripa'ya gelince, karşılaşılan güçlük *hic et nunc*, çözümsüzdür.

Mahabharata *ve Bravellir savaşı*

Yine öncülük rolünü üstlenen Stig Wikander, 1960'ta *Mahabharata*'nın incelenmesi konusunda yeni perspektifler açmıştır: *Arkiv för Nordisk Filologi*, 74, s. 183-193'teki "Från Bråvalla till Kurukshetra" başlığıyla İsveççe; *Kairos*, 2, s. 83-88'de de "Germanische und indo-iranische Eschatologie" başlığıyla Almanca yayımlanan makaleler.

İkinci makalenin başlangıcını çeviriyorum.

> Bravellir savaşı, İzlanda kaynaklarına göre, Kuzey ülkelerinde verilmiş en büyük savaştır. Saxo'nun *Gesta Danorum*'un sekizinci kitabındaki ayrıntılı anlatımı bu ifadeyi doğrular. Her halükârda, savaş konusunda bilgili bir meraklı olan bu kronikçi, efsanevi çağları işlediği I'den IX'a kadar olan kitaplarda başka hiçbir savaşı böylesine ayrıntılı anlatmaz.
>
> Kötü danışmanı Bruno'nun etkisi altında, yaşlı ve kör Danimarka kralı Haraldus Hyldetan yeğeni olan İsveç kralı Ringo'ya karşı kin ve kıskançlığa kapılmıştır. İsveç'i fethetmeye karar verir ve yedi yıl boyunca bu sefere hazırlanır. O çağda bilinen dünyanın her tarafından, sadece İskandinav ülkelerinden değil, İngiltere'den, Frisia'dan, Almanya'dan, Slav ülkelerinden savaşçılar gelip ordusuna katılır. Kral Ringo da birçok ülkeden, özellikle de Norveç'ten müttefikler getirtir. Ordular, Orta İsveç'in bir düzlüğünde çarpışmaya tutuşurlar. Önce üstünlük Danimarkalılardadır, çünkü Frisialı müttefikleri Ubbo olağanüstü gücüyle İsveçli ve Norveçli kalabalıkları katleder veya kaçırtır; kimse teke tek dövüşte onun karşısına çıkamaz. O zaman Norveçli okçular bir plan tasarlarlar; onu her tarafından kuşatırlar ve kahraman, bedenine saplanan yüz kırk dört okla yere devrilir. O zaman savaşın seyri değişir. Yakın bir yerde, savaş arabasının içinde bekleyen kör Danimarka kralı arabacasına –Bruno'dan başkası değildir bu– İsveçlilerin nasıl bir savaş nizamı içinde çarpıştıklarını sorar. Verilen cevaptan savaşı kaybettiğini anlar, çünkü Bruno ona sadece tanrı Odinn'in bildiği bir nizamın adını söylemiştir –ve günahkâr danışmanın kim olduğu o anda ortaya çıkar: İnsan kılığına girmiş Odinn. Harald, Danimarkalıları desteklemesi için ona yalvarır, ama tanrı onu arabasından aşağı atıp, kendi gürzüyle öldürür. Bu ölüm savaşa son verir. Daha sonra bir tek şeye değinilir: Galibin kralın cesedini üzerinde yaktığı muhteşem cenaze ateşi.

> Kahramanların ve hangi ülkelerden geldiklerinin titizlikle sayılması, şu veya bu savaşçının ne denli mükemmel olduğunun ifade edilmesi, tanrıların keyfi ve çoğunlukla belirleyici müdahalesi; bütün bunlar birçok başka destanda da rastlanan unsurlardır: İskandinav âlimleri uzun süredir Bravellir savaşını İlyada ile karşılaştırmışlardır ve aynı unsurlara *Mahabharata*'da da rastlanmaktadır. Dolayısıyla sadece bu durumdan hareketle, gerek zaman gerekse mekân içinde birbirine bu denli uzak metinler arasında özel bir ilişki kurulamaz.
>
> Ama büyük Hint destanının ana olayıyla Bravellir savaşına ilişkin anlatının ana olayı arasında, bunun dışında da özel ve beklenmedik nitelikte benzerlikler mevcuttur. *Mahabharata*'da betimlenen savaş, Hastinapura tahtı için yüz Kaurava kardeşin ve kuzenleri olan beş Pandava kardeşin giriştikleri bir mücadeledir. Pandavaların babası olan ve vakitsiz ölen Pandu Hastinapura'nın kralıydı. Kauravaların babası olan kardeşi hâlâ hayattadır: Kör Dhritarastra. Körlüğünden dolayı kral olamaz, ama kraliyet mirası için en büyük Pandava olan Yudhisthira ile çekişen Kauravalar hizbinin başıdır. Birçok serüvenin ardından, iki tarafın dünyanın şair tarafından bilinen her köşesinden gelmiş müttefikleri topladıkları bir savaş başlar. Savaş on sekiz gün sürer. İlk on günde Kauravalar üstündür, çünkü teke tek kavgada kimsenin boy ölçüşemediği kahraman Bhisma onların safındadır. Sonunda hasımları onun ok atarak öldürülebileceğini öğrenirler: Okçular onu her yandan kuşatır ve yere düştüğünde bedenine öyle çok ok saplanmıştır ki vücudu yere değmeyip okların üzerinde havada kalır. Kör Dhritarastra savaş meydanının yakınında, arabasındadır ve arabacısı ona olup biten hakkında sürekli bilgi vermektedir.
>
> Bir krallık için yeğenine savaş açan, savaş meydanının yakınında arabasında bekleyen, en yiğit savaşçıyı ordusunda bulunduran kör amca; bu kahramanın ancak vücuduna saplanan sayısız okla yenilip öldürülebilmesi ve ölümünün bozguna yol açması: Tek ve aynı metinde özgün ayrıntıların bu denli birikimine nerede rastlanabilir? Hint anlatısı ile İskandinav anlatısı arasında şu veya bu şekilde doğrudan bir bağlantı olması, bana kuşku götürmez bir gerçek gibi görünüyor.

Wikander, doğrudan savaştan çıkartılmış bu uyuşmalara, Harald Hildetan ile Dhritarastra'nın sadece son nesli temsil ettikleri üç nesle ilişkin bir dizi başka ortak nokta ekliyor: Bu iki kahramanın tohumlarının ana rahmine düştükleri anda babalarının sahip oldukları eşit ölçüde tiksindirici görüntü gibi birçok ayrıntı gerçekten de çarpıcıdır.

Böylece birdenbire gündeme gelmiş olan problem son derece kayda değer: Germenlerin ve Hint-Avrupalıların atalarının ayrılmasından önceki çağlara ait destansı izleklerin varlığı ve bunların her iki tarafta da korunmuş olması sorunudur bu. Bravellir savaşının da, *Mahabharata*

gibi, tarihselleştirilmiş bir eskatolojik mit halinde yorumlanması gerektiğini sanmıyorum: İskandinav eskatolojisi iyi bilinmektedir ve orada, en önemli noktadan, Odinn'in rolü ve kaderinden başlamak kaydıyla, her şey farklıdır. Ama işaret edilen benzerlikler mevcuttur ve Hint destanındaki, ilkörnek mitin aydınlatmadığı Bhisma'nın ayrıksı ölümü gibi noktalara ilişkindirler.

A priori, Hint-Avrupa destan izleklerinin, daha genel anlamda da bir Hint-Avrupa edebiyatının varlığı akla yatkın görünmektedir: Yaklaşık otuz yıldır şiirsel biçimler hakkında yürütülen çalışmalar sonucunda, Hindistan ile Yunanistan arasında prozodik, İran ile İskandinavya arasında kalıpsal çakışma noktaları ortaya çıkarılmıştır ve bunların en iyi açıklaması ortak bir mirastır. Dolayısıyla Wikander'in başlattığı incelemenin istikbali parlaktır. *Mit ve Destan*'ın ikinci cildinde, başka metinlerden hareketle, paralel bir sorunu ele almayı amaçlıyorum.[21]

21 Birinci bölüm: "Tanrıların Oyunundaki Amaç: Bir Kahraman." S. Wikander, *Mahabharata*'nın on ikinci şarkısında çokça bulunan hayvan masalları ve hayvan adları taşıyan İskandinav kahramanları (Saxo'da Refo, Bero) hakkında da farklı bir yol açıyor: "Från indisk djurfabel till isländsk saga", *Vetenskaps-societetens i Lund Arsbok*, 1964, s. 89-114.

İKİNCİ KISIM

Bir Halkın Doğuşu

BİRİNCİ BÖLÜM

Roma'nın İlk Dört Kralı

Yapı ve tarih

Çin âlimleri, farklı farklı kuramlara dayanarak, tarihlerinin başına "Beş Hükümdar" dizisini yerleştirmişlerdir. Niye beş? Çünkü Hükümdarlar beş elemente, beş temel güce denk düşerler: Se-ma Ts'ien sisteminde, Hoang-ti toprağın, Tchouan-hiu tahtanın, Ti K'ou (Kao-sin) madenin, Yao ateşin, Chouen suyun karşılığıdır. Edouard Chavannes şöyle der:[1] "Beş imparator, peş peşe gelip birbirini yok eden beş büyük doğal gücün simgelerinden başka bir şey değildir." Ama bu kalıbın içine dökülen malzemenin temininde veya şekillendirilmesinde başka kavramsal yapıların da katkısı olduğunu hissetmek için, Se-ma Ts'ien'in ilk bölümünü okumak yeterlidir. Marcel Granet bunlardan birini ortaya çıkarmıştır:[2]

> Doğrudan Beş Hükümdar dönemi içinde, veraset ya babadan oğla (Tchouan-hiu'dan Kao-sin'e), ya dededen toruna (Houang-ti'den Tchouan-hiu'ya) ya da kayınpederden damada (Yao'dan Chouen'a) geçer. Ama bu son iki veraset tipi belli bir aile hukukunun ayırt edici özelliğidir; bu geçiş hukuku kadın tarafından yürüyen soy zincirinden erkek tarafından yürüyen soy zincirine geçişe denk düşer... Çin tarihçilerinin esin kaynağını oluşturan ilkenin değerini kabul etmek için, Morgan'ı ve sosyologların çalışmalarını okumak gerekir. Olguları düzenlerken kendilerine yol gösteren şemayı ne anlamış ne de icat etmişlerdir: Bu şema onlara gelenek tarafından dayatılmıştır.

1 *Les Mémoires historiques de se-Ma Ts'ien*, çev. Edouard Chavannes (1967 tıpkıbasımı), I, s. CXLIII.

2 *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 1926, I, s. 47 (46-49).

Granet, okuduğumuz "ilksel tarih"i ortaya çıkaran reçeteleri yoğun formüller halinde özetler:

> Hükümdarlara ve kraliyet hanedanlarının atalarına ilişkin tarihsel kurgular, o zamandan bozulup ayrışmış durumdaki efsane parçalarının (zorunlu ve şu veya bu ölçüde yapay biçimde) yan yana getirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu yan yana getiriş sonucunda, zaten sakatlanmış haldeki bu parçalar yeniden şekil değiştirmiştir. Ama bu ikincil şekil değiştirmelerin kaynağındaki kurgulama ilkeleri ve şemalar da çok eski olabilecek geleneklere dayanmaktadırlar. Olguları ilkeler ve şemalar oluşturur; ben bu tarz olguları, her durumda daha geç döneme ait bir kökene sahip olduklarından emin olmasam ve tarihsel malzemenin oluşturulmasında yön gösterici rolü oynamış olsalar bile, ikincil olgular diye adlandıracağım.

Çin, gerek "tarihsel" gerekse felsefi metinlerin bolluğunun elverdiği kesişmelerle eleştirel bakışa ayrıcalıklı bir gözlemevi sunsa da bir istisna değildir. Tam tersine. Bir halk, daha doğrusu bir halkın entelektüelleri bağımsız düşünme çabasıyla veya itibarlı komşularına öykünerek "ilk zamanları"nı tasavvur etmeye giriştiklerinde, başka hangi yolu izleyebilirler ki zaten? Ellerinde sadece efsaneler veya "efsane parçaları" vardır ve bunlara, kendilerine dayatılmış eski veya yeni kavramsal "şemalar" içine dağıtarak, onların içinde yönlendirerek toplu bir anlam verirler (bu anlam genelde, tecrübesine sahip oldukları toplumsal gerçekliğin adım adım yaratılmasını kapsar).

Hint-Avrupa halklarındaki bu yön vericilik rolünün, üç işlev yapısının oluşturduğu hâkim ve canlı kavramsal şema tarafından üstlenilmesi beklenebilir. Nitekim bu şema, tarihi her düzeyde inşa etmekte ve dünya veya insanlık tarihlerini, dar anlamdaysa milli tarihleri kurgulamakta kullanılmıştır.

Jean-Pierre Vernant yaptığı iki güzel incelemede,[3] Hesiodos'taki Irklar mitinin bu geleneksel şemaya ve onunla bileştirilmiş Yunanlara özgü Dike ve Hybris yapısına dayalı zengin bir çeşitleme olduğunu göstermiştir. Bu bileştirme içinde, Dike ve Hybris, işlevlerin her birini birisi "iyi", diğeri "kötü" renklere büründürmektedir: Sırasıyla δαίμονες ἐπίχθόνιοι'lar ve ὑποχθόνιοι'larda yaşamlarını sürdüren Altın Irklar (Dike) ve Gümüş Irklar (Hybris) hükümranlık işlevinin iki yönünü yansıtırlar; Tunç Irk (Hybris) ve Kahramanlar Irkı (Dike) savaşçılık işlevinin iki yönüdür; nihayet Demir Irk, biri (belli bir Dike'nin sürdürülmesi sayesinde) katlanıla-

3 "Le mythe hésiodique des races, essai d'analyse structurale", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1960, s. 21-54; *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1965, s. 19-47'de yeniden basılmıştır; "Le mythe hésiodique des races, sur un essai de mise au point", *Revue de Philologie*, XL, 1966, s. 247-276.

bilir, diğeri (Hybris'in genelleşmesi yüzünden) katlanılamaz iki bölümüyle, πόνος, çalışma ve yorgunluğun damgasını taşıyan üretim işlevinin iki yönünü oluşturur.

> Hesiodos'un mitsel kurgusunun ilk safhası, kralın hukuki-dini faaliyetini icra ettiği hükümranlık düzlemini; ikincisi, savaşçının kaba şiddetinin kuralsız bir hâkimiyeti dayattığı askeri işlev düzlemini; üçüncüsü de bereket ve yaşam için gereken gıdalar düzlemini tanımlar; bu düzlemin yükü özel olarak tarımcının sırtındadır.
>
> Bu üç bölümlü yapı, Hesiodos'un madeni ırklar mitini içinde yeniden yorumladığı ve onun bu mite kahramanlar bölümünü kusursuz bir uyumla katmasını sağlayan çerçeveyi oluşturur. Bu şekilde yeniden yapılandırılan anlatı da daha geniş bir mitsel bütün içine katılır; bölümlerinin her birinde, her düzeyde gerçekleştirilen hem esnek hem de katı bir karşılıklılıklar sistemiyle bu bütünü anımsatır. Irklar tarihi, genel değere sahip bir tasnif sistemini yansıttığı için, birçok mana yüklenir: İnsanlık çağlarının art arda sıralanışını anlatırken, aynı zamanda gerçekliğin bir dizi temel yönünü simgeler...

Aynı şekilde, Hindistan'daki Dünya'nın Dört Çağı (*yuga*) miti de, bazı sunumları içinde üç işlev yapısına, daha doğrusu *şūdra*'ların dörde tamamladığı üç *varna* yapısına göre düzenlenmiştir: O zaman Çağların her birinin ayırt edici özelliği, aşağıdan yukarıya doğru giden bir sıralamayla her *varna*'nın belirmesi veya yükselmesi ya da hâkimiyeti tarafından tanımlanır: Önce *brahman*, sonra *ksatriya*, sonra *vaişya*, en sonunda da *şūdra*.[4]

Aynı formül birden fazla milli tarihte kullanılmıştır. Örneğin Stig Wikander, Firdevsi'nin geliştirdiği şekliyle İran'ın tarihsel kurgulamasının bütününe bu formülün yön verdiğini göstermiştir:[5] Demonların büyük rakipleri olan üç mitsel Pişdadiyan kral birinci işleve, savaşçı Keyani hanedanı ikinci işleve dahildir ve efsanevi tarihin son dört hükümdarına da üçüncü işlev yön verir: Bunların ilk ikisi olan Lehraseb ve Kuştaşeb, *-asb* sonekiyle biten isimleri ve aralarındaki yakın uyumla, Hint Aşvinlerini anımsatırlar; tanrıça Anahita veya prenses Nahid ile olan yakın ilişkileriyle de "bir tanrıçanın hizmetindeki Dioskuroi"yi hatırlatırlar; ve ikisi birden, rahiplerin ve savaşçıların ateşine karşıt konumdaki "*Tiers-Etat*'nın ateşi"nin çeşitlemelerini temellendirirler.

4 *Ramayana*, VII, *74*, 8-28; *Mahabharata*, VI, *10*, 389-395; karş. XII, *188*, 6939-6942, vb.

5 "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde", *La Nouvelle Clio*, I-II, 1949-1950, s. 310-329, özellikle 317-321 ve *Mythe et Epopée* [Mit ve Destan], II'nin tüm ikinci kitabı, 1971.

Yapılandırılmış saltanat silsileleri

Ama üç işlevli yapı en zengin biçimiyle İskandinavya'nın hanedan tarihlerinde kullanılmıştır. Önce Upland, sonra Norveç kralları olan ve Ynglingar diye bilinen krallar hanedanı, adını atası olan tanrı Freyr'den, "Yngvifreyr"den almıştır;[6] ama bu ailenin tarihi Freyr ile başlamaz, hatta Freyr tanrılar dünyasına ait bir tarihöncesinin ancak son ismidir: Upland krallığı büyücü ve savaşçı hükümdar, Aseler "halkı"nın "kralı" Odinn tarafından kurulmuştu; İskandinavya'da her yerden daha çok bir arada bulunan iki üstün işlev onun şahsında barınıyordu. Odinn'den sonra tahta Freyr'in babası olan Njördr geçti; Njördr, bereket ve refah işlevinin emanetçileri olan Vanlar "halkı"nın en önde gelen temsilcisiydi. Njördr'den sonra da Yngvifreyr kral oldu. *Ynglingasaga*'nın ilk bölümleri bir yanda Odinn, diğer yanda da Njördr ve Freyr tiplerinin farklılığını vurgular. Birincisi hakkında, sadece fetihlerinden (4. ve 5. bölüm), sonra da *atgórvi* ve *iprottir*'lerinden, yani savaşçı yeteneklerinden ve yırtıcı hayvan-savaşçı silah arkadaşlarının veya *berserkir*'in savaşçılıklarından (6. bölüm), büyücülük vasıflarından (7. bölüm) ve ölüleri Valhöll'e götüren cenaze ritüelinin kurumlaştırılmasından (8. bölüm) söz edilir. Njördr hakkında ise tam tersine şöyle denir (9. bölüm):

> Onun zamanında mükemmel bir barış egemen oldu (*friar allgoar*) ve her üründen öyle bol mahsul alındı ki İsveçliler Njördr'ün mahsuller ve insanların taşınır malları üzerinde güç sahibi olduğuna inandılar.

Freyr hakkında da şöyle denir (10. bölüm):

> Tıpkı babası gibi, dost ve mahsul açısından talihliydi. Uppsala'da büyük bir tapınak yaptırdı, başkentini oraya kurdu ve aldığı tüm vergileri oraya topladı... Daha sonra da süren "Uppsala'ın zenginliği" o sırada başladı. "Frodi barışı" (öteki adlarından biri) onun zamanında başladı ve tüm eyaletlerde de çok iyi mahsul alındı. İsveçliler bunu Freyr'e atfettiler ve ona her tanrıdan daha fazla tapınıldı, çünkü onun zamanında ülke halkı barış ve iyi mahsul sayesinde eskisinden daha zengin olmuştu.

Bu çok belirgin yapı yine de, örneğin Eski Uppsala tapınağında Odinn, Torr ve Freyr figürlerinin bir araya getirilmesiyle özetlenen teolojik yapıyla tam anlamıyla örtüşmez: Üçüncü işlevin iki temsilcisi vardır: Njördr ve Freyr – bu muhtemelen arkaik bir durumdur ve kanonik listenin öteki biçimlerinde de bulunmaktadır; ama asıl önemlisi, büyüsel hükümranlık ve

6 Ynglingasaga, Snorri'nin Heimskringla'sının başlangıcını (1-50) oluşturur.

savaşçı güç işlevlerini tek başına Odinn temsil etmekte, Torr ise üçlü içinde yer almamaktadır.[7]

Saxo Grammaticus'un *Gesta Danorum*'unun ilk iki kitabı bu bakımdan daha tamamlayıcıdır. Burada bir diğer hanedanın, ataları tanrılar olmayan Danimarkalı Skjöldungarların kökenleri söz konusudur. Ama mitolojinin destan bağlamına –*Mahabharata*'da gördüğümüze çok benzeyen– bilinçli ve sistemli bir aktarımıyla, ilk dört saltanatın tümünün değilse bile, en azından ikinci, üçüncü ve dördüncü saltanatların malzemesini tanrılar temin etmiştir. Gerçekten de birinci saltanat dönemi, hanedana adını veren ve hakkında pek az rivayet bulunan kurucu Scioldus'un saltanatı[8] Saxo tarafından başka türde bir malzemenin yardımıyla kurgulanmıştır: 12. yüzyılın ve 13. yüzyıl başının büyük Danimarka krallarından, Büyük Valdemar'dan (I. Valdemar), Yasa Koyucu veya Muzaffer Valdemar'dan (II. Valdemar) hareketle edindiği krallık imgesi bu malzemeyi oluşturmaktadır. Zaten Saxo'nun yazdığı *Gesta* da *salutaris princeps ac parens noster* diye nitelenen bu ikinci krala ithaf edilmiştir ve eserin önsözünde bu ikinci krala düzülen övgülerin yanına, *tuus quoque fulgentissimus auus publicae religionis titulis consecratus* diye anılan birinci krala da övgüler eklenmiştir. Ama bu ideal kral tipine göre tasavvur edilen, büyük Valdemar'lardan kopya edilip anakronik bir biçimde onların modeli gibi sunulan Scioldus, tam da bu nedenle, hemen ardından gelen kral tiplerinin aksine, tam anlamıyla "hükümdar" görünümüne bürünmüştür: Parlak veya şaşırtıcı eylemlerden ziyade, yasa koyuculukla, ödevlerinin bilincinde olmanın bir hükümdara kazandırdığı erdemler ve özellikle de ihtişamla kendini göstermektedir.

Gerçek krallar olan Valdemar'lar, üç işlevli mitsel model içinde bu şekilde Odinn'in yerini alırlarken, Odinn'in üç ardılı olan Gram, Hadingus ve Frotho ise saltanatlarındaki *gesta*'nın özünü üç tanrıyla, Torr, Njördr ve Frodi (Freyr) ile ilgili mitlere borçludurlar. Karakterlerinden değil, saltanatlarındaki *gesta*'dan söz ediyoruz, çünkü Saxo (veya onun kullandığı kaynak) hem bu efsanevi hükümdarlar hem de tüm kişilikleri için, Viking tipini genelleştirmiştir ve onları hep aynı biçimde, Van tanrılarının tipine pek uymayan savaşçı seferlere girişmiş bir halde göstermektedir. Bu çekince saklı kalmak kaydıyla, mitten destan bağlamına aktarım işlemi kesindir.

Aktarım işleminin, dördüncü saltanat için, Gesta'nın ikinci kitabının kahramanı olan Frotho'nun saltanatı için ispatlanmaya bile ihtiyacı

7 Belki de bu boşluk başka rivayetler tarafından dolduruluyordu; eski Uppsala'da hâlâ duran ve aslında 5. ve 6. yüzyılların şefleri için yapılmış üç mezar tümseği, hâlâ yürürlükte olan (ama hiç kuşkusuz âlimlerin elinden çıkma) bir açıklamada üç tanrıya, Odinn, Torr ve Freyr'e mal edilmektedir: Birger Nerman, "Den svenska Ynglingaattens gravar", *Rig*, II, 1919, s. 47.

8 Scioldus: I 3.

yoktur: Adı, Frodi'nin Latince biçimidir ve uzun bir "Frothone"ler dizisinin birincisidir; Saxo (veya kaynağı) tanrı "Fro" veya Freyr hakkında bildiklerini bu dizide yer alan krallar arasında değişen dozlarla paylaştırmıştır. Frotho'nun babası ve selefi olan üçüncü kral Hadingus'un tanrı Njördr'den farklılaştırıldığı gerçeği, 1843'te Wilhelm Müller, sonra 1894'te Ferdinand Detter ve 1898'de Rudolf Much tarafından kabul edilmişti; ben 1953'te sorunu yeniden ele aldım ve "Hadingus Sagası"nın bütün ayrıksı yanlarının mitten roman bağlamına aktarım varsayımıyla açıklanabileceğini gösterdim.[9]

Gram'a gelince,[10] ispat henüz ortaya konmamıştır, ama Hadingus için olduğu gibi yapılacaktır:[11] İlkörneği oluşturan tanrı, kahramanın efsanesinin çok sayıdaki özelliğinde kendini açığa vurmaktadır. Bu özelliklerin bellibaşlılarını sıralayalım.

Gram'ın yanından hiç ayrılmayan bir arkadaşı vardır: "Ona çoğunlukla yararlı olan", özellikle seferlerine, kahramanlıklarına katılan Bessus; "öyle ki Gram'ın şanını kendi cesaretine mi yoksa Bessus'unkine mi borçlu olduğuna karar verilememiştir" (I 4, 1). Bu, yanında her zaman Bessus kadar önemli olmasa da, efendisine belirtilen yardımları yapan bir hizmetkâr bulunan Torr'la aynı eşkaldir. Lapon davullarını resimlerken, tasvir ettikleri tanrısal figürlerin sadece bellibaşlı çizgilerini koruyabilen ustalar onu da tanrının yanında çizmekten geri kalmamışlardır.

Gram çocukluğundan itibaren devlerle dövüşerek nam salmıştır; Herakles örneğindeki gibi (*Herculeae uirtutis exemplo*) "canavarların müdahalelerine" karşı çıkmaya kararlıdır (*age*, 2). Tacitus'un haber kaynaklarının önceden de Herakles ile özdeşleştirdikleri Torr'un da başlıca faaliyet alanı budur.

Gram'ın silahı da, tıpkı Herakles gibi, gürzdür. Greko-Romen imgeden yola çıkan Saxo, Torr'un çekicini sadece bu bölümde değil başka bir yerde daha bu nedenle değiştirmiştir: Balderus'un yaşamöyküsündeki "teomakhia" sırasında "Thoro" bir *claua* (kalın sopa) kullanır (III 2, 10).

Gram'ın ilk ve en uzun betimlenmiş başarısı, Torr'un meşhur bir karşılaşmasından esinlenmiştir. Gram, İsveç kralı Sigtrugus'un kızı Gro'nun bir deve eş olarak verileceğini öğrenir. Kraliyet itibarına yapılan bu hakareti kaldıramaz ve hayvan postlarına sarınıp, eline de gürzünü alıp, yanında Bessus'la birlikte Gothia'ya girer ve skandalın cereyan edeceği yere doğru yürür. Yolda peşinde birkaç nedimeyle ilerleyen Gro'ya rastlar. Genç kız onu eş olarak gönderildiği dev sanır ve tirtir titremeye baş-

9 *La saga de Hadingus* (*Saxo Grammaticus* I VI-VIII), 1953; *Du mythe au roman* içinde yeniden basıldı (1970). Aynı yöntem *Gesta Danorum* içindeki Baldr efsanesine ve Aurvandill efsanesine de uygulanmıştır; *age*, s. 159-172, 173-177.

10 Gram: I 4.

11 *Du mythe au roman*, s. 147-157.

lar. Bessus'la sohbete başlar ve Gram büründüğü kılıktan sıyrılıp, olduğu gibi, yani kurtarıcısı ve bir süre sonra da kocası olacak kişi olarak görününceye kadar endişesi devam eder. Dehşet *uoluptas*'a (zevke) dönüşürken genç kız kendini Gram'ın kollarına bırakır. –Sadece Gro ismi bile bu bölümün kaynağını ortaya çıkarmaya yeterlidir: Snorri'nin Edda'sında Groa muammalı bir kişilik olan Örvandill'in karısıdır.[12] Örvandill'in devler diyarında tutsak olduğu anlaşılıyor. Dev Hrugnir'e karşı kazandığı zaferden geri dönen Torr, yolda Groa'ya rastlar ve Hrungnir'in silahı olan ve kafatasına saplanıp kalmış bileyi taşını efsunlarla oradan düşürmesini ister. Groa işe koyulur. Taş yerinden oynamaya başlayınca Torr bir müjde vererek onu ödüllendirmek ister: Örvandill'i devler diyarından geri getirdiğini ve yakında onu göreceğini söyler. Groa o zaman öyle bir sevince kapılır ki, bildiği efsunları unutur ve sallanıp duran taş Torr'un kafatasında kalır... Örvandill'in adını ve macerasını bilen Saxo, onu yine Viking tipi içine taşıyarak üçüncü kitabındaki Horwendillus bölümünü oluşturmuş (6, 1-3); ama Groa ile karşılaşmasını ve "kederin gelen müjde ile sevince dönüşmesi"ni buradan ayırıp birinci kitabında kullanmıştır; öykünün bağlamından bu şekilde koparılan yarısı doğal olarak farklı bir gerekçelendirmeye bürünür; zaten bu gerekçe de Torr'un kendilerine birer prenses teslim edilmesini isteyen devlere (Hrungnir, Trymr) karşı kazandığı öteki başarıları akla getirmektedir.

Böylece Skjoldungarlar hanedanının ilk masalsı hükümdarlarının arkasında kanonik işlevsel tanrılar listesinin, Odinn, Torr, Njördr, Freyr'in gizlendiğine emin oluyoruz – sadece Odinn yerini bir insan modele, Valdemarlara bırakmıştır, ama Torr beklenen sırada yer almaktadır.

Burada hatırlatılan ve hepsi birden aynı ilkörnekten türemiş olamayacak çeşitli örnekler yine de aynı formüle indirgenebilmektedir: Her yerde, üç işlevin temsilcilerinin sıralamada aşağı doğru inen bir düzen içinde (Hesiodos'un Irkları: 1 1 *bis*; 2 2 *bis*; 3; Dünya'nın Çağları, İran hanedanları, Skjöldungar: 1. 2. 3; Ynglingar: 1+2, 3) kronolojik bir silsile içine sokuluşuyla bir "tarih" (Irkların, Çağların, Hanedanların vb tarihi) oluşturulmuştur. Roma'da da "kökenler"in, daha doğrusu Etrüskler öncesi dört kralın tarihçileri farklı bir yöntem izlememiştir.

Roma'da Hint-Avrupa mirası

1938'den beri sürdürülen araştırmalar Roma'da korunan "Hint-Avrupa mirası"nın çapının ve canlılığının ölçülebilmesini sağlamıştır. Özellikle de en eski teolojinin, Umbria'nın Grabouio- tanrılar üçlemesine, yani Juu-, Mart-, Vofiono-'ya koşut olarak, *flamines maiores*'in tanrılar üçlemesi, Iupi-

12 *Edda Snorra Sturlusonar*, ed. F. Jonsson, 1931, s. 104 (*Skaldskaparmal*, 17).

ter, Mars ve Quirinus etrafında odaklandığı ve bu tanrılar gruplaşmasının yansıttığı toplumsal işlevlerin tahlilinin, kavramsal yapısının, üç işleve ilişkin Hint-Avrupa temsillerinin aslına çok sadık bir uzantısını oluşturdukları saptanmıştır. Bu teoloji gücünü ve canlılığını yitirip, Capitolium teolojisinin veya Yunanistan'dan gelmiş anlayışların gerisine düştüğü zaman bile yok olmamıştı: Pön savaşları sırasında Romalıları Kartaca'ya karşı ayakta tutan umutların gerekçelendirilişi, bu teolojinin itibarını koruduğunu kanıtlamaktadır: Kartaca bulduğu öküz başı, sonra da at başıyla zenginlik ve askeri zafer vaatlerini almıştı, deniyordu; ama Capitolium'da bulunan insan başı en üstün vaadi, hükümranlık, yani *imperium* vaadini Roma'ya bahşetmişti. Burada okuyucuya yirmi sekiz yıllık araştırmaların bilançosunu çıkardığım kitabı salık vermekle yetinmek zorundayım.[13]

1938'den sonra, Iupiter Mars Quirinus üçlemesinin manası bir kez anlaşılınca, Titus Livius'un ilk otuz dört bölümünün yorumu yepyeni sorunlarla yüklü olarak gündeme geldi. Bu "tarih"i ve en nihayet yorumlanabilmiş bu teolojiyi birbirinden ayırmak elbette olanaksızdı: Mars'ın oğlu Romulus başarılarını Iupiter'in ve sadece Iupiter'in çok çeşitli biçimler altındaki himayesine borçluydu (akbabalar, Iupiter Feretrius, Iupiter Stator); Quirinus ise, kimilerine göre, ölümünden sonra tanrılaşan Romulus, başkalarına göre ise bir Sabin tanrısıydı ve halkların kaynaşması sırasında, "üçüncü işlev"e dahil olan daha birçok tanrı ile birlikte, Titus Tatius tarafından araya katılmıştı. Numa temellerini atmaya üç flamines maiores'i kurumlaştırarak başlamıştı ve o da, Romulus'tan farklı bir biçimde de olsa, Iupiter'in özel himayesinden yararlanıyordu – aynı Iupiter onun halefi olan Tullus Hostilius'u yıldırımlarıyla çarpmıştı. Krallar ve tanrılar arasındaki bu derin ilişkiler ne anlama geliyordu?

Öte yandan, daha önce Yunan gözlemcilerin dikkatini çeken ve Halikarnassoslu Dionysios'un uzun uzun yorumladığı, Roma tanrılarının başlarından macera geçmeyen tanrılar olması olgusu, 1938'den sonra yeni bir aydınlığa kavuştu: Mademki en eski teoloji entelektüel açıdan yüksek bir düzeye sahipti ve ana bölümü itibariyle Vedalar çağı Hintlilerinin ve İskandinavların teolojisiyle tamamen örtüşüyordu, yine onlar gibi kendisini oluşturan tanımlara ve kavramsal ilişkilere onları eylemlere, dramalara, derslere aktaran öykülerin eşlik etmemesi düşünülemezdi. Bu saptamadan hareketle bir çalışma varsayımı belirdi. Roma'nın bir tanrılar mitolojisi olmamakla birlikte, buna karşılık kökenlerindeki büyük adamlara ilişkin zengin bir efsane külliyatı vardı. Bu efsanelerin en azından bir bölümü Rigveda veya Edda'nın tanrılara atfettikleri maceralara benzeyen, hatta onlarla bire bir örtüşen bir "beşeri mitoloji" oluşturuyor olamazlar mıydı?

Bu ışık ve yöneliş altında, Roma'nın kökenlerine ilişkin efsaneleri yo-

13 *La religion romaine archaique, avec un appendice sur la religion des Etrusques*, 1966, 2. baskı, 1974.

rumlama çalışması hızla ilerledi. İlk sırada da Etrüskler öncesindeki dört krala, Romulus, Numa, Tullus Hostilius ve Ancus Marcius'a ilişkin efsaneler yer alıyordu.

Roma tarihinin başlangıç dönemleri

İtalya'nın en büyük gücü haline gelmeyi tamamlayan Roma, MÖ 4. yüzyıl sırasında ve 3. yüzyılın başlarında kendine resmi bir geçmiş oluşturmayı akıl etti. Büyük olayların gürültüsünü bazen birkaç nesil boyunca sürdüren anonim ve amaçsız halk söylentilerinin bu girişime fazla katkısı olmadı. Bu işi yerine getirmeyi, ihtiyacı saptayan uzmanlar üstlendi.

Ama Roma'nın kariyerinin bu aşamasında entelektüelleri artık hür değildi. Kentlerine kazandırmak istedikleri onurun hangi türde olması gerektiği onlara dayatılıyordu. Yapılacak iş, Herodotos'tan beri Doğu Akdeniz'deki her iyi toplumun gereksinim duyduğu unvanları ve belgeleri temin ederek, sonradan görme bu büyük devletin statüsünü yasallaştırmaktan ibaretti. Gerek duyulan masalsı mitler veya dağınık bir düzendeki epik anlatılar bile değil, bir "kökenler tarihi", eski Yunan modellerine sadık kalan bizlerin de "tarihsel" diye nitelediğimiz türden sürekli ve inandırıcı bir anlatıydı.

Roma'dan gelen talep üzerine veya sadece Roma'nın serüveninin daha o zamandan hissedilir bir hal alan öneminin çekiciliğine kapılarak, bizzat Yunanlar da bu işe koyuldular: Plutarkhos, kaleme aldığı Romulus'un Hayatı'nın başlangıcında, kahramanın doğumuyla ilgili olarak birbirinden ayrılan kanaatleri kaydetmiştir; bu kanaatlerin kefillerinin hepsi Yunanistan'dandır. Birkaç kurgusal düzenleme de İtalya'daki büyük kenti biraz yolundan sapmış bir Yunan kolonisi olarak kabul etmeye az çok izin verdiğine göre, Ege denizinin veya Büyük Yunanistan'ın "uygarlık" alanında daha hızlı bir ilerlemeden yararlanmış bilgelerinin, kendilerine güzel bir istikbal şekillendirmekle meşgul olan bu genç kuzenlerine güzel bir mazi sunmakla uğraşmaları doğal değil miydi zaten? Sonra Romalılar, çalışkan öğrenciler ve hiç kuşkusuz bu hocaların mesai arkadaşları olarak, çalışmayı kendi hesaplarına sürdürdüler ve "yıllık yazımına giriş", yani kökenler tarihi böyle doğdu.

Demek ki bu anlatılar, onlarda bulduğumuz eleştirel iddialar da taşıyan ilmi çehrelerine daha ilk yazımlarından itibaren bürünmüşlerdir. Saltanatların uzunlukları özenle kaydedilmiş, önemli olaylara birer tarih düşülmüş, her şeyin yeri kesin bir ifadeyle belirlenmiştir. Mucizevi olayları bir kenara bırakıp onları inandırıcılığa doğru sevk etme yönünde sürekli bir çaba göze çarpmaktadır. Özellikle de, Mars'ın oğlu olan Romulus'un biraz da utana sıkıla anlatılan doğumu bir kenara bırakılacak olursa, tan-

rılar ancak Roma'nın tarihsel dönemlerinde kendilerine tanınan sınırlar içinde, birkaç işaretle, sonuçlarıyla farkına varılabilen bazı iltimaslar ve gazaplarla, ama hemen hiçbir mucize göstermeksizin, hiçbir teofani sergilemeden olaylara müdahil olmaktadırlar.

Bu çalışma hiç kuşkusuz hatırı sayılır değişkeleriyle birlikte yapılmış, en azından birçok kez elden geçirilmişti, ama bunlardan geriye pek bir iz kalmamıştır. Çünkü bizim tanıdığımız biçimiyle bu edebiyatın bir diğer niteliği de sahip olduğu birliktir. O sırada tarihin doğruluğuna kefil olan hiçbir üniversite, onaylayan hiçbir akademi yoktu; yine de bahtı açık olmayan değişkeleri âlimlerin dosyaları içine geri püskürten ve herkes tarafından, kısa bir süre sonra da şairler tarafından benimsenip popülerleşen bir vulgata metin çok erken bir dönemde öne çıktı. Öyle ki bu tarihsel üretimin güzergâhı çifte bir paradoks içermektedir: İlmi, kurgulanmış, daha sonradan milli bilinç içine kök salmış, her Romalı'nın duyduğu gururun ayrılmaz ve temel parçası halini almış bir eserdir; öte yandan, Roma'da tarihten önce destan yer almamış, tarih orada denetim altına alınmış veya yoksullaştırılmış bir destan olmamıştır; tam tersine destanın –geç döneme ait– yazarları, ilk sırada da Ennius daha önceden var olan nesir metinlere bir ritim ve soylu kalıplar eklemekten başka bir niyet taşımamışlardır.

Etrüskler öncesi dönemin dört kralı, yapılandırılmış tablo

Dönemin kalıplarına göre ilmi bir biçimi olan bu çalışma, bir veya birçok hammadde üzerinde gerçekleştirildi. Bunlar hangileriydi? Bu noktada farklı görüşler ileri sürülmektedir. Ama hepsine egemen olan, her türlü yorum hakkını sınırlayan ve hepimizin elimizdeki Titus Livius'u veya Dionysios'u kesintisiz bir biçimde okuyarak gözlemleyebileceğimiz bir olgu mevcuttur: Roma'nın ilk zamanlarının tarihi, Romulus'tan Etrüskler öncesi son krala dek uzanan ilk dört saltanatın tarihi bölünmez, tutarlı, yapılandırılmış uzun bir anlatıdır; bütünün dengesi, maksadı bozulmadan hiçbir parçası çıkartılamaz veya farklı bir yöne sokulamaz. Çünkü bu tarihin bir maksadı vardır; bir zamanlar vuku bulmuş, ama her birinin o vuku buluşta, o "bir zamanlar" içindeki yerde bir rolü, bir manası olmuş olayları anlatma iddiasındadır; üstelik bu mana ancak diğer olayların manalarıyla bağıntı içinde anlaşılabilir. Kısacası, vulgata metne göre, Roma'nın başlangıç dönemleri *anlamlı* olayların düzenli bir silsilesi halindedir, başka bir deyişle *inşa edilmiş, kurgulanmış* bir tarihtir.

Büyük devirlerin Romalıları, *Respublica* adlı eserinin ikinci cildinde Cicero, saltanatları anlatan Titus Livius ve sonraki yüzyılda zeki Florus bu izlenimi güçlü bir şekilde hissetmiş ve bunu mutlulukla ifade

etmişlerdir.[14] Cicero'ya göre (II 21), krallık tarihi sondan bir önceki hükümdara kadar krallardan her birinin ayırt edici iyilikleri olan "iyi ve faydalı şeyler"in peş peşe kazanımı olarak tanımlanmaktadır: Caelius karakterine, *perspicuum est enim quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio,* dedirtir. Florus ise, "Özet"inde sadece işin özünü söylemek ister ve söyleyebilir; bunu kesin bir dille yapar (I 1-7). Siyasal oluşumu tamamlayan, *statum reipublicae imposuit* (*iuuentus diuisa per tribus, consilium rei publicae penes senes*) yarı-tanrı Romulus'tan sonra, *primus ille et Urbis et imperii conditor,* Numa gelir ve o *sacra et caerimonias omnemque cultum deorum immortalium docuit* ve halkı *religione et iustitia* davranma yönünde şekillendirir; onu Tullus izler, o *omnem militarem disciplinam artemque bellandi condidit*; en sonunda Tiber Irmağı üzerine inşa ettiği köprü ve Ostia'da açılan limanla Roma'ya gelecekteki ticari yazgısını öğreten Ancus [Martius] gelir; *ut totius mundi opes et commeatus illo ueluti maritimo Urbis hospitio reciperentur.* Ve daha ileriki bölümlerde krallık tarihini bitirip bir mola verdiğinde, bu ilk geçmişe geri döner ve çok büyük bir çeşitlilik gösteren dehaları yaşadıkları ânın mantıklı gereksinimine denk düşen, *ut reipublicae ratio et utilitas postulabat*, kralları birbiri peşi sıra tahta çıkarmış *fatorum industria*'ya hayranlığını belirtir. Ve "epitoma"sının [özet] parlak "anacephalaeosis"inde haykırır (*age,* 8): *Nam quid Romulo ardentius? Tali opus fuit ut inuaderet regnum! Quid Numa religiosius? Ita res poposcit, ut ferox populus deorum metu mitigaretur! Quid ille militae artifex Tullus? Bellatoribus uiris quam necessarius, ut acueret ratione uirtutem! Quid aedificator Ancus? ut Urbem colonia extenderet, ponte iungeret, muro tueretur!* Özetle, bu dört kralla birlikte zorunlu yaratım işi tamamlanır: Sonra gelen üç Etrüsk de hizmetler yapacaklardır, ama bunlar Roma açısından vazgeçilebilecek türden işlerdir: Krallık alametlerinin yerleştirilmesi (Yaşlı Tarquinus), *census*'un [tahrir kayıtları] kurulması (Servius) ve kötü aşırılıklara bir tepki olarak özgürlük merakı (Muhteşem Tarquinus).

Bu cümleler, tarihçilerin ve şairlerin geliştirdiği beylik bir kalıbın ana çizgilerini öne çıkarmaktan öteye gitmezler: Titus Livius'un ilk kitabında sunduğu karakterlerin çoğunlukla farklılaşan betimlemesi de, *Aeneis*'in altıncı şarkısında Ankhises'in gelecekteki büyük adamları anlatışı da Romulus, Numa, Tullus ve Ancus'un aşama aşama gelişip onlardan sonra tamamlanan bir kuruluşun edimcileri ve araçları oldukları; her birinin kendi yaşadığı tarihte Roma'nın bir ihtiyacına cevap verdiği; Roma'nın bu dört ihtiyacının tutarlı bir bütün oluşturduğu ve ancak bu sıra içinde faydalı bir şekilde karşılanabilecekleri duygusuna dayanır. Sıralama şöyle-

14 Bununla birlikte Cicero rivayetin birçok noktasını elden geçirmiştir (Romulus ve Tullus bazı yönlerinden "temizlenmiş"tir); bunun nedenleri "Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues à deux traditions parallèles", *Journal de Psychologie*, 1950, s. 449-465'te incelenmiştir.

dir: Doğaüstü desteklerle birlikte kuruluş; kült ve yasalar; savaş gücü ve ilmi; demografik ve ekonomik büyüme.

Örneğin, mevcut sefalet ve sıkıntılar karşısında ardıllarına vaat edilen görkemle oğlunu teselli eden Ankhises'in sesine kulak verelim mi?[15]

Romulus (779-783):

> Başının üzerinde yükselen ve bizzat babası [= Mars] gibi kendine özgü bu alametle onu bir tanrı olarak işaretleyen çifte tuğu görüyor musun? İşte oğlum, meşhur Roma bu adamın himayesinde egemenliğini yeryüzünün tamamına yayacak, kalpleri Olympos'a dek yükseltecek ve yedi tepesini bir surla birleştirecek...

Numa (808-811):

> Zeytin dallarıyla taçlanmış ve kutsal nesneler taşıyan şu öteki kim? Yasalar getirerek kenti kuracak olan Roma kralının saçlarını, beyaz yanaklarını tanıyabiliyorum.

Tullus (812-815):

> Onun ardından Tullus gelecek; vatanın dinginliğine son verecek, evcimenleşmiş ve zafer alışkanlığından uzaklaşmış yurttaşları yeniden silah altına alacak...

Son sırada yer alan Ancus ise, vulgata metnin aksine, "kitlenin dostu" (816-817) niteliğine indirgenmiştir ki, bu da üçüncü işlevin ruhuna uygundur:[16]

> Hemen artlarından gelen, fazla hırslı Ancus'tur; daha şimdiden halk desteğinin soluğundan fazlasıyla zevk almaktadır...

Bu dört bölümlü şemanın gerisinde, bozulmuş biçimiyle bile olsa gerçek bir tarihin varlığını tasavvur etmek mümkün değildir. Örneğin, Romalıların Romulus ve Numa'nın ölümlerinden sonra iki kez kendi tabiatlarına geri döndükleri, kurtken kuzuya dönüştükleri, sonra da *militaris disciplina*'nın hammaddesini oluşturmak üzere yeniden yırtıcılaştıkları nasıl düşünülebilir? 8. yüzyılın Latium'unda, Romulus'a atfedilen şiddet

15 *Tarpeia*, 1947, s. 162-169'u özetliyorum.

16 Bkz. *Tarpeia*'nın üçüncü denemesi, "Jactantior Ancus"; bu denemede, *iactantior*'un birçok olası açıklamasını sunmaya çalıştım. Pierre Grimal bir başka açıklama daha önerdi, "Le livre VI de *L'Enéide* et son actualité en 23 avant Jésus-Christ", *Revue des Etudes Anciennes*, LVI, 1954, s. 47.

olaylarından sonra, sadece Numa'nın itibarı haklı hınçları gerçekten susturmaya, komşuların kolayca öç almalarını engellemeye nasıl yetmiş olabilir? Tullus devrinde, genç Roma Alba'nın gücünü yok edecek imkânları nasıl bulmuş olabilir? Dördüncü saltanattan itibaren, Ostia üstünden dünyanın zenginliklerini nasıl kendine çekmiş olabilir? vb.

Tam tersine, bizzat şema, dört köşeli çerçeve kendi içeriğini belirlemiştir; bu şemanın öngördüğü dört kral tipinden her biri nam salmak, hatta tecessüm etmek için niyetleri ve anlamları bakımından türdeş, ama hayalgücünün çok çeşitli kaynaklarından derlenmiş davranışları ve eylemleri kendi şahıslarında toplamışlardır. Bu kaynaklar arasında, daha sonra gerçekleşseler bile anakronik olarak geriye taşınmış olaylar (Ancus Martius'un gerçekleştirdiği birçok eser gibi), *gentilice* rivayetleri, Latin folkloru, değiştirilerek kopya edilmiş Yunan efsaneleri sayılabilir. Değişik öğelerden oluşan ama aynı amaca yönlendirilmiş bu metinler bu şekilde okunup tarihçilerin elinden kurtarıldıklarında (zaten tarihçilerin en akıllıları onları sahiplenmekten vazgeçmişlerdir), Romalıların düşüncesini, büyüme dönemlerinin zorlu günlerini aşmalarında onlara yardımcı olan büyük kavramları merak edenler açısından yepyeni bir ilgi odağı haline gelirler. Çünkü dört köşeli bu çerçeve, bütünü içinde ele alındığında, çok belirli bir siyasal-dinsel felsefeyi gözler önüne sermektedir: 1) Kaygı verici, yaman bir yarı-tanrı kral; hemen ardından onun antitezi olan son derece insancıl, bilge kral, biri *auspiciis* ve savaş içinde, hukuk adamı olan diğeri *legibus et sacris* ve barış içinde kenti peş peşe kurarlar; her ikisi de dindardır ve tanrılarla iyi ilişkileri vardır, ama bu ilişkiler çok farklı koşullarda gerçekleşir; 2) Iupiter'in bu iki gözdesi tarafından kent bir kez kurulduktan sonra, sadece savaşçı olmakla kalmayıp, aynı zamanda savaş teknisyeni olan bir kral gelir ve onun yaptığı hizmet, Roma'yı mükemmel bir ordu ve savaş sanatıyla donatmaktan ibarettir; 3) Nihayet ilgi alanı ticarete, refaha, imara ve aynı zamanda kalabalıklara, *populares* kitlesine yönelen bir kral belirir. Bunun, Hint-Avrupa devirlerinden beri düşünürlerin gerek kozmik ve mitsel, gerekse sosyal ve psikolojik gerçekliği uyumlu bir şekilde tahlil ederken kullandıkları şemanın zaman içine paylaştırılmış, adım adım gerçekleşen beşeri bir yaratım biçiminde ifade edilmiş hali olduğu açıktır. Daha önce de gördüğümüz üzere, aynı aileden başka halklar da "kökenler"ini sergilerken kronolojik düzen olarak aynı şemayı kullanmışlardır.

Demek ki söz konusu dört saltanatı, üzerine açıklanamaz düşlemler yüklenmiş gerçek bir tarihin izleri olarak değil, üç bölümlü bir ideolojinin (birinci bölüm çift krallıdır) unsurlarının her biri kendi yerinde gerekli ifadeleri olarak incelemek gerekir. Bu inceleme beklenen sonuçları vermektedir.

Romulus ve Numa

Romulus ve Numa, hükümranlığın eşit ölçüde iyi iki tamamlayıcı yönü gibi karşıt konumlardadır ve bunu eşkallerinin en dışsal olandan en içsel, derin çizgilerine kadar sergilerler; öyle ki Plutarkhos, iki "Hayat"ın birinden hareketle diğerini üretebilmiştir; Vedalar çağı Hindistan'ındaki iki hükümran tanrı Varuna ile Mitra gibi, hissedilir ölçüde de karşıttırlar.[17] 1940'ta çıkarttığım bellibaşlı karşıtlıklar tablosunu bir kez daha yineliyorum (*Mitra-Varuna*, s. 29-32; 2. baskı, s. 58-65).[18]

Romulus kendi kendini kral yaptı; o ve kardeşi orada hüküm süreememelerini içlerine sindiremedikleri için Alba'dan ayrılmışlardı (Plutarkhos, *Romulus*, 9, 1), çünkü onların içinde *auitum malum, regni cupido*, "iktidar açlığı, kalıtsal bir hastalık" vardı (Titus Livius, I 6, 4); Romulus, tek şef olabilmek için, göksel işaretlerde Remus'un aleyhine hile yaptı, sonra da onu öldürdü veya öldürttü (Plut., *R.*, 9, 9-10, 1-2). – Numa ise istemeye istemeye, dinginliğini terk ettiğine pişman olarak, "hizmet etmek" amacıyla ve onun bilgeliği önünde ittifakla eğilen Romalıların ardı arkası kesilmeyen ısrarları sonucunda kral olmaya razı oldu (Plut., *Numa*, 5-6).

Romulus, *iuuenis*, tipik *iunior*'dur; gerçekten de maceralı kariyerine doğar doğmaz başlamıştır; gerek barışta gerekse savaşta hiç yanından ayrılmayan (Titus Livius, I 15, 8) ve *Celeres* olarak tayin edilmiş *iuuenes* silah arkadaşlarıyla birlikte (Plut., *R.*, 26, 3) *patres* ve *senatores*'in düşmanlığını üzerine çekmesine neden olacak bir yönetim uygular. "Formunun zirvesinde" iken birdenbire ya bir mucize ya da bir cinayet eseri ortadan yok olur ve yok olduktan hemen sonra dostlarından birine "hiç olmadığı kadar iri ve yakışıklı" olarak görünür (28-29). – *Patres-senatores*'in *interregnum*'unun sonucunda (Plut., *N.*, 2, 7-8), *Senatores*'in kararıyla (Plut., *N.*, 3, 3) *regnum* kendisine sunulduğunda, Numa kırk yaşına gelmiştir ve hayatı uzun bir inziva içinde geçmiştir (Plut., *N.*, 5, 1); ilk yaptığı, *Celeres*'i feshetmek, ikincisi de üçlü *flamonium*'u örgütlemek (Plut., *N.*, 7, 6), daha doğrusu, onu kurmak (Titus Livius, I 20, 1-2) olur; çok uzun bir ömür sürer, seksen yaşını geçer ve ihtiyarlıktan, "bitkinlik hastalığı"ndan yavaş yavaş ölür (Titus Livius, 21, 4); efsaneye göre, "beyaz" kral olacaktır (Vergilius, *Aen.*, VI 809); cenaze töreninde ölünün yatırıldığı sedyeyi *senatores* omuzlarında taşırlar (Plut., *N.*, 22, 1); her zaman *grauitas* modeli olarak kalacaktır (Claudien, *Contre Rufin*, I 114: *sit licet ille Numa grauior...*)

Romulus'un tüm faaliyeti savaşçılık üzerinedir; Romalılara ölümünden sonra bir öğüt vermiştir: *rem militarem colant* (Titus Livius, I 16, 7). –

17 Bkz. yuk. s. 163-164. Ortak ilkelerdeki bazı gelişmeler Hindistan ile Roma arasında haliyle farklılık göstermektedir. Örneğin Varuna yaşlı olarak gösterilirken, Romulus tipik *iunior*'dur.

18 *L'Héritage indo-européen à Rome*, 1948, s. 147-152'de yeniden ele alınmıştır.

Numa ise Romalıları savaş alışkanlığından vazgeçirmeyi görev bilir (Plut., *N.*, 8, 1-3); saltanatının hiçbir döneminde barış bozulmaz (Plut., *N.*, 20, 3); topraklarına akınlar yapan Fidenalılara iyi bir uzlaşma önerir ve anlatının bir değişkesine göre, bu vesileyle şiddeti engelleyen veya sınırlayan biçimlere uyulmasını gözetmek üzere *fetiales* rahipleri kurumunu oluşturur (Halikarnassoslu Dionysios, II 72; karş. Plut., *N.*, 12, 4-6).

Romulus kardeşini öldürür veya öldürtür; iktidarı paylaştığı Tatius öldüğünde ondan en azından kuşkulanılır (Plut., *R.*, 23, 7-8); Roma'yı bir "iltica" toprağı haline getirip ayırım yapmadan tüm kaçakları, canileri, adil davranmamış borçluları, isyan etmiş köleleri oraya kabul edip korur (*age*, 9, 5); Sabin kızlarını kaçırtır (*age*, 14); şiddeti, senatörlerin de en az o denli şiddetli tepkisini çeker ve belki de onu parampa'rça ederler (*age*, 27, 10). – Numa'da hiçbir tutku yoktur, barbarların değer verdikleri şiddet ve hırs gibi duygulara bile onda rastlanmaz (Plut., *N.*, 3, 6); krallığı kabullenmekte tereddüt eder, çünkü Romulus'un iktidar ortağını öldürttüğünden kuşkulanıldığı için, o da selefini öldürttüğünden kuşkulanılmasını istemez (Plut., *N.*, 5, 4); bilgeliği bulaşıcıdır: Onun saltanatında ne ayrılık, ne nifak görülür ve insanlar kargaşadan, yozlaşmadan uzak bir yaşam sürerler (Plut., *N.*, 20, 6); en büyük kaygısı adalettir: Romalıları savaştan uzak tutmak istemesinin nedeni, savaşın adaletsizlik kaynağı olmasıdır (Plut. *Parall. de Lycurque et de Numa*, 2, 2).

Romulus dinsel konularda hileye sapar (Plut., *R.*, 9, 9), tanrı Consus'u sadece bayramını bir tuzak gibi kutlamak için "icat eder" (*age*, 14, 5-11). – Numa'nın tüm yaşamı din üzerine, dinsel dürüstlük üzerine kuruludur; sadece kültleri kurmakla kalmaz, dindarlık ve tevekkülün dışsal biçimlerini (Plut., *N.*, 14, 5-8) ve ruhban okullarının hemen hemen tamamını da oluşturur (Plut., *N.*, 7-10); rahipleri eğitme işini bizzat üstlenir (Plut., *N.*, 22, 2).

Romulus'un yaşamında kadınların, ailenin hemen hiç yeri yoktur; Sabin kızlarını kaçırtmasının tek nedeni Roma ırkının sürmesini sağlamaktır; bu kadınlardan biriyle evlense bile (sadece bazı versiyonlara göre, Plut., *R.*, 14, 15) tam anlamıyla bir *gens* kurmaz: ya çocuğu olmaz ya da çocuklarının "istikbali yoktur" (aynı yer), ne kendileri ne de ardılları Roma tarihinde herhangi bir rol oynar ve Caesar'lar haklarını Romulus'a değil Aeneas'a dayandıracaklardır; gerçi Sabin kızlarının şereflerine, kendilerini kaçıranlarla babalarının uzlaşmalarını sağladıkları zaman, saygı gösterir (*age*, 20, 6), ama kısır çıkanları da ayırım yapmaksızın doğurganlaştırıcı bir kırbaçlamaya maruz bırakmaktan geri kalmaz (Ovidius, *Fastes*, II 425-452, vb); ama aslında onun kariyeri başından sonuna dek bir erkek çocuk kariyeridir ve kadınların aleyhine son derece eşitsiz bir boşanma rejimi kurar (*age*, 22, 4-5). – Numa ise, her *flamen dialis* gibi, karısı Tatia olmadan düşünülemez; kadın ölünceye kadar on üç yıl boyunca onunla örnek bir çift oluşturur (Plut., *N.*, 3, 7); Tatia'dan veya en az onun kadar meşru ikinci bir kadın-

dan bir kızı olur; bu kız Roma'nın dindar krallarından Ancus'un ve bazı yazarlara göre, dört oğlun daha annesi olacak ve bu oğullar "Roma'nın en saygın ailelerinin ataları" olacaklardır (Plut., *N.*, 7-8).

Plutarkhos, Numa'nın *regnum*'u reddetme nedenlerini açıklarken, onun ağzından biraz safça bir ifadeyle çok doğru bir saptamayı dile getirir (5, 4-5): "Bir tanrıdan olmak şanı Romulus'a atfedilir; çocukluğu sırasında tanrıların özel himayesi sayesinde beslenip kurtarıldığı durmadan söylenir; ben ise tam tersine ölümlü bir soydan geliyorum, tanıdığınız insanlar tarafından beslenip büyütüldüm..."

... İki kurucu kral arasındaki karşıtlık onların "tercihli tanrıları" denebilecek tanrılara da çarpıcı bir biçimde aktarılmıştır. Romulus hepsi hepsi iki kült oluşturmuştur ve bunlar Iupiter'in çok belirli iki yetkinlik alanına ilişkindir: Iupiter Feretrius ve Iupiter Stator; bu kültler, Iupiter'in savaşta ve zaferde *regnum*'un koruyucu tanrısı olmasıyla uyumludur; ve ikinci zafer de hükümdarın gözbağcılığı, "göz önünde değişmesi" sayesinde sağlanır ve buna karşı tabii ki ne insani ne de insanüstü hiçbir gücün elinden bir şey gelmez ve bu değişim olayların beklenen, doğru seyrini altüst eder. – Tam tersine, tüm yazarlar Numa'nın Fides'e özel bağlılığı üzerinde dururlar. Halikarnassoslu Dionysios şöyle yazar (II 75): "Ne devlet işleri ne de bireyler arası ilişkilerde imandan daha yüce, daha kutsal bir duygu vardır; insanların arasında bu hakikate iyice ikna olmuş ilk kişi olan Numa bir *Fides Publica* kutsal alanı kurdu ve onun şerefine, en az diğer tanrılar için yapılanlar kadar resmi kurban törenleri oluşturdu." Plutarkhos (*N.*, 16, 1) ayrıca onun Fides için bir tapınak inşa ettiren ilk kişi olduğunu ve Romalılara en büyük yeminleri olan Fides üzerine yemini öğrettiğini belirtir. Titus Livius (I 21, 4) Fides için yıllık bir kurban töreni oluşturduğunu ve bu vesileyle aynı arabaya bindirilip, bir arada hareket eden *flamines maiores*'in törenleri sağ elleri tamamen sarılı biçimde gerçekleştirdiklerini açıklar.

Romulus'un yarı-tanrısal niteliği ve Iupiter'le olan sadece ona özgü ilişkileri; Numa'nın ise tamamen beşeri ve genel anlamda din adamı niteliği ruhban geleneğinin dinsel yaşamın iki büyük bölümünü onların arasında net bir biçimde paylaştırmasını açıklar.

Pontifex Cotta, dinin hiçbir biçimi önemsiz değildir açıklamasını yapar (Cicero, *De nat. deorum*, III 2), özellikle de Romalıların tüm dininin başından itibaren bölündüğü, *sacra* ve *auspicia* alanlarından hiçbiri önemsiz değildir, çünkü "*auspicia*'yı Romulus ve *sacra*'yı Numa kurmuştur"... Bu temel bölünme neye tekabül eder? *Auspicia*, büyük tanrının insanlara göndermek lütfunda bulunduğu işaretleri algılamak, yorumlamak ve yeri geldiğinde reddetmek sanatıdır. *Sacra* sanatı ise, tüm saygı ifadeleri, talepleri ve pazarlıkları içinde kültün kendisidir. Demek ki dinsel alışverişte, *auspicia*

ve *sacra*, iki yönü ve iki hareket noktasını tanımlarlar: *Auspicia* gökten iner; *sacra* yerden yukarı çıkar; insan *auspicia*'nın alıcısı, *sacra*'nın ise, modern bir imgeyi çekinmeden kullanacak olursak, yayıncısıdır. Iupiter'in lütuflarını olan birincilerin yarı-tanrı Romulus'a ve ikincilerin de Fides'in tamamen insan müridi olan Numa'ya bağlanması bir tesadüf değildir.

Romulus'un ve Numa'nın her bir özelliği için, bundan sorumlu olan *auctor*'u, yıllık yazıcısını; ayrıca tarihsel koşulu veya Yunan modelini ya da (Numa için) anakronizma yoluyla bu konudaki vesileyi ve malzemeyi sunan *gentilice* iddiayı saptamak çok önemlidir: Bu konudaki çalışmalar epey ilerletilmiş, belki de fazla ileri götürülmüştür. Ama tüm bu ayrıntıların, çeşitli öğelerden oluşan bu tabloyla sonuçlanmış uzun gayretlerin iki kral tipini, iki krallık ve hükümranlık eylemi tipini, Iupiter'in bazı şiddetli çeşitlemelerinde (Feretrius, Stator) ve Dius Fidius'ta (Fides'in erkek ebeveyni) ifadesini bulan iki ayniyeti karşı karşıya koyan geleneksel bir kalıp içine döküldüğünü vurgulamak da en az o kadar önem taşır.

Tullus, Ancus

Hint-Avrupalılarda iki hükümran tipinin karşıtlığı, Vedalar'daki durumdan hareketle söyleyecek olursak, hiçbir mit üretmeyip, teolojik tanımlar düzeyinde kalmıştı: Demek ki Romulus ve Numa'da ifade edilirken, tamamen Roma'ya özgü bir malzemeyle sarılıp sarmalanarak geliştirilmişti. Savaşçı işlevin temsilcisi Tullus Hostilius için aynı şey geçerli değildir. Orada, "savaşçı" tipe özgü geniş bir efsane dağarcığı önceden mevcuttu. Vedalar'ın savaşçı tanrısı İndra ile savaşçı kral Tullus'un destanı arasında öyle kesintisiz, öyle eksiksiz bir koşutluk göze çarpar ki, bu durum ancak ortak bir şemanın bulunduğu varsayımıyla açıklanabilir.[19] Tullus'un "tarihi"ni oluşturan birbiriyle uyumlu iki hadise – üçüncü Horatius'un üç Curiatus karşısında kazandığı zafer ve Mettius Fuffetius'un cezalandırılması; bu iki olay, Roma'yı doğmakta olan *imperium*'unun içine düştüğü tehlikeli durumdan kurtarmıştır; birinci olayda Alba boyunduruk altına alınmış, ikincisinde ise yok edilmiştir – hem anlamları, hem de yapıları itibariyle İndra'nın belli başlı iki mitiyle örtüşmektedir. İndra ve Tarita'nın Üç Başlı'ya (Trisefal) kar-

19 Bu koşutluk, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*'in birinci bölümünü (1956, s. 15-61) oluşturur (= *Heur et malheur du guerrier*, 1969, s. 11-50). Burada, *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, 1958, s. 83-86'da yapılmış özeti alıntılıyorum. Bu inceleme, *Horace et les Curiaces*'da (1942) irdelenen sorunu başka bir bakış açısından ele almaktadır. Le Cercle d'épistémologie de l'Ecole Normale Supérieure tarafından yayımlanan *Cahiers pour l'analyse*, 7, "Du mythe au roman", 1967, s. 39-42'de önemli bir tamamlayıcı ek (İrani) sunulmuştur (s. 42, aşağıdan 8. satır, düzeltme: "köpek" değil "şef" olacak). İkinci işlev hakkındaki karşılaştırmalı incelemelerin kaynakçası için, bkz. *Heur...*, s. 3-4.

şı kazandıkları zafer ve Namuci'nin öldürülmesi mitleri epik gelenekte genellikle birbirini izleyen ve uyumlu iki mit olarak sunulur. Burada benzeşen yönleri şematik bir tablo içinde sergilemekle yetinmek zorundayız; eğer konu okuyucunun ilgisini çekiyorsa, kanıtların ve sonuçların uzun uzadıya anlatıldığı kitaba başvurmasını rica ediyorum.

A, *a)* (Hindistan): Tanrılar demonlar ile yaşadıkları genel rekabet çerçevesinde, üç başlı ürkütücü bir canavarın tehdidi altındadır; halbuki bu canavar, tanrıların "bir dostunun oğlu" (Rigveda'da) veya amcalarının oğludur (Brahmanalarda ve destanda [*Mahabharata*]) ve ayrıca brahmandır ve tanrıların rahibidir. İndra (Rigveda'da) Aptya kardeşlerin "üçüncüsü" olan Trita'yı, Üç Başlı'yı öldürmesi için öne iter ve Trita da gerçekten onu öldürüp tanrıları kurtarır. Ama bir akrabanın veya bir müttefikin ya da bir brahmanın öldürülmesi anlamına gelen bu eylem bir kirlenme nedenidir ve İndra bunun yükünü Trita'ya veya Aptya'lara yükler, onlar da bu kirlenmeyi ritüelle ortadan kaldırırlar. O günden beri Aptyalar çeşitli kirlenmelerin, özellikle de her kurban töreninden sonra kurbanın kaçınılmaz olarak kanının dökülmesinden kaynaklanan kirlenmenin ortadan kaldırılmasında uzmanlaşmışlardır.

b) (Roma): Roma ile Alba'nın *imperium* için giriştikleri uzun çatışmayı sona erdirmek amacıyla, iki taraf Horatius üçüzleriyle Curiatus üçüzlerini (bunlardan biri, Horatiusların bir kız kardeşiyle nişanlıdır; ayrıca Halikarnassoslu Dionysios'un versiyonunda Curiatuslar Horatiusların amca oğullarıdır) karşı karşıya getirmek konusunda anlaşmaya varırlar. Savaş başlar ve bir süre sonra bir tek Horatius hayatta kalır, ama bu "üçüncü" kardeş üç hasmını birden öldürerek, *imperium*'u Roma'ya kazandırır. Dionysios'un versiyonunda amca oğullarının öldürülmesi bir kirlenme ortaya çıkarma tehlikesi taşımaktadır, ama bir nedenbilimci saptamasıyla bu tehlike bertaraf edilir: Savaş fikrini ilk kabul edenler Curiatuslar oldukları için, sorumluluk onlara aittir. Ama ailenin kanının dökülmesi yoluyla gelen kirlenme, Hint anlatısında koşutu bulunmayan bir hadiseye taşınarak yeniden su yüzüne çıkar: Üçüncü Horatius, nişanlısını öldürdüğü için kendisini lanetleyen kız kardeşini öldürür. Horatia *gens*'inin bu kirlenmeyi ortadan kaldırması şarttır ve bu *gens* her yıl bir kefaret kurbanı sunmaya devam eder; bu kurban töreninin askeri seferlerin sona erdirildiği ayın başına (Ekim başı) denk düşen tarihi, bu kefaret sunusunun efsanevi Horatius'un ötesinde, savaşta işledikleri kaçınılmaz cinayetlerle kirlenmiş olarak Roma'ya dönen askerleri de kapsadığını düşündürmektedir.

B, *a)* (Hindistan): İlk düşmanlıkların ardından demon Namuci İndra ile bir dostluk antlaşması yapmış, İndra da onu "ne gündüz ne gece, ne kuru ile ne de yaş ile" öldüreceğini taahhüt etmiştir. Bir gün, Üç Başlı'nın babasının İndra'yı içine soktuğu bir zaaf halinden kalleşçe istifade eden

Namuci, onun tüm üstün yanlarını elinden alır: Güç, yiğitlik, soma, besin. İndra üçüncü işlevin kanonik tanrılarını, Sarasvati'yi ve Aşvinleri yardıma çağırır; gücünü geri verirler ve ona hem sözünü tutup hem de ihlal etmenin yolunu gösterirler: Namuci'ye ne gün ne de gece olan şafak vakti saldıracak ve silah olarak ne kuru ne de yaş olan köpüğü kullanacaktır. İndra durumdan hiç kuşkulanmayan Namuci'yi bu şekilde bastırır ve başını köpük içinde "çalkalayarak" tuhaf bir biçimde keser.

b) (Roma): Üç Curiatus'un yenilmesinden sonra Albalıların şefi olan Mettius Fuffetius ve Alba antlaşma gereğince Tullus'un emrine girmiştir. Ama müttefikine gizlice ihanet eder. Fidenalılarla yapılan savaş sırasında, birlikleriyle beraber bir tepeye çekilerek Romalıların kanadını açıkta bırakır. Bu ölümcül tehlike içinde, Tullus üçüncü işlev tanrılarına, özellikle de Quirinus'a adaklar yapar ve savaştan galibiyetle çıkar. Mettius'un ihanetini fark etmiş olmasına rağmen, hiç bilmiyormuş gibi davranır ve kendisinden kuşkulanmayan Albalıları tebrik etme bahanesiyle karargâhına davet eder. Orada Mettius'u yakalatır ve Roma tarihinde bir eşi daha bulunmayan bir cezaya, uzuvlarının atlara bağlanarak bedeninin parçalanması cezasına mahkûm eder.

Bu mitler ve efsaneler aracılığıyla, savaşçılık işlevinin gereklerine, talimlerine, risklerine ilişkin bütün bir felsefe ifade edilmekte; ayrıca bu ana işlevin hizmetinde kullanmak üzere seferber ettiği üçüncü işlevle ve birinci işlevin "Mitra, Fides" yönüyle olan ilişkilerine yönelik tutarlı bir anlayış dile getirilmektedir. Aslında savaşçılık işlevi birinci işlevin bu yönüne hiç uymaz, uyamaz, çünkü bir kez eylem içine girip tehlikelerle karşı karşıya kaldığında, ilkelere sadakatin bu eylemi engellemesini ve tehlikeler karşısında elini kolunu bağlamasını kabul edemez.

İndra ve Tullus'un hükümranlık işlevinin "Varuna, Iupiter" yanıyla ilişkileri de çatışmasız değildir: İndra'nın Varuna'ya meydan okuduğu, hatta onun gücünü yok etmekle övündüğü Veda ilahileri bilinmektedir (ve Edda'nın Hárbardsljódları da aynı şekilde Odinn ile Torr'u karşı karşıya getirirler). Tullus'a gelince, o Roma'daki yaşayan skandal, dinsiz kraldır ve öyküsü, büyük büyülerin efendisi olan Iupiter'in bu fazla savaşçı ve kendisini uzun süre görmezden gelmiş kraldan aldığı korkunç öçle noktalanır. Birlikleri salgına yakalanır, ama o askerlerini savaşı sürdürmeye zorlar, ta ki bir gün kendisi de ağır bir hastalığa yakalanıncaya dek... O zaman, Titus Livius şöyle der (I 31, 6-8):

O zamana dek bir kralın zihnini kutsal şeylerle uğraştırmasının hiç uygun olmadığını düşünen [Tullus], birdenbire kendini her türden büyük, küçük batıl inanca kaptırdı ve birçok beyhude dinsel uygulamayı halkın içinde de yaygınlaştırdı... Kralın bizzat, Numa'nın kitaplarına başvurarak, Iupi-

> ter Elicius onuruna yapılan bazı gizli kurban törenlerinin sırlarını bulduğu rivayet edilir. Kral bu törenleri yapmak için gizlendi. Ama törenin ya en başında veya ortasında bir ritüel hatası yaptı ve bırakın tanrısal bir şeklin tezahürünü görmeyi, kötü yapılmış bir yakarıyla Iupiter'i öfkelendirdi ve hem evi hem de kendisi düşen bir yıldırımla yanıp kül oldu.

Savaşçı işlevin alın yazısı böyledir. Eğer İndra, büyük günahkâr İndra bu dramatik sonu yaşamadıysa, bunun nedeni tanrı olması ve son tahlilde insanları en çok onun gücünün ve hizmetlerinin ilgilendirmesidir.

Dördüncü kral Ancus'a gelince, onun "ticari" ve "plebvari" nitelikleri dışında, saltanatının öyküsünü oluşturan her şey, yani Roma'nın ve kralın emrine verdiği serveti sayesinde bütün dikkatleri üzerinde toplayan çok zengin Tarquinus'un gelişi; kibar fahişe Larentia'nın Herakles ile macerası ve kadından aldığı zevkin ödülü olarak Herakles'in ona çok zengin bir koca vermesi; Larentia'nın onun mirasına konması ve ölürken de servetini Roma halkına bırakması; son olarak da Romalı hanımları saç gibi önemli bir çekicilik aracından yoksun bırakan bir salgının atlatılmasının şükran ifadesi olarak "Kel Venüs" kültünün kurulması: Bütün bu efsanelerin, kaynakları ne olursa olsun –çok çeşitli olduklarına kuşku yoktur– tek ortak paydası tamamen "üçüncü işlev"in alanına –servet ve cömertlik, baştan çıkarma ve şehvet, sağlık– dahil olmalarıdır.[20]

Tarih ve mitoloji

Doğrulama tamamlanmış oldu: İlk dört saltanatın her birinin ayrıntıları, üç işlevden birinin veya ilk iki işlev için bir yarısının, Florus'un *anacephalaeosis*'indeki "etiketi"nin bildirdiği veya haber verdiği yarısının oldukça ileriye götürülmüş ispatını yapmaktadır. Bunların bütünü ise Hint-Avrupa üç işlev şemasının mükemmel bir sunumunu oluşturmaktadır.

Her bölümdeki her şeyin sentezin gerektirdiği doğrultuda yönlendirildiği bu düzenlenmiş anlatılar birikiminin altında, tarihsel olguların ve kişiliklerin anısı bulgulanabilir mi veya böyle bir şey olduğu varsayılabilir mi? Bu noktada, Granet'nin Çin tarihini başlatan beş Hükümdar hakkında söylediklerini yinelemek yerinde olacaktır:[21] "Kraliyet Hanedanları'nın veya Beş Hükümdar'ın tarihsel gerçekliği konusunda hiçbir önyargı ileri sürmek istemediğim açıktır. Gerçek olsunlar veya olmasınlar, haklarında geriye sadece efsanevi veriler kalmıştır." Granet'nin kaleminden çıkan bu ifade kesinlikle üslubuna uydurulmuş bir çekince, tarihselleştir-

20 *Tarpeia*, s. 176-182 (Ancus, savaş, barış ve ekonomi), 182-189 (Ancus ve pleb), 189-193 (Ancus ve üçüncü işlev).

21 *Danses et légendes...* (bkz. yuk. s. 347 dipnot 2), s. 48, dipnot 1.

mecilerin *furores*'ine [öfkesine] karşı alınmış –böyle öfkeli saldırılara maruz kalmamış da değildi– bir tedbirdi. Benim kalemimden çıkan ifadelerde de Romulus'un, Numa'nın, Tullus'un, hatta Ancus'un gerçekten var oldukları ihtimalinden söz etmek aynı manayı taşıyacaktır. Romulus'u bırakıp hiç değilse Numa'yı kurtarabileceğine inanan İsveçli âlim arkeolog Einar Gjerstad'a hayranım: Halbuki iki kurucu kavramsal bakımdan çift kanatlı bir ikonanın iki bölümü gibi uyum içinde değil midir? Eğer elimizde kesin ve değişmez veriler olsa, gerçek sorun şudur veya şu olabilirdi: Krallık efsanelerinin hangi noktasından itibaren anlatıların yazımı içine gerçek olguların anısı sızmaya başlamıştır? İlk üç saltanat için bunun geçerli olmadığı kesindir. Etrüsk işgali ise bir olgudur, ama olayların ayrıntıları, Etrüsk krallarının neye benzedikleri, hatta sayıları belirsizliğini korumaktadır. Etrüskler öncesi son *rex* döneminde birinci Tarquinus'un barışçı ve rüya gibi mutluluk verici gelişi, yabancı egemenliğini hiç kuşkusuz bu kadar barışçı olmayan koşullarda hazırlamış temasların sonradan güzelleştirilmiş izlerini mi barındırmaktadır acaba? Olabilir. Bu durumda Ancus'un saltanatı efsanevi tarihle gerçek bir tarih kırıntısının buluştuğu ilk sahayı oluşturmaktadır. Ama bu konu da uzun uzun tartışılabilir. Kavramsal bir şemaya dayandırılmış yapay bir tarihöncesinin, şimdiki zamana kesintisiz bir biçimde bağlanan daha yakın bir geçmişe göre ayarlanması gereken her yerde durum genellikle böyle olur. [Antik Yunan'daki] Irklar örneğinde geçiş net ve hatta anidir: Demir Irkı, Altın, Gümüş ve Tunç Irklarından daha insani, daha inandırıcı özelliklere sahiptir. Hanedanlar örneğinde ise, bu özel geçiş noktasının belirlenmesi daha hassas bir işlemdir: İskandinav tarihçileri ve arkeologları Ynglingarlar hanedanı içinde kimin ilk gerçek kişilik olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda hemfikir değildirler. Freyr'in oğlu Fjölnir mi? Kesinlikle hayır. Fjölnir'in oğlu Sveigdir mi? Hayır. Sveigdir'in oğlu mu? Torunu mu? Yoksa Kral Aun'a kadar inmek mi gerekir? Daha da yakına mı gelinmeli? Muhtemelen; ama cevaplar havada kalmaktadır.

İlk dört kralın tarihindeki her şeyin üç işlev şemasıyla açıklanamayacağı doğrudur. Ama geri kalanın açıklanması da herhalde "olgular"la sağlanamaz. Çin tarihinin inşasında olduğu gibi, birçok şemanın iç içe geçtiği düşünülebilir. Farklı iki şemanın varlığı kesindir: "Roma" kralları ile "Sabin" krallarının sırayla birbirlerini izlemeleri; kralların aralarındaki akrabalık dereceleri. Frazer tarafından fazla geniş bir ölçekte ve gereğinden fazla bir gözü peklikle işlenen ikinci şema, Jean Préaux tarafından daha ciddi bir yaklaşımla ele alınmıştır.[22] "Roma'nın birinci savaşı" efsanesiyle uyumlu olduğunu düşündüğüm ilk şema ise, ancak bu efsaneyle birlikte ve onun aracılığıyla açıklanabilir: Biraz ileride bu ko-

22 *Le Pouvoir et le sacré, Annales du Centre d'études des religions* derlemesi içindeki makalesinde, Brüksel Üniversitesi, I, 1962, s. 103-121 ("La sacralité du pouvoir royal à Rome").

nuya döneceğiz.

İlk dört kralın işlevsel özgünlüklerinin kabul edilmesi başka soruları da gündeme getirmiştir. Bu sorular içinden, elinizdeki kitabın bakış açısında özellikle önem taşıyan birine işaret etmekle yetineceğim. Roma'da ilahi bir mitolojinin yeryüzüne "indirilmesi"nden, tanrıların efsanelerinin *Mahabharata* veya Saxo'nun ilk kitabında yapıldığı tarzda kahramanların efsanelerine taşınmasından ve bunun ardından tanrıların efsanelerinin devre dışı bırakılmasından söz edilebilir mi? Sanmıyorum. Romulus ve Numa'nın, mitlerini Iupiter'in elinden almaları; Tullus'un Mars'ı, Ancus'un Quirinus'u ikame etmesi hiç akla yatkın gözükmemektedir. Bu dört kralın söz konusu üç tanrıdan hareketle oluşturuldukları, sonra da onlardan ayrıldıkları da inandırıcılıktan en az bu denli uzaktır: Kökenler tarihinin vulgata metni son halini almadan çok önce, bu büyük tanrıların –şayet bir zamanlar var olsaydı bile– artık mitolojileri kalmamıştı. Mekânın ve zamanın içindeki uzak noktalardan çok, kendi toprakları ve *ciuitas*'ları (yurttaşları) ile ilgilenen Romalıların, tanrıları tüm devirlerde haşmetli bir yalınlık içinde bırakıp son tahlilde her mitolojinin oluşturduğu öğretiler hazinesini "ataları"na saklamış olmaları daha büyük bir ihtimaldir. Eski kitabım *Horace et les Curiaces*'ın (1942) ikinci bölümünün açılışını oluşturan düşüncelerimde (s. 64-68) bu bakımdan değiştirmem gereken bir şey yok:

> Roma'nın da kendi mitolojisi oldu ve bu mitoloji bize ulaştı. Yalnızca bu ne düşlemsel ne de kozmik bir mitolojiydi: Milli ve tarihi bir mitoloji söz konusuydu. Yunanistan ve Hindistan, dünyanın doğuşu ve devirleri, kaoslar ve yaratımlar, "Bütün"ün düzenleyicisi olan tanrıların eserleri ve maceraları olduklarına inandıkları şeyleri görkemli imgeler halinde geliştirirlerken, Roma, kendi başlangıçlarını ve kendi dönemlerini, kuruluşunu ve ilerlemelerini, peş peşe gelerek kendisini biçimlendirdiklerine inandığı kralların eserlerini ve maceralarını, mahkeme zabıtlarının yalınlığı içinde, yeniden anlatma iddiası taşımıştı sadece. Ama yakın bir perspektif içinde tarihlendirilip konumlandırılan bu anlatılar büyük bölümüyle kurmaca olmaktan geri kalmamışlardı; üstelik, Roma'nın henüz var olmadığı bir devirden miras kalmışlardı ve Yunanlar ile Hintlilerde mucize anlatılarının üstlendiği rolü yerine getiriyorlardı: Ritüelleri, yasaları, âdetleri ve Roma toplumunun, karakterinin ve idealinin tüm bileşenlerini onlar doğruluyor, resmileştiriyorlardı. Ayrıca Dişi Kurt'un oğullarının kendilerine duydukları saygı ve kaderlerine duydukları sağlam güven içinde, eğlenmelerini de sağlıyorlardı (mitlerin bu hizmetini de unutmamak gerekir). Öteki Hint-Avrupa halklarının teogonilerinin ve kozmogonilerinin eşdeğerlerini Titus Livius'un ilk iki kitabı içinde aramak gerekir. Bütün bu krallık efsaneleri, bu şekilde okunduklarında, daha da ilginç bir hal alırlar.
>
> Romalıların hayal gücünün, zevklerinin bu özelliği, Yunanistan ve

Roma mitolojilerinin yanı sıra, İrlanda ve Galler ülkesinin mitolojilerini de incelemiş olanlara pek de ayrıksı gelmez. Keltler de, İtalya'daki kuzenleri kadar ileri gitmeseler bile, aynı yolun yolcusu olmuşlardır: Onlar da sadece kendi adalarının, kantonlarının eski tarihini anlatmayı amaçlamışlardır; Hesiodos ile *Mahabharata*'nın betimlediği "dünya çağları"nın İrlanda'daki karşılığı, peş peşe gelen iskânlar, birbirlerini püskürten fatihlerdir; bizzat tanrılar, en azından kendilerine verilen ortak *Tuatha Dé Danann* adı içinde Hint-Avrupa tanrılarının ismi olan *deiwo-*'yu koruyan varlıklar da bu zincirleme gidişin içine katılmışlardır ve ancak sondan bir önceki istilayı oluştururlar, ada topraklarında yaşarlar, onu savunurlar, idare ederler, bozguna uğradıktan sonra adanın tepeciklerine çekilirler; onların tarihi, yabancılarla mücadeleler ve pazarlıklardan, bir sonraki ırka damgasını vuracak olanlardan pek de farklı olmayan kurumlar ve iç tartışmalardan oluşan siyasal bir tarihtir; kısacası mitoloji destanın içinde erimiştir, milli kolektivite tarafından işgal edilmiş ülkenin gerçek yaşamının görece yakın bir parçası gibi gözükür. İrlandalılar ile Romalılar arasındaki bu buluşmanın hemen yanı başında muazzam bir farklılık da göze çarpar: İki halk, mitlerini içine yerleştirdikleri bu beşeri çerçeveye ilişkin anlayış üzerinde hiçbir şekilde uyum içinde değildir. Aşırı yiğitliğine ve keskin zekâsına rağmen yüzyılımıza gelinceye dek adasını bir düzene sokmayı beceremeyen parlak ve şiirsel İrlandalı gezgin şövalyenin gözünde, ilahi ile beşeri karşıt değildir, hatta birbirlerinden tam olarak ayrılmazlar bile: Öyle ki, İrlandalı ister kendi kabilesi isterse düşmanları arasında olsun, doğaüstü dünyada, tepeciklerin perileri ve sisin hayaletleri arasında yaşar; herkesin başına her şeyin gelebileceğini, imkânsız diye bir şey olmadığını bilir; toplumu ve her bireyin yaşamını yasaların ve âdetlerin nedenbiliminden çok –halbuki bu alanda mükemmel bir zekâya sahiptir– mistik tabulardan oluşan bir ağın yönettiğini bilir; girişimlerin başarısında ince hesaplardan çok gizemli yardımların ve Tanrı vergisi yeteneklerin rol oynadığını bilir; her insanın hem olduğunu sandığı kişi, ama kimi zaman da üçüncü veya dördüncü kez reenkarne olan bir başka kişi, hatta bir orman hayvanı olduğunu bilir; Batı denizlerinde bir mercan adasının arkasına dolanan bir balıkçı kayığının birdenbire Ölüler, daha doğrusu Yaşayanlar diyarının sınırına ulaşabileceğini, sonra da hiçbir şey olmamış gibi ama efsunlar ve melankoliyle yüklü olarak geri dönebileceğini bilir. Bütün bunların aksine, bin yıldan kısa bir süre zarfında dünyayı Latium'daki birkaç tepenin kulu kölesi haline getirecek rençber askerin gözünde, beşeri olanla ilahi olan taban tabana zıtlık içinde tanımlanır; beşeri olan sadece pozitif, akla yatkın, doğal, öngörülebilir, sıraya sokulabilir, düzenli olandır; dolayısıyla şayet mitler "beşeri" ve yeryüzüne ait iseler, tanrıların buradaki payı kısıtlı olacak ve anlatıların büyük bölümü gerçekten insanlar arasında, önceden hesaplanmış dalavereler ve hakiki gerçekleşmeler halinde ce-

reyan edecektir; biraz daha geç bir dönemde Scipiolar veya Gracchuslar, Sulla veya Sezar hakkında anlatılacak olanlara benzeyen anlatılardır bunlar; beşeri ile ilahi arasındaki iletişim, tıpkı hayatta olduğu gibi, ancak bir yandan kurban törenleri ve dualar, diğer yandan da alametler ve mucizeler aracılığıyla kurulacaktır; ölüler, fiilen de olduğu gibi, ancak öykünülmesi gereken örnekler veya tören alaylarında taşınacak *imagines* olarak olaylara müdahale edeceklerdir; akıldışının kabaran dalgaları bu hukukçular ve yıllık yazıcıları halkının önünde saygıyla yükselttiği çok sayıda bent tarafından engellenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

Roma'nın Üç Bileşeni

Hint tanrıları ve Aşvinler

Vedalar'daki üç işlev tanrıları, ister toplu ister bireysel halde olsunlar – Mitra-Varuna, İndra, iki Aşvin– ahenkli bir toplum oluştururlar. Özellikle de Aşvinlerin daha yüksek düzeylerin tanrılarıyla uyuşmasını, işbirliğini bozacak hiçbir şeye ilahilerde rastlanmaz. Bu uyumun sonradan edinildiğini ve öncesinde daha zor zamanlardan geçildiğini düşündürecek hiçbir şey de yoktur. Oysa ki daha sonraki döneme ait metinlerde bilinen ve İrani bir karşılığı tarafından eskiliği de doğrulanan bir rivayete göre, Aşvinler her zaman iyi tanrılar toplumuna ait olmamışlardır.[1] Daha yukarıda değindiğimiz bu konuyu[2] şimdi daha yakından ele almak yerinde olacaktır (*Mahabharata*, III, *123-125*, 10345-10409):

Bir gün iki Aşvin –henüz diğer tanrılarla birlikte soma içmeye kabul edilmeyen, gökyüzünden çok yeryüzünde, insanlarla iç içe yaşayan, eksik kalmış tanrılar– güzel prenses Sukanya'yı yıkanırken yakaladılar; ihtiyar çileci keşiş Cyavana ile evli olan prenses örnek bir eşti. İçlerindeki aşk ateşini ona ilan etmeleri, bilinen yollardan onu ikna etmeye çalışmaları hep boşa gitti. O zaman taktik değiştirdiler: Biz, dediler, tanrıların en önde gelen iki hekimiyiz, *devabhisagvarau*, ihtiyar eşine gençlik ve güzelliğini geri vereceğiz, ama sen de daha sonra yeniden bir koca seçeceksin – ya onu ya da ikimizden birini. Kadın Cyavana'ya danıştı ve onun öğüdüyle bu teklifi kabul etti. Ama ne kocası ne de kendisi onları bekleyen tuzağı fark etmişlerdi. Cyavana, Aşvinlerin kendisini daldırdığı gölden genç ve güzel olarak çıktığında, berikiler de iki yanında yüz hatları, kıyafetleri, takıları ile aynen ona benzeyen, ayırt edilemeyen bir halde duruyorlardı. Zavallı kadın rastgele bir karar vermek zorundaydı, ama aşk her türlü mucize-

1 *Naissance d'Archanges*, 1945, s. 159-160. Cyavana efsanesinin, *ŞatapathaBrahmana*, IV, 1, 5'teki biçiminin yanı sıra, destansı biçiminin eskiliğinin kefili olan bir İran efsanesi mevcuttur.

2 Bkz. yuk. s. 114-115.

ye kadirdir. O da sezgisine güvendi ve eski kocasını işaret etti. Centilmen kumarbazlar olan Aşvinler daha fazla ısrar etmediler.

Ama Cyavana nankör değildi. İndra'nın –mitolojinin bu biçiminde tanrıların kralı[3]– o güne dek Aşvinlerin, tanrıların ayrıcalığı ve ayırt edici özelliği olan somadan içmelerine izin vermediğini biliyordu. "Tanrıların kralına rağmen (*misato devarajasya*) ben sizi soma içicisi yapacağım" dedi, kendisine iyilik yapanlara. Bu amaçla büyük bir soma sungusu töreni düzenledi ve sıvı hazır olduğunda onu Aşvinlere ikram etmeye hazırlandı. O zaman İndra tezahür etti ve onu durdurdu:

> Bu iki Nasatya soma içmeye layık değildir: Düşüncem böyle; onlar gökte tanrıların hekimleridir, bu şerefi hak etmiyorlar.

Cyavana itiraz etti, Aşvinleri övdü, onların da tanrı olduklarını söyledi. İndra inat etti:

> Onlar iki hekim, iki zanaatkâr; istedikleri biçimlere bürünerek ölümlüler dünyasında dolaşıyorlar (*loke carantau martyanam*): Somaya nasıl layık olabilirler?

Çatışma sertleşti. İndra, Cyavana'nın iki Aşvin'e somayı uzatan elini yıldırımla vurmaya hazırlandı. Ama çileci keşişin sınırsız güçleri vardı: Cyavana İndra'yı felç etti ve "riyazet gücüyle" (*tapobalat*) dev bir canavar yarattı; canavar gökten yere kadar açılan çeneleriyle her şeyi yutacak gibiydi: Bu canavar *Mada*, "Sarhoşluk"tu. İndra teslim oldu. Sanki keşişe gücünü gösterme fırsatını vermek için böyle davranmış gibi yaptı ve iki Aşvin'in eşit haklarla sunguyu içmesini kabul etti. Cyavana'ya Sarhoşluk canavarını yok etmekten başka bir iş kalmamıştı: Onu iki kez keserek dört parçaya böldü ve bu parçaları sırasıyla içkinin, kadınların, zarların ve avın içine hapsetti.[4]

Anlatının işlevsel yapısı açıkça görülmektedir. Başlangıçta, bir tarafta öfkeli İndra'nın çevresinde üstün tanrılar; diğer tarafta da, onlarla sadece hizmet ilişkisi içindeki hekimleri, zanaatkârları (*karmakarau*) olan iki Aşvin vardır; Aşvinler ayrıca insanlara yakındır ve onlara iyilik yaparlar. Sonuçta bu ayrım ortadan kalkar ve bu "hizmet ehli"nin de bünyesine katılmasıyla tanrılar toplumu tamamlanır. Peki ama nasıl? Anlatıda sadece iki tür tanrı yoktur. Üstün tanrılardan da üstün bir insan türü, *tertius potens*, çileci Cyavana da vardır ve bu mutlu sonucu sağlayan odur. Sonuca, iki tanrı türünün ve kutsal insanın yaradılışlarını sergileme fır-

3 Bkz. yuk. s. 76.

4 Mada ve İskandinavların Kvasir'i hakkında bkz. *Loki*, 1948, s. 97-106 (Almanca baskıda s. 67-74, 1959) ve *Les Dieux des Germains*, 1959, s. 33-35.

satı buldukları, her birinin yaradılışında içkin usule başvurduğu hadiselerden geçilerek varılır: Hem şehvetli hem de dürüst olan Aşvinler, Cyavana'nın ihtiyarlığını sağaltırlar ve onu genç ve güzel bir halde karısına geri verirler; kral ve savaşçı İndra kendine özgü silahı olan yıldırımı sallar; Cyavana'nın riyazeti olmasa oyundaki en büyük koz bu silah olacaktır; ama Aşvinlerin yanında yer alan Cyavana hem felç edici hem de biçimler yaratıcı büyüsüyle bu kozu keser ve yaratmayı seçtiği biçim, himayesindekilerin işlevine gayet uygundur: sarhoşluk.

Hiçbir ayrım yapmaksızın tüm ilahi ve beşeri aktörler hesaba katıldığında, birinci ve üçüncü işlevlerin koalisyonunun ikinci işlevi mağlup ettiği söylenebilir. Ama söz konusu aktörlerin türdeş olmadıklarını da hemen vurgulamak gerekir. Ne kadar güçlü olursa olsun insanın büyüsü birinci işlevi, İndra'nın yıldırımının ve Aşvinlerin hekimliğinin diğer iki işlevi ifade ettikleri biçimde ifade etmez: Tanrıların hükümdarı olarak onların arasında sadece ikinciyi değil, birinci işlevi de temsil eden İndra'nın karşısında, Aşvinlerin yanını tutanlar birinci işlevin tanrıları değildir. İnsan burada iki tanrı grubundan birinin geçici yardımcısıdır sadece ve sağladığı mutlu sonucun içinde ne alan ne de veren tarafır: O, oyunun dışında kalır ve tanrılar arasındaki ilişkileri değiştirmekten mutlu olarak köşesine çekilir. Tanrılardan daha güçlü olan, tanrısal güçlerin olağan sonuçlarını değiştirebilen çileci keşiş anlayışı Hindistan'a özgüdür ve Hint-İrani olarak kabul etmek için nedenler bulunan bu efsanenin içine Hintliler, Vedalar sonrası dönemin Hintlileri tarafından katılmış bir unsur olması gerekir. Belki de daha eski bir biçim içinde, bizzat Aşvinler Sarhoşluk canavarını yaratarak üstün tanrıları kendileriyle uzlaşmaya zorluyorlardı.

Her ne olursa olsun, anlatı daha alt işlevdeki tanrıların bir çatışmanın sonunda gelen uzlaşmayla daha üst işlevlerin tanrılarına katılarak aynı bünyede birleştikleri manasına gelmektedir; söz konusu çatışmada her grup ya bizzat ya da bir müttefik aracılığıyla ve kendi yaradılışına uygun bir usule başvurarak karşı tarafı yok etme tehdidini savurmuştur.

Aseler ve Vanlar, Tuatha Dé Danann ve Fomore

Bu temsil Hint-Avrupalılarda muhtemelen daha önceden de yaygındı, çünkü ona farklı bir kurgulama içinde İskandinavlarda da rastlanmaktadır.[5] Mitlerin bütününde, ayırt edici özellikleri servet, bereket ve şehvet olan tanrılar, yani Vanlar, büyük büyü ve savaşçı güç tanrıları olan Aseler-

5 Bkz. *Tarpeia* derlemesi (1947) içinde beşinci deneme ("Tarpeia"), *L'Héritage indo-européen à Rome*, 1949, s. 127-142 içinde özetlenmiştir (*La Religion romaine archaique*, 1967, s. 78-84, 2. baskı, s. 87-88'de yeniden basılmıştır); ve *Les Dieux des Germains*'in (1959) birinci bölümü, özellikle de s. 8-29. Efsanenin Saxo tarafından işleniş biçimi için, bkz. *Du mythe au roman*, 1970, s. 95-105 ve *La Religion romaine archaique*, s. 83 (2. baskı, s. 87), dipnot 1.

le öyle sıkı sıkıya birleşmiş bir halde gösterilirler ki Aseler terimi genellikle ikisini birden kapsar; ama yine de önce ayrı ve yan yana bulunan bu tanrıların zorlu bir savaşta karşı karşıya geldikleri ilk safhayı anlatan özel bir mit de yok değildir; iki tarafın da sırayla başarılar kazandıkları, ama sonucu belli olmayan bu savaş sonunda sadece barış değil ortaklık da getiren bir antlaşma yaparlar: Bellibaşlı Vanlar –Njördr, Freyr, Freyja– Aselere sıkı sıkıya bağlanırlar; hatta öyle sıkı bir biçimde birleşirler ki, (Ynglingasaga'nın insanileştirilmiş versiyonunda) Odinn öldüğünde birleşik toplumun krallığını önce Njördr, sonra da Freyr üstlenirler. Bu tutarlı ama kısa tabloyu borçlu olduğumuz Snorri, iki tarafın sırayla hangi başarıları kazandıklarını anlatmıyor. Ama Völüspa'nın birkaç dörtlüğü, o imalı üslupları içinde, bunların manasını kestirmeye olanak veriyor: Vanlar yozlaştırıcı bir mahluku, Gullveig adında "Altın Sarhoşluğu" gibi bir şeyi Aselere gönderiyorlar; Odinn ve arkadaşlarının yok etmeyi başaramadıkları bu mahluk esas olarak kadınların kalplerini bozuyor; Aselerin şefi Odinn ise düşman ordusunun üzerine büyülü bir mızrak fırlatıyor. Bu eylem tarzlarından her birinin ona başvuran tanrı grubunun yaradılışına uygun olduğu hemen hissediliyor.

Bu İskandinav kurgusu Hint benzerinden birçok özelliğiyle ayrılıyor: Çatışma artık bireysel tanrılar (aslında tüm üstün tanrılar adına davranan İndra ile Aşvinler) arasında değil, iki ordu, iki tanrısal kavim arasında cereyan ediyor; "üçüncü işlev" temsilcilerinin üst işlevlerin ayrıcalıklarına dahil olma iddiasından değil, tam tersine üçüncü işlevdekileri ele geçirmek, kullaştırmak isteyen üst işlev temsilcilerinin saldırısından kaynaklanıyor. En önemlisi de, Hindistan'da olduğu gibi İskandinavya'da da iki tarafın işlevlerine göre tasarlanmış olmasına karşın, önce bir tarafın, sonra da karşı tarafın üstünlüklerinin sergilendiği bölümler maddi açıdan farklıdır (Mada, "Sarhoşluk" canavarının yaratılması ve Gullveig'in, "Altın Sarhoşluğu"nun gönderilmesi; İndra'nın yıldırımı ve Odinn'in mızrağı). Yine de iki şemanın aynı yapıya ve anlama sahip olduğu doğrudur.

Hint ve İskandinav toplumlarından daha eskilere dayandığına kuşku bulunmayan böyle bir izleğin kaynağı hakkında sadece varsayımlar ileri sürülebilir. Hint-Avrupa istilalarının kapladığı muazzam alanın diğer ucunda, Keltlerde rastlanan bir izlekten farklı, ama yine de ona yakındır.[6] Roma öncesi dönemde Kelt toplumu drüidler, askeri soylular ve hür hayvan yetiştiricilerinden oluşan "kastlar"a bölünmüştü. İrlandalılar adalarının tarihini bir istilalar silsilesi olarak algılıyorlardı; sondan bir önceki istilacı halk, Tuatha Dé Danann'lar, "tanrıça Dana'nın kabileleri" paganizmin eski tanrılarından, özellikle de Keltlere Hint-Avrupalı atala-

6 *Revue Celtique*, XII, 1891, s. 52-130; d'Arbois de Jubainville, *L'Epopée celtique en Irlande*, 1892, s. 393-448; *Naissance de Rome*, 1944, s. 169-173; *Mitra-Varuna*, 1948, s. 159-162 (*Du mythe au roman*'daki çekincelerle birlikte, s. 103, dipnot 1).

rından miras kalmış tanrılardan oluşmuştu ve Hint-Avrupa karşılaştırması için kullanılabilir mitolojik malzeme de bu kabilelerin "tarihi"nde yoğunlaşmıştı. Adaya geldiklerinde tam bir toplum değil, bir çete halindeydiler; nitekim, Tuatha Dé Danann'ın kurmay heyeti uzmanlık alanları bakımından yerleşik bir topluma gereken işlevlerin hepsini kapsamıyordu: Onu oluşturan beş tanrıdan biri yüksek drüid büyüsüne (büyük tanrı Dagda), bir başkası savaşçı güce (Ogma, kahraman tanrı), bir üçüncüsü tüm bilgilerin yönetimine (Lug, "bütün mesleklerin tanrısı"); ve son ikisi de en saygın tekniklere (hekim Dian Checht; demirci Goibniu) sahipti; bu şeflerin altındaki tanrısal halkın tamamı da aynı üstünlüklerle tanımlanmıştı: Büyü, savaşçı güç, sanatlar ve mesleklerde beceri. Bütün bunların içinde, en gerekli biçimiyle, besin ve servet sağlayan tarım olarak üçüncü işlevin izine hiçbir düzeyde rastlanmaz. Tam tersine, üçüncü işlevin bu biçimi adanın daha önceki sakinlerinin, Fomore'lerin elindeydi ve Tuatha Dé Danann'lar bu demon türü varlıkları yenmişler, büyük bir bölümünü öldürmüşler ve geri kalanını da ehlileştirmişlerdi. Ve bu savaşın, kazandıkları meşhur Mag Tuired zaferinin sonucunda, istilacı Tuatha Dé Danann'lar yenilenlerin şefinin canını, İrlanda'nın tarım ve hayvancılık alanlarındaki refahını sağlayacak sırları vermesi koşuluyla, bağışlamaya karar verdiler. Görüldüğü üzere, bu Kelt versiyonunda inisiyatif İskandinavya'da olduğu gibi, "üstün işlevler"in temsilcilerinden geliyor; üstelik galipler ve mağluplar var: Mağluplar fiilen ortadan kaldırılıyor ve tarım işlevinin temsilcisi kendi tarafı bozguna uğradıktan sonra ortak yaşam içine özümsenip kabul edilmek yerine kullaştırılıyor. Bu durum Keltlerin toprağın işlenmesine horgörüyle bakmaları olgusuyla da bağdaşıyor. En azından mağlup, üçüncü işlevi gizli tarifler biçiminde diğer iki işlevi zaten ellerinde bulunduran galiplere aktarıyor.

Ön-Romalılar, Sabinler, Etrüskler; Romulus, Tatius, Lucumon

Roma'nın kökenleri efsanesindeki meşhur savaş bölümü, sonra da ön-Romalılarla Sabinlerin kaynaşması da bu dosyaya dahildir. Haklarında hiçbir belge bulunmayan o yüzyılların gerçek olayları ne olursa olsun, eksiksiz bir toplum kuruluşuna ilişkin geleneksel şema ile örtülmüşlerdir ve *Ynglingasaga*'da olduğu gibi, Roma yıllık yazımında da bu şema, "ilk işlevsel krallar" şemasıyla iç içe geçirilerek, her iki gelenekte de aynı biçime ve manaya sahip karmaşık yapılar ortaya çıkarmıştır.

Romulus ile Titus Tatius'un savaşının, son noktayı koyan kaynaşmayla birlikte ortaya çıkan yapısı kolayca fark edilmektedir; çünkü bizzat Romalılar klasik çağa gelinceye dek bu olayların en azından özü hakkında

yeterince açık bir bilinci korumuşlardır. Etrüskler öncesi dört kralın birbirine eklemlenmiş karakterleri gibi, bu savaşın yapısını da anlamak için, –tarihçi veya şair– eski yazarların anlatılarını, milli rivayetlerini onlardan daha iyi anlamak iddiası taşımadan, kesintisiz bir biçimde ve dikkatle okumak yeterli olmaktadır.

Olayörgüsü basittir. Roma Romulus tarafından ritüel biçiminde kurulmuş ve toplumsal olarak düzenlemişti; bu olay kesin olarak bilinen ve her yıl kutlamalar yapılan bir günde gerçekleşmişti. Ama bu ilk kuruluş –kadınsız bir kent; komşu topraklardaki *beati possidentes* (mülk sahipleri) tarafından hor görülen bir kent– yetersizdi, geleceği yoktu; bu nedenle Romulus, Sabinlere ve müttefiklerine karşı açtığı bir savaştan sonra, birçok etnik unsuru kaynaştırarak onu tamamlamak zorunda kaldı: Kaynaştırılan unsurlar, Romulus'un silah arkadaşları olan ön-Romalılar, Titus Tatius'un Sabinleri ve bazılarına göre, üçüncü bir taraf olarak, savaşın başlangıcında Romulus'un yardıma çağırdığı Etrüsk "Lucumo"nun birliğiydi. Demek ki İskandinav ve İrlanda efsanelerindeki benzer savaşlarda da olduğu gibi, etnik bir savaştı bu, ama orada tamamen insanlardan oluşan etnik topluluklara, Aseler ve Vanlar, Tuatha Dé Danann ve Fomore'ler gibi, sonradan insanileştirilmiş, tarihselleştirilmiş teolojik adlar değil, tarih ve coğrafyanın gerçek isimleri verilmişti: Latinler, Sabinler, Etrüskler. Aynı zamanda İskandinav tanrıları arasındaki, İrlanda tanrıları ile demonları arasındaki savaşlar gibi işlevsel, daha doğrusu üç işlevli bir savaş söz konusuydu: Kabaca ve dogmatik bir bakışla söylemek gerekirse, Etrüskleri devreye sokmayan versiyonda Romulus ve silah arkadaşları başlangıçta birinci ve işlevin sahipleriydi; Sabinler de üçüncü işlevi ellerinde bulunduruyorlardı; üç ırklı değişkede, Romulus ve silah arkadaşlarının ayırt edici özelliklerini birinci, Etrüsklerinkini ikinci, Sabinlerinkini ise üçüncü işlev oluşturuyordu.

"Başlangıçta" dedim. Gerçekten de verilerin bütününden, değişkeler arasında kurulan yakınlıktan ortaya çıkan durum budur. Ama anlatı vesilesiyle ve anlatıcının niyetine göre saptırılarak, değiştirilerek de olsa bu tablonun kullanılmadığına çok ender rastlanır – benim bildiğim kadarıyla, sadece bir metinde özel koşullar yazara daha fazla özgürlük bırakmıştır.

Olay özellikle yıllık yazıcılarının doğrudan mirasçıları olan tarihçiler tarafından nakledilmiştir. Ama onların gözünde asıl önemli olan, savaşa girecek olanların ilk baştaki farklılıkları üzerinde durmak değil, savaşı en çarpıcı biçimde, iniş çıkışları ve bağlandığı güzel sonuç içinde anlatmaktır. Üstelik savaş her iki taraf açısından da şerefli olmalı, Snorri'nin Aseler ve Vanlar için dediği gibi, başarı ibresi iki taraf arasında gidip gelmeli, ne galip ne mağlup, hatta ne "daha güçlü" ne de "daha zayıf" olma-

lıdır, çünkü her iki taraf da Roma'nın oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Bunun sonucunda, ikinci işlevin –savaşçı değer ve güç– farklılaştırılmış bir şekilde tevzii, bir tarafa verilip diğer tarafa veya taraflara tanınmaması imkânsızdır: Sabinler de savaşmalıdır ve nitekim ön-Romalılar kadar, –anlatıya dahil edildikleri durumlarda– Etrüskler kadar iyi ve yetkin bir biçimde savaşırlar. Vanların durumu da aynıdır: Olağan koşullarda ayırt edici özellikleri refah ve barış isteği olan bu tanrılar (daha önce Tacitus'ta görülen Nerthus barışı; *Ynglingasaga*'da Njördr ile Freyr-Frodi'nin barışı), "kuruluş savaşı" devam ettiği sürece "ikinci işlev"in uzmanları olan rakiplerinin askeri değerini dengeleyen bir değer sergilerler. Ama bu anormallik İskandinavya'da Roma'daki kadar ciddi değildir, çünkü Vanların uzmanlık alanı teolojide açıkça tanımlanmıştır ve mitolojinin geri kalanında da sürekli doğrulanmaktadır; halbuki gerçek tarih içinde yer alan gerçek bir halk olan Sabinler her türlü işlevsel sınırlamanın dışında kalmaktadır: Batıl itikat sahibi denecek ölçüde dindar, yiğit, toprakta çalışmaya bağlı bir halktır bu.[7] Neyse ki tarihçilerin geniş çaplı anlatılarındaki bazı ayrıntılar, hatta savaşın safhaları, dinsel temeller ve barış yapılmasını izleyen olaylar bu karmaşanın aydınlatılmasına yardımcı olmaktadır.

Bu bilgilerle birlikte, tarihçilerin her birinde –onlara kaleme aldığı *Fastii* yapıtıyla Ovidius'u da ekleyeceğiz; çünkü o da bu konuda diğer tarihçilerle aynı kaygıları paylaşmakta ve vurguyu savaşa yapmaktadır– çatışmalara yol açan maddi ve manevi gerekçelerin nasıl ele alındığını ve belirttikleri ölçüde, savaşta karşı karşıya gelecek kahramanların karakterlerini, ilk baştaki sınırlamalarını daha yakından inceleyebiliriz. İlk önce iki ırklı değişkeyi seçen tarihçilere bakalım: Titus Livius, Plutarkhos, Florus.

Tarihçilerde üç bileşenin farklılaşan nitelikleri

Iupiter'in vaadini elinde bulunduran yarı-tanrı Romulus (Titus Livius I *7*, 1-3), ilk *res diuinae*'leri sağladıktan ve ilk silah arkadaşlarından oluşan küçük topluluğa ilk *iura*'ları (hakları) ilan ettikten (8, *1*), alametlerin krala verdiği itibarla donandıktan sonra (8, *2-3*), hür insanlar ve kölelerden hiçbir ayrım yapılmaksızın oluşan bir *turba*'yı yanına çağırıp, İltica Toprağı'nda bir araya getirdi ve böylece kurduğu [devlete] güçlü bir toplumsal bünye kazandırdı (*robur*, 8, *6*; *uires*, 8, *7*), sonra bu hatırı sayılır bünyede yüz senatör seçerek bir yargı ve yönetim organı oluşturdu (*consilium*, 8, *7*). Böylece *ualida* (geçerli) kılınan *res Romana*'nın nesi eksik kalmıştı? Kadınlar (*penuria mulierum*). Onlar olmazsa, ilk yurttaşlar kuşağının ardından kent hayatta kalamazdı (*hominis aetatem duratura magnitudo*, 9, 1). Ama eski, yerleşik, komşu milletler bu

7 *Naissance de Rome*, 1944, s. 98-99; bu kaynaşma efsanesi dışında, Etrüsklerin Latin edebiyatındaki çok yönlü yapısı için, bkz. aynı yer.

sefillerle (9, 5), yeni gelmişlerle (9, 1-2) *connubium* (evlilik) bağı kurmak istemiyorlardı. O zaman Romulus onlara elçiler gönderip şöyle dedirtti: "Kentler de diğer her şey gibi hemen hemen hiçten doğarlar; ama daha sonra hem kendi değerleri hem de tanrıların yardımıyla öne çıkanlar büyük kaynaklar edinir ve nam salarlar (*dein quas sua uirtus ac di iuuent, magnas opes*[8] *sibi magnumque nomen facere*, 9, 3); Roma'nın başlangıcında bilindiği gibi tanrılar buradaydı ve [kentin kendi] değeri de eksik olmayacaktır (*satis scire origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam uirtutem*); dolayısıyla insanlar kendi kanlarını ve ırklarını başka insanlarla karıştırmaktan utanç duymasınlar" (*sanguinem ac genus miscere*, 9, 4).

Böylece Romulus, birinci ve ikinci işlevlerin, *di* ve *uirtus* kelimeleriyle gayet güzel özetlenen bütün üstün yanlarını kendisine mal etmiştir. Bu ilk iki kozun ona er veya geç taşıması gereken *opes* ve *nomen*'e henüz sahip değildir; bunlar, geçici olarak başkalarının elindedir; sadece ötekilerin elinde bulunan bir diğer unsur da, mirasçılar üretebilmek için gereken kadınlardır. *Magnum nomen*'in üstünlüğüne, bir yerde her türlü tahlili taçlandırmasına karşın, kaynakların bolluğu (*opes*) ve bereket, doğurganlık araçları (*sanguinem et genus miscere*) üçüncü işleve aittir. Demek ki, bir yanda Romulus ve silah arkadaşları, diğer yanda da Sabinler ve genelde Roma'nın komşuları üç işlevli yapının farklı düzeylerine denk düşen kozları başlangıçta eşitsiz bir biçimde paylaşmış durumdadırlar.

Fastii'nin üçüncü kitabının Sabin kızlarının kaçırılmasına ayrılmış dizeleri de aynı "elleri" ortaya koymaktadır. Roma henüz küçüktür (*parua*, 179-180), henüz tüm konforu sazlar, anızlar ve samandan ibarettir (183-185), toprakları dardır ve az mahsul alınmaktadır (*iugeraque inculti pauca tenere soli*, 192); son olarak da ilk nesilden nöbetin devralınmasını sağlayacak hiçbir eşi, hiçbir *connubium*'u yoktur (*nec coniux illi, nec socer ullus erat*, 188). Demek ki üçüncü işlev açısından değersiz veya hemen hemen değersiz olan Roma, tam tersine bu üçüncü işlev açısından üstün olan –kadınlar, servet– komşularının gözünde hor görülen bir kenttir (*spernebant generos inopes uicinia diues*, 189)... Ama bu kendini beğenmiş küstahlar işin özünü gözden kaçırmaktadırlar: Romulus'un diğer iki işlevde ne denli yüksek bir düzeyde olduğunun farkında değillerdir. Bir yandan yarı-tanrıdır, bir tanrı oğludur; öte yandan, babası Mars olduğu için, ondan *patriam mentem*'i (vatan sevgisi), silah merakını ve içgüdüsünü almıştır. Savaşçı tanrı bunu bizzat açıklar[9] (190, 195-198):

8 Buradaki *opes*, hiç kuşkusuz hem "servet" hem de "güç olanakları" anlamına gelmektedir. *Virtus AC di*, bu konuda son olarak söylenenlere karşın, "Hangisi daha güçlüdür; insan enerjisi mi YOKSA servet mi?" diye soran Stoacı probleme gönderme yapmamaktadır.

9 Sabin kızlarının kaçırılmasının kışkırtıcısı olarak Mars'ın yaptığı bu konuşma, "Cn. Gellius'un *Annales*'inin üçüncü kitabı"nda da bulunuyordu: Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XIII 23'te Hersilia, Mars'ın karısı tanrıça Nerio'ya şöyle der: *de tui coniugis consilio contigit ut nos itidem integras raperent, unde liberos sibi et suis, posteros et patriae pararent.*

et male credebar sanguinis auctor ego...
extremis dantur connubia gentibus, at quae
Romano uellet nubere, nulla fait!
Indolui: patriamque dedi tibi, Romule, mentem:
tolle preces, dixi; quod petis, arma dabunt!

"Zenginler" topluluğu ile yeni gelmiş "savaşçı" arasındaki karşıtlık nettir – Romulus'un yararlandığı birinci ve ikinci işlevlerin bir aradalığında, vurgu ikinci işleve yapılmıştır ki, bu da, kendi ayının ilk günü vesilesiyle bizzat Mars'ın ağzından anlatılan bir öyküde son derece doğaldır.

Florus'un "Özet"i konuyu azami ölçüde hulasa ederek kullanır (I *1*), şeflerin karakterlerine veya niyetlerine hiç değinmeden olguların şemasını verir, ama olgular tabii ki Ovidius'takilerle aynıdır. En azından, sonuç olarak Sabinleri "zenginler" diye gördüğü anlaşılır; barış bir kez yapıldıktan sonra, bir *res mirá dictu* ortaya çıkar: Sabinler kendi ülkelerini terk eder, düşmanlarının kentine göçerler ve kendilerine miras kalmış zenginlikleri kızlarının çeyizi (drahoması) biçiminde getirirler, *cum generis suis auitas opes sociant*.

Plutarkhos'a gelince, çoğunlukla yaptığı gibi, kişiliklerinin psikolojisi üzerinde fazlasıyla düşünmüş, ayrıca kişisel spekülasyonları da devreye sokmuştur. Sabinleri Lakedaimon'un bir kolonisi olarak kabul eder ve onları sadece çok kalabalık oluşları ve savaşçı ruhlarıyla tanımlar, πολλοί χαί πολεμιχοί (*Romulus*, 16, *1*); ve Sabin kızlarının kaçırılmasını açıklamak için, en azından Romulus'u üçüncü işlevin dışında ikinci işlev içinde tanımlayan iki gerekçeden birini tercih şansı verir: Kendiliğinden savaşa eğilimliydi, φιλοπόλεμος, ve Roma'nın savaşlarda biçimlenerek çok büyüyeceğini haber veren kehanetlere güveniyordu, πολέμοις τρεφομένυη; veya silah arkadaşlarının çoğunlukla kadınsız, kaynaksız ve şansız insanlar olduklarını görüyordu, μιγάδες έξ άπόρων χαί άφαυών όντες; bunlar istikrarlı bir devlet kurmak için iyi koşullar değildi (*age*, 14, *2-4*). Bu düzeltmelerin altında da, savaşçılar ile zenginler arasında bir karşıtlık değilse bile, en azından eşit ölçüde savaşçı iki taraf arasında bir yoksullar ve zenginler (Sabinlerin zengin oldukları açıkça ifade edilmese bile) karşıtlığı göze çarpmaktadır.

Üç ırklı değişkenin temsilcilerinin, üç işlevi insan taşıyıcılara dağıtmakta daha rahat ettikleri düşünülebilir. Ama durum her zaman böyle olmamıştır. En iyi metni, Propertius'un birinci *Elegiarum Romanae*'sinin başlangıcını daha ayrıntılı bir inceleme için bir kenara ayırıp, ağzı kalabalık Halikarnassoslu Dionysios'u ele alalım. Dionysios başlangıçta Romulus'u sadece servetten değil, savaşçılık üstünlüğünden de mahrum bırakır veya en azından bu iki kozu Romulus'a karşı Sabinlerin elin-

de toplar (II *30*): Evlilikler için görüşleri sorulan büyük ve askeri açıdan güçlü komşu milletler (μεγάλων τε χαί τά πολέμι' ἀλχίμων λίαυ) "ne zenginlikleri açısından dikkate değer ne de herhangi bir başarılarıyla ün yapmış" bu yeni gelenlerle birleşmeyi redderler (ἀρτι τε συνοιχιξομένοις χαί οὐτε χρήμασι δυνατοῖς οὐτε λαμπρόν ἐργον ἐπιδεδειγμένοις οὐδέν). Yani başlangıçta, Sabinlerin ve diğer komşuların karşısında, Romulus'un tek kozu büyük bir tanrının oğlu olan bir yarı-tanrı olmak ve en yüce tanrıdan gelen vaatleri elinde bulundurmaktan ibarettir; güç ve zenginlikler, ἰσχύς ve χρήματα düşman cephededir. Ama çatışma bir kez patlak verdikten sonra, Romulus "güç" alanındaki yetersizliğini hem Albalı dedesinden aldığı takviye kuvvetlerle hem de ve özellikle bir savaş uzmanı olan Etrüsk Lokomon'a (Lucumo) yaptığı çağrıyla telafi eder. Dionysios bu üçüncü adamı şöyle anlatır (II *37*):

> Etruria'dan, Solonium kentinden, yanında hatırı sayılır bir takviye kuvvetiyle birlikte bir adam geldi; enerjik ve savaşlardaki eylemleriyle meşhur biriydi (ἀνήρ δραστήριος χαί τά πολέμια διαφανής). Adı Lokomon'du ve aralarında kısa süre öncesine dayanan bir dostluk kurulmuştu.

Çok değerli bir takviye sağladığı yarı-tanrı ile birleşen (ἐπιχουρίαν ἰχανήν) bu savaş uzmanı dengeyi yeniden kurar; biri Palatium cephesinde, diğeri kısa süre sonra Quirinal adını alacak cephede düşmana kafa tutacaklar, *oratrices pacis*'e, Romalıların eşleri olan Sabin kızlarına mucizevi müdahalelerini olgunlaştırmaları için gereken vakti kazandıracaklardır.

Savaşın iki bölümü: Tarpeia, Iupiter Stator

Mevcut iki veya üç tarafın büründükleri işlevsel renkler bunlardır. Yunan yazarlarda biraz daha değiştirilmiş (Dionysios'ta savaş uzmanı olarak açıkça belirtilen Lucumo hariç) olsalar da, savaşçı değeri iki cephe arasında paylaştırmak zorunda kalan Romalı yazarlarda bu renkler yine de hissedilmektedir.

Zaten savaşın içeriği, karşılıklı başarıların özetlendiği iki bölüm de bu renkleri doğrulamaktadır; daha yukarıda tahlil edilen Hint ve İskandinav efsanelerinden farklı bir tarzda olsa da, bu iki bölüm iki işlevin ayırt edici özelliklerini taşımaktadır: Tatius, hiçbir ahlak kuruntusu taşımayan zenginin usulüyle üstünlük kazanırken, Romulus başarıya dua yoluyla, Iupiter'e verdiği sözü hatırlatarak erişir.

1) Önce Tarpeia hadisesi gelir. Çeşitli biçimlerde anlatılan, kimi zaman gerekçe olarak aşk tutkusunu öne çıkaran, hatta başrolün kimi za-

man kadın kahramana bırakıldığı bu olay en saf biçimiyle Titus Livius tarafından nakledilmiş gibidir (I *11*, 5-9):[10]

> En son savaş [müttefiklerinden sonra] Sabinler ile yapıldı ve en önemlisi de bu oldu. Gerçekten de kendilerini hiçbir zaman öfkeye veya heyecana kaptırmamışlar ve çatışmalar başlamadan önce hiçbir gösteriye girişmemişlerdi. Soğukkanlılıklarının yanına hileyi de eklediler. Roma kalesine Spurius Tarpeius kumanda ediyordu. Tatius, onun bir Vesta rahibesi olan kızını kaleye silahlı adamları sokması için altınla satın aldı (*Iuuius filiam uirginem auro corrumpit Tatius ut armatos in arcem accipiat*): Kız kült için su almak üzere surların dışına çıkmıştı. [Sabinler] bir kez içeri girdikten sonra onu da silahlarının altında ezip öldürdüler; bunu ya kaleyi kaba kuvvetle almış havalarına bürünmek ya da hainlerin asla kendilerine verilmiş sözlere güvenmemeleri gerektiğini göstermek için yapmışlardı. Rivayetlerde genellikle eklendiğine göre, Sabinler sol kollarında ağır altın bilezikler taşıyorlardı ve çok güzel mücevherlerle bezenmiş yüzükleri vardı ve Tarpeia ödül olarak sol kollarında taşıdıklarını istemişti: Onlar da altınlarını kıza vereceklerine hep birden kalkanlarını onun üzerine atmışlardı.

2) Daha sonra sıra, bu ihanetin Romalıları içine düşürdüğü büyük tehlikede Iupiter Stator'a yapılan çağrıya ve bunu izleyen mucizeye gelir (I *12*, 1-9):

> Kale Sabinlerin eline geçti. Ertesi gün Roma ordusu Palatium ile Capitolium arasında kalan küçük düzlüğe yayıldığında, Sabinler hemen düz alana inmediler: Romalıların öfkelerine ve kaleyi geri almak hırsına kapılıp kendilerine aşağıdan saldırmalarını beklediler. Sabinlerin tarafında Mettius Curtius ve Romalıların tarafında da Hostius Hostilius en ön safta savaşa tutuşmuşlardı. Hostilius tüm cesaretini ve gözüpekliğini en ön safta sergileyerek Romalıların bu elverişsiz konumda tutunmalarını sağlıyordu. Sonunda düştü. Roma ordusu hemen geri çekilip karmakarışık bir halde kaçmaya başladı. Kaçanlar kalabalığı tarafından Palatium'un eski kapısına kadar sürüklenen Romulus silahlarını göğe kaldırıp şöyle dedi: "Iupiter, ben senin gösterdiğin alametlere inanıp burada, Palatium'da Roma'nın ilk temellerini attım. İhanetle satın alınan kale şimdiden Sabinlerin eline geçti bile. Oradan hareket eden birlikleri aramızdaki vadiyi aşıp üzerimize yürüyorlar. Ey sen, tanrıların ve insanların babası, düşmanları en azından buradan uzak tut! Romalıların kalbinden korkuyu çıkart ve bu utanç verici kaçışlarını durdur! Senin himayenin Roma'yı kurtardığını gelecek nesille-

10 *Tarpeia*, 1947, beşinci deneme ("Tarpeia") ve *Revue des Etudes Latines*, XXXVIII, 1960, s. 98-99. Bkz. (aşkın kimi zaman altınla satın almanın yerine geçtiği; kimi zaman Tarpeia'nın ihanet yerine kendini kurban etmeyi seçtiği) değişkeler, *Tarpeia*, s. 280-284.

> re hatırlatmak üzere tam burada adına bir tapınak dikmeye ant içiyorum, ey Iupiter Stator." Bu duayı ettikten ve sanki dileğinin yerine getirildiğini hissettikten sonra: "Şimdi Romalılar" dedi, "çok iyi niyetli ve çok yüce Iupiter size durup yeniden savaşa başlamanızı emrediyor!" Romalılar sanki gökten emir almış gibi durdular. Bizzat Romulus en ön safa fırladı. Sabinlerin başındaki Mettius Curtius kalenin tepesinden atılarak Romalıları karmakarışık bir halde bugünkü Forum'a kadar püskürtmüş; Palatium'un kapısının yakınına dek gelmişti. Romulus gözü kara gençlerden oluşan bir birlikle onun üzerine saldırdı. Mettius da at üstünde savaşmaktaydı zaten, bu nedenle geri püskürtülmesi kolay oldu. Romalılar onun peşine düştüler. Roma ordusundan kalanlar da krallarının cesaretinden hız alarak Sabinleri bozguna uğrattılar...

Böylece Titus Tatius'un rüşvet eylemine, kalleşçe insan satın almasına (*scelere emptum*) Romulus en büyük tanrıya, alametleriyle Roma'nın istikbalini güvence altına almış hükümran Iupiter'e yakararak cevap vermiştir. Bu tanrının derhal mistik veya büyüsel bir biçimde olaylara müdahalesini sağlar ve bu müdahale de her türlü beklentinin aksine iki ordunun maneviyatını tersyüz ederek, savaşın seyrini değiştirir. Bu iki hadisenin anlamı ve her birinin iki taraftan birinin "özü"ne nasıl bağlı olduğu görülüyor: Romalılar ve Sabinler, Romulus ve Titus Tatius eşit ölçüde iyi savaşmaktadırlar gerçi ve aralarındaki karşıtlığı ne cesaretlerinde ne de stratejik hünerlerinde aramak gerekir. Ama bir yanda, savaşta bile üstleri başları mücevherlerle kaplı bu zengin Sabinlerin komutanı; diğer yanda ise yarı-tanrı Romulus vardır ve her birinin kendine özgü bir müdahale ve zaferi kendi lehine çevirme yolu bulunmaktadır. Zengin altına, utanç verici rüşvet hilesine –henüz parasal değil, mücevher boyutunda bir rüşvet– başvurur ve bunu bir kadının kalbine uygular. Yarı-tanrı ise gücü her şeye yeten Iupiter'den bozgunu zafere dönüştüren karşılıksız bir mucize elde eder. Bu bütünün mantıksal yapısını hissetmek için, bu rolün tersyüz edildiğini ve rüşveti Romulus'un verip Titus Tatius'un "tanrısal" mucizeye sığındığını hayal etmenin imkânsızlığını hatırlatmak yeterli olacaktır: Böyle bir şeyin hiçbir manası olmazdı. Titus Tatius ve Romulus karakterlerine göre bile değil, her biri temsil ettiği işleve göre davranmaktadır.

Üç ırklı versiyonda, Lucumo savaşa müdahale ettiğinde, eylemi tam tersine sadece askeri alanla sınırlı kalır: Elinde başka bir olanak yoktur ve Forum savaşının başında kahramanca öldüğünde kendini tam anlamıyla gerçekleştirmiş olur (Halikarnassoslu Dionysios, II 43). Sağ kanatta Romulus ağır bir yara aldıktan sonra Romalı askerler geri çekilmeye başlarken, sol kanat cepheyi terk etmez:

> Lokomon'la birlikte sol kanada yerleştirilmiş olanlar askerlik konusunda büyük nam salmış ve bu savaşta da çok sayıda kahramanlık göstermiş komutanları tarafından yüreklendirilerek direniyorlardı (λαμπροτάτον τά πολέμι ἀνδρός χαί πλεῖστ ἔργα χατά τούτον τόν πόλεμον ἀποδειξαμένου). Fakat o da böğrü bir kargıyla delinip gücünü yitirerek yere devrilince, saldırıya daha fazla dayanamadılar.

Bu karşıtlıklardan, birbirini izleyen ama sonucu belirleyemeyen bu karşılıklı başarılardan çıkarılacak ders, tüm anlatının yöneldiği sonuç tarafından tamamlanır: Önceden kendi isteklerine ve hukuka aykırı olarak kaçırılan, ama sonra bir tarafın bağlı eşleri olup öteki tarafın da dindar kızları olarak kalan kadınların araya girmesiyle düşmanlar barışır. Hatta işi, söylemesi kolay gelse bile hayal etmesi güç koşullarda ortaklık kurmaya, Romalılar ve Quirinale'liler diye iki isim altında (burada bir kelime oyunuyla "Curiatus'un insanları" olarak anlaşılmaktadır) iki eşit kralla birleşik bir toplum halinde kaynaşmaya dek vardırırlar. Din de örgütlenir: Romulus savaş sırasında verdiği adağı yerine getirerek sadece Iupiter'in (Stator) adına bir kült kurarken, Tatius ise, doğal olarak ya insan ve bitkilerin bereketiyle ya doğa yaşamıyla ya da yeraltıyla ilişkili uzun bir tanrılar listesini beraberinde getirir.[11] Üstelik Romulus toplumu, savaşı yönetmiş üç şeften hareketle isimlendirilmiş üç kabileye böler: Ramnes veya Ramnenses (Romulus), Luceres (Lucumon), Titienses (Titus Tatius). Bazılarına göre Romulus etnik bileşenlerle zaten bağıntısız olan üç toplumsal bölüğe üç şefin adlarını verirken sadece bu şefleri onurlandırmak istemişti. Başkalarına göre, kabilelerin her biri ilk başta bağımsız yaşayan üç topluluktan (ön-Romalılar, Etrüskler, Sabinler) hayatta kalanlardan oluştuklarından, daha eksiksiz bir denklik söz konusuydu. Asıl güçlükle karşılaşanlar ise, iki ırklı versiyonu seçtikleri için Lucumon ve onun Etrüsklerini devre dışı bırakan tarihçilerdi: Ramnes ve Titienses onların anlatımında da Romulus ve Titus Tatius'a bağlanabilirdi, ama Luceres ne olacaktı? Onlar havada kalıyor, şefin adıyla isimlendirme dışında bir açıklama getiriliyor, böylece kabilelerin kendi içlerinde türdeşliği ortadan kaldırılıyordu. En temkinli çözüm Titus Livius'un yetindiğiydi – zaten o kabilelerden değil, aynı adları taşıyan *turmae equitum*'dan söz ediyordu (I 13, 8): *Ramnenses ab Romulo, ab T. Tatio Titienses appellati; Lucerum nominis et originis causa incerta est.*[12]

11 *La Religion romaine archaique*, 1966, bkz. s. 174-175 (2. baskı, 1974, s. 180-182).

12 Bu nokta hakkındaki tartışmaların izi için, bkz. Varro, *De lingua latina*, V 55: *Ager Romanus primum diuisus est in partes tres, a quo tribus appellata Tatiensium, Ramnium, Lucerum: nominatae, ut ait Ennius, Tatienses a Tatio, Ramnenses a Romulo, Luceres, ut Junius, a Lucumone. Sed omnia haec uocabulo Tusca ut Volnius, qui tragoedias Tuscas scripsit, dicebat.* Plutarkhos (*Romulus*, 20, 2) Luceres'i İltica Toprağı'ndaki *lucus* ile açıklar. Roma'nın kökenlerinin düzenlenmesi ve sunumunda, sadece Augustus devrinde değil her nesilde Etrüsklerin varlığını savunanlarla buna karşı çıkanlar olduğu düşünülebilir; karş. aşa. s. 313, dipnot 17.

Bu kökenler bahsinde Sabin bileşenine atfedilen işlevsel uzmanlık da "tarih"in doğrudan bir devamıdır: Birinci ve üçüncü krallar, Romulus ve Tullus Hostilius farklı biçimlerde ama eşit ölçüde savaşçı iken (Tullus sadece savaşçıdır), ikinci kral Numa tamamen barışçıl, hatta barışçıdır, dördüncü kral Ancus Martius ise ancak mecbur kaldığında savaşır ve savaşı olabildiğince sınırlı tutmaya gayret eder; üstelik Numa, sistem gereği, en büyük özeni tarıma[13] ve Ancus da Roma'nın ticari açıdan zenginleşmesine gösterir.[14] Romulus ve Tullus, yani Romulus'un Forum savaşında ölen silah arkadaşı Hostius Hostilius'un torunu "ön-Romalılar"dandır; Numa ve torunu Ancus ise Sabinlerdendir. Belki de Etrüskler öncesi krallar içinde iki ırkın birbirini peş peşe izlemesinin nedeni budur.[15]

Edebi problemler

Demek ki Roma'nın ilk savaşının efsanesi, mantıksal biçimde eklemlenmiş bölümleriyle anlamlı bir anlatıdır ve daha önce belirttiğimiz Hint ve İskandinav anlatılarına da koşuttur: Önce birbirinden ayrı olan ve her birinin ayırt edici özelliğini üç işlevden birinin oluşturduğu üç veya iki unsurdan hareketle, siyaset, hukuk ve en yüksek dinin ve savaşın uzmanlarını (bu son iki grup bazen iç içe geçer) zenginlik ve bereketin hâkimleriyle kalıcı bir biçimde bir araya getiren, birleşik ve "daha iyi" bir toplumun nasıl oluştuğunu göstermektedir. Güya gerçek insan toplumları söz konusu olduğu ve hiçbir toplumsal grup ancak üç işlevden birini bilerek ve uygulayarak gerçek manada yaşayamayacağı için, gelecekteki toplumun bileşenleri arasında üç işlevin ilk baştaki dağılımı mutlak bir nitelik taşımaz: Her biri açısından "kendi" işlevi, onun dışında başka hiçbir şey yapılmamasından çok, o dalda daha mükemmel olunması gibi bir özellik sergiler (bu konudaki tek istisnayı belki de Lucumon'un Etrüskleri oluşturur; çünkü onlar bir millet değil, bir topluluk, "büyük bir askeri birlik"tir ve dolayısıyla orada her şey askeri işleve tabi kılınabilir). Üstelik, bir kez daha yineleyelim, çünkü işin asıl önemli yanı budur, anlatıcılar başlangıçta tüm taraflara ikinci işlev içinde yüksek bir düzey atfetmeye kurgulama yüzünden mecbur kalıyorlardı. Ama anlatı nihai uzlaşma ve kaynaşma noktasına geldiğinde, önceki unsurların kısmi, parçalı niteliği açıklanmış ve eksiksiz, doygunluk derecesine varmış toplumun oluşumu tüm taraflar açısından mutlu bir olay, bir ilerleme olarak sunulmuştur.

Bu anlam yüklü anlatının Aseler ve Vanların savaşı anlatısıyla,

13 Bkz. yuk. s. 169.
14 Bkz. yuk. s. 292, dipnot 20.
15 *Jupiter Mars Quirinus* [I], 1941, s. 178-181.

daha uzaktan da İndra ile Aşvinlerin çatışması ve Tuatha Dé Danann ile Fomore'lerin savaşı anlatılarıyla uyuşması, yıllık yazıcılarının daha önceden mevcut bir şemayı kullanmış olmasını akla yatkın bir ihtimal haline getirmektedir. Eksiksiz bir toplumun doğuşunu açıklayan bu şema, Hint-Avrupalıların entelektüel birikiminin bir parçasıydı zaten. Ama bu düşünme tarzı, bizi bir dizi problemle karşı karşıya getiriyor; bunların bir kısmı Roma tarihine ait tarihsel problemler, ötekiler ise artık mitsel değil edebi düzeyde problemler.

Ben şimdilik iki tarih problemini ifade etmekle yetineceğim; bunlar yeri geldiğinde, tüm dosya toparlandığında, Roma'ya ayrılmış bu bölümlerin sonunda kesin bir çözüme bağlanmasa da, incelenecek.[16] Birinci problem, doğrudan Roma'nın kökenlerine ilişkin: Roma, kazı sonuçlarının nesnel değerlendirmesinin (P. Villard, A. von Gerkan, H. Müller-Karpe) düşündürdüğü gibi, en başından itibaren birleşik ve türdeş bir Latin toplumu muydu? Yoksa Latin-Sabin kaynaşması –Etrüskleri de bir ek olarak dahil ederek veya etmeyerek– efsanesinin altında, yaşanmış sahici "olgular"ın bir kalıntısını, bir gerçeklik payını aramak gerekir mi? İkinci problem, Etrüskler öncesi üç Roma kabilesine, Ramnes, Luceres ve Titienses'e ilişkindir: Bunların arasındaki ayırımın temeli etnik miydi, yerel miydi, işlevsel miydi?

Yönlendirilmesi daha kolay olan edebi problemler bu kadar önemli değildir. 1944'ten beri yerinde sayan birincisi, iki ve üç ırklı değişkelerin hangisinin daha eski olduğuna ilişkindir (*Jupiter Mars Quirinus* II, s. 174, gözden geçirilmiş hali):

> Karşılaştırmalı dosyadan hareketle, Roma değişkeleri içinde, (tipik savaşçılar olarak) Etrüskleri Romulus'un Latinlerinin (toplumun kutsal bileşenini temsil ederler) yanında savaşa katanların, iki üstün ve doğal olarak müttefik işlevin (*opes*'e karşıt olarak *di* ve *uirtus*) özünü sadece Latinlere atfeden değişkelere göre daha yeni oldukları düşünülebilir: Nitekim, gerek Aseler ve Vanlara ilişkin İskandinav mitinde, gerekse Tuatha Dé Danann ve Fomore'lere ilişkin İrlanda efsanesinde üç işlevi üstlenmiş sadece iki ırk görülür ve bunlardan birine üstün iki işlev atfedilir. Bu durumda Romalıların doğrucu, kuralcı zihniyetinin bu bir ayağı kısa gelen simetriden memnun kalmadığı ve büyük bir anakronizmaya yol açmak pahasına, her işlevi ve her işlevsel kabileyi ayrı bir etnik bileşene *sigillatim* dayandırmaya özen gösterdiği kabul edilebilir. Bu mümkündür, ama tabii ki kesin değildir. Tam tersten giderek, üç kabile yapısının üç ırklı değişkeye yol açtığı da ileri sürülebilir. Üstelik ilk Roma veya ön Roma mitinin her noktada Kelt veya Germen mitiyle örtüşmesi gerektiğini düşünme zorunlulu-

16 Bkz. aşa. s. 449-451.

ğu da yoktur. Hint-Avrupa dünyasına, sahip olmadığı bir birlik atfetmekten kaçınılmalıdır. Roma'da bile, iki ve üç ırklı iki rakip versiyon belki de ilkesel bakımdan eşit ölçüde meşrudur: Her halükârda ayrılık nicel türdedir ve folklorbilimciler sınırlı bir toplum içinde bile bu tarz ayrılıklar olmasına alışkındırlar.

Ayrıca elverişlilik sorunları, üstelik sadece Augustus devri yazarlarıyla sınırlı kalmadan, kâh üç ırklı, kâh iki ırklı değişkeyi öne çıkarmış olabilirler: Örneğin Etrüsk Mecenius'un gözüne girme kaygısı taşıyanlar üç ırklı değişkeyi tercih ederken, bu büyük adam gözden düştükten sonra diğer değişke revaçta olabilir.[17]

Diğer edebi problemler, ancak kaynaşmanın gerçekliğine inanılmazsa gündeme gelmektedir. "Eksiksiz bir toplum kuruluşu" konusundaki Hint-Avrupa efsanesinin Roma versiyonunun sorumluları, üç işlevli yapının farklı bölmelerini göstermek için Romulus'un ön-Romalılarının yanında neden Sabinleri ve yeri geldiğinde Etrüskleri seçmişlerdir? İşlevler niçin bu şekilde dağıtılmış; Iupiter'in vaadinin kapsadığı siyasi idare ve kutsal alan (ve özellikle iki ırklı değişkede *uirtus*) ön-Romalılara; anlatıda yer aldıklarında savaş tekniği Etrüsklere; zenginlik ve bereketin yanı sıra, gerekli *uirtus* payı da Sabinlere atfedilmiştir?

Kullanılan halkların Etrüskler ve Sabinler olması son derece doğaldır: Roma'nın MÖ IV. yüzyıla, yani âlimlerinin eski tarihi biçimlendirmeye başladıkları döneme kadar karşılaştığı en hatırı sayılır iki İtalik halk bunlardı. Üstelik kaynaşmayı, MÖ III. yüzyıl başında, yani kökenler tarihinin imal edilmesinin son aşamasına vardığı bir dönemde yapılmış savaşın ardından varılan Roma-Sabin anlaşmasının en eski maziye taşınmış izdüşümü olarak kabul eden Mommsen bana hâlâ haklı görünüyor.[18] Demek ki, önceden mevcut unsurların kaynaşması yoluyla üç bölümlü toplumun yaratılması hakkındaki eski Hint-Avrupa efsanesinin geleneksel kişiliklerine İtalik bir nüfus kaydı verenlerin Sabinler ve bazen de onlara eklenen Etrüskler olması doğaldı. O zaman işlevlerin dağıtımının anlaşılmasında da bir zorluk kalmaz. İlk olarak, üç ırklı değişkede üç ırkın türdeş olmadıklarını kaydedelim: Sabinler bir millet oluşturmaktadır; Romulus'un çağrısı üzerine toplanan ve onunla birlikte büyük milli vaat-

17 Bkz. "Propertiana, 2. Grandeur et décadence des Etrusques chez les poètes augustéens", *Latomus*, X, 1951, s. 293-296; karş. A. Fougnies, *Mécène, ministre d'Auguste, protecteur des lettres*, 1947, s. 28-29 ve yuk. s. 309, dipnot 12.

18 Jacques Heurgon, *Revue des Etudes Latines*, XLIV, 1966, s. 88'de, 290 yılındaki bir olayı (aslında böyle değil, çünkü bence olayın tarihi 268'dir) Sabin savaşının, uzlaşmanın ve kaynaşmanın modeli olabileceğini düşündüğümüz için, Mommsen ve onu tevazuyla takip eden bana acıyor; oysa Romulus'un Iupiter Stator'a yakarısında belirtilen olay 294'e (bkz. aşa. s. 447); Quirinus kültündeki yenilenme ise 293'e aittir: Demek ki okuduğumuz vulgata metin nihai biçimine gerçekten de III. yüzyılın ilk yirmi otuz yılı içinde kavuşmuştur.

lerden istifade eden kaçaklar ve serüvenciler karışımı da düşünce düzeyinde aynı durumdadır; halbuki olaya dışarıdan müdahale eden Etrüskler namlı bir savaş adamının komutasındaki bir askeri birlikten ibarettir ve Etrüsk "milleti"ni hiçbir şekilde bağlamazlar. Dolayısıyla bu değişke türünde, Lucumon'un askerleri büyük bir birlik olmaktan öteye gidemezler – oysa ki, Etrüsklerin bütünü, tarihleri ve ünleri düşünüldüğünde, savaşçıları olduğu kadar pekâlâ dindarları veya zenginleri de oynayabilirlerdi. Ön-Romalılara ve Sabinlere gelince, üç işlev hiyerarşisi gibi bir hiyerarşi içinde karşılaştırıldıklarında, *maiestas*'ın ancak birincilere atfedilebileceği açıktır. Sonuç olarak, Sabinler dindarlıkları (σέβεσθαι-*Sabini* etimolojik söz oyunu buradan gelmektedir) ve askeri değerleriyle de isim yapmış olsalar bile, burada "tanrıların gözdeleri" ve "güçlüler" karşısında ancak "zenginler" veya en uç noktada, özellikle de Yunan yazarlarının anlatılarında, "güçlüler-tanrıların gözdeleri" karşısındaki "zenginler-güçlüler" olabilirlerdi.[19]

Propertius'a doğru

Roma'nın ilk savaşının tarihçileri, herkes için şerefli bir şekilde sona erecek ve hiç kimsenin nihai zaferi kazanamayacağı bir çatışmayı anlattıkları için, mevcut taraflardan birinin askeri vasıflarını öne çıkarmama noktasına gelirler ve bu nedenle üç işlevli sistemi biraz muğlaklaştırmak zorunda kalırlarken, tam aksi yöndeki bir gereklilik Vergilius'u, Roma'nın üç bileşenini açık bir ifadeyle bir araya getirdiği tek bölümde savaşı tamamen bir kenara bırakmak, daha doğrusu beklenen yerde, savaşın yerine sportif mücadeleleri geçirmek –bunların savaşı temsil ettiklerini söylemeyi göze alamıyoruz– zorunda bırakmıştır: Konusu sadece tarımın ve eski İtalya'nın tüm halklarında ortak olarak bulunan bir tarımın –tıpkı Plutarkhos'un Numa'sı için olduğu gibi, onun için de bu tarım her türlü şiddeti dışlıyordu– övgüsü olduğu için, daha önceki gelişim bölümünün peş peşe çağrıştırdığı, ama kırsal kültleri (527-529) ve *certamina*'ları (529-531), *agricolae*'lerin kesintisiz akıp giden işlek övgüsü içinde kısa bölümle-

19 Bu kitabın yazması matbaaya giderken (Temmuz 1967), Jacques Poucet'nin önemli incelemesi elime geçti: *Recherches sur la légende sabine de Rome* (Université de Louvain, *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 4. seri, fas. 37, Université Lovanium yayınları, Kinşasa, 1967). Poucet'nin çok daha derinlemesine tahlillerinin özü itibariyle benimle aynı sonuçlara vardıklarını görmekten mutluluk duydum; önemli bir noktada ayrılıyoruz, bkz. aşa. s. 436, dipnot 17. Yazar daha sonra çeşitli yayınlarda görüşlerini son derece faydalı bir şekilde savunmuş, geliştirmiş ve ayrıntılarda bazı değişikliklere uğratmıştır: "Les Sabins aux origines de Rome: légende ou histoire?", *Etudes classiques*, XXXIX, 1971, s. 129-151, 293-310; "Romains, Sabins et Samnites", *L'Antiquité classique*, XL, 1971, s. 134-155; "Les Sabins aux origines de Rome, orientations et problèmes", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* hrg. von H. Temporini, I, 1971, s. 48-135.

re, soluklanma aralarına indirgeyerek sunduğu "işlevler"i sonuç bölümünün ilk iki dizesinde (*Georgica*, II, 532-533) adları verilen etnik bileşenler arasında paylaştıramazdı.

Bir gün geldi, bir yazar, sadece bir yazar üç işlevli kökenler izleğine bozmadan veya değiştirmeden yaklaşmaya, savaşçı işlevi genellemesine de gizlemesine de gerek kalmadan sergilemeye elveren koşullarda eğildi. Daha önceden mevcut ve her biri üç temel işlevden birine yönelmiş üç bileşenden hareketle eksiksiz sitenin doğuşu hakkındaki en iyi tanıklığı bir elegia yazarında, çekici Propertius'ta buluruz. Bu tanıklık, *Elegiarum Romanae*'nin ilkinde, birçok bakımdan tuhaf sayılabilecek bu şiirde karşımıza çıkar. Tıpkı Horatius'un kaleme aldığı son iki odda yaptığı gibi, Propertius da destanın "şahane yolu"na kalıcı bir biçimde girmeyi reddedip 71. dizeden itibaren hızla neşeye ve nükteye geri döner.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Propertius, IV 1, 9-32

Elegiarum Romanae*'nin birinci kitabının başlangıcı*

Şairin ele aldığı izlek, o devrin şiirindeki beylik konulardan biridir: Kökenlerin sadeliğiyle Augustus devri Roma'sının ihtişamı arasındaki çarpıcı karşıtlık. Ama bu beylik konunun kökenlere ilişkin bölümünü Roma'nın gerisine, ilk efsanevi kolonlara, Arkadialı Evandrus, Troyalı Aeneas ve onların peşi sıra gelip "Roma sentezi"nin unsurlarını oluşturacak olan, ikizlerin ön-Romalıları, Lucumon'un Etrüskleri, Titus Tatius'un Sabinlerine kadar uzanarak geliştirmeyi seçmiştir. Bunlar, Romulus'un idaresi altında, birlikte yaşayan üç kabileye, Ramnes, Luceres ve Titienses'e dönüşecektir. Kentin tarihöncesinin bu son evresinde, uzlaşmadan önce gelmiş savaştan söz etmez, dramatik hiçbir betimleme yapmaz, hiçbir eyleme veya harekete yer vermez: Kaynaşmanın sonucunda ortaya çıkan birleşik gruba değinmeden önce, üç insan topluluğunu karşılaştıkları anda nasıl iseler o şekilde tanıtmakla yetinir ve bunu her biri açık veya örtük olarak arkaik yaşamın bir özelliğiyle modern yaşamın bir özelliğini karşılaştıran bir dizi *distikhon* [beyit] halinde yapar. Böyle statik bir biçimde, yan yana getirilmiş imgeler halinde ele alındığında, izleğin üç işlevli yapının çizgileriyle serbestçe buluşabileceği görülmektedir: Augustus devrinin görkemli kültlerinin, ilmi stratejisinin, karmaşık ekonomisinin karşısına sade din, askerlik sanatı ve zenginlik biçimlerini koymak kolay bir işti; üç bölümün hiçbiri dışlanmamıştı ve hepsi de çarpıcı belirlemeler yapılmasına olanak veriyordu. Üstelik "ırklar" çatışma içinde değil, ayrı ayrı tanıtıldıklarından, her biri hakkında yapının bir bölümünde mükemmel olduğu, diğer ortakları aynı bölümde değersizleştirmeden söylenebiliyordu. Propertius bu avantajlardan ustaca yararlandı.

1938'den bu yana Roma verilerinin karşılaştırmalı keşfinde belli bir rol oynamış ve hakkında birkaç hararetli tartışmaya tutuşmak zorunda kaldığım bu metin hakkındaki düşüncelerimi burada biraz uzunca aktar-

mam bağışlansın. Burada söz konusu tartışmalardan, en azından onların hararetinden bir iz olmayacak: Okuyucuyu artık dinginliğe bürünmüş bir savaş alanını ziyarete davet ediyorum.[1]

Zaten güç bir metin söz konusudur. Birçok dize çeşitli kurgulamalara veya yorumlara açıktır. Önemli birkaç değişke mevcuttur ve giderek hızlanan bir ritimle birbirini izleyen yayınlar, tercihlerinde epey ayrılmaktadır.[2] Bizim bakış açımızdan bu belirsizliklerin fazla bir önemi olmadığının farkına çabucak varılacaktır zaten.

Şair 1. dizeden 32. dizeye kadar sadece Roma'yı dikkate alır ve bakışlarını ancak ondan sonra Latium'a doğrultur (33-36); dar anlamıyla Roma konusunda bir sonuç olan 31.-32. dizeler konumuzun doğal sınırını oluşturur. Bana en akla yatkın görünen biçimleriyle bu otuz iki dizeyi ve çevirilerini sunuyorum. Yorum bölümünde farklı değişkelere de işaret edilecektir.

Hoc quodcumque uides, hospes, qua maxima Roma est,
ante Phrygem Aenean collis et herba fuit;
atque ubi Nauali stant sacra Palatia Phoebo,
Euandri profugae concubuere boues.
fictibilus creuere deis haec aurea templa,
nec fuit opprobrio facta sine arte casa;
Tarpeiusque pater nuda de rupe tonabat,
et Tiberis nostris aduena bubus erat.
qua gradibus domus ista Remi se sustulit olim,
unus erat fratrum maxima regna focus.
Curia, praetexto quae nunc nitet alta senatu,
pellitos habuit, rustica corda, Patres.
bucina cogebat priscos ad uerba Quirites;
centum illi in prato saepe senatus erat.
nec sinuosa cauo pendebant uela theatro,
pulpita sollemnes non oluere crocos.
nulli cura fuit externos quaerere diuos,
cum tremeret patrio pendula turba sacro,
annuaque accenso celebrare Parilia faeno,
qualia nunc curto lustra nouantur equo.
Vesta coronatis pauper gaudebat asellis,

1 Tartışmanın –benden yana– başlıca safhaları şu eserlerdedir: *Jupiter Mars Quirinus* [I], 1941, s. 129-154; *Naissance de Rome*, 1944, s. 86-127; *JMQ* IV, 1948, s. 115-170 ve s. 181. Ama bkz. aşa. s. 342, dipnot 17.

2 Son Propertius yayınlarında, önceki yayınların kaynakçası, yazma metnin tanıtımı ve eleştirel notlar bulunabilir: W. A. Camps, *Propertius, Elegies, Book IV*, Cambridge, 1965; P. Fedeli, *Properzio, Elegie, libro IV*, Bari, 1965. Ben bu incelemede, belli bir süreklilik arz eden tartışmalar dışında, görüşlerine değindiğim yazarların adlarını zikretmekle yetineceğim.

ducebant macrae uilia sacra boues.
parua saginati lustrabant compita porci,
pastor et ad calamos exta litabat ouis.
uerbera pellitus saetosa mouebat arator,
unde licens Fabius sacra Lupercus habet.
nec rudis infestis miles radiabat in armis:
miscebant usta proelia nuda sude;
prima galeritus posuit praetoria Lygmon,
magnaque pars Tatio rerum erat inter oues.
hinc Tities Ramnesque uiri Luceresque Soloni,
quattuor hinc albos Romulus egit equos.

Girişi oluşturan ilk sekiz dize sadece Romulus öncesi, en eski zamanlardaki siteye ilişkindir; o sırada meşhur anıtların yerleri "çıplak"tır:

> Çok büyük Roma'nın kapladığı arazide gördüğün her şey, yabancı, Frigyalı Aeneas'tan önce otlarla örtülü tepelerden ibaretti. Deniz Apollon'unun kutsal kurban mekânının bulunduğu yerde kaçak Evandrus'un öküzleri serilip yatmıştı. Bugünün yaldızlı tapınakları ilk başta kilden yapılmış tanrılar için dikildiler, (5) ve (başlangıçta) sanattan uzak bir şekilde yapılmış basit bir kulübe de onları rahatsız etmiyordu. Baba Tarpeius çıplak bir kayanın tepesinden gürlüyordu ve yabancı Tiber son noktasında [sadece] bizim öküzlerimizle karşılaşıyordu.

Şair 9. dizeden 26. dizeye kadar, kentin kuruluşuna ve Romulus'un devrine geçerek, siyasal örgütlenmenin (9.-14. dizeler: Kraliyet konutunun çok dar olması; o sırada Senato ve Halk Meclisi yerine geçen mekânın kaba saba sadeliği) ve kültün ilkel niteliğine değinir (15.-26. dizeler: Ne bayram ne yabancı tanrılar; hiçbir şatafata kaçılmadan kutlanan Parilia, Vestalia, Compitalia, Lupercalia):

> Şimdi gördüğün Remus'un evinin daha sonraları basamaklarıyla birlikte yükseldiği civarda (10), iki kardeşin tek bir evi vardı sadece, ne muazzam krallık! Bugün parıltısı altında togalar giymiş senatörleri barındıran Curia'nın içinde hayvan postlarına bürünmüş, kaba saba insanlar olan Babalardan başka kimse yoktu. Eski yurttaşlar toplanmaya boru sesleriyle çağrılıyor ve yüz kişi çoğunlukla bir çayırlıkta toplanıyordu; onların senatosu buydu.
>
> (15) Ne bir tiyatronun fonunda dalgalanan bir bez ne de safran kokan bir sahne vardı. Hiç kimse yabancı tanrıların peşine düşmüyor ve bugün arınma törenine girişmek için at kurban edilmesi şart olan yerde, asılı bebekler atalardan kalma ritüelde titreşirken, Parilia'yı kutlamak için bir demet saman yakmak yeterli bulunuyordu. (20) Vesta yoksuldu ve başları-

> na çiçekten taçlar takılmış sıpalar onu sevindirmeye yetiyordu; bir deri bir kemik kalmış inekler tören alayı içinde değersiz kutsal nesneler taşıyorlardı. Küçük kavşakları semiz domuzlar arındırıyor ve çoban kaval çalarak bir koyunun bağırsaklarını sunu yapıyordu. (25) Hayvan postlarına bürünmüş çiftçi kıllı kayışlarını sallıyordu: Fabii'ler, zincirlerinden boşanmış Lupercus'lar ritüellerini oradan aldılar.

Şair 27. dizeden 29. dizeye kadar aynı devirde savaşın büründüğü temel biçimlere değinir:

> Henüz ilkel olan asker, korkunç silahlar ve zırhlar kuşanmış olarak ışıl ışıl parlamıyordu: Çıplak bedenlerle, ateşe tutulup sertleştirilmiş kazıklarla savaşılıyordu; ilk *pretorium*u başına hayvan derisinden bir başlık geçirmiş bir komutan olan Lygmon (= Lucumon) kurdu...

Şair 30. dizede de o sırada mülkün asıl bölümünü oluşturan sürüleri anar:

> Ve Tatius'un mülklerinin büyük bölümü koyunlarından ibaretti.

31.-32. dizeler sentez biçiminde bir sonuçtur:

> Titienses ve Ramnes ve Solonium'dan gelmiş Luceres bu kökenden başlayarak oluştu; Romulus beyaz atlar koşulmuş dört atlı savaş arabasını bu hayat düzeyinden hareketle koşturdu.

Kesintisiz yorum

Bu bölümün tahliline girmeden önce, ifadedeki çok sayıda ayrıntıyı incelemekte yarar var.

1. *Qua* (elyazmalarındaki *quam*'da yapılmış eski ve gerekli bir düzeltme) ya geniş bir alanı ya da *ubi* kadar belirli olmayan bir yer saptamasını gösterir (karş. 9 *qua* "...dığı bölgede"; 3 *ubi* "...dığı noktada"

3. Augustus tarafından Palatium tepesinde yaptırılan Apollon tapınağı söz konusudur; *Naualis:* Actium zaferinde Apollon'un çok yardımı olmuştu (Propertius, IV 6, 27; Vergilius, *Aeneis,* VIII 704); tekil *Palatium* yerine *Palatia* (karş. Propertius, III 9, 49, vb), fakat parçadan yola çıkılarak bütüne ad konduğundan, *sacra Palatia... Phoebo* ifadesi tüm Palatium'un Apollon'a adandığı manasına gelmez.

4. Yapılan (Vossius) *procubuere* düzeltmesinden çok, yazmalarda geçen *concubuere;* çünkü *profugae*'nin düzeltmede önerilen kelimeye çok ya-

kın olması (Shakleton Bailey) ve yatmanın nedeni olarak bir yorgunluk veya üzüntüyü akla getirmesi (Lachmann) onun kullanılmasının tavsiye edilmemesine neden olmaktadır. Fiil öneki *cum-* ya öküzlerin orada her zaman sürü halinde yattıkları anlamına gelebilir (karş. *concubium* hakkında Varro, *De lingua latina*, VI 7, "quod omnes fere tunc cubarent": Sh. Bailey), ya da her birinin dinlenmek için tortop olup yattığına işaret edebilir (Rothstein); *concubere*'nin genellikle cinsel birleşmeyi gösterdiği söylenerek buna itiraz edilmektedir ki Hanslik de burada bu anlamı kabul etmektedir: "die Rinder paarten sich."

5. *Fictilibus deis*, kilden tanrılar, yani taştan yontulmamış veya madenden eritilmemiş tanrılar; Propertius daha gerilere, tanrıların tasvirlerinin hiç yapılmadığı zamanlara kadar uzanabilirdi (Augustinus, *Civitas Dei*, VI, 31'de Varro), ama o "kilden tanrılar"ı en eski hal olarak kabul etmektedir; *creure* ya tapınakların büyük bir gayretle ve kimi zaman ağır ilerleyen bir çalışmayla yapılmasını veya soyut manada, kutsal mekânların zenginlik ve değerinin artarak sonunda *aurea templa*'ya varmasını ifade etmektedir. Her halükârda Propertius'un kullandığı deyim güzeldir, ama yoruma da açıktır; "kilden tanrılar" (yararlananlar açısından) edilgen nesne tümleciyse, "başlangıçta, ilk olarak kilden yapılmış tanrılar" diye anlamak gerekir, çünkü tapınaklar güzelleştikçe, heykel yapımının malzemesi ve tekniği de değişecektir; ama Butler "kilden tanrılar"ı köken belirten (ve *a fictilibus deis* yerine geçen) bir -den hali olarak yorumlamaktadır: "from gods of clay yonder (yani tanrı heykellerinin kilden olduğu bir uygarlık halinin ardından) golden temples sprang."

6. *Casa*, kuşkusuz Romulus'unki bile olsa (Rothstein) özel bir *casa*'dan çok, eski zamanların üzeri samanla örtülü (Krahner) bir *sacellum*'u söz konusudur.

7. *Nuda*, "hiçbir yapı bulunmayan."

8. Tiber her zaman bir *aduena*, "gelen bir yabancı" olarak kalmıştır, çünkü Etruria'dan gelmektedir (Ovidius, *Fastii*, II 68, III 524, aynı şekilde *aduena Tibris* der; Vergilius ise *Aeneis*, VIII 473'te *Tuscus amnis* ifadesini kullanır); demek ki Augustus devrine kıyasla "ilkel" bir hali gösteren bu kelime değildir (J.P. Boucher'nin, "ve Tiber bir yabancıydı bizim öküzlerimiz için" çevirisine karşın); şimdiki zamanla karşıtlığı oluşturan *nostris bubus*'tur: "Bizzat Romalılar veya Romalılar tarafından inşa edilmiş kamusal ya da özel anıtlar için değil, Roma'nın öküzleri için"; başka bir deyişle, Tiber, kentin semtleri veya yapılarla kaplı Mars Alanı'nın değil (Krahner), sadece sürülerin otladığı çayırların içinden veya yanından geçiyordu. Edilgen nesne tümleci *nostris bubus*'un *erat*'a değil ("ziyaretçi Tiber sadece bizim öküzlerimize aitti, sadece bizim öküzlerimiz onun efendisi ve kullanıcısıydı"); *aduena*'ya bağlanması gerekir ("Tiber sadece bizim öküzlerimizi ziyarete geliyordu").

9.-10. Bunlar parçanın en güç dizeleri arasındadır. *Quo*, *quod* ve Dieterich'in düşündüğü *quot* ünleminden daha iyi görünse bile, *qua* kelimesi yine de kesin değildir. Ama beyitin bir manası olması için şimdiki zamana ait bir anıt olarak, bir sonraki dizenin antik *casa Romuli*'si ile karşıtlık oluşturması gereken "şimdi, Augustus devrinde gördüğün Remus'un evi", *domus ista Remi* nedir? *Gradibus* ve *se sustulit* ne anlama gelmektedir? *Olim*, kendinden önce gelen kelimelere mi ("ilk halin sonrasına ait, bugüne daha yakın bir gün"), yoksa dizenin en sonunda yer almasına karşın kendinden sonra gelen kelimelere mi bağlanmaktadır ("bir zamanlar, ilk önce")? Rönesans'tan bu yana her türlü tahmin ortaya atılmıştır. Sadece birkaçını hatırlatayım. Passerat, *domus Assaraci*, *domus Priami* gibi deyimlere dayanarak, *domus Remi*'yi çok genel anlamda "Roma" diye yorumluyordu; ama geri kalan bütün yer ve anıtların kesin bir dille belirtildiği bir sıralama içinde bu şaşırtıcı olurdu; Rothstein ve onun ardından pekçok kişi burayı *aedes Quirini* diye tanımlamıştı; Propertius'un son kitabını yazdığı devre doğru Augustus onun yerine 76 sütunlu görkemli bir bina yaptırmıştı, ama orası da Palatium'a uzaklığı nedeniyle burada söylenene pek uymamaktadır; Butler, sonra da Butler ve Barber ve onları izleyen pek çok yazar onu Palatium üzerinde dindar bir bağlılıkla korunan ve *scala Caci*'nin (*gradibus* deyişi buradan gelmektedir) biraz daha yukarısında bulunan *casa Romuli* ile özdeşleştiriyordu, ama burada bu anıtın söz konusu olması imkânsızdır, çünkü bir sonraki dizenin *casa Romuli*'den başka bir şey olamayacak *fratrum focus*'uyla karşıtlık oluşturacak modern bir anıt olması gerekmektedir.

1868'de Krahner –ve onu Dieterich'ten Hanslik'e dek pek çok yazar izledi– uzun bir tartışmanın ardından *domus Remi*'nin Palatium üzerindeki Augustus'un sarayını, *domus Augusti*'yi (*Augustana*) ifade ettiği ve *gradus*'un binaya çıkan merdivenler, Prachtstufen olduğu sonucuna vardı. Robert Lucot da 1957'de (*Pallas*, V, s. 63-70) buna yakın ve uzun bir alıntı yapmaya değecek bir çözüm önerdi:[3]

> "Remus'un konutunun" neresi olduğunun tanımlanması kaldı. *Pentameter* [beş ölçülü dize] çok temel bir bilgi içermektedir; dizedeki önemli kelimeler: *unus focus*'tur. İkizlerin krallığı, bütün genişliği içinde, ikisinin ortak eviydi, *tugurium Faustuli* veya *casa Romuli*'ydi. Dolayısıyla hemen öncesinde gelen altı ölçülü dizenin zıt fikri, yani bugün ikizlerden her birinin kendi evine sahip olduğu, *Remi*'nin gerçekten Remus anlamına geldiği fikrini içerdiği sonucuna varılabileceği görülmektedir. Bu nedenle Palatium üzerinde, *tugurium Faustuli*'nin muhafaza edildiği yere

3 "Domus Remi, Properce IV 1, 9-10", *Pallas*, V, 1957, s. 63-70. Aynı bilimadamı 9.-32. dizelerin yazar tarafından sonradan eklenmiş bir bölüm olarak kabul edilmesini de önermişti, "Sur Properce, IV 1, 8-33", *Mélanges de la Société Toulousaine d'Etudes Classiques*, II, 1948, s. 121-124.

fazla uzak sayılamayacak bir noktada bir "Remus konutu" bulunduğunu ve buna değinilmesinin hem *unus focus*'a karşıtlık hem de doğal fikir çağrışımları yoluyla bir "Romulus konutu"nun varlığını da gerektirdiğini varsaymaya yöneliyoruz. Burada "Romulus" ancak kentin yeni *Conditor*'unun, yeni asrın kurucusunun, bizzat Augustus'un çizgileriyle belirebilir. Onun konutu, ilk Romulus'un tepesinin üstünde yükselmektedir; bu, yeri G. Lugli tarafından belirlenen *domus Augusti*'dir (karş. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1950, s. 276 vd). Bizim *domus Remi*'mizin de onun yakınlarında bulunması muhtemeldir. Bu noktada, dizeleriyle Propertius'un anlaşılmasına genellikle yardımcı olan bir şair, Propertius'un yaşça küçüğü ve dostu olan Ovidius imdadımıza yetişiyor. Onun *Tristes* adlı piyesinde (III 1), sürgünde bulunduğu yerden Roma'ya gönderdiği bir kitabın güzergâhını izleriz:

Missus in hanc uenio timide liber exsulis urbem.

Palatium'da Augustus'un konutuna geldikten sonra (33.-58. dizeler) ilerleyişine devam ediyor:

Inde tenore pari gradibus sublimia celsis
ducor ad intonsi candida templa dei.

İşte, *tenore pari*, aynı adımla, yani "hiç ara ve mola vermeden" (J. Gagé, *Apollon romain*, s. 566) hükümdarın evinin hemen yakınına ve iki binanın birleşecekleri şekilde yaptırdığı Apollon Palatium tapınağına varıyor (G. Lugli, *age*, s. 278 ve 283). O zaman Ovidius'un *gradibus sublimia celsis* ve Propertius'un *gradibus se sustulit* ifadeleri arasında bir yakınlık kurmamak mümkün mü? Apollon tapınağının üst basamakları, yeni Romulus'un evinin hemen yakınında bulunan bizim Remus'un konutunun üzerinde yükseldiği basamaklardır; *domus Remi*, Apollon Palatium tapınağı, *intonsi templa dei*'dir. Propertius'tan en çok beslenmiş şairlerden biri olan Martialis de (karş. Enk, *S. Propertii elegiae*, I, *pars prior*, s. 66 vd) yüz yıl sonra ona öykünerek şu dizeleri yazacaktır [XII, 2 (3), 6]:

ibis, io, Romam nunc peregrine liber
.....
Non tamen hospes eris nec iam potes aduena dici,
cuius habet fratres tot domus alta Remi,[4]

ki burada Apollon tapınağının kütüphanesi söz konusudur.

4 Martialis'in bu iki dizesi Propertius'un "elegia"sının başında rastlanan birçok kelimeyi bir araya getirmektedir: *hospes, aduena, fratres, domus Remi*.

Propertius, Palatium tepesinde rehberlik ettiği yabancıya 3. dizede Apollon tapınağını göstermişti:

atque ubi Nauali stant Palatia Phoebo.
Bakışlarını önce Capitolium'a, sonra Tiber'e yönelttikten sonra tekrar oraya döndüğünde, P. Lejay'in ifadesiyle (*Journal des Savants*, 1915, s. 498) gelişmenin maddi Roma'dan yaşayan Roma'ya kaydığı ana gelmiş oluyoruz ve Romulus'a ilişkin izlekleri gündeme getirirken artık sadece yapının kendisini değil, ama özellikle onun Augustus'un Roma'sında simgelediklerini düşünüyor. *Domus Remi* deyimi de bu simgeyi kapsıyor.

Lucot, Remus'un öldürülmesinin yorumunda iç savaşlara göre yaşanan değişimleri özetledikten sonra, *Aeneis*'in bir dizesini hatırlatıyor (I 292): Burada, kurucunun kardeşinin adı sadece nesiller süren kardeş kavgasından sonra Romalıların yeniden barışmasını vurgulamak için zikredilmiştir:

Vergilius kirlenmenin silineceğini, barışın egemen olacağını zaten öngörmüş ve bizzat Iupiter'in [ağzından] Augustus'un saltanatının Romalılara ikizlerin barışmasını ve ortaklaşa hüküm sürmelerini getireceği konusunda Venüs'e teminat verdirmişti (*Aen.*, I, 291-293).
Aspera tum positis mitescent saecula bellis,
cana Fides et Vesta, Remo com fratre Quirinus
iura dabunt.

Aeneis'te Remus'un adı sadece bu dizede geçer; Augustus rejiminin ana fikirlerinden birini, yeniden kavuşulan uyum halini aktaran *Remo cum fratre* kelimeleri bu nedenle özellikle öne çıkar. Muhtemelen Propertius'a *domus Remi* ile Apollon tapınağını belirtme fikrini veren, kısa bir süre önce, Augustus Apollonculuğunun doruk noktasını teşkil eden 17 yılındaki Seküler Oyunlar'ın [Ludi Terentini] ertesinde yayımlanmış *Aeneis*'in bu bölümüdür. Bu deyimin manası buradan hareketle aydınlanmaktadır.
Augustus Barışı, Dindarlığı, Uyumu geri getirmişti. Bunu, tanrısı olan Apollon'un yardımıyla yapmıştı. "Augustus'un Apollon'u, tanrının da yayını gererek katıldığı büyük gayretlerin ardından Roma dünyasının eriştiği uyumlu dinginliği ifade eder" (J. Gagé, *Apollon romain*, s. 608). Apollon Palatium tapınağı bunu simgeler. Actium'un tanrısı Naualis Phoebus yayını bırakmıştır ve barış getiren hükümdarın yanı başında, artık bir lir çalgıcısı olarak durmaktadır; onunla öyle yakındırlar ki bazen neredeyse karıştırıldıkları bile olur (karş. J. Gagé, *age*, s. 570 vd). Augustus'un saltanatı, Apollon'un saltanatıdır. Augustus tanrılaşma yolundadır ve Propertius'a göre *deus Caesar* olmuştur bile (III 4, 1, IV 11, 60); ve 12 yılından sonra Vesta da Palatium'a yerleşince, Ovidius, Augustus'un konutunun üç tanrıyı bir

araya getirdiğini söyleyecektir: Augustus, Apollon, Vesta (*Fastii*, IV 954). Şimdilik sayıları sadece ikidir: Augustus ve Apollon.

Aslında artık sadece Krahner ile Lucot'nun açıklamaları arasında, *domus Augusti* ile Apollon tapınağı arasında bir tereddüt söz konusudur. Birincisinin aleyhindeki olgu, Remus'un adının Augustus'a uygulanabilmesindeki güçlük ve başka hiçbir yerde uygulanmamış olmasıdır; Ovidius ve Martialis tarafından güçlü bir biçimde desteklenen ve 10. dizedeki *unus*'u öne çıkaran ikinci ihtimal ise iki güçlükle karşı karşıyadır: 3. dizede Apollon tapınağı zaten zikredilmişti; ve sekiz ölçülü dizenin beş ölçülü dizeyle karşıtlık içinde olması gereken bu beyitte, ikincide geçen *maxima regna* ve *focus* kelimeleri, birincisinde bir tapınaktan çok siyasal veya özel bir binanın söz konusu olması gerektiğini düşündürmektedirler.

10. dizedeki *maxima*'nın (36. dizede de aynı değere sahiptir: *maxima turba*) kuşkusuz bir gülümsemeyle birlikte okunması gerekmektedir (Krahner'in aksine: "die *maxima regna* aber sind doch wohl die künftige Weltherrschaft, deren Keime jener Heerd umschloss").

Burada *qua* (karş. 1. dizenin açıklama notu) *domus Remi*'nin, yani Augustus'un sarayının veya Apollon tapınağının tam *fratrum focus*'un, yani *casa Romuli*'nin bulunduğu, muhafaza edildiği yerde değil de, "aynı bölgede, o civarda", Palatium üzerinde yükseldiği manasına gelebilir.

Kanımca *olim*, kendinden önce gelen kelimelere daha doğal olarak bağlanmaktadır; Iupiter'in toplanan tanrılara şöyle dediği *Aeneis*, X 11-13 ile karşılaştıralım:

> *adueniet iustum pugnae, ne arcessite, tempus,*
> *quum fera Carthago Romanis arcibus olim*
> *exitium magnum atque Alpes immittet apertas.*
>
> "Önceden haber vermeyin, ama bir zaman gelecek, savaş meşru olacak, gelecekte bir gün vahşi Kartaca Alpler'deki geçidi zorlayarak Roma tepelerini tamamen yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya bırakacak."

Propertius'u da aynı şekilde anlıyorum: "Gelecekte bir gün (Romulus ve Remus kardeşlerin zamanına göre gelecekte) *domus* Remi adı verilen anıtın yükseldiği (yükseleceği, de denebilirdi) bölgede..."

11.-12. *Curia*, 11. dizede *nitet*'in öznesi olarak Augustus devrindeki senato binasını gösterirken, 12. dizede *habuit*'in ("kapsadı, ...'dan oluştu") öznesi olarak soyut anlamda, siyasal bir organ olan "senato"yu ifade etmektedir. Lactantius, *Divinae Institutiones*, II 6, 13-16'da Propertius'un 11.-14. dizelerini alıntılar ve yorumlar, ama beyitlerin sırasını ters çevirir (13-14, 11-12'den önce gelir).

13.-14. 13. dize *comitia*'nın ilkel bir biçimini (*Quirites:* siyasal görevlerini yerine getiren Romalılar), 14. dize senatonun ilkel biçimini tasvir eder ve 11.-12. dizeler arasındaki karşıtlığı tamamlar: *pellitos* (12) *praetexto*'nun (11) cevabıydı, ama 12. dizede, 11. dizenin *curia alta*'sına cevap veren bir şey yoktu; *in prato* (14) bu boşluğu doldurmaktadır. *Saepe* (14) için tatmin edici bir anlam bulunamamıştır: "*saepe* 'often' is rather pointless, but not intolerably so far Propertius" (Sh. Bailey); yapılacak en iyi seçim onu *in prato*'ya bağlamaktır: "Quirites içinden yüzü (*centum illi*, yani halk meclisi üyeliği ile senato üyeliği arasında net bir ayrım yapmadan, bir "senatörlük sırası" gözetmeden mi?) senatoyu oluşturuyor ve neresi denk gelirse orada, hatta çoğunlukla basit bir çayırda toplanıyorlardı; Heinsius bunu *in prati saepe* (= *saepto*), "bir çayırın çitleri içinde" diye düzeltmek istemişti.

15.-16. Önceki ve sonraki beyitlerin hepsinde, en azından satır aralarında mevcut olan "bir zamanlar-bugün" ikiliğinin burada da bulunması için, Augustus devrinin büyük tiyatrolarının karşıtını ilk Roma'da mütevazı sahnelerin değil, "sahne bulunmaması"nın oluşturduğunu saptamak yeterli olacaktır; aynı şekilde, 7.-8. dizelerde eski hal "sıfır" noktasındadır: Capitolium'da tapınak yoktur, Tiber kıyılarında hiçbir yapı yoktur.

17.-18. ve 19.-20. Gramatik açıdan da uyumlu olan bu iki beyit çözülmesi en güç olanlarıdır.

Birincisi kesinlikle, Romalıların kendi milli panteonlarıyla ve ritüelleriyle yetindikleri bir zamanla (18) dışarıdan ya yeni tanrılar ya da kendi tanrılarının yeni tasvirlerini, heykellerini (karş. 5. dize) almaya başladıkları (*externos diuos* iki anlama da gelebilir)[5] bir zaman (17) arasındaki karşıtlığa işaret etmektedir. Peki ama *pendula turba* ne demektir? Uzun tartışmalardan geriye kalan iki açıklamadan birini tercih etmek güçtür. Bazılarına göre (bunların arasında yer alan en son yorumcular: Shakleton Bailey, Camps, Fedeli), *turba* atalardan miras kalan törenlere titreyerek (*tremeret*) ve sanki "asılmış gibi" (*pendula*) katılan Romalı kalabalığıdır; bu durumda, *externos diuos*, çok genel anlamda dışarıdan gelme tanrılar, kültler olmalıdır. Bu açıklamanın lehindeki nokta, 17.-18. dizelerdeki karşıtlığın böylece eksiksiz bir hal almasıdır: Sadece *patrio, externos*'u dengelemekle kalmaz, *sacro* da *deos*'a, *turba nulli*'ye, *pendula* ve *tremeret* de *cura fuit*'e cevap oluşturur. Aleyhindeki nokta ise, *tremere*'nin "eski Romalı"nın ne *sacra* ne de tanrılar karşısındaki olağan tavrı olmasıdır. Başkalarına göre, *pendula turba*, Romalıların bazı bayram günlerinde (Compitalia, Saturnalia, belki Feriae Sementiuae) evlerinin önüne astıkları yün veya bezden küçük tasvirlerin oluşturdukları kalabalığı ifade etmektedir ve *tremere* de en küçük rüzgârda sallanmaya başlayan bu tasvirlerin hareketidir; bu yoru-

5 Karş. Titus Livius, IV 30, 11 (MÖ 423-422'ye doğru; batıl inançlara karşı mücadelenin habercisi olarak, bkz. XXV 1, 6-12). *Datum inde negotium aedilibus ut animaduerterent 'ne qui nisi Romani di neu quo alio more quam patrio colerentur'.*

mun lehine olan nokta, birincisinde karşılaşılan güçlüklerden kurtulmasıdır; ama aleyhine olan nokta da, bu yorumda 17. dizeyle kurulması gereken karşıtlığın topallamaya başlamasıdır: Çünkü söz konusu tasvirler tanrıları değil bizzat insanları temsil etmekte (bazı eskilerin dediklerine göre bu şekilde insan kurban etmekten kurtulunuyordu[6]) ve bu nedenle *diuos*'u pek dengeleyememektedirler; aleyhteki bir diğer nokta ise –ama bu o kadar ciddi değildir– 17. dizedeki *nulli* ve *cura fuit*'e 18. dizede cevap veren hiçbir şey bulunmamasıdır. Bu yorumun bir değişkesine göre (Rothstein), *pendula turba* tasvirler değil, Feriae Latinae ve bazı yıllık halk bayramlarında ağaçlara kurulan salıncaklarda "sallanan" insanların kendileridir (Probus, *Georgica*'ya düştüğü not, II 385).

İkinci beyit, 19-20, Parilia'lara ilişkindir ve bir sürü güçlükle doludur. Bunlardan biri gramer düzeyindedir: *Celebrare* nasıl bir çekimle oluşturulmuştur? Mana bakımından da güçlükler mevcuttur: *Lustra* ne anlama gelmektedir? Bu iki dizede de ifade edilmesi gereken "bir zamanlar-bugün" ikiliğine ilişkin de güçlükler söz konusudur: Eğer beş ölçülü dizenin *curto equo*'su sekiz ölçülü dizedeki *accenso faeno* ile açık bir karşıtlık içinde ise, o zaman 19. dizenin baş köşesinde yer alan *annua* neyin karşıtıdır? 20. dizedeki *lustra*'lar neyin karşıtıdırlar?

Celebrare için tek olası çekim yapısı (öznesi *foeno* olan bir -den hali veren *celebrante* düzeltisi pek kabul edilebilir değildir), onu 17. dizenin *nulli cura fuit*'inden çıkarsanmış bir (* *cuique, omnibus*) *cura fuit*'e bağımlı kılmaktır; 17. dizedeki *nulli cura fuit*'in içerdiği olumsuzlama 18. dizenin "olumlu" anlamı aracılığıyla silinebilir, hafifletilebilir. Bu da çok tatmin edici değildir (Fedeli'nin karşıtlık değeri taşıyan yeterince *-que* örneği toplamasına rağmen), ama yapacak da başka bir şey yoktur yahut Louis Havet ile birlikte gözü pek bir varsayımda bulunup aradaki bir beyitin kaybolduğunu öne sürmek gerekir (ama onun yeniden oluşturduğu "beyit" son derece yavandır).[7]

Curto equo'nun Ekim Atı'na gönderme yaptığı konusundaki –bugün genel kabul gören– varsayım da bu beyitin anlaşılmasındaki güçlüğü artırmıştır. Başka bir yerde bu varsayımın olanaksızlığını göstermiştim: İs-

6 "Quaestiunculae indo-italicae, Io, Offrandes et dénombrement au carrefour", *Latomus*, XX, 1961, s. 262-265.

7 "Notes critiques sur Properce", *Bibliothèque de l'Etude des Hautes Etudes, Section des Sciences Philologiques et Historiques*, fas. 220, 1916, s. 107-108; "eski metnin" şöyle olduğu tasavvur edilmiştir:

17 *Nulli cura fuit externos quaerere diuos*
18 *cum tremeret patrio pendula turba sacro*
19 Annua quae *accenso celebrare Parilia faeno*
pro ludis habuit terque salire super
fordarum nuper uitulis suffita crematis
20 *qualia nunc curto lustra nouantur equo.*

teyen, bu tartışmaya bakabilir.[8] Beş yılda bir yapılan süvari geçit töreninin söz konusu olduğunu (Passerat) da sanmıyorum (zaten Romalı süvarilerin daha zarif görünsün diye atlarının kuyruklarını kestiklerini düşündürecek bir iz de yoktur), çünkü tüm bölümün akışı 19. ve 20. dizelerin aynı törenle ilişkili olduklarını göstermektedir; 19. dizeye bakıldığında da bu tören Parilia'dan başka bir şey olamaz; birinci dizede törenin arkaik ve yavan bir biçimi, ikincisinde ise yeni ve görkemli biçimi betimlenmektedir. Ben şundan başka bir çözüm göremiyorum: Propertius eski devirlerde Parilia'daki arınmanın en kaba ve zahmetsiz yolla (saman alevleri) yapıldığını tahmin etmekte, ancak daha geç bir dönemde tören gereğince sakatlanan veya yaralanan bir atın ya da atların kanının da dahil edildiği bir *suffimen*'le güçlendirildiğini söylemektedir. O zaman *qualia* şöyle yorumlanabilir: "... ile aynı sonucu veren, aynı değere sahip."

Annua ve *lustra*'ya gelince, *lustrum* zaman ölçüsü manasıyla alınırsa, ancak "yıllık tören" ve "beş yılda bir yapılan tören" anlamlarına geldikleri takdirde aralarında bir karşıtlık oluşabilir. Ama bu kabul edilemez, çünkü Parilia her zaman yıllık bir tören olmuş ve öyle de kalmıştır. Dolayısıyla dizenin başına konup öne çıkarılan *annua*'nın, karşıtlık şöyle bir kelime oyununa indirgenmediği sürece, karşı tarafı kalmamaktadır: "O sırada Parilia, basit saman ateşleriyle ve alışılmış, avam 'yıllık' kelimesi kullanılarak kutlanıyordu; halbuki daha sonraları at kanı kullanıldı ve arınmalar Romulus'tan epey sonra kurumlaşan ve beş yılda bir yapılan nüfus sayımlarına (*cens*) eşlik eden törenleri (*lustrum*, *condere lustrum*) çağrıştıran 'lustra', 'nouare lustra' gibi şatafatlı deyimlerle ifade edildi."

21. Vestalia. Önemli kelime ("bir zamanlar, eskiden" tarafında) tabii ki *pauper*'dir, ama Propertius'un "bugün" tarafına göre nasıl bir farklılığın altını çizmek istediği anlaşılmamaktadır: Onun zamanında da Vestalia'da (9 Haziran) değirmen eşekleri tatile çıkarılıp başlarına çiçeklerden yapılmış taçlar takılıyordu (Ovidius, *Fastii*, VI, 311-312). Ancak *gaudebat* şöyle anlaşılırsa iş değişebilir (karş. Vergilius, *Aen.*, VII, 800; Grattius, *Cyn.*, 20'ye de bakılabileceğine R. Verdière işaret etti): "tamamen tatmin edilmişti, başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktu", yani klasik devirde Vestalia kapsamında (7-15 Haziran) gerçekleştirilen ve işin aslı, haklarında bildiğimiz kadarıyla, ne bir lüks ne de masraf içeren öteki ritüellerin hiçbirine ihtiyacı yoktu.

22. *Sacra:* Kurban töreni aksesuarları, esas olarak da klasik devirde savaş arabaları üzerinde taşınan tanrı simgeleri veya tasvirleri; Propertius kendi devrindeki törenlerin daha "yoksul" bir biçimini hayal etmektedir: karş. Aeneas'ın kalkanının üzerinde (*Aeneis*, VIII, 665-666), *castae ducebant sacra per urbem pilentis matres in mollibus; macrae boues, pilenta mollia*'nın ye-

8 *La Religion romaine archaique*, 1966, s. 222-225 (2. baskı, s. 230-234).

rini tutmaktadır. Bu cümle genel bir düşünce midir, yoksa yakınındaki diğer tüm dizelerde olduğu gibi özel bir bayrama gönderme midir?

23. Compitalia veya Laralia. "Bir zamanlar–bugün" karşıtlığı, dizenin başına konup öne çıkartıldığına göre, sadece *parua* sıfatında mı gizlidir (küçük kavşaklarla daha büyük kavşaklar arasındaki karşıtlık)? Eğer karşıtlık kült ediminin kendisindeyse onu tanımlamamız olanaksızdır: Her devirde bir avam bayramı olan, kölelerin de katıldığı dolayısıyla fazla görkemli olmayan bu bayramda yapılan bir kurban töreni hakkında Propertius'unki dışında bilgi veren başka bir metin yoktur.

24. Shakleton Bailey, *litare*'nin bu şekilde, doğrudan bir biçimde çekildiği metinleri –aslında geç dönem metinleri– bir araya toplamıştır. "Bir zamanlar"ın çobanı, kurban törenine kendi kavalıyla eşlik eder: "Bugünkü" gibi *tibicen* yoktur. Acaba uygulanan kurban etme türleri (*hostia maiores* hariç koyunların ve sığırların: karş. 30. dizede hayvancılık sermayesinin bileşimi) üzerine bir düşünce mi, yoksa özel bir bayrama gönderme mi söz konusudur ve eğer böyleyse hangi bayramdan söz edilmektedir?

25.-26. Lupercalia: 26. dize bayramın, ritüel haline yeni girmiş ilkel bir biçimini hayal etmektedir; yine de bu ilkel biçim, özel *sodalitia*'sıyla [dernek, korporasyon, *sodalicium*'un çoğulu–ç. n.] (*Luperci Fabiani* [*et Quinctilii*], 27. dize), *licens*'iyle dikkat çeken resmi biçimin kökenidir (*unde*): Lupercus rahipleri çıplak koşarlardı ve Cumhuriyet'in son dönemlerinde tören "kuralsızlığı" (*licens*) ile tanınırdı: Titus Livius, I 5, 2 *ut iuuenes...per ludum et lasciuiam currerent;* Suetonius, *Augustus*, 31, Augustus'un *uetuit currere imberbes* olduğunu söyler.

27.-28. *Rudis* "deneyimsiz, uzman olmayan" *non radiabat:* Madeni silahları kullanmayı bilmiyordu; üstelik, *nudus*'tu, ne miğferi ne de zırhı vardı (Brandt, Paley; ama Sh. Bailey *nudus*'un, "saldırı silahı olmayan" anlamına geldiği çeşitli örnekler toplamıştır).

29. *Lygmon* = Lucumo (IV 4'te aynı kişilik *Lycomedius* olarak farklı bir biçimde Yunanlaştırılmıştır); *galeritus* Iupiter *flaminus*'unun bir kurbanın derisinden yapılma *albogalerus*'u türünde bir rahip başlığı olması (Krahner) şart değildir; ya kaba bir miğfer biçimi ya da savaşçı alameti olan ve Lycomedius'un taşıdığı açıkça belirtilen (*Aen.*, VII 688)[9] bir kurt başı söz konusudur; *praetoria* (tekil yerine çoğul): "generalin çadırı, genel karargâh" bir *praetor*'u, yani bir askeri sanatı, örgütlenmeyi gerektirir: Lygmon sadece bir savaşçı değil, aynı zamanda bir teknisyendi. Camps'ın yorumu yerindedir: "The word *galeritus* carries a heavy emphasis in the sentence. Even Lycmon, general though he was, made do with a cap of skin instead of the helmet (sometimes very magnificent by Propertius' times) of later days."

9 "Propertiana, 3. *Lycomedius* et *galeritus Lygmon*", *Latomus*, X, 1951, s. 206-209.

30. IV 4'teki *elegia*'nın Tatius'u çok farklı olacaktır, ama buradaki Tatius'un yorumuna o yön veremez, çünkü koşullar bambaşkadır: *Elegiarum Romanae*'nin dördüncüsünün konusu –Tarpeia'nın ihanete kadar varan aşkı– zaten savaşa girmiş durumdaki Sabin kralının çevik bir süvari subayı olarak betimlenmesini gerektiriyordu (Krahner, Butler...)

Rerum ve *inter* için, çeşitli anlamlar önerilmiştir. Bazıları *res*'in bir kralın halletmesi gereken siyasi, adli işler vb olduğunu düşünmektedir: Tatius bunların çoğunu, tıpkı Vincennes'deki meşenin dibinde sorunları çözen Saint Louis gibi, *inter oues*, sürülerinin ortasında hallediyordu (Hertzberg, Rothstein vb). Başkaları ise bunu şöyle anlamaktadır ve ben de haklı olduklarını düşünüyorum: "Tatius' wealth lay largely in his flocks" (Sh. Bailey, en eski yorumcular olan Burmann, Vulpius, vb görüşlerini yeniden öne çıkararak bunun tüm gerekçelerini vermektedir). Metni yapısal açıdan incelerken bu önemli noktaya geri döneceğim.

31. *Uiri* kuşkusuz ortak payda olarak ilk iki[10] ve belki de üç etnik topluluğa uygulanmaktadır; onu güçlü anlamıyla, "savaşçılar, kahramanlar, yiğit erkekler" diye çevirmeye gerek yoktur: Bu cins ismin bir etnik sıfatla, destekleme işlevinden başka bir işlevi olmadan yan yana kullanıldığına sık sık rastlanır; örneğin Ovidius, *Fastii*, IV 266'da *Ausoniis rem negat ille uiris.* Argonotları ifade eden *Graii uiri* (Ovidius, *Pontica*, IV 10, 52) "kahraman" manasına gelebilir gerçi, ama şair Tomitae'lere, yanlarında yaşadığı deniz Traklarına şöyle derken bu mana kesinlikle geçerli değildir (*age*, 14, 47-48):

> *molliter a uobis mea sors excepta, Tomitae,*
> *tam mites Graios indicat esse uiros.*

yani, "sizin kadar kibar, misafirsever insanlar ancak Yunan olabilir." En fazla şu söylenebilir: *Uiri*, bu şekilde ifade edilen insanların çok genel anlamda bazı vasıflara sahip olduklarını gösterir (karş. Cicero, *Pro Caelio*, 5, 12, *uiri optimi* ile *homines improbi*'yi karşı karşıya getirmektedir; Lucretius'un Epikuros'u nitelerken kullandığı *Graius homo* ifadesinde farklı bir ayrıntı söz konusudur: Burada *homo* tanrıların karşıtı olarak kullanılmıştır; basit bir fani olan Epikuros tanrılara olan batıl inançlara galebe çalmıştır).

Soloni, lectio difficilior'dur (Dieterich'ten sonra yayıncıların çoğu tarafından kabul edilmiş bir yorum; ama Grimal *coloni*'de ısrar etmiştir) ve Halikarnassoslu Dionysios sayesinde (II 37), Λοχόμων'nin Solonium'dan geldiğini biliyoruz: Romulus'a takviye kuvvetini oradan getirmişti; eğer *coloni* tercih edilecekse, bunu da "Roma'nın arazisine yerleşmeye gelmiş yabancılar" olarak anlamak gerekir.

10 En iyi elyazmasında ve diğerlerinde *Titiens* yazılmıştır: Alışılageldik *Titienses* ile *Tities* arasında garip bir orta noktadır bu.

32. Galibin dört atlı savaş arabası ve atlarının rengidir. Halikarnassoslu Dionysios (ama ne Titus Livius ne de Plutarkhos bunu paylaşır) gerçekten de kaynaşmadan sonraki seferlerde Romulus'a bu anakronik savaş arabası içinde zafer kazandırır.

Analiz: üç işlev

Bu parça dikkatle oluşturulmuştur. 31.-32. dizeler, iki kez kullandıkları *hinc* ("from such conditions" veya "from such a kind of men", Camps) kelimesiyle birlikte, 9. dizeden başlamak üzere önceki her şeyin sonucu işlevini üstlenmektedirler: 31. dize –sözü edilmeyen– Sabin savaşından sonra sentezleriyle Roma'yı oluşturan üç grubun önceki anlatılanlardan çıktığını söylemektedir; *elegia*'nın hemen başında adı göze çarpan bu Roma hakkında, ilk sekiz dizede sadece çıplak yerleşim alanından ve Roma öncesi devirlerinden söz edilmiştir; sonra 32. dize Sabin savaşıyla sentezi hazırlayan ve bu savaştan sonra onu gerçekleştiren, daha sonra da tamamlanmış siteyi dış savaşlara yöneltip sayısız zafer kazanan kralın adıyla sentezi örtüştürür.

Öte yandan üç bileşenin, 31. dizede geçen Tities, Ramnes, Luceres haliyle adları önceki dizelerde yer alan ve onlara adlarını veren kişilerle ilişkilenir: *Tities* 30. dizenin *Tatius*'una ve *Luceres* 29. dizenin *Lucumo*'suna (*Lygmon*) gönderirler. Gelenekte genellikle Romulus'a bağlanan *Ramnes*'e gelince, burada 31. dizedeki sentezin 32. dizede başını çeken bu isme açıkça bağlanmayıp, 10. dizede geçen eşdeğeri *fratres*'e bağlanırlar; bu kelime de bir önceki dizede yer alan *Remus* değinisi ile aydınlığa kavuşturulmuştur (*domus Remi* deyimi Augustus devri Roma'sındaki bir yapıya gönderme yapsa bile).

Bütün bunların içinde yazımın kurgulanışı, herkes tarafından kabul edilmiş bir öğretiye uymakla yetinmektedir. Ama bu yazımın manası ve niyeti etnik karşılıklılıklarla sınırlı değildir. Nitekim, altı ölçüsü içinde üç kabilenin adlarını orta halli eklemlerden başka bir şey olmayan nitelemelerle (*uiri, Soloni*) bir araya getiren 31. sentez dizesinden farklı olarak, 9.-30. dizelerdeki sunum analitiktir; isimleri onlara adlarını veren kişilerden ayırmakta ve söz konusu her kişinin ardına ya da yanına birer gelişim bölümü eklemektedir; birinci için çok uzun olan (ve onun silah arkadaşlarına doğru da genişletilen) bu gelişim bölümü diğer ikisi için çok kısadır, kişiyi ona bir faaliyet türü, farklılaştırıcı bir uzmanlık alanı atfederek nitelendirmektedir. Gerçi bu üç faaliyet türünün ve yeri geldiğinde onların alt kollarının betimlemeleri, hep aynı biçimde şiirin ana fikrine, yani ilk dönemlerde her şeyin basit, sade, yani köylüce olduğu (birinci bölümde, *rustica corda* 12, *pastor* 24, *arator* 25), buna karşıt olarak onları izleyen

yüzyıllarda gerçek anlamda kentli bir ihtişama büründükleri ve Augustus asrında da bu ihtişamın iyice çoğaldığı görüşüne göre yönlendirilmiştir. Ama bu ortak hat üzerinde bile, birbirlerinden açıkça ayrılmaktadırlar.

I. *Fratres*'i, en azından içlerinden birini kral olarak sunan beyiti (9-10) doğal olarak kaynaşmadan önceki Romulus devletinin diğer organlarına ayrılmış, onları örneğin Titus Livius'ta betimlendikleri gibi (VIII 8, 1 *multitudo*'nun *consilium*'u; 2-3 *rex*; 7 *senatores-patres*) anlatan beyitler izlemektedir: Halk meclisi ve daha o zamandan halkın içinden çıkıp ayrılmış yüz *Patres* (11-14). Sonra sıra dinsel ritüellere gelir: Yabancı diyarlardan ithal olarak görülen tiyatronun (15-16) ve daha genel anlamda dışarıdan alınmış hiçbir kültün bulunmaması, o zamanın Romalılarının milli ritüellerle yetinmeleri (17-18). Bu toplu açıklamayı gelecekte daha şaşaalı biçimlere bürünecek, ama o sırada çok mütevazı olanaklarla kutlanan bayramların gözden geçirilmesi izlemektedir: 21 Nisan'daki Parilia, 9 Haziran'daki Vestalia, Ocak ayındaki seyyar Compitalia, 15 Şubat'taki Lupercalia; bu bayramlar, görüldüğü gibi, Mart'ın ilk ay olduğu en eski takvime göre yıl içindeki sıralanışlarına göre sayılmışlardır ve hem ortak kanıya hem de Propertius'a göre, kaynaşmadan önce de, Lucumon'un ve Tatius'un "katkılar"ından önce de var oldukları, dolayısıyla gelecekteki sentezin "*fratres*" kanadına özgü oldukları kabul edilen bayramlardır: Romulus kenti Pales gününde (o sırada Remus da, az bir ömrü kalsa bile, hayattaydı) kurmuştu (Prop., IV 4, 73-80); Romulus'un annesi bir Vesta rahibesi olduğuna göre, demek ki Vesta bu kuruluşa en başından itibaren göz kulak olmuştu ve Tatius'a aşkından yanıp tutuşacak genç kız, yani Tarpeia da bir Vesta rahibesiydi (Prop. IV 4, 18, 36, 69); Compitalia bayramında kutlanan Lares (Laralia) Roma kadar eskiydi ve Romulus'un Sabin savaşından önce de kendi Lara'sı vardı (Prop. IV 10, 18); Propertius'un *Elegiarum Romanae* içinde başka hiçbir yerde söz etmediği Lupercalia'ya gelince, her halükârda nedenbilimsel efsaneler tarafından Romulus ve Remus'un henüz çok genç oldukları, henüz bir kent kurmayı akıllarından bile geçirmedikleri, iki çoban çetesine komuta etmekle yetindikleri bir devre taşınmışlardır (Ovidius, *Fastii*, II 360-380). Demek ki 9.-26. dizelerde yer alan tüm malzeme, rivayetlerde sadece Numa öncesi Roma'ya değil, aynı zamanda Sabin savaşı öncesinde Romulus'un silah arkadaşlarına atfedilenler içinden özenle seçilmişti; öte yandan da sadece yönetim ve kült meselelerine ilişkindi.

II. 29. dize de Lygmon bakımından üç ırklı değişkenin Lucumon hakkında söylediklerine uygundur: O bir savaş teknisyenidir. Bu uzmanlık burada *praetoria* kelimesiyle ifade edilmiştir; bu kelime, anakronik olsa bile, kamp (*castra*) ilmini ve astlarla başkomutan arasında köklü bir ayırımı, kısacası örgütlü bir orduyu çağrıştırmaktadır. Bu 29. dizenin öncesinde yer alan beyitte, Augustus devrinin askeri gerçekliklerine karşıt olarak,

özellikle ilkel bir savaşma tarzı (*praelia nuda*) ve bir silahlanma biçimi (*usta sude*) betimlenmiştir. Kelime kelime karşılıkta hiçbir güçlük yoktur, ama bu beyitin iki cümlesinin ne önceki gelişmeyle ne de Lygmon'un dizesiyle ilişkisi açıktır. Dört farklı biçimde anlaşılabilirler:

1. 27.-28. dizeler önceki bölümden ayrılıp Lygmon'un dizesiyle (29) aynı grup içine konulabilir, böylece 27. dizenin *rudis miles*'i ana hatlarıyla Lygmon'un birlikleriyle özdeşleştirilebilir. Buna, eğer durum gerçekten böyle olsaydı, şair Lygmon'un adını üç dizenin en sonunda değil mutlaka başında zikretmek üzere bir düzenleme yapardı şeklinde itiraz edilebilir (karş. 9. ve 10. dizelerdeki *Remus* ve *fratres* 9.-26. dizelerdeki gelişimin açılışını oluşturur); bir diğer itiraz ise, 29. dizeden çıkan, kaba da olsa bağımsız bir teknik olarak savaş fikrinin 28. dizenin *nuda* ve *usta sude*'siyle pek uyuşmadığı ve 27. dizede yadsınan *arma*'ları asgari ölçüde de olsa gerektirdiğidir. Ama bu küçük çaplı ve öznel güçlükler, bu yorumun birinci gelişimdeki siyasi mekanizmanın tahliliyle buradaki askeri mekanizma arasında kurduğu simetri sayesinde telafi edilmektedir: Nasıl ki aynı devletin içinde kral, senatörler (*Patres*) ve halk meclisi halinde toplanmış yurttaşlar (*Quirites*) sırayla ele alınmışlarsa, aynı ordunun içinde de önce askerler (*miles*), sonra general ele alınacaktır – *rex*'in, Romulus'un sadece 10. dizedeki *maxima regna* ve *praetor*'un, Lygmon'un da sadece 29. dizedeki *praetoria* ile çağrıştırılmaları da fazladan bir simetri oluşturmaktadır. Birçok tereddüdün ardından ben bu çözümü tercih etmekte ısrarlıyım.

2. "Doğal kavga"ya indirgenmiş bir savaşla (27-28: *non radiabat, miscebant*) henüz ilkel olsa bile (*galeritus*) yine de uzmanlaşmış, askerileşmiş bir teknik (29: *posuit*) arasındaki karşıtlık da öne çıkarılabilir ve *prima*'daki niyet üzerinde durulabilir: "Lygmon'a gelinceye dek (dolayısıyla Roma'nın yerleşim alanında sadece ön-Romalılar, *fratres*'in 9.-20. dizelerde özellikleri anlatılan silah arkadaşları yaşarken) genel dövüşlerde bile insanlar askerlik ilminden habersizdi; sonunda bu ilmin başlatıcısı olan, en azından bir *praetorium*'un, bir kampın, bir ordunun ne olduğunu bilen Lygmon geldi; ama bu Lygmon da *galeritus*'tu, külahlıydı." Bu durumda, 27.-28. dizeler önceki bölümle sonraki bölüm arasında bir tür sınır çizgisi gibidir: İçerikleri bakımından henüz *fratres*'in silah arkadaşlarına aittirler; ama bir kıyaslamanın ilk (ve dezavantajlı) unsuru olarak, Lygmon'un dizesine bağlanır, onu haber verir ve *fratres*'in silah arkadaşlarında bulunmadığı önceden bildirilmiş Lygmon'a özgü vasfı öne çıkarırlar.

3. Genel ifadeler kullanılan 27.-28. dizelerin özel olarak *fratres*'in silah arkadaşları veya özel bir cemiyetle ilgili olmadıkları, bunun yerine Lygmon'un "teknik devrim"inden önce (*prima*) Roma'da ve tüm civarında savaşın doğaçlama büyük bir kavgadan ibaret olduğu saptamasıyla yetindikleri düşünülerek, bir önceki yorum daha da genişletilebilir. Bu ve bir önceki çözüme itiraz olarak, 27.-28. dizelerin içinde "bir zamanlar"- "bu-

gün" tarzındaki genel karşıtlığın bulunduğu, yani onların kendi kendilerine yeterli oldukları ve bu ilk karşıtlığa beyitin dışına taşan (27.-28. dizeler-29. dize) bir ikincisini (kökenler zamanı içinde bir "önce"- "sonra" karşıtlığıyla) yüklemenin Propertius'un tüm bölüm boyunca hiç değişmeyen usulüne aykırı olduğu ileri sürülebilir.

4. En son noktada, fiil zamanlarının farklılığından ve *prima*'dan hiçbir karşıtlık çıkarsamadan, *miles-praetoria* eklemlenişi üzerinde de durmadan, 27.-28. dizeler kendisinden önceki bölüme, sadece *fratres*'in silah arkadaşlarına bağlanabilir; bu durumda bile, *fratres*'in silah arkadaşlarının artık siyasi idare ve kült idaresi bakımından değil de muharebe bakımından ele alındıkları andan itibaren egemen bir fikir çağrışımının Lucumon'u sahneye çıkardığı, onların yerine Lucumon'u geçirdiği gerçeği baki kalır. Bu çözüm üzerinde biraz bastırılırsa, kolayca yukarıdaki ikinci çözüme indirgenir.

27.-28. dizelerde ne söz konusu olursa olsun, mananın yönü ne tarafa çevrilirse çevrilsin, 29. dize hiçbir kuşkuya yer bırakmaz: Lygmon, techizatının basitliğine karşın, o devirdeki savaşçıların en gelişkini, en gözdesidir.

III. 30. dize, Tatius dizesi iki şekilde yorumlanmıştır. Daha önce Passerat tarafından da benimsenip yorumcuların çoğunluğu tarafından da savunulan ve tek kabul edilebilir çözüm olarak gözüken yorum şu manayı önermektedir: "Tatius'un mülklerinin (en) büyük bölümü koyunlardan ibaretti, koyunlarla sınırlıydı." Başka bir deyişle, gelişim sırası gereğince Sabinlerin kralının adı geçeceği zaman, okuyucunun beklediği ve şairin de ona sunduğu ekonomik bir kayıttır, onun *zenginliği* ile ilgili bir değerlendirmedir[11] (karş. yuk. Ovidius'ta *uicinia diues;* Florus'ta, *auitas opes*): Evet, Tatius o devrin zenginiydi (*magna pars*, hatırı sayılır bir meblağın söz konusu olduğunu çağrıştırmaktadır), ama yine de zenginliğin o sırada büründüğü basit biçim içindeydi bu durum: Hayvanlar açısından zenginlik söz konusuydu. Ticaret veya sanayiyle değil koyunlarla uğraşıyordu; altın veya parası değil koyunları vardı; metin belki de sığırları bile değil sadece koyunları çağrıştırmaktadır.

Önerilen diğer yorum (Hertzberg) *res*'i çok farklı bir biçimde, "işler" diye anlar; Tatius kral olduğuna göre, siyasi, idari, adli, dini işler söz konusudur; o zaman şöyle bir sonuç çıkar: "Tatius işlerin çoğunu koyunlarının ortasında, koyunlarından uzaklaşmadan görüyordu." Bu pek inandırıcı gözükmüyor. Gerçi *res* oldukça muğlak ve sık kullanılan bir kelimedir; bu nedenle ileri sürülen manaya yönelik çeşit-

11 Bu dizeyle birinci bölümde yine *oues*'den söz eden dize arasında bir tekrar söz konusu değildir: 24. dize mütevazı bir ritüelin kurbanları olarak koyunlardan söz ediyordu; 30. dize ise onlara *res*'in, sahip olunan mülklerin ilkel biçimi olarak değinmektedir; bkz. aşa. s. 342, dipnot 17b.

li örnekler yanyana dizilebilir (yine de Camps'ın saydıklarının hiçbirinde tam olarak *negotia, officia* diye yorumlanamaz) ama bunları aramak gerekir, halbuki "sahip olunan şeyler, mallar" karşılığı, alışılmış ve hemen el altında duran bir anlamdır. Üstelik Propertius'un dizesi, bu mana yüklendiğinde, antikçağda sürekli var olan ve *pecu*'dan türetilmiş *pecunia*'nın saydam etimolojisi tarafından da doğrulanan bir geleneği yansıtmaktadır: İlk başlarda, değerler sürü hayvanlarıyla ölçülüyordu veya Cicero'nun tam da bu dönem hakkında dediği gibi (*Respublica*, II 16): *tum erat res in pecore et locorum possessionibus* (ayr. bkz. Shakleton Bailey'in alıntıladığı birçok başka koşut metin). *Magna pars rerum*'un sağladığı belirlemeye gelince, "Tatius'un zenginliğinin (en) büyük bölümü..." diye çevrildiğinde tam olarak doğrulanmaktadır: O dönemde, ekonominin bu en ilkel biçiminde bile, zengin kişi herhalde başka mülklere, evlere, topraklara, asgari düzeyde de olsa taşınır mal ve mücevhere sahip olmalıydı; zaten Shakleton Bailey örneğin Ovidius'ta buna çok yakın ifadeler saptamıştır (*Metamorphoseis*, VII 522, *et quota pars illi rerum periere mearum*; IX 20, *sed popularis ero et rerum pars una tuarum*). Bunun aksine, *res* "kamusal işler" diye anlaşılırsa, o zaman *magna pars* sınırlaması hem anlamsızlaşmakta hem de şaşırtıcı bir hal almaktadır: Kuralın bazı istisnaları olduğunu ve bir bölüm işin de sürülerden daha uzakta görüldüğünü vurgulamakta ne gibi bir yarar olabilirdi? Saint Louis'nin "davaların çoğunu" Vincennes'daki meşenin altında karara bağladığını söylüyor muyuz? Hayır, sadece "Saint Louis adaleti şurada dağıtıyordu..." diyoruz ve zaten asıl çarpıcı olan da budur. Üstelik, kamusal işleri "koyunların ortasında" ele alınırken gösteren bir tablo da oldukça tuhaf kaçmaktadır: *Fratres*'i ve silah arkadaşlarını krallık, senatörlük, halk meclisi üyeliği görevlerini yerlerine getirirken gösteren ilk dizeleri hatırlayalım; ne kadar köylü olurlarsa olsunlar ve *Curia* Hostilia ya da Iulia bulunmadığı için *in prato* bile toplansalar, sürülerin güdülmesi işiyle devlet idaresini birbirine karıştırmamaktadırlar.

Son olarak, *inter* edatının kullanılışı üzerinde de tartışma yaşanmıştır. Hertzberg şöyle der: Hiç kimse, *meae divitae ouibus constant*'ı ifade etmek için *res mihi inter oues* diye yazmaz. Ama sınırlandırıcı *erat inter* ("şunun dışına çıkmıyordu, şunu geçmiyordu": bugün hâlâ "aramızda konuşuyoruz", "aramızda kalsın" dediğimiz gibi) sadece bir açıklama getiren *ouibus constant* ile eşdeğerli değildir. Üstelik Propertius bir şair ve sözel yaratımı içinde çoğu zaman gözüpek bir şairdir. *Inter*'i benim gibi anlamayan Shakleton Bailey'nin söylediği gibi, "*inter ouilia* might be more logical, but *inter oues* means a natural enough substitute in verse."

Propertius ve tarihçiler

Bu düşüncelerden çıkan sonuç nedir? Ramnes'e adını veren *fratres*'in ayırt edici özelliklerinin devlet idaresi ve kült olduğu; Luceres'e adını veren Lygmon'un savaşçı bir dekor içinde bir komutan olarak öne çıktığı; Tities'e adını veren Tatius'un hayvancılığa dayalı bir zenginliğin yönetiminde sivrildiği görülmektedir. Ve bütün bunlar, Propertius'un üçlü denkliği tam olarak kavradığını gösteren bir düzenleme ve ifadeler içinde gerçekleştirilmiştir: üç adam ve üç bileşen ırk arasındaki; aynı üç adam ile Etrüskler öncesi üç kabile arasındaki; aynı adamlarla aynı ırklar ve üç işlev arasındaki denkliklerin tamamen farkındadır.[12] Bunda şaşırtıcı hiçbir yan da yoktur: Yıllık yazıcısının bizatihi öğretisinin bu olduğunu zaten gördük. Sadece Propertius, bu otuz iki dizenin içerdiği niyet sayesinde, daha önce de ele aldığımız diğer tanıklıklarda olduğunun aksine, şu veya bu karaktere vurgu yaparak bütünün dengesini bozmak zorunda kalmamıştır. Çok önemli olan bu nokta biraz daha kesinleştirilebilir.

Ön-Romalılar ile Sabinler arasındaki savaş, tüm ayrıntılarıyla birlikte, parçada örtük biçimde mevcuttur: Lygmon'un "tarih"e tek müdahalesi, düşmanlarının muazzam seferberliğine karşı Romulus'un yaptığı çağrıya cevap vermekle sınırlı kalır. Ama Propertius kişiliklerini, yani kabilelere adlarını verenleri ve bunlardan ilkini silah arkadaşlarıyla birlikte zamanın içinde daha geriye götürerek, yani hiçbirinin henüz savaşı aklına getirmediği ya da en azından bu savaşın içinde üçlü olarak yer almayı düşünmediği bir zamana taşıyarak ele alır. Koyduğu bu mesafe sayesinde, karakterlerini sadece topluca içine girecekleri şiddetli hadise ile ilişkilendirmeden onların ayırt edici özelliklerini vurgulama olanağını bulur. Hatta "onların" savaşından söz etmekten sakındığı izlenimine kapılınır: Belki de bunun nedeni, savaşı başka *elegia*'larda, örneğin dördüncüde, Tarpeia *elegia*'sında, veya onuncuda, Iupiter Feretrius *elegia*'sında işlemek üzere saklamasıdır. Böylelikle, hiçbir skandala da yol açmaksızın, ön-Romalıların askeri değerini gölgede bırakıp sadece idarecilik ve milli kültler içinde rahiplik vasıflarını öne çıkarabilir – halbuki *Fastii*'de, Mars ile [Iuno] Lucina'nın karşılaştıkları ve Mars'ın konuştuğu mart ayı-

12 Benim çalışmam karşısında tedbiri elden bırakmak istemeyen Latin dili ve edebiyatı uzmanlarının çoğu, bu çalışma içinde Propertius'un otuz iki dizesinin ve tarihçiler ile şairlerin Roma'nın üç etnik bileşeni hakkında genelde yaptıkları sunumun tahlilinin tuttuğu yer hakkında yanılıyorlar: Bu, Iupiter Mars Quirinus üçlemesine ilişkin yorumun, veya ilkel Roma'da üç işlevli bir ideolojinin varlığının "kanıtlar"ından biri değildir; başka türlü ispatları olan bu yorumun (flaminus maior'un her birinin yaptırdığı dinsel ayinler, üç tanrıdan her birinin teolojisi) bir sonucu, bir uzantısıdır. *La Religion romaine archaique*'te bu uzantılardan hiç söz etmememin nedeni (J. Heurgon, *Revue des Etudes Latines*, XLIV, 1966, s. 90) sadece bunların dinle değil destanla, daha doğrusu Roma'da tarih yerine geçen destanla ilişkili olmalarıdır.

nın ilk günü hakkında düşülen notta Romulus'un askeri vasfını, *patriam mentem*'i öne çıkarmak için "birinci işlev" yönünün silindiği ve tanrılarla özel ilişkisinin (Titus Livius bunu *uirtus*'tan önce gelen *di* kelimesiyle ifade eder) bir tanrının oğlu olma vasfına indirgendiği hatırlardadır; babası Mars olduğuna göre, bu vasıf da savaşa yöneliktir. Tersten bakıldığında, sadece Sabin kızlarının kaçırılışını Romulus'un belirli ihtiyacı ile açıklama kaygısı güden Titus Livius, Tatius'u ve Sabinleri "kadınlara sahip olanlar" vasfına indirgeyerek, zengin olduklarını ifade etmez (halbuki *Fastii*'de ve Florus'ta bu bilgi korunmuştur). Kısacası, gördüğümüz üzere, Titus Livius, Ovidius, Florus'un anlatıları veya imaları birbirleriyle ve –Yunan felsefesinin varlığından ötürü biraz daha tedbirli bir biçimde– Plutarkhos ve Halikarnassoslu Dionysios'un anlattıklarıyla tamamlanırsa ve doğrudan savaşın içindeki hadiseler karşısında ayrıca temkinli olunursa (Tarpeia'yı satın alan Tatius, Iupiter'in mucize gerçekleştirmesini sağlayan Romulus), hem tanrıların gözdeleri hem de yiğit olan, ama zenginliklerden mahrum bırakılmış (*inopes*) ön-Romalıları; katıksız bir savaş dâhisi olan Lucumon'u ve sadece kızlarının babaları olmakla kalmayıp aynı zamanda zengin (*uicinia diues*) ve yiğit olan Sabinleri içeren eksiksiz ve dengeli bir dosya ile karşı karşıya kalınır. Bununla birlikte tek tek ele alındıklarında bu metinlerin her biri, sadece savaş arifesinde tarafların hepsinin Forum muharebesinin de ispatlayacağı bir askeri değere sahip olduğunu kabul etme zorunluluğu nedeniyle bile, bir veya iki noktasında aksar. Ama Propertius'un anlatısı, bunların aksine, hiçbir önhazırlığa gerek kalmaksızın kullanılabilir vaziyettedir: Her şeyi açıkça söyler. Ve diğerlerinden farklı olarak, bunu tutarlı ve uyumlu bir biçimde yapar: Gelecekteki üç bileşenin her birinin kendine özgü üstünlüğünü insani hal ve davranış cinsinden, eşit bir biçimde ifade eder. Lucumon için komutan, Tatius için zengin bir sürü sahibi demez, ama örneğin *fratres*'in tanrıların vaadine ve himayesine sahip olduklarını söyler. *Fratres*'i ve silah arkadaşlarını işlevleri içinde, birinci işlevde, siyasi ve dini *faaliyetleriyle* betimlerken, Lygmon'u savaş faaliyetiyle, Tatius'u da mülklerinin bilançosuyla tarif eder. *Fratres*'in bu şekilde sunulabilmesi, ancak Sabinlerle savaş henüz başlamadığı ve barış zamanında Romulus'un askeri değerinin ihmal edilmesi Romalılar açısından bir hakaret oluşturmadığı için mümkün olabilmektedir. Propertius'un metni bu denge sayesinde ayrıcalıklı bir belge haline gelmektedir:[13] Yıllık yazarlarının ve onlara bağımlı tüm yazarların anlayışını saf halinde yansıtmaktadır. Ama söz konusu yazarların çoğu bu anlayışı ancak savaşa göre ele aldıklarından, onu çeşitli noktalarda değiştirmiş veya en azından çarpıtmışlardır.

13 Propertius'un bu dizelerini "olağanüstü öneme sahip bir belge" olarak kabul ettiğim, ancak bu manada söylenebilir (J.-P. Boucher, *Etudes sur Properce, problèmes d'inspiration et d'art*, 1965, s. 148, dipnot 1): O, bir dizi belgenin en saf olanıdır.

Aynı şekilde, *Georgica*'nın tarım övgüsüne son noktayı koyan ikinci kitabındaki bölümle karşılaştırıldığında,[14] Propertius'un üstünlüğü açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Konusunun tutsağı olan Vergilius, kökenlerin hem üç etnisiteli hem de üç işlevli yapısına değindiği zaman bile, ikinci işlevi silikleştirmek, işlevlerdeki mükemmeliyeti ırklar arasında paylaştırmamak ve öncelikle savaşı işlevler tablosundan silmek zorunda kalmakta, bunun bedelini de şu paradoksla karşı karşıya kalarak ödemektedir: "Yiğit Etruria", savaşı dışlayarak, sadece tarımla "büyümüştür", *sic fortis Etruria creuit!* Doğmakta olan Roma'nın genel yoksulluğuna övgüyle değil yüreği sızlayarak yaklaşan Propertius ise, bu mütevazı hali her yönüyle sergileyebilmektedir: *fratres*'e bağlı idare ve kült; Lucumo ile (ve onunla birlikte *Luceres Soloni* ile) ilişkilendirilen savaş ilmi; Tatius'un yansıttığı kırsal ekonomi.

Modern âlimler içinde özel olarak Propertius'u inceleyenler, doğrudan metnin içinde yer alan bu niyetleri, bu açık bölümlemeleri nasıl bu kadar uzun süre yanlış anlayabilmiş ve bu nedenle söz konusu niyetlerin bundan otuz yıl önce anlatılması bir keşif sayılıp, hatta bazıları tarafından bir paradoks, bir skandal olarak görülebilmiştir?

Planın peşinde: Krahner, Brandt, Tuerk, Dieterich

Yüz yıldır Propertius'a hasredilmiş incelemelerin sayısına ve kalitesine karşın, çok az yorumcu, özellikle de yorumları süreklilikleri içinde inceleyen yazarlardan pek azı Propertius'un bu bölümde takip ettiği planı saptamak kaygısı taşımışlardır. Hatta pek çoğu bu bölümün kendi içinde kapalı bir bütün oluşturduğunu kabul etmemiştir. Örneğin (27-28'deki "askeri dizeler"in haber verdiği) 29. ve 30. dizeler, başlangıçta yabancı olan Lygmon ve Tatius'a değindikleri ve şair, 31.-32. dizelerdeki sonuçtan sonra, Roma'nın yakınında bulunan ve Roma'nın boyun eğdirdiği komşu Bovillae, Gabies, Alba ve Fidenes sitelerinden söz ettiği için, birçok yazar (1963'e gelindiğinde Rudolf Hanslik hâlâ bu fikirdeydi),[15] 26. dizeden sonra şairin Roma'dan ayrıldığı ve 27. dizeden 36. dizeye dek uzanan kendi içinde birleşik yeni bir bölümde fethedilen komşuları aynı biçimde gözden geçirdiği, gerçek sonucun ise 37-38. dizelerde ifade edildiği kanısına varmışlardır:

> *nil patrium nisi nomen habet Romanus alumnus:*
> *sanguinis altricem non pudet esse lupam!*

14 Bkz. yuk. s. 315.

15 "Textkritik in Properz Buch IV", *Hermes*, 91, 1963, s. 178-190. Bu önemli inceleme metin eleştirisinin ötesine geçmektedir.

Bu yaklaşım, sadece ve sadece Roma'yla ilgili olan, onu "sentez"inin gücü ve şanı içinde gösteren ve aslında Solonium'lu Lygmon ile Sabin Tatius'un yabancı olarak kalmadıklarını, her birinin başlangıçtaki Roma'nın üçte birini temsil ettiğini, yani gerçekten yabancı siteler olan Bovillae, Gabies vb'den ayrışık olduklarını hatırlatan 31.-32. dizeleri görmezden gelmek anlamını taşır. Ama en şaşırtıcı olan, Tatius ile birlikte 30. dizenin ele alınış tarzıdır. Önerilen planları gözden geçirmekte yarar var.

Bunların en eskisi yüz yaşındadır. L. Krahner imzalıdır ve *Philologus*, 27, 1868, s. 58-87'de yayımlanmıştır: "Versuch einer Analyse der Elegie des Properz IV, I, dize 1-70, yay. haz. Hertzb[erg]." Krahner bu parçada üç bölüm ayırt etmekte ve bunlardan sadece birincisi ("1-38") bizi ilgilendirmektedir:

> Birinci bölüm Roma'nın ilk baştaki sadeliğini ve gücünü (*sic*), Augustus devrindeki ihtişamına karşıt bir biçimde sunar; şairlerin de en sevdikleri izleklerden biridir bu. Üç altbölüm içermektedir: 1) 3-16. dizeler, binalar, yani şiirin yönelişi dikkate alındığında, Augustus devrinin heybetli yapılarının kuruluştan beri Roma'nın kamusal yaşamında önemi olan yerlerde bulunması: Önce Palatium, Capitolium üzerindeki tapınaklar sayılır, bunlara Mars Alanı da eklenir; daha sonra Augustus devrinin siyasi binalarına, Palatium üzerindeki saraya ve Curia Iulia'ya sıra gelir. Özellikle Yunan kültlerinin parıltısının sergilendiği tiyatrolar 2. altbölüme geçişi oluşturur: 2) 17-26. dizeler, *sacra*'lar; burada eski yerli simgesel kültlerin (*sic*) adları sayılır (17. dize, *nulli cura fuit externos quaerere diuos*): Parilia, Ekim Equus'u (*sic*), Vesta kültü, Compitalia, Lupercalia; 3) 27-36. dizeler, savaşçı güç ve siyasi yaşam; bu sonuncusu içeride toplumsal bir örgütlenme olarak üç kabile ve dışarıda da muzaffer güç olarak kazanılan zaferlerle temsil edilmektedir. Birinci bölümün sonucu: 37-38. dizeler, *nil patrium...*, yani: "Bugünkü Roma'da, bu saygıdeğer başlangıç dönemlerinin antik sadeliğinden eser kalmamıştır."

Aceleye getirilmiş bu tahlil, çok açık bölümlemeleri yanlış algılamıştır.

"Binalar" bölümü birbirinden iyice ayrılmış iki şey içermektedir: a) 1. dizeden 8. dizeye kadar yerleşim alanından ve soylu binaların, özellikle de tapınakların bulunmamasından, Roma'nın büyük bölümünde (1-2), Palatium'da (3-4), Capitolium'da (7), Tiber kıyılarında (8) böyle binaların hiç olmadığından, tam olarak belirlenmemiş başka yerlerdeki göreli bina yokluğundan söz edilmektedir (*aurea templa*'ya (5) karşı *facta sine arte casa* (6)); b) 9. dizeden itibaren bu izlek *domus Remi* ve *curia* ile sürdürülür, ama insanlar, insanların işlevleri ve siyasi âdetleri belirir ve 10. dizeden itibaren adı geçen yerlerden ve binalardan daha çok önem kazanırlar; daha yukarıda verilen kesintisiz yorumda görülen anlam kayması da (11. dizede

bina olarak söz edilen senatonun 12. dizede senatörlerin toplantısı olarak geçmesi) buna tanıktır; 13.-14. dizelerin Quirites ve senatosuna gelince, değerleri kendilerinden menkuldür ve deyim yerindeyse, hiçbir inşa edilmiş yere dayanmazlar. Zaten şair, 10. dizede Roma bütünselliğinin gelecekteki birinci bileşeni olacak *fratres*'i zikrederek, tahlilin dönüm noktasını aydınlatmıştır.

Sacra bölümü en iyi işlenmiş olanıdır ve tiyatrolara, daha doğrusu başlangıç döneminde tiyatro bulunmamasına değinilmesinin dinsel işlere doğal bir geçiş oluşturduğu doğrudur.

Buna karşılık "Kriegsmacht und Staatsleben" başlığı altında toplanmış 27.-36. dizeler potpurisi kabul edilemez. *Propertius staatsleben*'e, siyasi yaşama daha yukarıda, krallar, Quirites ve senato ile değinmiştir; (*hinc* kelimesiyle birlikte yer verilen) üç kabileden söz edilmesi sürekli, çizgisel bir sıralama gelişimi içinde Lygmon ve Tatius'un kabilelerinin anılmasının bir uzantısı değildir; tam tersine, *fratres*'le birleşen *Ramnes* üç bölümlü gelişimin sona erdiğine, Lygmon'un ve Tatius'un bunun ikinci ve üçüncü bölümleri olduklarına işaret eder.

Bu hataların pek çoğu Carolus Brandt'ın 1880'de önerdiği (*Quaestiones Propertianae*, açılış konuşması, Berlin) daha dikkatli plan tarafından düzeltilmiştir; Brandt bu planıyla Propertius'u ihmalkârlık ve tutarsızlık suçlamalarından haklı olarak arındırmaya çalışmıştır. Ama açıklaması sadece en son bölümünde zayıflamış, temel bir noktayı gözden kaçırdığı, daha doğrusu 30. dizeyi yanlış yorumlaması sonucunda bunu göremediği için, bölümlemesi eksik kalmıştır. 1.-8. dizelerin Roma'nın en eski devirlerde sahip olduğu görünümden (*aspectus*) söz ettiklerini söyler (s. 36); 9.-16. dizeler *de uetere ciuitate*'den; 17.-26. dizeler o dönemin *deorum cultu*'sundan; nihayet, 27.-30. dizeler de *de re militari*'den söz ederler. Daha sonra ilk üç bölümün her birinin tahlili, ince saptamalarla birlikte (örneğin 4. ve 8. dizelerde iki kez *boues* kelimesinin geçmesinin "zevksizlik" gibi gösterebileceği olgunun gerekçelendirilmesi) çok iyi bir biçimde yapılır. Özellikle de *de ciuitate* bölümü siyasi organların sıralanmasını doğru bir şekilde saptar: *regna, Quirites, senatores. De ueteris Romae deorum cultu* bölümü de (18. dizenin yorumunda *oscillationes*'den yana tavır alarak, 20. dizede Ekim Atı'ndan söz etmekten haklı olarak kaçınarak ve 19. dizede *celebrare*'nin yarattığı zorluğu mantıklı bir biçimde tartışarak) şairi her türlü yazım ihmali suçlamasına karşı korur: "Sequitur de Vesta, Compitalibus, Lupercalibus, ita ut vituperari nihil possit." Ne yazık ki, *quibus de re militari egit* dizeleri konusunda aynı doğruluğa rastlanmaz ve Brandt bu ifadeyi şöyle yorumlar: "İlk *praetoria*'ları kuran, bir köylü başlığı takıyordu –çünkü eski devirlerde askerler (bizzat Propertius'un başka bir bölümünden alıntı) *aprico frigida castra Lare*'den başka bir şey bilmiyorlardı, soğukta ve açık havada kamp kuruyorlardı; ve çok saygın bir komutan olan Tatius

da aynı zamanda bir çobandı." Tatius'u *dux celeberrimus* olarak nitelendirmeye izin verecek bir veri 30. dizede ne kadar aransa boşunadır.[16] Gerçi bir başka Roma Elegiası'nda, Tarpeia bölümünde aynı Tatius hem *dux* hem de parlak ve zarif bir subay olarak betimlenmiştir, ama anlatının ayrıntıları ve ihtiyaçları tamamen farklıdır ve dördüncü elegia'da Vesta rahibesinin başını döndüren yakışıklı savaşçıya tanınmış nitelikler ve üstünlükleri birinci elegia'nın Tatius'una verme hakkına sahip değiliz. Eğer Brandt metne uyma konusundaki titizliğini sonuna kadar sürdürmüş olsaydı, Lygmon ve Tatius'u eşdeğer olarak ele almaz ve 30. dizede doğru yerde olan *inter oues*'e hiçbir verinin gerektirmediği bir *dux celeberrimus* ekleme yolunu seçmezdi.

Beş yıl sonra Mauritius Tuerk, *De Propertii carminum quae pertinent ad antiquitatem Romanam auctoribus* başlıklı bir de Halle tebliğinde, birinci Roma Elegiası'nın bu başlangıç bölümünü tahlil etti (s. 49-59). Selefinin dediklerini her noktada kabul etti – 30. dize yorumu hariç; ama onun önerdiği yorum da daha tatmin edici değildi. O da Brandt gibi, bir *de forma ueteris urbis* açılışından sonra, *reges* ve *senatores*'i betimleyen bir siyasi bölüm, bunun ardından *nonnulla ueterum sacra*'nın sergilendiği bir "tertium locum" ayırt ediyordu. Bu *sacra*'lar *patria ac domestica* idi (onun yorumunda Ekim Bayramları'nın atı ne yazık ki yeniden sahneye çıkmaktadır). Daha sonra yer verdiği *de re militari* bölümünü, Brandt'a göre bir adım ileri atarak, 27.-29. dizeler ve Tatius'tan ayırdığı Lygmon'la sınırlıyordu. Ama Tatius ona yanlış bir esin kaynağı oluşturmuş; eğer Lucumon'un yanında yer almıyorsa, o halde Romulus'un yanında yer almalı diye düşünmüştü: "Quid autem poeta de Romulu dixerat, id etiam de Tatio pro certo habebat." Başka bir deyişle, 30. dizenin niyetinin *fratres* ile birlikte krallığın kökeni fikrinin geliştirildiği 9.-14. dizelerden farklı olmadığı sonucuna varmıştı. Demek ki Tuerk, *magna pars rerum*'u "kamusal işlerin, idari işlerin çoğu" diye açıklamayı seçmişti, ki bu görüşün gerçeğe uymadığını yukarıda göstermiştik; dolayısıyla o da, mükemmelliğini bizzat açıkladığı (s. 49, dipnot 1) bu planın içinde, aynı şeyin iki kere yinelendiğini, ağır bir zaaf sayılabilecek bir geriye dönüşün söz konusu olduğunu kabul ediyordu.

Albrecht Dieterich ise *Rheinisches Museum*'daki (N.F. 55, 1900, s. 191-221) meşhur makalesinde, "Die Widmungselegie des letzten Buches des Propertius"da, Tuerk'e göre daha geri bir noktadadır. Onun 30. dize için yaptığı talihsiz yorumu yinelemekte, ama bunun öncesinde 11. dizeden itibaren binalara değinilmesinin "en eski âdetlerin betimlenmesi"ne de bi-

16 Daha önce Krahner şunu saptamıştı (s. 72): "Als roher Anführer einer Hirtenschaar lässt Properz den Tatius IV 4, 20, entsprechend dem Charakter jenes Gedichts allerdings nicht erscheinen." Ama nasıl olur da, IV 1'in o barışçı 30. dizesinde bir "roher Anführer einer Hirtenschaar" bulunup çıkartılabilir?

raz yer bıraktığını kabul etmektedir; aslında *reges, Quirites, senatores*'ten söz edilen cümleleri saptamaktan kaçınmakta (bunlar "älteste Bräuche"den başka bir şeydir!) ve 1-16. dizeleri tek bir bölüm oluşturuyorlarmış gibi ele alıp, bunun ardından önce "kült kutlamaları ve dini bayramlar"ın (17-26), sonra da karışık, iyi tanımlanmamış bir malzemeden oluşan bir bölümün geldiğini söyleyerek 27. dizeden 38. dizeye kadar her türlü şeyi bir araya toplamaktadır: "Eski zamanların Kriegsführung'unun basitliği, Lygmon'un başındaki keçe külahla kurduğu ilk *praetoria*'lar, sürüleri arasında hükümet eden (*magna pars rerum*) Tatius –parıltılar saçan Palatium ve Augustus yönetiminin ışıltısı bunların ifade edilmemiş karşıt tarafını oluşturmaktadır– Roma'nın savaşçı tarihinin başlarındaki gelişiminin hızlı bir şekilde gözden geçirilmesini sağlamaktadır."

Hepsi Propertius üzerine "tebliğler" içinde bulunan bu denemelerin yanı sıra, şairi yayına hazırlayanlarda, hatta bu yayınları geniş bir notlama ile birlikte sunanlarda bile plana ilişkin saptamalara pek az rastlanmaktadır. Bunun bir tek istisnası vardır: Yaptığı yayını çok geniş "Erklärungen"ler ile donatan Max Rothstein (II. cilt, 2. baskı, 1924). Ama Rothstein da Tuerk'in önerileriyle sınırlı kalmış ve onun 29. ve 30. dizeler hakkındaki yorumunu şöyle açıklamıştır: "Nasıl ki eski Romalıların en meşhur ordu komutanı karargâhında miğfer yerine deriden bir başlık takıyorsa, Titus Tatius da sürülerinin ortasında ikamet ediyordu; burada *res* mülkler değil, işler, yani devlet işleri manasına gelmektedir; bunlar bir kraliyet sarayında değil, en basit çevre düzeni içinde görülüyordu."

Şiiri yayına hazırlarken notlayan diğer araştırmacıların bu problemi yeniden ele almamaları üzücüdür: İçlerinden birçoğu 30. dizeye verilen hatalı anlamı neyse ki düzeltmişlerdi, bu nedenle de aslında Tuerk'in tahlilini elden geçirebilir ve tamamen tatmin edici bir içeriğe kavuşturabilirlerdi. Örneğin H. E. Butler (1905): "dize 30. Titus Tatius... was no more than a shepherd" (ama bu konuda Butler-Barber, 1933'te hiçbir not yoktur); Shakleton Bailey (1956): "Tatius' wealth lay largerly in his flocks."
Bu kadar titiz ve Propertius'u her türlü ihmalkârlık suçlamasından uzak tutmak konusunda gayretli gözlemcilerin, şairin apaçık niyetini nasıl olup da göremedikleri ve Tatius'un dizesinin ya kendinden önce gelen Lygmon'un dizesine hiçbir şey eklemediğini ya da *fratres* dizelerinin belli bir aradan sonra gelen tekrarından ibaret olduğunu nasıl kabul edebildikleri sorulabilir. Belki de simetrik olmayan bir planın sahiciliğini kabullenmekte zorlanmışlardır: Bu planın içinde, yerlere ve anıtlara ayrılmış sekiz dizelik ilk bölümü, idareye ve külte ayrılmış on sekiz dizelik ikinci bir bölüm izlemekte, bunların ardından gelen üç dizelik üçüncü bölüm savaşı ve tek dizelik dördüncü bölüm ekonomiyi konu almakta, en sonunda da iki dizelik bir sentez bölümü yer almaktadır. Belki de sondaki parçalanmışlığı daha hacimli bir birlik içine çekmeyi gerekli bulmuşlardır; bazıla-

rı (Krahner, Dieterich) bu sonuca, kendilerine direnen ifadeleri zorlayarak veya yok sayarak ve 27. dizeden 36. dizeye kadar uzanan bir "üçüncü bölüm" yaratarak ulaşmışlar; bu üçüncü bölümde yer alan tüm unsurların ortak paydasının Roma'nın "komşuları"yla ilişkilerine yönelmek olduğunu düşünmüşlerdir; metne daha saygılı olan başkaları (Brandt) sadece 30. dizeye karşı zor kullanmış ve onu askeri bir dize sayıp önceki üç dizeye bağlayarak biraz daha uzun –dört dize– bir üçüncü bölüm oluşturmuşlardır; nihayet, bir üçüncü grup da (Tuerk, Rothstein) 30. dizeyi planda küçük bir ihmal, daha önce *fratres* hakkında söylenenlerin Tatius bahsinde tekrarlanması olarak kabullenmeye razı olmuşlardır.

Ama bölümlerin arasındaki eşitsizlik, son iki bölümün aşırı kısa oluşları (3 dize, 1 dize) gerçekten bir kusur mudur? Bir planı belirlemek istediğimizde zorunlu olarak kullandığımız, ama toplam otuz iki dizelik bir bütün söz konusu olduğunda biraz büyük gelen "bölüm" kelimesinden yanlış bir şekilde etkilenmiş olabiliriz. Aslında Propertius başlangıç devirlerinin sadeliği izleğini ilk Roma'nın bileşenleri çerçevesinde geliştirmeye karar verdiği andan itibaren, bu plana başvurmak zorundaydı; ama onun üç bileşenin her birini eşit boyutlarda geliştirmemesi için birçok neden mevcuttu. 1) Vatanperverlik niyeti açısından, doğrudan Romulus ve Remus'a bağlı olan bileşen en saygını ve en önemlisiydi, çünkü Roma, *maiestas*'ını özellikle tanrılara ve kurumlarına borçluydu. 2) Teknik açıdan, siyasi örgütlenme ve din, Roma'nın ilkel hali ile kesin bir idari işleyiş çarkına ve kesin bir dine sahip Augustus devri Roma'sını karşıtlık içinde sunmak bakımından, savaş veya ekonomiden çok daha fazla fırsat sunuyordu: Bu son iki başlık için eski ile yeninin karşı karşıya getirilişi beylik kalıplara indirgenmişti; şair daha fazla belirleme yapmak isteseydi, her özel durum için bir beyitten daha uzun bir yere ihtiyaç duyardı. 3) Estetik açıdan, aynı uzunlukta gelişme bölümleri yazmak metnin genel gelişimini lüzumsuz yere ağırlaştırırdı. Bu metnin güzelliklerinden biri, birçok ifadenin imalı niteliği, okuyucuya hiçbir imge, hiçbir izlenim üzerinde fazla durma fırsatı vermeyen hızı, hatta acelesidir. O zaman ana izlek, üç bölümün bu kısa, kesin ve tesirli karşılaştırmalara en açık olanı içinde yeterince geliştirildikten sonra, ikinci bölümü üç dizeye, üçüncüyü tek dizeye indirgeyip, tarihi bilen Romalı okuyucunun zaten öngördüğü ve yeni gelişmelerin de başlangıç noktasından başka bir şey olmayan sonuç bölümüne olabildiğince hızlı bir şekilde varmak bir zerafet işareti değil miydi? Propertius'un eserleri bu son düşüncenin boşuna olmadığını kanıtlamaktadır. *Elegiarum Romanae*'nin bir diğer bölümünde, Tarpeia elegia'sında (IV 4), plan yine en az bu kadar açıktır ve yine "bölümler" arasında eşitsizlik söz konusudur – bu bölümlerden sadece biri şairin elegia dehasının ilgisini çekmiştir: Vesta rahibesinin aşk üzerine daldığı düşünceler ve ihanet hazırlığı elli dize tutarken herkesin bildiği ve beklediği bölümler

hızla geçilir, bunların ifade edilişi giderek kısalır: İhanet sekiz, ceza dört, Tarpeia Kayası'nın "adını alması" iki dize. Sayısız biçimde yinelenen sekiz ölçülü dizeden çok, beyitler halinde yazmanın parçalı biçimi şairlere bu kolaylığı sağlıyor veya onları bu yönde ayartıyordu; *Fastii*'nin tekniği *Metamorphoseis*'le karşılaştırıldığında, bazılarının kusur olarak gördüklerinin, yani soluk kısalığı ve tekdüzelik tehlikesinin avantajlı ters yüzünü oluşturan bir hareket serbestliğini ortaya koymaktadır.[17]

17 Jacques Poucet, *Recherches sur la légende sabine de Rome* (Université de Louvain, *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 4. seri, fas. 37, Université Lovanium yay., Kinşasa, 1967'nin altıncı bölümünde (s. 375-378) Propertius'un bu bölümüne ilişkin yorumumu uzun uzadıya tartışmaktadır. Yazdığım *La Religion romaine archaique* adlı kitabın elinde bulunmamasına üzüldüm: Romulus'la ilişkili kabilelerin *gerçek, tarihsel* tanımlarına ilişkin herhangi bir görüş ileri sürmekten vazgeçtiğimi orada görebilirdi. Ama geri kalan konularda, Propertius'un metninde üç işlevin varlığı ve onların "fratres", Lygmon ve Titus Tatius arasında paylaştırılması konularında yaptığı tartışmanın pek yerinde olmadığı kanısındayım.

İki ön saptama: 1) *Luceresque Soloni* (veya "coloni") Propertius'un "Luceres"i "Lucumo"dan türetmekle yetinmediğini, "Luceres"i Lucumo'nun silah arkadaşları olarak tanımladığını gösteriyor; demek ki Tities'i Tatius'un, Ramnes'i de Romulus'un silah arkadaşlarıyla özdeşleştirmektedir. 2) (Poucet, s. 338-339, 344, 347, 356, 360 vb) Poucet'nin tüm ispatını dayandırdığı Varro'nun metni (yuk. s. 309, dipnot 12) kendisinin ona söyletmek istediklerini, yani Luceres'i Lucumo ile açıklama sorumluluğunu taşıyan *yazarın* Volnius olduğunu söylemez. Yıllık yazımını manzum bir hale dönüştüren Ennius'un diğer iki isim türetiminin mucidi olduğuna niye inanılsın? Varro sadece iyi bilinen, elinin altında bulunan iki eseri zikreder, ama ilk kaynaklara uzandığını ileri sürmez.

a. (s. 378, 12.-16. satırlar) Propertius'un münferit bir tanık olduğu doğru değildir: Yıllık yazarlarıyla, tarihçilerle aynı fikirdedir ve Poucet'nin tartışmanın başından sonuna dek kullandığı yöntem, Propertius'u oldukça zengin malzemeye sahip bir dosyanın diğer parçalarından ayırıp tek başına ele almak iyi bir yöntem değildir. Şairin tek farkı, yukarıda açıklanan nedenden ötürü, gelecekteki bileşenleri çatışmaları içinde, savaşın hadiseleri içinde değil de, savaştan önceki birbirlerinden ayrı halleri içinde ele alarak her biri için özel bir uğraşı, mükemmeliyete eriştiği ve birleşmeden sonra bir çeyiz gibi topluluğa taşıdığı varsayılan bir faaliyet türünü tarihçilerden daha kolaylıkla öne çıkartabilmesi olmuştur.

b. (s. 375, aşağıdan 10. satır – s. 376, 4. satır ve s. 376, aşağıdan 4. satır) Metnin gelişme bölümündeki üç ayrı bölümün *rustici*'leri –o devirdeki insanların hepsi böyledir– aynı bakış açısından sunmadıklarını saptamanın bir "mantık yürütme" inceliği olup olmadığına okuyucu karar verecektir. Ne söylenirse söylensin veya ne söylenmezse söylenmesin (Poucet'nin *prima posuit praetoria* kelimelerine değinmekten özenle sakındığı fark edilmektedir, bkz. yuk. s. 254-255), 29. dizenin Lygmon'u, bunun yıllık yazımıyla da uyumlu olduğunu bir kez daha yineliyorum, bir komutandır, sadece bir komutandır ve 30. dizede Tatius'un adı geçtiğinde, ona sadece ve sadece *res*'lerinin türü ve bileşimi ile işaret edilir; halbuki diğer "rustici"ler, örneğin iki kardeşin silah arkadaşları sadece ve sadece siyasi örgütlenmeleri, kültleri içinde ve 27.-28. dizeler de onlarla ilişkilendirilmek istenirse (mutlak bir şart değildir bu) gelişkin bir savaş sanatından habersiz olmaları gerçeği içinde bahis konusu edilmişlerdir. Daha 1944'te kaleme aldığım şu satırlar bugün de geçerliliklerini korumaktadırlar:

"Tatius'a ve onun *oues*'ine hasredilmiş 30. dize kimi zaman 19.-26. dizelerdeki izleğin, savunulan şeyin gereksinimleri doğrultusunda "kırsal" diye nitelenen izleğin bir tekrarı gibi görülmek istenmiştir. Gerçi 19. dizeden 26. dizeye kadar geçit resmi yapan tüm bayramlar ve törenler kırsaldır; tıpkı 29. dizedeki ilk askerlik teknisyeninin başında sadece deri bir başlık bulunması gibi: Bu da doğaldır, çünkü şiirin genel izleği Roma'nın başlangıç dönemlerinin mütevazılığı ve ilk baştaki sadelik ile daha sonraki gelişimlerin antitez oluşturmasıdır. Ama koyunların, eşeklerin, öküzlerin, domuzların, hatta samanın ve bizzat çobanın başlangıçtaki uzun gelişme bölümünde sadece dinsel amaçları veya yönelimleri nedeniyle zikredilmeleri de en az bu kadar an-

lamlıdır (*celebrare Parilia, ducere uilia sacra, lustrare compita, litare exta, uerbera mouere*); bu başlangıç bölümünde, Tatius'un koyunlarına ayrılmış tek dizeyi [30. dize] dolduran olguya, yani *magna pars rerum*'a, zenginliğe ise hiçbir gönderme yoktur. Demek ki bir tekrar söz konusu değildir. 30. dize olumsuzlayıcı yöntemlerle istendiği gibi tamamlansın, ister "koyunlar – ama lüks yok", ister "koyunlar – ama sanayi yok", ister "koyunlar, yani statik mülkiyet – henüz ticaret yok" densin, önemli değildir: Her halükârda bu dize sadece ekonomik olanı kapsamakta, arkaik bir zenginlik biçimini tanımlamaktan başka bir şey yapmamaktadır.

İki kardeşin silah arkadaşlarının "işlevsel açıdan çift değerli" olduklarını söylemek, kelimelerle oynamak anlamına gelir: Tatius ile ve hatta "galeritus" olduğuna göre Lygmon'la ortaklaşa sahip oldukları "rustici" niteliği, üzerindekileri *birbirinden ayırt etme olanağı vermeyen bir zemindir*; ama bu zemin üzerinde onlara ve sadece onlara atfedilen uğraşlarla *diğerlerinden ayrılırlar:* Bu uğraşların hepsi siyasete ve külte ilişkindir. Burada, "tarımsal Mars" kavramını savunanlarla benzer bir yöntem hatasına düşülmektedir: Tabii ki köylüler de Mars'ı tarlaları için kullanırlar, ama onun çizgisine uygun bir biçimde, bereket değil emniyet sağlayıcı bir tanrı olarak kullanırlar; bir tanrıyı tanımlayan, içinde harekete geçirildiği koşullar değil, onun eylem tarzıdır (*La Religion romaine archaique*, s. 179-180, 229-241).

c. (s. 377, 3.-8. satırlar) Poucet, ön-Romalılar arasında işlevsel ayırım bulunmamasını formüle etmeye çalıştığı cümlenin yapısı üzerinde biraz daha düşünebilirdi; şöyle diyor: "Orada, idareyle, dinle ve savaşla uğraşan (= fiil) çoban, hayvancı ve tarımcı (= tümleçler) ilk Romalılar görülüyor." Bu cümle yapısı metne hiç uygun değildir, çünkü metinde *tek bir fiil, tek bir hal veya gelişim bildiren fiil*, dolayısıyla bu "rustici"lerin ("pastor" 24, "arator" 25) *hiçbir iddiası, hiçbir edimi* hayvancılığa ve tarıma ilişkin değildir – bu durum, örneğin Ovidius'un bu ilk bileşen için kullandığı "*inopes*" kaydına uymaktadır.

Daha genel anlamda, yukarıda da belirttiğim gibi (s. 334-336), Propertius burada Roma'nın kökenlerine ilişkin olarak, Titus Livius'ta daha renksiz bir halde bulunan yıllık yazımını takipten başka bir şey yapmamaktadır: Kentin kuruluşu ile Sabin kızlarının kaçırılışı arasında, yani Romulus ilk yol arkadaşlarıyla, sonra her yerden kalkıp gelen ve kesinlikle "rustici" olan kaçaklarla yalnız olduğu süre zarfında, Titus Livius'ta ekonomik türde en küçük bir bilgiye rastlanmaz; söylediği her şey siyasi örgütlenmeye (kral, halk meclisi, senato) ve külte (*sacra... Albano ritu* 7, 3; *res diuinae* 8, 1) ilişkindir. Kuru siyaset üzerinde daha az, seyredeğer kültler üzerinde çok daha fazla duran Propertius da aynı şeyi yapar –bunların, sadece Numa'nın yarattıklarından değil, Titus Tatius'un katkılarından bile daha eski, yani *sacra... Albano ritu* olmalarına özen gösterir.

d. (s. 376, satır 5-aşağıdan 5. satır) Poucet, "hayvancılıkla uğraşan" ve "zengin mülk sahibi" kelimeleri üzerinden benimle kavga arıyor. Ona anakronik gelen birincisi için, Tatius'u asla Arjantin veya Avustralya tipi geniş bir işletmenin başında düşünmediğimi kesin bir dille belirtebilirim; bu kelimeyi, İran'da üçüncü toplumsal sınıfı ifade etmek için kullanılan *vastryo-fšuyant* adını aktarmak için geleneksel olarak kullanılan "hayvancılık veya tarımla uğraşan" deyiminden aldım. Eğer kendisi "koyun sürülerinin sahibi"ni tercih ediyorsa bunu da kullanabilir pekâlâ; ama daha uzun olan bu deyim de aynı şeyi ifade edecektir. "Zengin mülk sahibi"ne gelince, bunun yerine de kelimesi kelimesine bir çeviri olan "mallarının büyük bir bölümü sadece koyunlardan oluşan mülk sahibi"ni geçirmeyi kabul edebilirim. Ama Propertius burada, hiç kuşkusuz bıyık altından gülerek (*magna pars*, 10. dizedeki *maxima regna* kadar tumturaklıdır), bir başkumandanın dengi olan Lygmon'un başında sadece deriden bir başlık olduğunu söylediği gibi, kendi devri için tipik bir mülk sahibi olan Tatius'un da aslında koyunlardan başka bir mülkiyeti olmadığını ima etmekte değil midir? Poucet bu noktada da Propertius'un dizelerini kendilerine koşut metinlerden ayırma hatasına düşüyor. Halbuki kendisi de (s. 118) kökenler efsanesinde Sabinlerin "zenginler" olarak görüldüklerini ve bunun sadece bu avantaj üzerine kurulu Tarpeia bölümünde değil, genelde geçerli olduğunu kabul etmektedir (*uicinia diues*, Ovidius; *auitas opes*, Florus). Propertius'un kusursuz bir Sabin olan Tatius hakkında söylediklerini de hiç kuşkusuz bu açıdan değerlendirmek gerekir: Kendisine kadar gelen gelenek içinde Tatius bir "zengin" olarak karşısına çıkmış ve o da onun zenginliğini –Shakleton Bailey de benimle birlikte "Tatius' wealth" diyor– küçükbaş hayvancılığa indirgeyerek izleği uygulamıştır.

e. (s. 377, 9-16. satırlar) Poucet şöyle yazıyor: "Bu iki kişilik (= Lygmon ve Tatius) o zaman niçin

Propertius'un öteki niyetleri

Propertius malzemesinin bütününü düzenleyen bu niyetin yanına başkalarını da katmış mıydı? Olabilir, ama oldukça dar sınırlar içinde: Böylesi bir metin başından sonuna kadar her noktada birçok açıklamaya ve yoruma nasıl açık olabilir ki? İki başka niyet daha kaydedilmiştir.

Elegia'nın başlangıcı haliyle yerlere, "bugün" üzerlerinde görkemli yapılar bulunan ama "bir zamanlar" –Aeneas'ın ve Evandrus'un zamanında– çıplak, yapısız olan yerlere ayrılmıştı: Roma'nın bütünü, sonra Palatium, sonra da Capitolium. Bununla birlikte bu son iki yer arasına, başka bir şeyden bahseden bir beyit yerleştirilmiştir: İleride kutsal heykeltıraşlık ve mimari haline gelecek şeyin aşırı basitliği; ve bu konudan genel anlamda, belirli yerlere gönderme yapılmadan söz edilmektedir. Bu başlangıç bölümü, Dieterich'in[18] peşinden pek çok yazarı, ilk otuz iki veya otuz sekiz dizenin aynı izleği geliştirdiği, *hoc quodcumque uides...*'in devamı oldukları düşüncesine sevk etmiştir. Bunun bir περιήγησις, şairin, *hospes*'in okuyucu ziyaretçisine önerdiği ve bir gözlemevinden diğerine geçilen bir gezinti olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim, takip eden iki beyit de (9-10, 11-12) belirli anıtları saymaktadır: *domus Augustana* (veya Apollon tapınağı) ve *curia.*

in extremis metne katılmaktadırlar? Çevrelerinde hiçbir arkadaşları yoktur. Yalnızdırlar ve her birinin sadece bir tek dizeye hakkı vardır. Lygmon konusunda Propertius onun ayırt edici özelliğini belirtmek için kısa olsa da özgün bir ifade bulmuştur: *galeritus;* ama Tatius kişiliğini ele alırken şairimizin esini bu denli iyi değildir ve genel hava dikkate alındığında beylik bir kalıba, bir yer doldurma dizesine çok benzeyen bir saptamayla yetinmiştir." Burada Poucet'nin yaptığı gibi, cümlelerin içleri boşaltılırsa, *lasciate ogni speranza!* Her şeyin kesinlik taşıdığı yoğun bir metinde, Tatius hakkındaki 30. dize nasıl "beylik bir kalıp", "bir yer doldurma dizesi" olabilir? Eğer gerçekten "genel hava dikkate alındığında" bir okuyucunun gözünde buna "çok benziyorsa", o zaman bu okuyucu önce kendini incelesin: Acaba "genel hava"yı anlamayan kendisi olabilir mi? Lygmon'a gelince "ayırt edici özelliği"ni *galeritus*'un oluşturduğu doğru değildir: Onu eylemiyle niteleyen, bir komutan olarak niteleyen kelime *prima posuit praetoria* içindeki *posuit* fiilidir; *galeritus* ise ancak ikincil, sınırlayıcı, onun hangi kaba üniforma içinde komutanlık yaptığını belirleyen bir kayıttır.

f. (s. 377, 21. satır-s. 378, 6. satır) Eğer Poucet'yi doğru anladıysam, olaylar için şöyle bir seyir öneriyor. Propertius gelişme bölümüne son noktayı koyma aşamasına geldiğinde, "Roma"nın yerine "Tities Ramnes Luceres" ifadesini geçirmenin daha iyi bir etki yaratacağını düşünüyor; bunu benimsiyor. Ama bu iyi fikrin haklarında söyleyecek bir şey bulamadığı iki isim vericiye de değinmesini gerektirdiğini fark ediyor, çünkü o gün, tarihçilerin Lucumon ve Etrüskleri hakkında, Tatius ve Sabinleri hakkında öğrettikleri her şeyi unutmuştur. Kendini toparlıyor ve her biri hakkında hiçbir özel niyet taşımayan birer yer doldurma dizesi karalıyor ve Poucet de onunla birlikte bunların anlamsız olduğu kanısına varıyor. Bu kısa metrajlı filmin final sahnesi eksik kalmış durumda: Ertesi gün belleği yerine gelen Propertius yazdıklarını okuyor ve bilinçaltının iyi çalıştığını fark edince içi ferahlıyor: Lygmon'u gerçekten de tarihçilerin savaş ehli olarak, ἀνήρ τά πολέμια διαφανής diye nitelediği Lucumon olmuş ve Sabinlerin kralı hakkında söyledikleri de *uicinia diues*'in gözünde önemli olan ve onların İltica Toprağı'nda yaşayan *inopes*'i hor görmelerinin gerekçesini oluşturan şeyden, yani *res,* mal-mülk dökümünden fazla uzaklaşmamıştır.

18 "Die Widmungselegie des letzten Buches des Propertius", *Rheinisches Museum,* N. F. 55, 1900, s. 191-192. Paul Lejay de onu izlemiştir: "Properce et l'astrologue", *Journal des Savants,* 1915, s. 492-508.

Ama ilk anıt hiçliğe değil, daha ilkel bir yerleşke biçimine, iki kardeşin evine karşıt olarak konmuştur ve ikinci beyitte bu karşıtlık artık Curia Iulia ile daha mütevazı bir *curia* veya herhangi bir başka yapı arasında değil, sadece iki senatör tipi arasındadır (*praetexto senatu, pellitos patres*). Bunların dışında Augustus devri Roma'sının başka hiçbir anıtı zikredilmez. Gerçi 15. dizedeki *theatro*'ya bir ad yakıştırılabilir ve daha sonra değinilen bayramların çoğu da, Lupercalia'ya varıncaya dek, "bir yerlerde" kutlanmaktadır, ama bu "bir yerler" hep muğlak bırakılmıştır. Bu koşullarda Dieterich'in savı savunulabilir mi? Kısa bir süre önce Julien Guey bu savı yeniden ele aldı ve çok ilmi ve zekice bir yaklaşımla onu mümkün olan en geniş ölçekte kullandı.[19] Ama beni her noktada ikna ettiğini söyleyemem.

Öte yandan, dönemin başka birçok eseri gibi, *Elegiarum Romanae* de sipariş üzerine Augustus'un politikasına hizmet etmektedirler. Dolayısıyla bu ilk elegia'nın başlangıcında, sadece çağdaş Roma'nın genel ihtişamına değil, yaratıların, restorasyonların, reformların, Augustus devrinde çok kalabalık olan yeni yapıların bazılarına da değinen birden fazla bölüm bulunması muhtemeldir: Phoebus Navale'nin *sacra Palatia*'ları ve *domus Remi* ifadesinin altında gizlenen şey hükümdara aittir. Bunu genelleştirip, bu açılış bölümündeki her şeyin onun kişiliğine ve yaptıklarına göre düzenlendiği düşünülebilir mi? Pierre Grimal bunu ortaya çıkarmaya uğraşmıştır,[20] ama özellikle bayramlar konusunda başarılı olduğuna emin değilim. Örneğin Roma'nın doğum günü olan Parilia'ya değinilmesi, Octavius'un 42 yılında Sezar'ın tanrılaştırılmasını bu bayramda resmileştirmesinin dayanak gösterilmesine gerek bırakmayacak kadar doğal gözükmektedir. Augustus'un MÖ XII'de büyük pontif olması, Vestalia'dan söz edildiğinde Augustus'a bir gönderme aranması için yeterli midir? Bence Propertius'un böyle bir "niyet"ten çok böyle doğal bir kaygı içinde olduğunu kabul etsek bile, bunu ancak reddedilemeyek kadar açık olduğu noktalarda benimsemek gerekir.[21]

Şimdi de Vergilius'un *Aeneis*'in ikinci yarısında, Roma'nın kökenlerine ilişkin üç işlevli efsanenin üç ırklı değişkesinden hatırı sayılır bir biçimde yararlandığını göstermeye çalışacağım.

19 "Avec Properce au Palatin", *Revue des Etudes Latines*, XXX, 1952, s. 186-202.

20 *Les intentions de Properce et la composition du livre IV des Elégies, Collection Latomus*, XII, 1953; ilk *elegia*'nın burada incelenen dizeleri hakkında, bkz. özellikle s. 20-23; Grimal 31. dizede *Soloni*'ye karşı *coloni*'yi savunur (s. 31, dipnot 1) ve 20. dizede görüşünü ne yazık ki Ekim Atı'nın hayaletine dayandırır, "tam bir Sezar bayramı" (s. 21, dipnot 4).

21 Genellikle Propertius'un MÖ XVI'da öldüğü kabul edilir. *Compita*'dan söz edilişinde Augustus'a bir gönderme aranmak isteniyorsa, o zaman MÖ VIII'den sonrasına kadar uzanmak gerekmez mi? Tabii, âdetlerdeki değişimlerin resmi kararlardan hep daha önce geldikleri düşünülebilir (burada hükümdarın *Genius*'unun Laralılar ile birleştirilmesi): J. P. Boucher, *Etudes sur Properce* (bkz. yuk. s. 335, dipnot 13), s. 195, MÖ XIV veya XIII'te yazılmış Horatius, *Odes*, IV 5, 33-35'e gönderme yapmaktadır: *et Laribus tuum miscet numen, uti Graecia Castoris et magni memor Herculis.*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Vergilius'un Niyeti

Aeneis'*in son altı şarkısındaki kapalı* fata'*lar*

His ubi tum natum Anchises unaque Sibyllam
prosequitur dictis, portaque emittit eburna,
ille uiam secat ad naues sociosque reuisit...

Böylece Ankhises konuklarını fildişi kapıya kadar ciddiyetle götürür. Kuşkusuz Aeneas, Sibylla'dan müsaade ister. Her ne olursa olsun, gemilerine ve yol arkadaşlarına yetişebilmek için acele eder.

Bu büyük isimler üzerine olan altıncı şarkının sonuna geldiğimizde, Aeneas kaderini nihayet berrak bir biçimde görür. Gölgeler tiyatrosunda, Lavinium'un vârisi olan Roma'nın kazanacağı şan onun gözlerine gösterilmiştir. Uzun Troya gecesi, denizde sonu belirsiz bir yolculukla geçen yıllar, kehanetler ve mucizeler, Kartaca'nın baştan çıkarıcı teklifinden kaçınma, her şey bir anlam kazanmıştır: Yeniden Ausonia köklerine geri döndürülen Priamos'un krallığı sonunda erişilen bu vaat edilmiş toprakta, İtalya'da yeniden serpilip gelişecektir. Sadece bu mucizenin gerçekleşeceği kesin nokta meçhuldür, ama uzun süre öyle kalmayacaktır.

Dolayısıyla şiirin ilk altı şarkısı bu misyonun keşfedilmesinin ağır işleyen ve zorlu sürecini aşama aşama betimlerken, yedincisi başka bir malzemeyi işler: Aeneas kaderini gerçekleştirmelidir.[1] Ama birdenbire, tanrıların son bir işareti ona kendisini bekleyen yerleşim alanını vahyetmeden önce, Roma'nın olgunlaşması için tek çalışanın o olmadığını öğreniriz. Bir, daha doğrusu iki işbirlikçi daha işbaşındadır. Onlara da misyonları bildirilmiştir.

Bu son şarkıların kilometre taşlarını –adlı adınca söyleyecek olursak– bireysel *fata*'lar oluşturmaktadır. Ne bir kampta ne de diğerinde kendisi-

1 K. Büchner, *Der Schicksalsgedanke bei Vergil*, 1946, s. 16, ilk altı kitaba "die römische Odyssee" [Roma Odysseia'sı], son altı kitaba ise "die römische Ilias" [Roma İlyada'sı] adını vermektedir.

nin seçilmiş olduğunu bilmeyen veya hissetmeyen hiçbir önemli kahraman yoktur. Ama onların duyguları ve kahramanlıkları için önerilen bu programların çoğu kısır bir ölümden başka bir istikbale açılmayan kapalı programlardır. Evandrus da böyledir, Turnus da.

İhtiyar Evandrus kaderini zaten gerçekleştirmiştir: Annesi olan nemf Carmentis ve tanrı Apollon bu kaderin kefilleri olmuştur (VIII 333-356):

> *me pulsum patria pelagique extrema sequentem*
> *Fortuna omnipotens et ineluctabile* fatum
> *his posuere locis, matrisque egere tremenda*
> *Carmentis nymphae monita, et deus auctor Apollo.*

> "Bana gelince, vatanımdan kovulmuş, uzak denizlerde başıboş dolanıp dururken gücü her şeye yeten Talih [Fortuna] ve kaçınılmaz yazgı beni bu yerlere sürüklediler; annem Carmentis'in saygıdeğer uyarıları ve Apollon'un kehanetleri getirmişti beni buralara."

Adını atalarından alan oğlu Pallas'ın isim babası olduğu geleceğin Palatium tepesinde Arkadialıları ile birlikte ne yapmaktadır? Bunu bilmez. Tüm umudunu ihtiyarlığında İtalya'da, bir Sabin kadınından sahip olduğu bu tek çocuğa, bu genç ve yakışıklı adama bağlamıştır. Onu silah arkadaşı olarak Aeneas'ın yanına verecek, Pallas ölecek ve şiirin son sahnesinde intikamı parlak bir biçimde alınsa da, bu ölüm küçük Arkadia kolonisini yine de mahkûm edecektir: Pallantea, Roma'nın bir taslağı, bir figürü olmaktan öteye geçemez.

Turnus daha karmaşıktır. Düşmanının *fata*'larını vakit geçirmeden öğrenir ve bunların hiçbir çaresi olmadığını bilir. Ama o, asla boyun eğmeyen eylem adamları soyundandır. Eşitsiz bir kavgayı sürdürmek için kendilerini aldatma ihtiyacı duydukları bile olur mu? Bazen, yeniden bizlere benzedikleri nadir anlarda (IX 133-138):

> *Nil me* fatalia *terrent,*
> *si qua Phryges prae se iactant, responsa deorum*
> *Sat* fatis *Venerique datum, tetigere quod arua*
> *fertilis Ausomine Troes: sunt et mea contra*
> fata *mihi, ferro sceleratam exscindere gentem*
> *coniuge praerepta...*

> "Sözde kaderlerden, Frigyalıların onca gürültü koparmalarına neden olan birkaç beyhude kehanetten korkmuyorum. Kaderlere, Venüs'e verdiklerimiz, onların bereketli Ausonia'nın topraklarını etkileri altına aldıkları yeter artık; benim de onlarınkine taban tabana zıt, kendi kader-

lerim var: Eşimi alıp kaçıran bu vicdansız, kötü ırkı demirle kaldırmalıyım ortadan."

Enayi değildir: Emin olduğu kendi iradesiyle *auctor*'suz olduğunu açıkladığı bir kaderin bu şekilde birbirine karıştırılması, Aeneas'ın gemilerinin nümfalara dönüşmesi mucizesi karşısında sarsılan silah arkadaşlarını yatıştırmaya yöneliktir. Belki de çakan şimşekler aracılığıyla Iuno tarafından korunduğunu hissetmiştir, ama bu bir *fatum* yerine geçer mi? Aslında ezelden mahkûmdur. Tanrıların kralı, Pallas'ı kurtarması isteğini reddederken Herakles'e bunu da söyler (X 471-472):

... et iam sua Turnum
fata *uocant metasque dati peruenit ad aeui.*

"Kaderler Turnus'u da çağırıyorlar; ömrünün razı gelinmiş sınırlarına ulaştı."

Pallas'a karşı kazandığı zafer yanılsamaya kapılmasına neden olabilir (X 501):

nescia mens hominum fati *sortisque futurae...*

"Ölümlülerin kaderi ve istikbali bilmeyen zekâsı..."

Ama XI. şarkının sonundan itibaren, müttefiki kadın süvari Camilla'nın ölümünden sonra, peş peşe hatalı manevralar yapar –*saeua Iouis sic numina poscunt*, Iupiter'in ağır kararları böyle istemektedir– ve tüm kaderi olan ölüme doğru hızla, bilerek yürür. Kız kardeşi olan nümfa Iuturna onu son düellodan vazgeçirmeyi son bir kez denediğinde, şu cevabı verir (XII 676-678):

Iam iam fata *soror, superant, absiste morari:*
quo deus et quo dura uocat Fortuna sequamur.
Stat conferre manum Aeneae...

"Bu iş bitti, kız kardeşim, kaderlerden daha güçlü bir şey yok, beni tutma artık. Tanrı'nın ve gaddar Talih'in beni çağırdıkları yere gitmeyi kabul ediyorum. Aeneas'la dövüşmeye kararlıyım..."

Ve Aeneas'ın hakaretlerine cevap olarak söylediği son sözleri, diğer bozgunu peşinden getirecek mistik bozgunun bir itirafıdır (XII 894-895):

... non me tua feruida terrent
dicta feros. Di me terrent et Iuppiter hostis!

"Küstah, senin yakıcı sözlerin korkutmuyor beni; beni korkutan tanrılar ve düşman Iupiter!"

Fatum ile tanrılar arasında niye bir ayırım yapsın? Aynı şeyin çeşitli isimlerle ifadesidir bu: İster *fatum* tanrılardan gelsin, ister tanrılar *fatum*'un yüce vekilleri olsunlar...[2]

Daha genç kahramanların, Vergilius'ta hep şefkat ve merhamet duyguları uyandırmış ömürlerinin baharındaki bu delikanlıların üzerinde daha da kapalı *fata*'ların ağırlığı hissedilmektedir. Mezentius'un oğlu Lausus göğüs göğse çarpışmanın ortasında Evandrus'un oğlu ile karşı karşıya gelir (X 434-435):

nec multum discrepat aetas,
egregii forma...

İkisi de hemen hemen aynı yaşta, ikisi de güzel...

Iupiter'in elinden, daha titiz bir takdir-i ilahinin her şeye rağmen ve her şeye karşı aralarında dostluk bağları kurduğu iki doğa harikası arasında bir düellonun yol açacağı utanç verici durumu engellemekten başka bir şey gelmez. Ama bu bir ertelemedir sadece (X 437):

Mox illos sua fata *manent maiore sub hoste...*

"Kaderleri onları bekliyor, her ikisi de daha zorlu birer düşmana çatacak..."

Nitekim Pallas Turnus'un, Lausus da Aeneas'ın darbeleriyle can verecektir.

Mezentius, *contemptor deum*, uzun süre *fata*'larını görmezden gelmek ister, ama onun için de *fata*'lar ölümden başka bir anlam taşımamaktadırlar. Kurbanlarından biri can vermeden önce ona şöyle haykırdığında (X 700-710):

... te quoque fata
prospectant paria, atque eadem mox arua tenebis!

"Senin yolunu da benzer bir kader bekliyor, yakında aynı toprağı sen de kucaklayacaksın!"

2 Vergilius'taki kader kavramının sık sık incelenmiş çokanlamlılığı üzerinde durmuyorum. Zaten her türlü kadercilikte böyle bir çokanlamlılık mevcuttur: bkz. Helmer Ringren, *Fatalism in Persian Epic*, 1952 ve *Studies in Arabian Fatalism*, 1955.

Iupiter'e son bir kez meydan okur:

> *Nunc morere! ast de me diuum pater atque hominum rex uiderit!*
>
> "Şimdi öl! Bana gelince tanrıların babası, insanların kralı verecek hükmümü!"

Ama kısa bir süre sonra oğlunun, dindar Aeneas'ın öldürdükten hemen sonra onurlandırdığı Lausus'un ölüm haberini alınca birden değişir ve sonunda bir insan olur; geçmiş gaddarlıklarından duyduğu pişmanlık birdenbire bir İtalik vatanperverliğine karışarak altındaki savaş atına hitaben dile getirdiği –bundan büyük bir aşağılama olmaz– soylu sözlerin esin kaynağı olur; sonra yarasına rağmen son bir kez şansını dener, ama bunun hiçbir sonuç vermeyeceğini bilmektedir (X 880-882):

> *nec mortem horremus, nec diuum parcimus ulli,*
> *desine: iam uenio moriturus, et haec tibi porto*
> *dona prius...*
>
> "Ölümden korkmuyorum ve hepsine meydan okuyorum tanrıların. Sus: Ölmek için geliyorum, ama öncesinde şu armağanları getirdim sana!"

Aeneas'a yönelttiği darbe hedefini bulmaz ve o, *moriturus*, düşer, sadece kendi ömrüne değil, Etrüsk tarihinin bir bölümüne de son noktayı koyar.

Açık ve aynı noktada buluşan üç fata*: Aeneas, Latinus, Tarkhon*

VII.-XII. şarkılarda yer alan bu çok sayıda *fata*'nın çoğu demek ki sadece yok oluşa açılmakta, mahkûmiyet ve yıkımdan başka bir şey içermemektedir; bunlardan üçü, sadece üçü istisnadır. Ve üçü de, Troyalılar ve onların kurdukları aracılığıyla Roma'yı ilgilendirmektedir.

Önce Aeneas'ın artık tamamen bilincine vardığı çifte kaderi: Tanrılarını kurtardığı Ilion'un kültlerini sürdürecektir, *di patrii, Penates;* İtalya'da yeni bir devlet kuracak, bu devlet birkaç dönüşüm geçirerek Roma haline gelecek ve dünyayı yönetecektir. Ölüler Diyarı'ndan çıktığından beri, kaderinin özünü bilmektedir ve VII. şarkı henüz başlarken, geleneğin gerektirdiği bir sahnede son kuşkusu da ortadan kalkar. Aslında sadece eğlenceli bir sahne olarak kalabilecek bu bölüm, Vergilius'un büyüsü sayesinde yücelmiştir (107-134):

> Aeneas, Troyalı komutanlar ve yakışıklı Iulus büyük bir ağacın dalları altında dinleniyorlardı. Yemeklerini hazırladılar, otların üzerine kon-

> muş buğdaydan yapılma ince çöreklerin üzerine yemekleri yerleştirdiler –Iupiter'in emri böyleydi– ve bu tahıl sofrasını yabani meyvelerle örttüler. Ama yemeği yedikten sonra açlık yüzünden bu ince ekmeklere de saldırdılar. Ama kaderin taşıyıcısı olan daire biçimindeki hamuru (*arbem fatalis crusti*) geriye fazla bir şey bırakmadan elleriyle koparıp cüretkâr çeneleriyle ısırmaya henüz başlamışlardı ki, "Hey! Soframızı bile yiyoruz!" dedi Iulus. Bu şakacı saptama yeterli oldu: Söylendiği anda çektiğimiz sıkıntılara, geçtiğimiz sınavlara bir son verdi. Bu lafın içerdiği tanrısal işaretle çarpılarak, onu oğlunun ağzından çıktığı anda kapan baba haykırdı: "Selam, ey kaderlerimin bana borçlu olduğu toprak! Ve siz, Troya'nın sadık Penates'i, selam! Evimiz burası, vatanımız burası. Evet, şimdi hatırlıyorum, babam Ankhises bana kaderlerimi bir bulmaca biçiminde aktarmıştı: Oğlum, demişti, meçhul kıyılara sürüklendikten sonra açlık yüzünden yemeklerin tükenince sofranı yemek zorunda kalacaksın; o zaman, tüm yorgunluğunun içinde şunu bil ki orada kalıcı bir yer bulmayı umabilirsin ve sözlerimi hatırlayıp orada bir kentin ilk çatılarını ellerinle dikip tahkim et... Demek ki bizi bekleyen ve sürgünümüze noktayı koyacak son sınav bu açlıkmış! Cesaret! Ve yarın, günün ilk ışıklarıyla limandan başlayıp etrafa dağılarak bu yerleri keşfe çıkalım, bakalım nasıl insanlar oturuyor buralarda, kentleri nerede yükseliyor. Şimdilik Iupiter'e saçılar sunun, babam Ankhises'e dualar edin ve sofraların üzerine şarap koyun yeniden..."

Aeneas tanrılar dünyasıyla derhal diyaloğa girer; Roma'nın olağan yaşamının bir parçası olacak, bir dua ve işaret alışverişidir bu: Sahiplendiği toprağın henüz tanımadığı tanrılarına, sonra kendisini oraya getiren Asya'nın büyük tanrılarına yakarır – gerçi Iupiter her yerde Iupiter'dir, ama onun için daha önce ve o anda İda dağının Iupiter'i olmuştur ve olmaktadır; sonra Frigya'nın Kybele'sine, son olarak da gökyüzündeki annesi Venüs ve Erebius'taki babası Ankhises'e yakarır. Iupiter hemen cevap verir: Gök gürültüsü üç kez işitilir ve tanrının bizzat eliyle sallamaya tenezzül ettiği altından bir alev bulutu belirir. Troyalılar sevinç içindedir, arazilerini keşfe çıkarlar, yerlilerle tanışmaya hazırlanırlar, ama önce kurucuların ritüeline uyan Aeneas surların çizgisini açtığı bir hendekle belirler ve bu kenti bir kamptan daha kalıcı biçimde tahkim eder (VII 137-159).

O zaman Aeneas, daha doğrusu en yakındaki kente gönderdiği elçiler şaşırtıcı ve mutlu bir haber alırlar: Troyalılar, komutanları kente çağrılmaktadır. Ama şair, şarkının daha en başında, Aeneas'ı sofranın da yenmesi sahnesiyle birlikte burada iskân etmeden önce, birbirini tamamlayacak iki *fata*'nın eşit ölçüde onurlu olduğu konusunda okuyucusunu uyarmayı seçmiştir. Ve bunu, birinci şarkının hemen başında tüm şiir nasıl törensel bir ifadeyle açılıyorsa, Musa'ya [esin perisi] aynı şekilde yakardıktan sonra yapmıştır (VII 37-45):

> Şimdi Erato, donanmasıyla Ausonia kıyılarına yanaşan ilk yabancı ordunun orada hangi krallar, hangi koşullar, hangi durumla karşılaştığını anlatacağım ve ilk çatışmaların kökenine kadar uzanacağım. Tanrıça, şaire esin ver; korkunç savaşları, muharebeleri, öfkeleri yüzünden katliama yönelen kralları ve Tyrhennialılar birliğini ve silah altına alınan tüm Hesperia'yı anlatacağım. Şeylerin daha büyük bir düzeni açılıyor önümde, daha büyük bir esere girişiyorum...

Aeneas'ın memleketine yerleşeceği yerliler, en büyük kentleri Laurentum olan –bu adı, tanrısal işaretleri barındıran doğaüstü bir defne ağacından almıştır– Latinlerdir ve kralları da yaşlı Latinus'tur. Bir *fatum diuum* (50. dize) tek oğlunu elinden aldığı için, soyunun tek devamcısı Lavinia adındaki kızıdır. Bu büyük devletin mirasçısı olan kızla *–tantas sedes–* evlenmek isteyen yüz talip vardır. İçlerinde en çok göze batan, Rutulların kralı olan Turnus'tur; hepsinden daha yakışıklıdır, namlı ataların soyundan gelmektedir, üstelik genç kızın annesi Amata da onu desteklemektedir. Ama kaygı verici mucizeler gerçekleşmiş ve bunlardan tam Latinlere özgü olan biri genç kızın bedeninde kendini göstermiştir: Bir gün sunaktayken başının üstünde bir ateş parlamış ve alev almış bir halde, ama hiçbir yeri yanmadan sarayın içinde dört dönmüştür. Bu nedenle onun bizzat *illustrem fama fatisque* olduğu (79), ama halkının büyük bir savaşla karşı karşıya kalacağı sonucuna varılmıştır. Kaygılanan Latinus kutsal ormanda kendi babasına, tanrı Faunus'a danışmaya gider ve açık bir cevap alır (VII 96-101):

> *Ne pete connubiis natam sociare Latinis,*
> *o mea progenies, thalamis neu crede paratis.*
> *Externi ueniunt generi, qui sanguine nostrum*
> *nomen in astra ferent, quorumque ab stirpe nepotes*
> *omnia sub pedibus, qua sol utrumque recurrens*
> *adspicit oceanum, uertique regique uidebunt.*

> "Kızını Latinlerden birine vermekten sakın, oğlum, hazırlanan düğünden kolla kendini. Yabancıların arasından bir damat geliyor sana; onun kanı sayesinde adımız yıldızlara kadar yükselecek ve onun soyundan gelenler Güneş'in iki okyanus arasında temaşa ettiği her şeyin onların ayaklarına kapandığını ve egemenliklerine boyun eğdiğini görecekler."

İtalya, Turnus'un elendiğini ve Latin krallığının bir yabancıya vaat edildiğini bildiren bu *responsa patris Fauni*'yi çok geçmeden öğrenir. Ve tam o sırada "Laomedon'un torunları donanmalarını çayırlık kıyının yakınına demirlerler."

Demek ki ilk bakışta her şey basittir: Latin bir genç kız yerli taliplerine verilmemiş ve mirasıyla birlikte bekâr bir yabancıya saklanmıştır; karısı Kreusa'yı kaybettikten sonra dul kalan Troyalı Aeneas Tiber'in ağzında belirtilen noktada karaya çıkar ve genç kızın babasına ilk habercilerini gönderir.

Başlangıçta her şey inanılmayacak denli güzeldir.[3] Troyalı temsilciler Laurentum kentine gelirler, kral onları zengin sarayında ağırlar ve anlaşıldığı kadarıyla Faunus'un kehaneti henüz aklına gelmese bile, onlara çok iltifat eder; sonra kaçınılmaz olarak iki *fata*'nın karşılaşması aşamasına gelinir. Troya elçilik heyetinin başındaki İlione Aeneas'ın saygıdeğer kökenlerini, tanrıların soyundan geldiğini, Avrupa ile Asya arasında çıkan ve kaderin istediği savaşı (224), kaçakların yola çıkışını hatırlatır; sözlerinin sonunda da taleplerini dile getirir (229-230):

dis sedem exiguam patriis litusque rogamus
innocuum, et cunctis undamque auramque patentem.

"Babalarımızın tanrıları için mütevazı bir ev, sakin bir kıyı köşesi ve tüm insanların ortak mülkü olan su ve hava istiyoruz."

Daha da açık konuşur: Uzun deniz yolculuğu sırasında pek çok halk bu meşhur kahramanları kendine bağlamak istemiştir. Ama (239-249),

sed nos fata deum *uestras exquirere terras*
imperiis egere suis.
"Ama tanrıların kaderleri, verdikleri emirlerle bizim arayışımızı sizin topraklarınıza dek getirdi."

Aeneas'ın *fata*'larının bu şekilde hatırlatılması üzerine (fata *per Aeneae iuro*, der İlione, 234), yaşlı Latinus gerekli ilintiyi kurar: Kendisinden sadece toprak istemeye gelen bu yabancı, Faunus'un kehanetinin ona haber verdiği, bildirdiği damadı değil midir? Ve kendi kendine bunun sonuçlarını geliştirir: Damadı onun krallık tahtındaki kendisiyle eşit koşullara sahip ortağı olacaktır (254-258):

Et ueteris Fauni uoluit sub pectore sortem:
hunc illum fatis *externa ab sede profectum*

3 Roma'nın Troya efsanesinin çeşitli hallerinde Latinus ile Aeneas arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. Henriette Boas, *Aeneas' Arrival in Latinum, Observations on Legend, History, Religion, Topography and related subjects in Vergil, Aeneid VII 1-135*, 1938, s. 69-78. Aeneas efsanesinin genel tarihi hakkında, bkz. Jacques Perret, *Les Origines de la légende troyenne de Rome*, 1942; ileri sürülen sav desteklenemese bile, belgeler çok iyi incelenmiştir.

portendi generum, paribusque in regna uocari
auspiciis, huic progeniem uirtute futuram
egregiam, et totum quae uiribus occupet orbem!

"Yaşlı Faunus'un öngörüsünü gönlünden geçirdi: İşte kaderlerin ona haber verdiği, yabancı bir diyardan gelip krallığını kendisiyle eşit koşullarda paylaşacak damat buydu; onun soyundan gelenler en yüksek yiğitlik mertebesine çıkıp tüm dünyayı güçleri önünde boyun eğdireceklerdi!"

Bu nedenle kendisinden istenenden çok daha fazlasını derhal ve sevinçle verir (260-261):

... non uobis rege Latino
diuitis uber agri Troiaeue opulentia deerit.

"Latinus kral olduğu sürece, ne zengin tarlaların bereketinden ne de Troya'nın bolluğundan mahrum kalacaksınız."

Ve Faunus'un açıkladığı kaderleri de gizlemeyerek, kızını Aeneas'a vermeye hazır olduğunu da söyler (272-273):

... hunc illum poscere fata
et reor et, si quid ueri mens augurat, opto.

"Onun kaderlerin haber verdiği adam olduğuna inanıyorum, ve eğer duygularım beni yanıltmıyorsa, bunu diliyorum."

Ama Troyalıların amansız düşmanı olan Iuno'nun iradesiyle, böyle güzel başlayan işlerin devamı bambaşka yönde gelişir. Aeneas'ı bir yöne doğru taşıyan, onun beklenen adam olmasını sağlayan *fata*'ların karşısına, kendi yarattıklarını, en azından hayal ettiklerini, yani kininin arzularını çıkarır; Iupiter'in sabrı veya bilgeliği nedeniyle bunlar da bir süre *fata* gibi görünürler (293-294):

Heu stirpem inuisam et fatis *contraria notis*
fata *Phrygum!*

"Ey iğrenç ırk, ey bizim kaderlerimize zıt kaderleri Frigyalıların!"

Tanrıçanın cehennemi kadın habercilerinden biri, bir Furia, Laurentum kraliçesi Amata'yı öfke ile alevlendirir, o da bir Bakkha gibi kızını ve kentin tüm kadınlarını peşi sıra ormana sürükler. Yine Alecto [furia] Turnus'a da çılgın savaş ateşini üfler ve eserinin en üst noktasında Troyalılar ile La-

tinler arasında kısa sürede çok büyük boyutlara erişen bir hadise çıkartır. Damat Aeneas ile kayınpeder Latinus arasında öngörülen hoş buluşmanın yerini kaçınılmaz ve muazzam bir çatışma alır; İtalya'daki halkların çoğu derhal Latinlerin saflarına katılır. VIII. şarkının başında Tiber tanrısı tarafından uyarılan Aeneas, kampın komutasını yaverlerine bırakıp, [oğlu] Ascanius'la birlikte oradan ayrılır ve diğer kaçaktan, yaşlı Arkadialı Evandrus'tan yardım istemeye gider. Rutullar ve Latinler Evandrus'u da yerleştiği tepelerden atmaya uğraşmaktadırlar. Evandrus onu çok iyi karşılar ve zaten elinden bundan fazlası da gelmez: Kuvveti çok azdır! İşte o zaman üçüncü ve son *fata*'lar devreye girer (VIII 472-477):

Nobis ad belli auxilium pro nomine tanto
exiguae uires: hinc Tusco claudimur amni,
hinc Rutulus premit et murum circumsonat armis.
Sed tibi ego ingentes populos opulentaque regnis
iungere castra paro; quam fors inopina salutem
ostentat: fatis *huc te poscentibus affers.*

"Size savaşta yardım edebilecek kuvvetlerimiz, büyük adınızla kıyaslandığında oldukça küçük: Bir yanda Etrüsk nehri yolumuzu kesiyor; öte yanda Rutullar bizi sıkıştırıp surlarımızın çevresinde silahlarını şakırdatıyor. Ama ben çok büyük halkları, kendisini oluşturan krallıkların gücü tarafından desteklenen bir orduyu senin müttefikin yapmak niyetindeyim. Beklenmedik bir rastlantı bu kurtuluş yolunu gösteriyor bize ve senin burada boy göstermen kaderlerin bir dileği."

Aeneas'ın ve Troyalılarının, Latinus'un *fata*'larında olduğu gibi, yine beklenen cevabı, beklenen malzemeyi sağladıkları bu yeni *fata*'lar nelerdir (VIII 478-513)?

Haud procul hinc saxo incolitur fundata uetusto
urbis Agyllinae sedes, ubi Lydia quondam
gens bello praeclara iugis insedit Etruscis.
Hanc multos florentem annos rex deinde superbo
imperio et saeuis tenuit Mexentius armis.
Quid memorem infandas caedes? Quid facta tyranni
effera? Di capiti ipsius generique reseruent!
Mortua quin etiam iungebat corpora uiuis,
componens manibusque manus atque oribus ora,
tormenti genus, et sanie taboque fluentes
complexu in misero longa sic morte necabat.
At fessi tandem ciues infanda furentem

armati circumsistunt ipsumque domumque,
obtruncant socios, ignem ad fastigia iactant,
ille inter caedem Rutulorum elapsus in agros
confugere et Turni defendier hospitis armis.
Ergo omnis furiis surrexit Etruria iustis,
regem ad supplicium praesenti Marte reposcunt.
His ego te, Aenea, ductorem millibus addam.
Toto namque fremunt condensae litore puppes
Signaque ferre iubent; retinet longaeuus haruspex
fata *canens: "O Maeoniae delecta iuuentus,*
flos ueterum uirtusque uirum, quos iustus in hostem
fert dolor et merita accendit Mexentius ira,
nulli fas Italo tantam subiungere gentem,
externos optate duces." Tum Etrusca resedit
hoc acies campo, monitis exterrita diuum.
Ipse oratores ad me regnique coronam
cum sceptro misit mandatque insignia Tarchon,
succedam castris Tyrrhenaque regna capessam.
Sed mihi tarda gelu saeclisque effeta senectus
inuidet imperium seraeque ad fortia uires.
Natum exhortarer, ni mixtus matre Sabella
hinc partem patriae traheret. Tu cuius et annis
et generi fata *indulgent, quem numina poscunt,*
ingredere, o Teucrum atque Italum fortissime ductor!

"Buradan fazla uzak olmayan bir yerde, antik bir kayanın üzerine inşa edilmiş Agylla kenti yükselir. Savaşta nam salmış Lydia milleti vaktiyle Etrüsk dağlarında buraya yerleşmişti. Uzun refah yıllarının ardından kendinden daha güçlü birinin, Mezentius'un acımasız silahlarının hâkimiyetine boyun eğdi. Bu zorbanın korkunç cinayetlerini, barbarca eylemlerini hatırlatmama gerek var mı? Tanrılar bu yaptıklarını onun da ırkının da yanına bırakmayın! Cesetleri canlılara el ele, ağız ağza bağlıyor ve her yerlerinden oluk gibi çürümüş kan akan bu talihsizlerin canını böyle bir işkence ile bu korkunç kucaklaşma içinde ağır ağır gelen bir ölümle alıyordu. Ama bu iğrenç vahşet sonunda canlarına tak eden kent sakinleri silaha sarıldılar, onu kuşattılar, silah arkadaşlarını katlettiler ve evi de dahil her yeri ateşe verdiler. Bu kırımdan sağ kurtuldu ve Rutulların topraklarına sığındı. Orada Turnus onu kabul etti ve himayesine aldı. Bu nedenle tüm Etruria haklı bir öfkeyle ayağa kalktı. Savaşa hazırlar ve bu adamı cezalandırmak için başlarına geçecek kralı bekliyorlar. Ben seni onların başına geçireceğim Aeneas. Çünkü daha şimdiden sık saflar halinde dizili gemileri yerlerinde duramıyor, hareket işaretini sabırsızlıkla bekliyorlar. Ama kaderle-

rini anlatan ihtiyar bir haruspex [kurbanların bağırsaklarını inceleyip öngörülerde bulunan kâhin -ç. n.] onları tutuyor: "Ey siz, eski kahramanların yiğitliğinin içlerinde taptaze parladığı Meonia gençliğinin seçkinleri, haklı bir hıncın düşmana doğru yönelttiği ve Mezentius'un cinayetlerinin gazapla tutuşturduğu sizler, böyle büyük bir insan topluluğuna bir İtalik komuta edemez: Yabancı komutanlar arayın!" O zaman tanrıların uyarılarından ürküntüye kapılan Etrüsklerin ordusu bu ovada durdu. Bizzat Tarkhon kamplarına katılmam ve Tyrrhenia krallığını almam için elçilerle birlikte kraliyet tacını, asayı ve iktidar alametlerini gönderdi. Ama yaşımın getirdiği yavaşlık, yılların getirdiği yıpranma sonucunda ihtiyarlığım bu komutayı almama engel oldu ve kahramanlık yapmaya yetecek kadar gücüm kalmadı. Eğer Sabin olan annesi tarafından bu toprak oğlumun yarı vatanı sayılmasa, kendi yerime onu geçirirdim. Ama yaşı ve kökeni kaderlere uyan sen, tanrıların iradesinin de işaret ettiği sen, ilerle: Sen ey çok yiğit adam, Troyalıların ve İtaliklerin komutanı olacaksın..."

İhtiyar adam, bu bilgiye, kendisiyle ittifakının bir nişanesi olarak en değerli şeyini ilave eder: Adam sayısı açısından sembolik düzeyde kalan, ama öz oğlu Pallas'ın komuta ettiği bir takviye kuvvet. Oğlunu aslında ölüme gönderdiğini çok geçmeden öğreneceğiz, ama şimdilik Evandrus umut doludur ve oğlunun da Aeneas'ı izleyerek yenmeyi öğreneceğinden mutluluk duymaktadır.

Annesi Venüs'ün birkaç şefkatli söz karşılığında topal tanrının hünerli ellerinden almayı başardığı kalkanına henüz sahip olan Troyalı, gemisiyle Tiber'e açılır ve Etrüsklerin kampına gider (X 148-156):

... Namque, ut ab Euandro castris ingressus Etruscis
regem adit et regi memorat nomenque genusque,
quidue petat quidue ipse ferat, Mezentius arma
quae sibi conciliet uiolentaque pectora Turni
edocet; humanis quae sit faducia rebus
admonet immiscetque preces: haud fit mora, Tarchon
iungit opes foedusque ferit. Tum libera fati
classem conscendit iussis gens Lydia diuum,
externo commissa duci.

"Etrüsklerin kampına girer girmez kralın yanına gitti, ona adını ve ırkını, kendisinden ne istediğini ve ona ne getirdiğini, Mezentius'un davasına kazandığı yeni silahlı kuvvetleri ve Turnus'un öfkesini açıkladı. İnsana dair şeylerin nasıl belirsiz olduklarını söyleyip görüşlerinin yanına dualarını ekledi. Tarkhon duraksamadı. Güçlerini onunkilerle birleştirip ittifak yaptı. O zaman kaderlerin engellerinden kurtulan Lydialılar

milleti tanrıların emriyle gemilerine bindiler ve yabancı komutanın emrine girdiler."

Pallas'ı da gemisine alan, Tarkhon'un donanmasının peşi sıra geldiği Aeneas hızla dost nehrin denize döküldüğü noktaya, Turnus ve Mezentius'a, Latinlerin, Rutulların ve onların İtalya'daki tüm müttefiklerinin saldırılarına kafa tutan kampına doğru ilerler.

Fata'*ların gerçekleşmesi*

Bileşimleri ister kolay ister sıkıntılı olsun, Troyalılar ile Latinler arasındaki savaşın sonuna kadar hüküm sürecek üç *fata* bunlardır; bu savaş ağır bir bedele mal olan bir zaferle noktalanacağına göre, bu zafere ve onun getireceği yaratıcı yarınlara yol açacak olan da bu *fata*'lardır.[4] *Aeneis* Turnus'un ölümünden sonrasını anlatmaz. Ama Amata kendini öldürmüş ve teke tek dövüşe son vermiştir. Ve özellikle de tanrılar dünyasında, zamanın değiştiği ve kaderleri artık daha fazla geciktiremeyeceği konusunda Iupiter tarafından uyarılan Iuno duruma razı olmuştur; tanrıların babasının kabulde zorlanmadığı uygulamadaki ayrıntılara yönelik daha küçük isteklerle, bizim Racine'in "Iuno'nun zaferi" adını verdiği şeyi kurtarmıştır sadece (XII 818-828):

Et nunc cedo equidem pugnasque exosa relinquo.
Illud te, nulla fati *quod lege tenetur,*
pro Latio obtestor, pro maiestate tuorum:
quum iam connubiis pacem felicibus, esto,
component, quum iam leges et foedera iungent,
ne uetus indigenas nomen mutare Latinos
neu Troas fieri iuebas Teucrosque uocari,
aut uocem mutare uiros, aut uertere uestem.

4 Vergilius *fatalis* sıfatıyla, Latinlerin ve onların müttefikleri açısından karşılarındaki Troyalılar ile Etrüsklerin *fata*'larını vurgular. XI 130'da, barışçı Latinlerin sözcüsü olan Drances, Troyalıları yüceltmeye yardımcı olacak *fatales murorum...moles*'i anar; XI 232'de Diomedes'in ret cevabını alan Latinus, *fatalem Aenean manifesto numine ferri / admonet;* XII 231-232'de, Camers olarak gözüken Iuturna, Rutulları Aeneas ile Latinus arasında varılan anlaşmaya karşı kışkırtır ve sık sık uygulanan bir yöntemle düşmanı gözden düşürmeye çalışır: *en omnes etTroes et Arcades hi sunt / fatalesque manus, infensa Etruria Turno.* J.-J. Brisson, *Virgile, son temps et le nôtre* başlıklı güzel kitabında (1966, s. 290) şairin kader hakkında sahip olduğu anlayışı çok akılcı bir biçimde yorumlar: "Demek ki Vergilius'a özgü *fatum*, geçmişin belli bir tahlilinden çıktığı şekliyle tarihsel zorunluluğu ifade etme biçimidir... Kader karşısında insandan beklenen, berrak bir görüşe sahip olma çabasıdır: Yavaş yavaş belirginleşen tarihsel nedenlerin bilincine varıp, geçmişin içinde şekillenen geleceğin bilincine varıp aynı yönde davranmak."

Sit Latium, sint Albani per saecula reges,
sit Romano potens Itala uirtute propago:
occidit, occideritque sinas cum nomine Troia!

"Teslim oluyorum, bırakıyorum, nefret ediyorum tüm bu kavgalardan. Ama Latium adına sana yalvarıyorum, kaderin hiçbir hükmünün yasaklamadığı bir lütuf istiyorum. İki halk, kabul ediyorum, mutlu bir evlilikle barış yaptıklarında, anlaşmalarının koşulları hakkında uyuştuklarında, yerli halk olan Latinlerin eski adlarını değiştirip 'Troas' olmalarına, onlara 'Teucri' denmesine izin verme, dillerini de değiştirmesinler, âdetlerinden de vazgeçmesinler. Bir 'Latium' var olmaya devam etsin, yüzyıllar boyunca 'Albano' kralları olsun ve 'Romalı' soyu gücünü 'İtalikler'in yiğitliğine borçlu olsun. Troya yok oldu, izin ver de adıyla birlikte yok olsun!"

Buna, *subridens*, Iupiter şu cevabı vermiştir (832-839):

Do quod uis et me uictus uolensque remitto.
Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunto,
utque est, nomen erit; commixti corpore tantum,
subsident Teucri. Morem ritusque sacrorum
adiiciam faciamque omnes uno ore Latinos.
Hinc genus, Ausonio mixtum quod sanguine surget,
supra homines, supra ire deos pietate uidebis
nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores.

"İstediğini veriyorum ve ricalarına yenik düşüp bunları kabul ediyorum. Ausonialılar babalarının dilini ve âdetlerini koruyacaklar, adları ne ise öyle kalacak; halkların birleşmesine sadece gövdelerini katan 'Teucri'ler yok olacak. Onların kültlerini ve kutsal törenlerini de mevcutlara ekleyeceğim, ama hepsinden, tek bir dille Latinleri ortaya çıkaracağım: Kanların bu karışımından dindarlıklarıyla insanların üzerine yükselecek, tanrıların üzerine yükselecek bir ırkın çıktığını göreceksin ve hiçbir millet sana onlar kadar itibar edip hürmet göstermeyecek."

Bu kaynaşma daha mütevazı ölçekte, yeryüzünde nasıl gerçekleşecekti? *Aeneis*'in bir devamı olsa ortaya nasıl bir tablo çıkardı? Bunu, Latinus ile Aeneas'ın onca ertelenmiş ilk karşılaşmaları sırasında, teke tek dövüşten önce yemin ederek kabullendikleri antlaşmanın koşullarına bakarak hayal edebiliriz. Aeneas neyi yeminle bildirmişti? Latinus neyi yeminle kabul etmişti? Troyalı hem yenilgisini hem zaferini öngörmüştü aslında (184-195):

Cesserit Ausonio si fors uictoria Turno,
conuenit Euandri uictos discedere ad urbem,
cedet Iulus agris nec post arma ulla rebelles
Aeneadae referent ferroue haec regna lacessent.
Sin nostrum annuerit nobis uictoria Martem,
ut potius reor, et potius di numine firment!
non ego nec Teucris Italos parere iubebo
nec mihi regna peto; paribus se legibus ambae
inuictae gentes aeterna in foedera mittant.
Sacra deosque dabo. Socer arma Latinus habeto,
imperium solemne socer. Mihi moenia Teucri
constituent, urbique dabit Lauinia nomen.

"Eğer talih ve zafer Ausonialı Turnus'tan yana olursa, yenilenlerin Evandrus'un kentine doğru geri çekileceklerini, Iulus'un bu kırları terk edeceğini ve Aeneaslıların bir daha asla savaş açmayacaklarını ve silahlara yeniden sarılıp bu krallığa saldırmayacaklarını taahhüt ediyorum. Ama eğer dövüşte zafer bizden yana gülerse –umudum bu ve tanrıların iradesi de bunu doğrulasın diliyorum– İtaliklerin Troyalılara itaat etmesini emretmeyeceğim, krallık üzerinde hak iddia etmiyorum. İki millet galip ve mağlup olmadan, eşit koşullarla ebedi bir ittifak içine girsin. Ben kültlerimizi ve tanrılarımızı vereceğim. Kayınpederim Latinus iktidar işaretlerini korusun, hükümdarlık erkini elinde tutmaya devam etsin. Benim için Troyalılar surları yükseltecek ve Lavinia da kentime adını verecektir."

Turnus'un ölümü tartışmaya son noktayı koyar. Iulus'un yeniden Palatium'a sığınmasına gerek kalmayacak, Aeneas Lavinia ile evlenecek, Lavinium'u kuracak ve kendisini kayınpederiyle bir araya getirecek ortaklaşa iktidar içinde pontiflik rolüyle yetinecek, *imperium*'u ve iktidar işaretlerini ancak ihtiyarın ölümünden sonra kabul edecektir.

İki ana tarafın yaptığı bu barış içinde savaşın sonuna kadar Troyalıları destekleyen Arkadialılar ile Etrüsklere ne olur? X. şarkıdan XII. şarkıya kadar olan bölümde, teke tek dövüş öncesindeki muharebelerde şair müttefiklere ilişkin bileşik ifadeleri çoğaltmıştır: Lausus'un darbeleri altında (X 431-432),

sternitur Arcadiae proles, sternuntur Etrusci
et uos, o Graiis imperdita corpora, Teucri.

"Arkadia'nın oğulları düşüyor, Etrüskler düşüyor ve Greklerin darbelerinden kurtulmuş siz Troyalılar da düşüyorsunuz."

Pallas'ın cenaze alayında (XI 91-92):

Tum moesta phalanx Teucrique sequuntur
Tyrrhenique duces, et uersis Arcades armis.

"Hüzünlü bir geçit alayı halinde ilerliyor daha sonra Troyalılar, Tyrrhenialı komutanlar ve silahlarını başaşağı çevirmiş Arkadialılar."

Camilla'nın ölümünden sonra (XI 834-835):

incurrunt densi simul omnis copia Teucrum
Tyrrhenumque duces, Euandrique Arcades alae.

"Tüm Troyalılar ordusu ve Etrüsklerin komutanları ve Evandrus'un Arkadialı süvarileri sıkışık saflar halinde hep birden ileri atıldılar."

Iuturna erkek kardeşini ölümüne neden olacak düellodan korumak için Camers kılığında gözüküp Latinleri ateşkesi bozmaya kışkırttığında (XII 230-233):

numerone an uiribus aequi
non sumus? En omnes et Troes et Arcades hi sunt
fatalesque manus, infensa Etruria Turno:
uix hostem, alterni si congrediamur habemus!

"Sayı olarak, güç olarak onlarla eşit değil miyiz? İşte hepsi orada, Troyalılar, Arkadialılar ve kaderin ordusu, Turnus'a karşı azgınca saldıran Etruria... Şayet kapışsak, her birimize dövüşecek bir düşman düşer en fazla!"

Devamındaki çatışmada (280-281):

hinc densi rursus inundant
Troes Agyllinique et pictis Arcades armis.

"O zaman Troyalılar, Agylla'nın Etrüskleri ve boyalı armalarıyla Arkadialılar sıkışık saflar halinde kaplarına sığamayıp atıldılar yeniden."

Göğüs göğse dövüşün en hararetli anında, Venüs Aeneas'a Laurentum kentine karşı ani bir saldırı ilhamını vermeden önce (548-551):

Totae adeo conuersae acies, omnesque Latini,
omnes Dardanidae, Mnestheus, acerque Serestus,

et Messapus equum domitor et fortis Asilas
Tuscorumque phalanx Euandrique Arcades alae.

"Koca koca ordular saldırıya geçtiler: Tüm Latinler, tüm Troyalılar, Mnestheus ve yerinde duramayan Serestus ve at terbiyecisi Messapus ve yiğit Asilas, Etrüskler falanjı ve Evandrus'un Arkadialı süvarileri."

Barış geldiğinde, bu müttefiklerin her biri kuşkusuz kendi kentine dönecek, Tarkhon ve Etrüskleri Agylla'ya, Arkadialı süvariler Pallantea'ya gidecek, kimileri Mezentius'u cezalandırmış olmanın sevinciyle, bazıları da Pallas'ın ölümüyle ebediyen mateme bürünmüş olarak döneceklerdir geriye.[5] Ama belki de oluşan karma millet içinde bir maya ve İtalya'nın gelecekteki birliğinin bir simgesi olarak, her iki ordudan da birkaç temsilci saygın müttefiklerinin yanında kalabilirdi: Vergilius bu konudaki görüşlerini açıklamamıştır.

Sabin savaşının değiştirilmiş kopyası

Umarım bu tahlil, şairin anlattığı şekliyle Lavinium'un doğuşunun, yıllıklarda yüzyıllardır anlatılan Roma'nın doğuşuna nasıl satır satır benzediğini, ama aynı zamanda o anlatıya göre nasıl bir serbestlik taşıdığını da hissettirmiştir.

Başlangıçta Aeneas'ın ihtiyaçları Romulus'unkilerle aynıdır: Bir göçmen ve davetsiz konuk olarak *possidentes*, temasa geçerek ilk kampını yanlarında kurduğu halk nezdinde kendini kabul ettirmelidir. Öte yandan efsane Segesta'da verilen mola ve birkaç istisna –Euryalos'un annesi gibi– dışında Troyalı kadınların deniz yolculuğunu Sicilya'dan sonra sürdürmek istememeleri olgusuyla zenginleştiğinden beri, sadece Troya'dan beri dul olan Aeneas değil, silah arkadaşlarının hepsi "kadınsız erkekler"dir: *Possidentes* dışında başka nereden kadın bulabilirler? Aeneas'ın efsanesinin tüm değişkelerinde öykünün sonunda varılan sonuç, daha ileride Romulus'un elde edeceğiyle aynıdır: İki karşıt tarafın akla gelebilecek tüm müttefiklere çağrı yaptıkları zorlu bir savaşın ardından, taraflar sadece uzlaşmakla kalmazlar, üzerinde ihtilaf çıkan evlenme hakkı da Aeneas'a verilir ve tam bir kaynaşma değilse bile çok yakın bir ittifak Aeneas'ı ve onun soyundan gelenleri gerçek Latinler haline getirir; sonra hanedan aynı şan ve şeref vaadiyle, daha doğrusu Roma Lavinium'dan çıkacağına göre, aynı şanın ve şerefin vaadiyle sürer. Bu koşutluğun bilincinde olan Vergilius ondan istifade etmeyi bilmiştir.

5 Eğer Pallas yaşasaydı, galip Aeneas onu babasına geri gönderecekti: XI 44.

Önce bu büyük uyum noktalarını vurgulamış, hatta yeri geldiğinde biraz da zorlamıştır. Örneğin Latium'a daha bir gün önce gelen Troyalı komutan kurallar gereği *possidentes*'ten bir toprak parçası istemeye geldiğinde zaten bir vatansız değildir artık: Bu toprağı zaten almış, tıpkı Romulus gibi bir *ipse* çizmiş –hem kamp, hem kent–, yani etrafına bir hendek açmıştır; öyle ki, güçlü komşu krala elçiler gönderen kişi artık yeni bir devletin kurucusudur.[6] Lavinia'nın ayağı kaydırılan nişanlısının ona haklı olarak yöneltebileceği sitem de, birçok vesileyle büyütülerek, Troyalıların hepsi Latin kızlarını kaçıranlar haline getirilmiştir.[7] Iuno Iupiter'i azarlarken, suçlamasını retorik bakımdan çoğul olarak kullanır (X 79):

> *Quid, soceros legere et gremiis abducere pactas?*
>
> "Ne yani, kendilerine kayınpederler seçip, başkalarına söz verilmiş genç kızları analarının kucaklarından koparsınlar mı?"

Daha IX. şarkıda, Aeneas yokken Troya kampı kuşatılıp saldırıya uğradığında, Turnus'un kısa süre önceki kayınbiraderi, Vergilius'un eğlence olsun diye Numanus adını taktığı Latin savaşçı, *cui Remulo cognomen erat* (592-593), surların dibinde avazı çıktığı kadar bağırır, *ingenti sese clamore ferebat* (598-600, 617, 620):

> *Non pudet obsidione iterum ualloque teneri*
> *bis capti Phryges, et morti praetendere muros?*
> *En qui nostra sibi bello connubia poscunt?*

6 Jérôme Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, 1919, s. 408-428, "Troya kampının *urbs*'u", özellikle s. 415-419; s. 416: "Aynı ölçüde eksiksiz savunma sistemiyle (*fossae, agger*, mazgallı surlar ve mazgal delikleri, seğirdim yolu, kapılar, burçlar, köprüler, ileri tahkimatlar) Aeneas'ın kampı *Aeneis*'te karşımıza çıkan diğer kentlere, Lavinium'a, Pallantea'ya, vb yakındır." s. 418: "Böylece benzerlikler ve karşıtlıklar aynı sonuca çıkar: Aeneas kentine bir kampın biçimini ve sağlamlığını vermiştir, *in morem castrorum* (karş. *Aen.*, VII 159). Ama bu, onun kurduğu bir kenttir. Buna ikna olmak için, *Aeneis*'teki çok açık dizeleri oldukları gibi anlamak yeterlidir" (*urbs:* IX 8, 48, 473, 728; *ciues:* IX 36, 783; *patria:* IX 786; *Troia:* VII 233). Tenney Frank da aynı görüştedir; "Aeneas' city at the mouth of the Tiber", *American Journal of Philology*, 44, 1924, s. 66. "It is a city with homes (*sedes*) and has a wall with turrets... When a few days later, the Latin army comes to besiege the town its walls are complete, and the government seems to be organized, for the inhabitants are henceforth spoken of as *ciues* (IX 36)".

7 Koşullar da retorikteki bu çoğul kullanımına bir gerçeklik rengi vermektedir: Troyalı kadınların hemen hepsi Sicilya'da kalmıştır ve erkekleri takip edenler de –küçük Euryalos'un annesi gibi– pek genç sayılmaz. Öyle ki Latium'a vardıklarında, sadece Aeneas değil silah arkadaşlarının çoğu da Sabin savaşı öncesindeki Romulus ve arkadaşları gibi bekârdır. Iuno bu konuda yanılmamıştır: Sonunda kabul ettiği *connubia* (XII 821), sadece Aeneas'ın evliliği değildir ve Iupiter de bunu açıkça belirtir (XII 835-836): *commixti corpore tantum subsident Teucri... Hinc genus, Ausonio mixtum quod sanguine surget...*), bkz. yuk. s. 350 ve ilerde s. 426.

> "İki kez esir düşen Frigyalılar, bir ikinci kez siperlerinizin ardına çekilip, ölümün karşısına surları dikerek kuşatılmayı kabullenmeye utanmıyor musunuz? Kadınlarımızı savaşarak elimizden alacaklarını iddia eden savaşçılar bunlar işte!"

Metnin devamının da kanıtladığı gibi bu kinayenin altında Helene'nin kaçırılması hadisesi vardır gerçi. Ama 17. yüzyıldan bir yorumcu, bu sahnenin Sabin savaşından bir başka sahneyi de hatırlattığını haklı olarak belirtmiştir. La Cerda şöyle der (*Aeneis*, c. III, s. 379 *a-b*): Mademki şairin Roma halkının tarihine göndermeler yapmaktan hoşlandığını söylüyoruz, o halde burada da Mettius Curtius'un bir bölümüne gönderme söz konusu değil midir? Titus Livius'un ilk kitabının şu bölümünü hatırlayalım: "Mettius haykırıyordu: Bu kalleş konukları, bu korkak düşmanları yendik. Genç kızları kaçırmakla erkeklerle dövüşmenin aynı şey olmadığını artık öğrendiler! O böyle böbürlenirken, Romulus askerlerinin en gözü pekleriyle birlikte üzerine atıldı..." Ve bu hakaretler tıpkı Romulus'un olduğu gibi, Ascanius'un da öfkesini alevlendirir, karşı saldırısına neden olur.[8]

Benzerlik o kadar çarpıcıdır ki, Troyalıların direncini kıracakmış gibi gözüken Latinlerin öfkesi karşısında, Ascanius da Romulus ile aynı çareye başvurmuştur. Romulus ellerini göğe kaldırıp ilk gösterdiği işaretlerdeki vaadini hatırlattığı Iupiter'e yakarır –kült onu Stator adıyla şereflendirecektir– ve Iupiter de bir mucizeyle savaşçıların maneviyatını çevirip, Romalıları yeniden cesaretlendirir ve savaşın normal seyrini değiştirir. Ascanius ise yayına bir ok yerleştirip nişan alarak gücü her şeye yeten *per uota* Iupiter'e yakarır (IX 624-629):

> *Iuppiter omnipotens, audacibus annue coeptis!*
> *Ipse tibi ad tua templa feram solemnia dona*
> *et statuam ante aras aurata fronte iuuencum*
> *candentem, pariterque caput cum matre ferentem,*
> *iam cornu petat et pedibus qui spargat arenam.*

> "Gücü her şeye yeten Iupiter, benim gözü pekliğimin başlattığı işin yolunu aç! Tapınaklarına törensel sunguları kendi ellerimle taşıyacağım, sunaklarının önüne başını annesi gibi kaldırıp boynuz atmaya ve ayaklarıyla kumları eşelemeye başlamış, alnı yaldızlı genç, beyaz bir boğa getireceğim!"

Iupiter onu duyar, dileğini yerine getirir, kabul ettiğini gök gürültüsüyle duyurur. Ok Numanus'u delip geçer ve Augustus'un, Actium'un Apollon'unu hatırlatan –çünkü Vergilius farklı gönderme düzenekleri kul-

8 Bkz. ileride s. 429.

lanır– bir Apollon'un teofaniasından sonra, "savaşçıların öfkesi giderek alevlenir ve Troyalıların hepsi geçide üşüşür; en sonunda göğüs göğüse kapışmayı ve savaşı surların dışına taşımayı göze almışlardır..."

Sabin savaşından isimleri ve olayları hatırlatan başka imalar da vardır. Kızların kaçırıldığını haber alan Sabin kralı Titus Tatius, savaşmak konusunda kendisinden bile daha sabırsız müttefiklerin toplandığını görür: Caenina, Crustumerium, Antemnae (Titus Livius, I 10, 3). Latinus'un, daha doğrusu Amata ile Turnus'un kavgasının yanında saf tutan kentlerin arasında, Vergilius'un, sayılabilecek başka birçok isim yerine, bir Volsk, bir Latin kentinin ve Rutulların başkentinin yanına eklediği son ikisi Sabin kentleridir (VII 629-631):

> *Quinque adeo magnae positis incudibus urbes*
> *tela nouant, Atina potens Tiburque superbum*
> *Ardea Crustumerique et turrigerae Antemnae.*
>
> "Beş büyük kent örsler kurup silah dövüyorlar: güçlü Atina, gururlu Tibur, Ardea, Crustumerium, burçlarla çevrili Antemnae."

Sabin savaşında büyük kapışmalar başlamadan önce, Sabinleri beklemeden savaşa atılmak için yanıp tutuşan bu Latin krallarından biri, Acron, Romulus'a ilk zaferlerinden birini kazanma fırsatını verir ve Romulus da Iupiter Feretrius onuruna ondan ele geçirdiği ganimetleri asar – ilk *spolia opima.* Vergilius bu adı ve olayı değiştirerek kullanır: Bu kez Troyalıların saflarında bir Acron vardır ve Mezentius onu öldürür (X 719-731), ama şarkı sona ermeden önce Aeneas Mezentius'u öldürür ve üzerindekileri ganimet olarak alır ve XI. şarkının başında bu ganimetleri –kültü geleceğe ait olduğu için daha erken bir tarihe çekilemeyecek olan– Iupiter Feretrius'a değil Mars'a adar, ama bu adağı Iupiter Feretrius kültü biçiminde yapar (XI 5-8):

> *ingentem quercum, decisis undique ramis*
> *constituit tumulo fulgentiaque induit arma,*
> *Mezenti ducis exuuias, tibi, magne, tropaeum,*
> *bellipotens...*
>
> "Bir tümseğin üzerine tüm dalları budanmış büyük bir meşe dikti ve onu düşman komutanı Mezentius'tan ganimet kalan pırıl pırıl silahlarla süsledi. Sana, savaşın efendisi olan büyük tanrıya adıyordu bu zafer nişanesini."

Aeneas'ın efsanesi içinde, Romulus'unkini andıracak manada yapılmış başka değişiklikler de derhal hissedilmektedir. Nihai barışın anlaşılma bi-

çimi buna bir örnektir. İhtiyar Latinus'un ilk başta tam bir iktidar ortaklığını –iki eşit kral– öngördüğünü biliyoruz (VII 256):[9]

> paribusque in regna uocari
> auspiciis...

Titus Tatius ve Romulus, "kayınpederler"in kralı ve "damatlar"ın komutanı böyle yapmışlar, onlar da bu davranışlarıyla Roma konsüllerinin uygulamasını kökenler efsanesi içine taşımışlardır. Ama on ikinci şarkıdaki başka bir değerlendirme, ortaklık formülünü epey ilginç bir yönde hafifçe değiştirmiştir. Aeneas'ın Latinus'a önerdiği statü hatırlardadır (192-193):

> Sacra deosque dabo, socer arma Latinus habeto,
> imperium solemne socer.

Regnum, *imperium* ve *arma*'yı kayınpederine bırakan Aeneas, kendisine ise en büyük veya en küçük payı ayırmıştır – bu, bakış açısına göre değişir: Kutsal bir misyon, *sacra deosque* ve bunu sadece kendisi için değil ortaklık kurmuş, *dabo*, iki millet için talep etmiştir: Yerlilerin dinini değiştirecek, en azından tamamlayacaktır. Bu eşitsizlik –eğer gerçekten bir eşitsizlik ise– geçicidir, çünkü *socer* öldüğünde, Lavinia sayesinde (önce Tatius'un iktidar ortağı olan Romulus'un o öldükten sonra tek başına kral olması gibi) tek kral olacaktır.

Ama bu bir eşitsizlik midir? En azından *paribus legibus* ortak olacak "halklar" düzeyinde böyle değildir. Kaynaşma statüsüne ilişkin son ayrıntılar daha sonra Iuno tarafından açıklanır ve yıllık yazıcılarının Tatius'un Sabinleriyle Romulus'un ön-Romalılarının birleşmesinde adlandırma sorunlarına ne denli önemli bir yer verdiklerini hatırlatırlar: Roma'nın adı hep Roma olarak kalacak, ama sakinleri Sabin Curia'larından hareketle, Quirites adını alacaklardır. Iuno ise, gördüğümüz gibi, Troya adının silinmesini ister; Aeneas'ın Tiber'in ağzında kurduğu ilk yerleşim belki de bu adı taşıma iddiasındaydı (XII 823-825). Iuno'nun dileğini yerine getiren Iupiter'in, şarkının başında Aeneas'ın dile getirdiği (192) bir niyetle örtüşen önemli bir hüküm eklediğini de gördük:[10] Latinlerin adı, dili, âdetleri topluluğa geçecek, ama Troyalılar da aynı topluluğu ritüel birikimleriyle zenginleştireceklerdir (836-837):

> ... morem ritusque sacrorum
> adiiciam...

9 Bkz. yuk. s. 449 Ayr. karş. Latinus'un topladığı mecliste söyledikleri, XI 320-322: Troyalılara toprak verilsin ve *foederis aequas dicamus leges sociosque in regna uocemus / considant, si tantus amor, et moenia condant!*

10 Bkz. yuk. s. 335

Böylece, iki tarafın barışmasından sonra, Romulus ve Tatius yeni topluluğun dinini, her biri kendi teolojisini taşıyarak kurarlar: Tatius üçüncü işleve ait bir tanrılar kitlesini, Romulus da en büyük Iupiter kültünü getirir. Teke tek dövüşteki anlaşmayı sağlamak üzere sırasıyla Aeneas'ın (XII 176-183) ve Latinus'un (198-200) saydıkları tanrılar listesindeki farklılıklara bakılacak olursa, onlardaki bileşimin de aynı yönde olduğu görülür. Bu kez Iupiter ve birçok doğa tanrısı (Toprak, Deniz, yıldızlar) ortak paydadır; ama iki büyük Roma üçlü tanrı grubunun ikinci tanrıları olan Iuno ve Mars'ı sadece Aeneas ve Soracta tepesi (XI 785) ile Aricia (VII 764) aracılığıyla İtalik tanrılar olan Apollon ve Diana'yı da sadece Latinus zikreder. Latinus ayrıca çift başlı Ianus'u –bu tanrının tapınağının Iuno tarafından zorla açılmasıyla dinsel bir rövanş alır (VII 621)– da sayar ve ortağının "tüm savaşların efendisi" olarak andığı Mauors'un karşısına da böylece barışı koymuş olur; zikrettiği son tanrı ise *antrum apertum* ve yeraltı kavşağı olan Averna dolayısıyla İtalik bir tanrı olan Ölüler Diyarı'nın tanrısıdır (VI 242, 262, 541): İki liste birbirine eklendiğinde dengeli bir panteonun çatısı kurulmuş olur.

Ve nasıl ki Tatius ile Romulus'un amansız savaşı ne Romulus'un, ne Numa'nın ölümlerinde ne de pleb ile patriciler arasındaki kavgalarda bir daha hiçbir şeyin tehlikeye atamayacağı bir kaynaşmayla noktalanmışsa, aynı şekilde Troyalılar ile Latinler de geri dönülmez bir şekilde ve iç içe geçerek birleşirler, *aeterna in foedera* (XII 191).[11] Ve şair, savaşın son alevlenişinde ıstıraplı bir şaşkınlık içinde haykıracaktır (503-504):

> *placuit concurrere motu,*
> *Iuppiter, aeterna gentes in pace futuras?*
>
> "Iupiter, aralarında ebedi bir barış kurmaya yazgılı milletler arasında bu denli büyük çatışmalara nasıl izin verdin?"

Eğer bu iki kaynaşma da masaldan ibaret olmasalardı, durumun bu şekilde tersyüz olması gerçekten acayip gelebilirdi.

Son olarak şunu da belirtelim ki, her iki anlaşmada da anlaşmayı yapan en büyük tarafı aynı bireysel kader beklemektedir: Aeneas, tıpkı Romulus gibi, iktidar ortağı öldüğünde tek kral olmakla kalmaz, amo o da Romulus gibi yeryüzünü ancak tanrı olmak için terk eder; kaybolan ve Indiges olan Aeneas, Romulus'un ölümden sonra, esrarengiz yok oluşundan sonra Quirinus olmasının ön habercisi gibidir (XII 794).

11 Aeneas'ı antlaşmayı yaparken gösteren törensel dizede, Vergilius Roma'nın doğuşunu çağrıştırmaya önem vermiştir (XII 166): *Hinc pater Aeneas, Romanae stirpis origo...*

Vergilius ve üç fata

Roma'nın kökenleri efsanesinin Romulus, Tatius ve Lucumon'u işin içine sokacağı sistemin bir ön habercisini, Vergilius'un, Aeneas, Latinus ve Tarkhon arasında şekillendirmek konusundaki bu niyeti bir kez açığa çıkarıldıktan sonra, *Aeneis*'in bazıları zorluk çıkaran veya gizem oluşturan birçok ayrıntısı kendiliğinden aydınlığa kavuşur.

Bunlardan ilki, önceden bilinen, ilan edilmiş üç *fata*'nın törensel biçimde ve sanki bir denge içinde öne çıkarılmasıdır. Bu *fata*'ların sahipleri bir rastlantı gibi gerçekleşen ilk karşılaşmalarıyla birbirlerini arayıp bulurlar. Çünkü bu bölüm Vergilius'a aittir. Rivayetlerin hiçbir biçiminde böyle bir veri yoktur. Tam aksine, rivayetin buna en yakın ve aslında en yaygın biçimi Latinus ve Romulus konusunda başka bir veri sunmaktaydı. Esas olarak Varro'ya ve Cato'ya dayanan Halikarnassoslu Dionysios hikâyeyi ana hatlarıyla şöyle anlatıyordu (I 57-60, 64):

> Latinus, karaya çıkan Troyalıların topraklarında bir kent inşa ettikleri söylentisini duyar duymaz, Rutullara karşı açtığı savaşa rağmen bu küstah kent kuruluşunu durdurmak üzere büyük bir orduyla hemen sefere çıktı. Düşman bildiği bu insanların karşısına akşam vardığı için, çatışmaya girmek üzere sabahı beklemeye karar verdi. Ama gece uykusunda bir ἐπιχώριος δαίμων, ülkenin bir tanrısı ona Grekleri (*sic*) ağırlamasını, τὴ χώρα, συνοίχους, ona, Latinus'a çok faydalı olacaklarını, μέγώφέλημα ve Yerlilerin tamamı için ortak bir iyilik kaynağı olacaklarını, χοίνον ἀγαθόν, söyledi. Öte yandan aynı gece, πατρώοι θεοί, Aeneas'ın Troya'dan yanında getirdiği milli tanrıları rüyasında ona istediği toprağı elde etmek için ikna yoluna başvurmasını telkin ettiler, πείθειν Λατίνον ἐχόντα. Bu koşullarda ertesi gün hemen başlatılan pazarlıkların olumlu sonuçlanmasından başka bir şey beklenemezdi: Troyalılar topraklarını aldılar ve buna karşılık Latinlerin Rutulları yenmesine yardım ettiler. Aeneas kentini kurma işini rahat rahat tamamladı ve Lavinia'yı eş olarak aldı. Bu yüzden bir tarafta Turnus ve Rutullar, diğer tarafta da Latinus ve Aeneas arasında yeni bir savaş başladı. Turnus ve Latinus bu savaşta öldüler ve Aeneas kayınpederinin yerine geçti.

Bu iki rüyanın Vergilius'un kurgusuna katkıda bulunduklarına kuşku yoktur, ama onları tanınmayacak ölçüde değiştirmiştir! Aeneas'ın rüyası hiç yer almaz: Şiirinin ilk altı şarkısı ve son olarak da yenilen sofralar mucizesi bu rüyanın yerini harikulade bir biçimde alırlar; Aeneas bu bölümde misyonunun ve onun tam anlamıyla gerçekleşeceği yerin bilincine yavaş yavaş varır. Latinus'un rüyası olağan bir rüya olmaktan çıkar ve artık tam eyleme geçmişken belirmez: Mucizevi işaretlerin uyardığı ihti-

yar kral ἐπιχώριοι δαίμονες'lerin en büyüğü olan babası Faunus'a akıl danışmaya gider ve cevabını bir rüyada almasının nedeni bu kâhinin *incubatio* olmasıdır. Aslında Aeneas'ın Apollon'a ve Ankhises'e başvurup öğrendiği kaderle eşit ağırlığa ve törenselliğe sahip bir kader öğrenilmesi yöntemi söz konusudur. Henriette Boas'ın VII. şarkının ilk 135 dizesiyle ilgili yaptığı dikkatli tahlili bu yönde tamamlamak gerekir: Boas'ın dediğine göre, Vergilius "sanatçı olarak, konunun imkân tanıdığı çok sayıda rüya, *portenta*, kehanet vb arasında bir çeşitlilik oluşturmak istemişti." Vergilius burada sadece tekdüzelikten kaçınmak gibi edebi bir kaygıyla hareket etmemiştir. Eğer olağanın dışına çıkarmayı seçtiği bu rüya ise, bunun nedeni eserinde ona daha büyük bir rol vermesidir.

Tarkhon'un ve onun Etrüsklerinin *fata*'ları tamamen Vergilius'un buluşudur ve aynı ihtiyacı karşılamaya yöneliktirler. Aeneas'ın efsanesinin daha önceki biçimlerinde Etrüskler Troyalıların hasımlarıdır. Jean Gagé'nin de yerinde bir saptamayla söylediği gibi, "İster Titus Livius, ister Halikarnassoslu Dionysios, veya biraz daha geri giderek bazı bölümleri Servius tarafından korunmuş olan Cato söz konusu olsun, Etrüskler ile Troyalılar arasındaki ilişkiler hep düşmanca kalır. Mezentius halkıyla birlikte Turnus'un tarafını tutar ve Aeneas'ın kaybolmasından sonra bile Troyalılarla savaşır. Bunlar amansız hasımlardır, hatta Latinlere bile çok kötü davranırlar."[12] Bu konuda tek istisnayı Yunan şair Lykofron oluşturur; 3. yüzyıl başında yaşamış bu şair, belki de Timeios'a dayanarak, Vergilius'un Etrüsklerin başkomutanı olan Tarkhon'un adını öğrenmesini sağlamıştır: Alexandra'yı takip ederek Makedonya'dan ayrılan Aeneas, Tyrrhenia denizi kıyılarındaki limanlara, Pisa ve Agylla'ya, yani Caere'ye çıkar ve orada Odysseus'un yanı sıra, Tyrrhenos ve Tarkhon'la da ittifak yapar. Tarkhon, Telephos'un oğlu ve Tyrrhenia'lıların başbuğudur. Ama, yine Gagé'nin dediği gibi, "benzerlik muğlak ve yüzeyseldir. Bu versiyonda Tyrrhenos oğulları Aeneas'ın teşebbüsünde özel bir role sahipmiş gibi gözükmemektedirler."[13] Hatta Aeneas ile Odysseus arasındaki ittifaka sadece şöyle bir değinilip (dize 1242), iki Etrüsk komutanının "onlarla birlikte" olduğu söylenir (dize 1245, σύν δέ). Her ne olursa olsun bu dizelerde, başlarına geçip onlara komuta edecek Aeneas ortaya çıkmadığı sürece Tarkhon'un savaşçılarını yerlerine bağlayan emri hatırlatan, bunu haber veren hiçbir veri yoktur.

Son olarak, Vergilius'un üç *fata*'nın eşit ölçüdeki törenselliğine karşın onların milli niteliklerini özenle koruduğunu da eklemek gerek. Aeneas'ın kaderlerinin kefili, Frigya ve Yunanistan'ın güçlü kâhinleridir. Latinus'un *fata*'sı, babası ve bir Latin tanrısı olan katıksız İtalik Faunus tarafından ve Vergilius'un Cumae veya Delfoi uygulamalarından açıkça farklılaştır-

12 "Les Etrusques dans l'Enéide", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, XL, 1929, s. 118.
13 *Age*, s. 119 ve dipnot 3.

mak istediği bir biçimde –Albulea'nın gerçek hali ne olursa olsun– açıklanır. Etrüsklerin *fata*'sı bir *haruspex*, yani her zaman vatanlarının şanına da gerilemesine de yön vermiş kâhinler topluluğunun bir üyesi tarafından açıklanmıştır; bu topluluk özünden uzaklaşmış tekniğini ileride Roma'nın da hizmetine sunacaktır. Böylece bu *fata*'ların yön verdiği üç tavrın, "bileşenler"in değeri, birbirlerini tamamlayan, yapılandırılmış niteliği vurgulanmış olur.

Latinus, Latin halkı ve üçüncü işlev

Romulus efsanesinin ön-Romalılara, Etrüsklere ve Sabinlere verdiği rolleri Troyalılara, Etrüsklere ve Latinlere yükleyen Vergilius, yıllık yazıcılarının peşi sıra, çağdaşı Propertius gibi, Roma'nın bileşenlerinin hem etnik hem de işlevsel özellik taşıyan çift değerliliğini bildiği için, onları *fata*'ların yapısı içinde düzenlemekle yetinmedi: Bu bileşenlerin her birinin, şeflerinin her birinin –Romulus prototipine gönderme yaparak veya yapmadan– işlevsel tanımına denk düşen yaradılış ve karakter özellikleri üzerinde ısrarla durdu.

Önce Latinus'u ve onun Latin halkını ele alalım. Sahip oldukları birçok özellik onları, belirgin rollerinin –Troyalılara bir toprak ve Aeneas'a bir kadın vermek– ötesinde, "üçüncü işlev"in en görünür yanının, Romulus efsanesinin Sabinlere atfettiği yanın genel manada temsilcileri haline getirmektedir: Refah, zenginlik ve savaş başlamadan önce barış ve barış eğilimi.

Şiire şöyle girerler (VII 45-46):

> *Rex arua Latinus et urbes*
> *iam senior longa placidas in pace regebat.*
>
> "Yaşı ilerlemiş olan Kral Latinus uzun süredir dingin bir barış içinde kırlara ve kentlere hükmediyordu."

Yorumcular, Vergilius'un bu noktada Aeneas efsanesinin kuşkusuz Varro'ya ait olan vulgata metninden nasıl koptuğunu haklı olarak vurgulamışlardır:[14] Bu vulgata metinde Troyalılar, Latinus Rutullarla bir savaşa tutuşmuşken sahneye çıkar ve onun Aeneas'la yaptığı uzlaş-

14 Henriette Boas, *Aeneas' Arrival in Latinum, Observations on Legend, History, Religion, Topography and related subjects in Vergil, Aeneid VII 1-135*, 1938, s. 76-77. Dönemin barışçılığı hakkında, bkz. K. E. Lange, *Der Friedensgedanke in der augusteischen Dichtung*, 1956 (daktilo edilmiş metin); karş. W. Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt, Philologus, Supp.-Bd.* 31, 1938; K. J. Pratt, "Roman antimilitarism", *Classical Journal*, 61, 1955, s. 1-225.

ma bu savaşı kazanmasına yardım edilmesine yöneliktir. Bu alışılmış imgenin tersyüz edilmesiyle ilgili olarak, H. Boas hepsi eşit değerde olmayan birçok açıklama önermiştir: Vergilius'un "öyküyü gereksiz yere karmaşıklaştırmak" istemediğini belirtmiştir; ama zaten mevcut gelenek bu veriyle birlikte işin içinden gayet iyi ve açık bir şekilde sıyrılmıyor muydu? Önerdiği bir diğer açıklama, Vergilius'un "eski zamanları bir "unmolested bless" dönemi olarak tasavvur etmek konusundaki Helenistik (ve Roma) eğilimi"ne uyduğudur. Ama yol açtığı tüm dehşetle birlikte Mezentius, savaşa hazır durumdaki Etrüsk ordusu ve gerek Camilla gerekse birçok kahramandan söz edilirken değinilen sayısız savaş, *Aeneis*'in perspektifi içinde Latinus'un *longa pax*'ıyla çağdaş değil midir? Latinler söz konusu olduğunda niye bu istisna yapılmaktadır? Bir diğer açıklama, Vergilius'un kendi devrindeki iç savaşların dehşetinden sonra huzura susamış insanların barış özlemini ifade ettiği ve böylece Augustus'un politikasının ana hatlarından biriyle uyum içinde olduğu yolundadır; bu daha doğrudur: Augustus devrindeki tüm şairler gibi, Vergilius da kavuşulan iç barışın yararını kutlamış (*Remo cum fratre Quirinus...*) ve *Aeneis*'in daha en başında, Iupiter Venüs'le konuşmasında kaderleri ilk kez açıklarken, Augustus'un ayırt edici özelliği, fatih Sezar'a zıt bir biçimde, Savaş kapılarını kapatmasıyla vurgulanmıştır. Bununla birlikte Vergilius'un her koşulda barışa, "savaş olmaması"na[15] çok sıcak bir sempati gösterdiğinden kuşkuluyum; büyük kahramanlıklara gösterdiği en az bu kadar sıcak hayranlığın dizelere döküldüğü bir destanın bu noktasında gelenekle böylesine kökten bir kopuşun sadece bu nedenle açıklanabileceği kanısında değilim. Eğer Latinus ve onun Latinleri böyle çalkantılı bir İtalya içinde mutlu bir barış adacığı olarak gözüküyorsa, bunun asıl nedeni üç bölümlü çerçevede bu kişiliklere verilen "misyon"un zorunlu olarak bu nitelemeyi kapsaması olsa gerek. Romulus ile Tatius arasındaki savaşı anlatan efsanede Sabinlere verilen aynı üçüncü işlev "misyonu"nun çeşitli yazarlarda farklı bir tarzda ifade edildiği hatırlardadır: Maruz kaldıkları doğrudan hakarete ve onlar kadar dolaylı biçimde hedef alınmasalar bile yanlarında olduklarını açıklayan halkların gösterdiği sabırsızlığa karşın, tiksinti duydukları savaşa girmekte çok ağırdan alırlar. Titus Tatius'un meseleyi savaşsız çözmek için harcadığı çabaları (Plutrakhos, *Romulus*, 16, 2; Halikarnassoslu Dionysios, II 33); Sabinlerin soğukkanlılığını (*nihil per iram aut cupiditatem:* Titus Livius, I 11, 5); çatışmaların başlarında alışkanlıklara karşı gelerek Roma topraklarını yakıp yıkmaktan kaçınmaya ve böylece savaşı sınırlı bir çerçevede tutmaya gösterdikleri özeni (Dionysios II 38) hatırlayalım. Latinus'un yönetiminde Laurentum halkının yaşadığı *longa pax* da aynı anlamı taşır. Savaştan duyulan tiksinti, savaş açmayı, sava-

15 Bkz. yuk. s. 335; *Bucolica*, I 6, vb.

şa katılmayı reddetme, şiirin son altı şarkısında Latinus'un karakterini ve politikasını özetleyen bir tür "vicdani retçilik", bunların da hepsi aynı anlamdadır: Ancak bir barış umudu belirdiğinde Latinus yeniden sahneye çıkar, bir hayat belirtisi gösterir. Tüm halkının içinde bu görüşte olan tek kişinin veya hemen hemen tek kişinin (çünkü bir de Drances vardır!) o olduğu söylenebilir. Ama bunun nedeni, Aeneas'a düşman tanrıça Iuno'nun bu halkın yaradılışını bozması değil midir? Latinus'un karısı ve başlıca muhalifi olan, zincirlerinden boşanmış bir Bakkha gibi bütün savaşı kışkırtan Kraliçe Amata bile, Iuno araya soktuğu Furia aracılığıyla onun ruhunu ele geçirmeseydi, kızının Troyalı ile evliliğine böyle bir şiddetle karşı çıkar mıydı? Alecto'nun rolü (VII 323-562) yanmaya hazır bir maddeyi tutuşturur gibi savaş çıkarmak değildir. Asıl rolü, barışçı ruhları başkalaştırıp onları tek başlarına kalsalar asla kabul etmeyecekleri bir kavganın içine zorla itmektir. Onun bu uğursuz çabaları sonucunda kraliçelerinden başlamak kaydıyla Latinlerin bir bölümü sağduyularını, bir diğer bölümü soğukkanlılıklarını yitirir ve hep birlikte –Alecto'nun hiç önemsemediği ihtiyar kral hariç– kendi yaradılışlarına, varlık nedenlerine ihanet ederler. Şairin en başından itibaren bu canavarın cehennemi gücü üzerinde ısrarla durması boşuna değildir (VII 324-340):

Luctificam Alecto dirarum ab sede sororum
infernisque ciet tenebris; cui tristia bella
iraeque insidiaeque et crimina noxia cordi.
Odit et ipse pater Pluton, odore sorores
Tartareae monstrum; tot sese uertit in ora,
tam saeuae facies, tot pullulat atra colubris!
Quam Juno his acuit uerbis ac talia fatur:
"Hunc mihi da proprium, uirgo sata Nocte, laborem,
hanc operam, ne noster honos infractaue cedat
fama loco; neu connubiis ambire Latinum
Aeneadae possint Italosue obsidere fines.
Tu potes unanimos armare in praelia fratres
atque odiis uersare domos, tu uerbera tectis
funereasque inferre faces, tibi nomina mille,
mille nocendi artes: fecundum concute pectus,
disiice compositam pacem, sere crimina belli:
arma uelit poscatque simul rapiatque iuuentus!

"Furia kız kardeşlerin mekânı olan cehennemi karanlıklardan matem yaratıcısı Alecto'yu çağırdı: O, meşum savaşları, kinleri, ihanetleri, iftiraları severdi. Bizzat babası Pluto ve Tartarus'taki kız kardeşleri bile bu canavardan nefret ederlerdi: Öyle farklı kılıklara bürünmeyi, öyle korkunç yüzler tak-

mayı bilir, karanlık başının üzerinde öyle çok yılan kaynaşırdı ki! Iuno şu sözlerle onu kışkırttı: "Gecenin bakire kızı, benim için yap elinden o kadar iyi gelen şeyi, yap bana bu iyiliği, şanımı ve şerefimi kurtar! Troyalıların bu evlilik konusunda Latinus'u aldatmalarına ve İtalya'nın topraklarını istila etmelerine izin verme. Sen şefkatle bağlı kardeşleri birbirine düşürmeyi, nifak tohumlarıyla aileleri mahvetmeyi, evlerin içine kırbaçlarını, ölüm meşalelerini salmayı bilirsin. Bin bir adın var senin, zarar vermenin bin bir yolunu bilirsin. O üretken dehanı kullan, yapılmış barışı boz, savaş bahaneleri serp: Öyle ki gençlik bir anda silahları istesin, talep etsin ve kuşansın!"

Alecto'nun ilk kurbanı, hadisenin seyrinden de hoşnutsuz Amata olur (344-345):

... super aduentu Teucrum Turnique hymenaeis
femineae ardentem curaeque iraeque coquebant.

"... Troyalıların gelişi, Turnus'un evliliğinin bozulması onun kadın gönlünde tehlike çanlarını çaldırıyor ve öfkeleri ayaklandırıyordu."

Ama bu kaygı, hatta bu öfke duygu alanının sınırları dışına çıkmaz ve kafasında hiçbir plan şekillenmesine neden olmazlar, ta ki Furia onun ruhunu istila edip, çok belirgin bir sihirli jestle onu dönüştürene dek (346-358; 374-377):

Huic dea caeruleis unum de crinibus anguem
coniicit, inque sinum praecordia ad intima subdit,
quo furibunda domum monstro permisceat omnem.
Ille inter uestes et leuia pectora lapsus
uoluitur attactu nullo, fallitque furentem,
uipeream inspirans animam: fit tortile collo
aurum ingens coluber, fit longae taenia uittae,
innectitque comas et membris lubricus errat.
Ac dum prima lues udo sublapsa ueneno
pertantat sensus atque ossibus implicat ignem,
necdum animus toto percepit pectore flammam,
mollius et solito matrum de more locuta est,
multa super natae lacrimans Phrygiisque hymenaeis.
...
(...ubi) ... penitusque in uiscera lapsum
serpentis furiale malum totamque pererrat,
tum uero infelix, ingentibus excita monstris,
immensam sine more furit lymphata per urbem.

"Tanrıça kapkara saçlarındaki yılanlardan birini fırlattı ve onu [kraliçenin] göğsünün en derinlerine saldı, böylece bu canavarın öfkesi içini doldurup tüm evini allak bullak etmesine neden olacaktı. Sürüngen giysileriyle teni arasından kaydı, ona hiç dokunmadan içine sokuldu, zehirli yılan soluğunu üfleyerek onu haberi bile olmadan öfkeye saldı. Koca yılan kâh bir altın kolye olup boynuna dolandı, kâh halkalarını uzun bir saç bandı gibi açıp saçlarına sarıldı ve tüm uzuvlarında dolaştı. Önceleri, o ıslak zehir henüz sadece duyularını karıştırırken, ateş henüz tüm göğsünü yakarak zihnine ulaşamadan sadece kemiklerinde dolaşırken, kraliçe kızının bir Frigyalı ile evlenecek olması konusunda bin bir sızlanmayı tatlılıkla, anadiliyle seslendirdi. Ama yılanın çılgınlık getiren zehri karnının en derinlerine kadar işleyip tüm varlığında dolanmaya başlayınca, o zaman korkunç görülerin etkisiyle aklı karışan, öfkelenen, ruhuna sahip olunan zavallı kraliçe koca kentin sokaklarında ölçüsüzce, hiçbir şeyi umursamadan koşmaya başladı."

Ve sonunda kentteki tüm kadınlar da *furiis accensae* (392) olup, onları ormanlara doğru süren bu toplu cinnetin peşine takılıp sürüklenirler.

Sonra Alecto, belli bir dirençle karşılaşmasına rağmen, yanan bir meşale fırlatarak genç Turnus'un da ruhunu alevlendirir. Sonunda sıra tüm Latin halkına gelir: Onlarla Troyalılar arasında, birazcık iyiniyetle kolayca çözülebilecek bir hadise çıkarır; ama Alecto varken iyiniyet beklemek mümkün mü? Bir Latin araya girip kavgayı ayırmak ister, ama *dum paci medium se offert*, bu manasız savaşın ilk kurbanlarından biri olarak ölür. Çünkü Furia çoktan bir samanlığın yüksek çatısının üzerine çıkıp sıradan bir çoban borusuyla *Tartaream uocem*'i çalmıştır (514): Bu yaptığı, Vergilius'un hakkında söylediği son sözlerin o anda bile kendini tamamen barış zamanının işlerine vermiş durumda gösterdiği bir halkı savaşçı bir güruha dönüştürmeye yetmiştir. Kısa bir süre sonra bu toplu cinnetin yerini büyük savaşların olağan *furor*'u alacaktır, ama bir an gelecek Latinler, kadınıyla erkeğiyle kendi gerçek yaradılışlarına geri döneceklerdir: Barışçı danışmanlar veya karamsarlar kralın meclisinde seslerini yükseltecekler ve VII. şarkıdaki kadınlar, analar, Bakkhalar XI. şarkıya gelindiğinde erkekleri şikâyetleriyle bunaltan, barış isteyen, tüm sorumluluğu Turnus'un sırtına yıkan, her şeyin onun Aeneas'la gireceği teke tek bir dövüşle çözümlenmesini isteyen *oratrices pacis*'e dönüşeceklerdir (XI 213-219):

Jam uero in tectis praediuitis urbe Latini
praecipuus fragor et longi pars maxima luctus.
Hic matres miseraeque nurus, hic cara sororum
pectora moerentum, puerique parentibus orbi
dirum exsecrantur bellum Turnique hymenaeos.

"Ama umutsuzluk çığlıkları asıl çok zengin Latinus'un kentinde, surları içinde yükseldi, uzun matem sahneleri asıl orada çoğaldı. Asıl orada analar, onların acınılası gelinleri, keder içindeki tatlı kız kardeşler, babalarını yitirmiş küçük oğlanlar bu acımasız savaşı ve Turnus'un evliliğini lanetlediler."

Sadece Alecto'nun en derinden etkileyip değiştirdiği Amata hezeyanında sonuna kadar direnir –*multoque per maestum demens effata furorem* (601)– ve Turnus'un ölümüyle ilgili vaktinden önce çıkan bir söylentiye kanıp kendini asar (603).[16] Bu intihar ve Olympos sakinleri arasında Iuno'nun boyun eğişi, en son Turnus'un da kanı döküldükten sonra, ihtiyar Latinus'un en başından beri saçma bulduğu bu cinayetlere bir son verecektir.

Ama duyulan büyük sevgiyi ancak ilahi bir komplonun bir süreliğine Latinlerin kalplerinden sökebildiği bu barış, doğal olarak zevkleri ve keyifleriyle birlikte bir barış halidir, zenginlik ve refah içinde bir barıştır. Çünkü Latinus, ailesi, sarayı, kenti zengindir, mutludur ve servetleriyle gurur duymaktadırlar –bunların hepsi Vergilius'un buluşlarıdır.[17]

En önemli söz XI. şarkıda söylenir: *praediuitis urbe Latini* (213). Bu teşrifatı yansıtan yirmi deyim kullanılmıştır. Lavinia'nın takıları (*coronam insignem gemmis*, VII 75-76), Picus'un sarayının genişliği (*tectum augustum, ingens, centum sublime columnis*, VII 170) Aeneas'ın gönderdiği ilk elçilerin her birine Latinus'un vereceği armağanların ihtişamını haber verirler (VII 274-279):

Haec effatus, equos numero pater eligit omni:
Stabant ter centum nitidi in praesaepibus altis.
Omnibus extemplo Teucris iubet ordine duci
instratos ostro alipedes pictisque tapetis;
aurea pectoribus demissa monilia pendent,
tecti auro, fuluum mandunt sub dentibus aurum.

"Bu sözlerin ardından, ihtiyar, sürülerinin içinden atlar seçti: Geniş haralarında tüyleri pırıl pırıl parlayan üç yüz at yaşıyordu. Derhal her Troyalı'ya bir at çektirdi; kuş gibi hızlı olan bu atların sırtına erguvan rengi örtüler

16 Servius II bu dizeyi yorumlarken, Fabius Pictor'a göre Latinus'un karısı Amata'nın hiçbir şey yemeyerek kendini ölüme terk ettiğini söyler.

17 Henriette Boas, *Aeneas' Arrival in Latinum, Observations on Legend, History, Religion, Topography and related subjects in Vergil, Aeneid VII 1-135*, 1938, s. 75: "All the data about Latinus, which are not mentioned above, but are found in the Aeneid, are therefore introduced by Vergil himself [...] and many particulars about his circumstances, his actions, and his character, his ancestors, his palace (VII 170 vd), *his wealth* (VII 274 vd), his consulting the oracle of Faunus, etc."

atılmıştı; göğüslerinde altın kolyeler sallanıyordu; üstleri altınla kaplıydı, kızıl altın gemlerini çiğniyorlardı.

Ve yine bu elçilerin huzurunda, Troyalıları kabul ettiğini ve onlara akrabalarıymış gibi davranacağını ifade etmek amacıyla, krallığının zenginliğini hiç duraksamadan Troya'nın masalsı hazineleriyle kıyaslar (VII 260-262):[18]

... dabitur, Troiane, quod optas,
munera nec sperno: non uobis, rege Latino,
diuitis uber agri Troiaeue opulentia deerit.

"Troyalı, istediğini veriyorum sana ve armağanlarına da burun kıvırmıyorum. Latinus kral olduğu sürece, zengin bir toprağın bereketinden, Troya'nın refahından yoksun kalmayacaksınız."

VII. şarkının ısrarla vurguladığı bu refah, bu Latin altını, on ikinci şarkıda bu kadar soylu olmayan, ama "üçüncü işlev"in ayırt edici özelliğini öne çıkaran bir kullanım bulacaktır: Altınla her şey satın alınır veya en azından altınla her şeyi satın almayı deneyebilirsiniz. Romulus efsanesinde Titus Tatius zavallı Tarpeia'yı altın ile baştan çıkararak Capitolium'a girer. Latinus ise altınla savaşa son vermeyi dener. Daha doğrusu, Roma'nın kökenlerine ilişkin destanda hiçbir bayağılığa yer olmadığı için, Turnus'un savaşa hayatını tehlikeye atacağı teke tek bir dövüşle değil de, Troyalılarla yapılacak sağduyulu bir anlaşmayla son vermeyi kabul etmesi için, ona sunduğu tazminat önerilerinin içine altının ışıltısını da katar. *Sedato corde* söylediği tüm bu sözler de (XII 18) son derece mantıklıdır. Açık bir sağduyu içeren ve pek destansı sayılamayacak şu dizelerle özetlenirler:

si Turno exstincto socios sum adscire paratus,
cur non incolumi potius certamina tollo?

"Eğer Turnus öldüğünde Troyalıları halkımla ortak etmeye hazırsam, o henüz sağken savaşı durdurmak daha iyi değil mi?"

Ama Turnus'a önerdiği boyun eğiş, teslimiyet karşılıksız kalmayacaktır (22-25):

sunt tibi regna patris Dauni, sunt oppida capta
multa manu; nec non aurumque animusque Latino est;[19]

18 Bkz. yuk. s. 273.

19 19. yüzyılda şiiri yayına hazırlayanlardan bazıları (Peerlkamp, Dübner), destandan çok komediye özgü buldukları bu öneri karşısında şaşkınlığa kapılıp cümlenin bu bölümünü kesmişlerdi.

sunt aliae innuptae Latio et Laurentibus aruis,
nec genus indecores...

"Sen baban Daunus'un krallığına, kendi gücünle fethettiğin birçok kente sahipsin; ayrıca Latinus'un da altını var ve senin iyiliğini istiyor; son olarak, Latium'da, Laurentum topraklarında evlenmemiş başka soylu genç kızlar var."

Üçüncü işleve özgü bu önerilere genç Turnus'un ruhu doğal olarak kayıtsız kalır (45-46):

... haudquaquam dictis uiolentia Turni
flectitur; exsuperat magis aegrescitque medendo.

"Bu sözler Turnus'un şiddetini yumuşatmadı; iyice söz anlamaz bir hale geldi ve [önerilen] derman hastalığı azdırdı."

Bununla birlikte kentte, tapınaklarda veya atların koşumlarında biriktirilmiş altın zenginliğin özü, Latinus'un ve halkının *magna pars rerum*'u değildir: Daha önce de gördüğümüz gibi, Aeneas'a *opulentia Troiae*'den önce, ilk verdiği *diuitis uber agri*'dir. Gerçekten de bu halkın *opulentia*'sının kökleri tarım ve hayvancılık aracılığıyla topraktadır. Latinler altın çağdan hayatta kalanlar gibidirler ve bu çağdan kalma doğal bir adalet ve barış zihniyetini, *sponte sua*, korumuşlardır ve adlı adınca, *Saturni gens* (VII 204), Vergilius'un çağdaşlarının adını yanlış bir etimolojiyle tohumların tanrısı olarak anladıkları Satürn'ün soyundan gelmektedirler. Latinus'un Aeneas'ın elçilerini kabul ettiği Picus'un sarayında onun heykeli –*Saturnus senex*, bizzat Latinus gibi– savaşçı krallar grubundan önce, *pater Sabinus uitisator, curuam seruans sub imagine falcem* ve barışçı *Janus bifrons* heykellerinin arasında yer almaktadır (VII 178-180).

Latin ekonomisinin, zenginliğinin bu belirgin biçimi, bu barışçı insanların Alecto'nun büyüsüyle çıldırdıkları anda ve o koşullarda açıkça görülür (475-482):

Dum Turnus Rutulos animis audacibus implet,
Alecto in Teucros Stygiis se concitat alis,
arte noua, speculata locum, quo littore pulcher
insidiis cursuque feras agitabat Iulus.
hic subitam canibus rabiem Cocytia uirgo
obiicit et noto nares contingit odore
ut ceruum ardentes agerent: quae prima laborum
causa fuit belloque animos accendit agrestes.

> "Turnus gözü karalığını Rutullara da geçirirken, Alecto cehennemi kanatlarını kullanarak aceleyle Troyalıların yanına gitti. Yeni bir hile düşünerek o yerleri gözlemledi ve güzel Iulus'un [Ascanius] vahşi hayvanları kovalayıp tuzaklarına doğru sürdüğünü gördü. O zaman Kokytos'un bakiresi [Alecto] köpekleri birdenbire kudurttu ve burun deliklerine bildikleri bir koku tutarak, onları tüm azgınlıklarıyla bir geyiğin peşine düşürdü. Felaketlerin nedeni ve başlangıcı budur, köylülerin kalplerinde savaş ateşini tutuşturan işte budur."

Ama bu muhteşem hayvan, vahşi bir geyik değildi. Daha küçücükken kralın sürülerinin ve topraklarının kâhyası olan Tyrrhenos'un çocukları tarafından annesinin memelerinden koparılıp alınmıştı, *Tyrrheusque pater, cui regia parent armenta et late custodia credita campi* (485-486). Tyrrhenos'un çocukları, özellikle de kızı Silvia bu evcilleştirilmiş hayvana bakıyorlar, o da her akşam *ad limina nota* geri geliyordu. *Pulcher Iulus* böyle bir tuzağı nasıl fark edebilirdi ki? Önünde büyük bir geyik görüyordu sadece, bir ok attı; Alecto da hemen o okun hedefi vurması işini üstlendi. Ok hayvanın böğrünü delip geçti ve geyik ancak gelip Silvia'nın kollarında ölecek gücü bulabildi. Silvia ağladı, yardım çağırdı ve felaketler böyle başladı. Ama gözümüzün önünde seferber olup, kısa bir süre içinde demir silahlar kuşanmış savaş birliklerine dönüşecek insanlar tipik bir köylü dünyasıydı (503-510):

> *Siluia prima soror, palmis percussa lacertos,*
> *auxilium uocat et duros conclamat agrestes.*
> *Olli, pestis enim tacitis latet aspera siluis,*
> *improuisi adsunt, hic torre armatus obusto,*
> *stipitis hic grauidi nodis; quod cuique repertum*
> *rimanti, telum ira facit. Vocat agmina Tyrrheus*
> *quadrifidam quercum cuneis ut forte coactis*
> *scindebat, rapta spirans immane securi.*

> "İlk önce, kollarını yara bere içinde bırakan Silvia yardım çağırdı ve çığlıkları üzerine haşin köylüler koşup toplandı. Telaşla koşturdular, çünkü korkunç Furia sessiz ormanlarda saklanmaktaydı. Kimi ateşte kızdırılarak sertleştirilmiş bir sopa, kimi budaklı kalın bir ağaç dalı kaptı: Öfke her birinin elinin altında bulduğu şeyi silaha dönüştürmesine neden oldu. Bu birlikleri bir araya getiren, korkunç bir havayla elindeki baltayı sallayan Tyrrhenos'tu – o sırada bir meşeyi dört köşe hale getirecek biçimde yontmakla meşguldü."

Alecto, meşum eserini tamamlamak için olay mahallindeki imkânlara başvurur. Çobanların tehlike işareti vermek üzere kullandıkları araçla savaş çığlığını atar (511-521):

At saeua e speculis tempus dea nacta nocendi
ardua tecta petit stabuli et de culmine summo
pastorale canit signum cornuque recuruo
Tartaream intendit uocem, qua protinus omne
contremuit nemus et siluae intonuere profundae.
...
Tum uero ad uocem celeres, qua buccina signum
Dira dedit, raptis concurrunt undique telis
indomiti agricolae...

"Ama gaddar tanrıça, zarar verme fırsatını yakalar yakalamaz, gözlem yerinden havalandı ve bir ahırın çatısına uçtu. Çatının en yüksek noktasından çobanların tehlike işaretini çınlattı ve cehennemi sesiyle kıvrık boynuz boruyu öttürdü. Çıkan sesten yakındaki orman sarsıldı, ormanların en ücra köşelerinde bile bu ses yankılandı... Korkunç borunun sesinin çınladığı her yerden henüz uysallaşmamış, yaban tarımcılar silahlarını kapıp koştular."

Ve başkalaşım yaşanır (521-527):

... Nec non et Troia pubes
Ascanio auxilium castris effundit apertis.
Direxere acies: non iam certamine agresti,
stipitibus duris agitur sudibusue praeustis,
sed ferro ancipiti decernunt atraque late
horrescit strictis seges ensibus aeraque fulgent
sole lacessita et lucem sub nubila iactant.
"O zaman Troya gençliği de kamptan dışarı fırlayıp Ascanius'un yardımına koştu. Karşılıklı saflar oluştu. İş artık kalın sopaların ve ateşte sertleştirilmiş kazıkların kullanıldığı bir köy kavgası olmaktan çıkmıştı: Çift taraflı keskin demirle boy ölçüşüldü; yalın kılıçlardan oluşan kara bir hasat kapladı tüm ovayı diken diken; güneş ışınları altında tuncun şavkı ta gökyüzüne vurdu."

Savaşın ilk küçük çatışması, ilk zaferler Latin "ordusu"nun köylü niteliğini –eğer buna gerek olsaydı– belirlemeye yarayabilirdi; ama çatışmaların amansız mantığı bu niteliği çok geçmeden silecektir (531-539):

Hic iuuenis primam ante aciem stridente sagitta
natorum Tyrrhei fuerat qui maximus Almon
sternitur. Haesit enim sub gutture uulnus, et udae
uocis iter tenuemque inclusit sanguine uitam.

Corpora multa uirum circa, seniorque Galaesus,
dum paci medium se offert, iustissimus unus
qui fuit Ausoniisque olim ditissimus aruis:
quinque greges illi balantum, quina redibant
armenta et terram centum uertebat aratris.

"İlk safta Tyrrhenos'un çocuklarının en büyüğü olan genç Almon yürüyordu. Havada vınlayan bir ok onu devirdi: Gırtlağına saplanıp kaldı, akan kan sesini soluğunu kesti. Etrafında başka birçok beden de düştü; bunların arasında barış için arabuluculuk yapmak üzere ilerlerken vurulan ihtiyar Galesus da vardı; kendi zamanında Ausonia kırlarının en adil ve en zengin adamı olmuştu Galesus. Beş meleyen sürü, beş de büyükbaş hayvan sürüsü tutardı [her akşam] onun ahırlarının yolunu ve topraklarını yüz saban sürerdi."

Latinlerin "işlevi"nin kusursuz bir temsilcisi olan, zengin, barışçı Galesus, Latinlerin karışmış zihinlerinin bu işlevi geçici olarak unuttukları bir anda ölür. Layık görüleceği son şeref cansız bedeninin kendi eşitleri, *pastores* tarafından omuzlarda taşınması olacaktır (573-576):

... ruit omnis in urbem
pastorum ex acie numerus caesosque reportant
Almonem puerum foedatique ora Galaesi,
implorantque deos obtestanturque Latinum.

"Savaş hattından çıkan çoban kalabalığı ölüleri, gencecik Almon'u, Galesus'tan kalan tanınmaz hale gelmiş parçaları taşıyarak kente doğru atılmıştı bile. Tanrılara yakarmakta, Latinus'a yalvarmaktaydılar."

İşte o anda, soyunun eğilimine gerçekten sadık kalan tek kişi olan ihtiyara karşı Furia'nın ektiği tüm nifak tohumları birleşir (577-586):

Turnus adest, medioque in crimine caedis et igni
terrorem ingeminat: Teucrosque in regna uocari,
stirpem admisceri Phrygiam, se limine pelli!
Tum, quorum attonitae baccho nemora auia matres
insultant thiasis, neque enim leue nomen Amatae,
undique collecti coeunt Martemque fatigant.
Ilicet infandum cuncti contra omina bellum
contra fata deum peruerso numine poscunt,
certatim regis circumstant tecta Latini.
Ille uelut pelagi rupes immota resistit.

"Turnus geldi. Hepsi cinayetleri kınayıp öfkeden yanıp tutuşurken, dehşeti iki katına çıkardı: Troyalılar krallığın başına geçmeye çağrılıyorlar, dedi. Frigya bizim ırkımızla karışacak! Ben de Latinus'un eşiğinden kovuldum, dedi. O zaman Amata'nın peşine takıp götürdüğü, Bakkha'vari öfkeleri içinde balta girmemiş ormanlarda gruplar halinde koşup duran kadınların oğulları her yerden gelip toplandılar ve savaş istediler. Hep birden, göklerin iradesini hiçe sayarak, tanrıların gösterdikleri işaretlere, açıkladıkları kaderlere karşı gelerek Kral Latinus'un sarayını kuşattılar. O ise denizin içinde sarsılmadan duran bir kaya gibi direndi."

Ama Alecto'nun, Iuno'nun etkisine karşı elinden ne gelirdi? (591-600):

Verum ubi nulla datur caecum exsuperare potestas
consilium et saeuae nutu Junonis eunt res,
multa deos aurasque pater testatus inanes:
"Frangimur heu fatis, inquit, terimurque procella.
Ipsi has sacrilego oendetis sanguine poenas,
o miseri! Te, Turne, nefas, te triste manebit
supplicium, uotisque deos uenerabere seris.
Nam mihi parta quies omnisque in limine
funere felici spolior." Nec plura locutus
saepsit se tectis rerumque reliquit habenas.

"Ama bu kör kararın üstesinden gelemeyeceğini ve her şeyin korkunç Iuno'nun iradesine göre geliştiğini anlayarak, tanrıları ve kayıtsız kalan göğü defalarca ve defalarca tanık gösterdi: 'Heyhat! Kaderler bizi parçalıyor ve fırtına bizi eziyor! Bedbahtlar, işlediğiniz bu küfrün bedelini kendi kanınızla ödeyeceksiniz. Sana gelince Turnus, seni hüzünlü bir ceza bekliyor, dinsizliğin cezası bu ve duaların tanrılar katına yükselmekte çok geç kalacak. Bana gelince huzur bulacağım kesin, tüm varlığım limanın girişinde bekliyor şimdiden ve elimden alınan tek şey mutlu bir ölüm.' Daha fazla konuşmadı ve evine kapanıp iktidarın dizginlerini bıraktı."

Böylece, Savaş tapınağını açma (VII 601-621) ve tüm Ausonia'yı ayaklandırma işini –bu sayede en azından İtalya milletlerinin yüz kırk dize içinde (641-782) son derece güzel söylenmiş, ilmi dökümü elimize ulaşır– Iuno'ya bırakan Latin "işlevi"nin emanetçisi sarayına çekilir ve birçok matemin ardından barış şansı belirmediği sürece, bir daha dışarı çıkmaz. Bu arada tüm Latium'da ve komşularında (635-637)

uomeris huc et falcis honos, huc omnis aratri
cessit amor; recoquunt patrios fornacibus enses,
classica iamque sonant...

"Saban demiri ve tırpan başköşedeki yerlerini yitirdi, saban artık revaçta değildi. Babalarının kılıçlarını yeniden fırınların ateşlerinde tavladılar. Savaş boruları çalmaya başlamıştı bile..."

VII. kitapta böylesine altı çizili biçimde vurgulanan tüm bu özellikler bütün savaş süresince doğal olarak unutulacaktır. Frigyalılar ve Troyalılar, küstah Numanus'un kendi çiftçi askerlerini –çiftçi oldukları kadar, belki daha da çok asker, hatta yağmacı olan adamlarını– Ascanius'un askerlerinden oluşan –onun iddiasına göre– efeminelerin karşısına diktiğinde yapacağı İtalya övgüsü de bir diğer beylik kalıptır (IX 603-620):

... Durum ab stirpe genus, natos ad flumina primum
deferimus saeuoque gelu duramus et undis;
uenatu inuigilant pueri siluasque fatigant;
flectere ludus equos et spicula tendere cornu.
At patiens operum paruoque assueta iuuentus
aut rastris terram domat aut quatit oppida bello.
Omne aeuum ferro teritur uersaque iuuencum
terga fatigamus hasta. Nec tarda senectus
debilitat uires animi mutatque uigorem:
canitiem galea premimus, semperque recentes
comportare iuuat praedas et uiuere rapto.
Vobis picta croco et fulgenti murice uestis,
desidiae cordi; iuuat indulgere choreis,
et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.
O uere Phrygiae neque enim Phryges' ite per alta
Dindyma, ubi assuetis biforem dat tibia cantum.
Tympana uos buxusque uocant Berecynthia Matris
Idaeae, sinite arma uiris et cedite ferro!

"Gürbüz bir ırkın mirasçıları olan bizler, yeni doğmuş bebeklerimizi nehirlere daldırır ve onları buz gibi sularla sertleştiririz. Çocuklarımız ormanları dolanarak avlanmakla uğraşırlar; onların oyunları atları ehlileştirmek, ok atmaktır. Çalışmaya talimli, aza kanaat etmeye alışkın olan gençliğimiz toprağı sabanın demiriyle yarar veya savaş zamanı kaleleri sarsar. Biz tüm ömrümüzü demir kullanarak geçirir ve genç boğalarımızın sırtını kargımızı ters çevirerek döveriz. Sırtımıza çöken ihtiyarlık bile gücümüzü azaltmaz: Beyaz saçlarımızı miğferin altına sıkıştırır, taze gani-

met toplamaktan ve yağma ile geçinmekten zevk alırız. Siz, safran ve parlak erguvan rengine boyalı giysilerinizin içinde tembellikten hoşlanırsınız; en büyük zevkiniz dans etmektir; tüniklerinizin yenleri, külahlarınızın kurdelaları vardır. Size Frigya erkekleri değil Frigya kadınları demek gerek, alıştığınız çifte flütünüzün sesiyle Dindymos'unuzun tepesine gidin siz. İda'lı ananızın [Kybele] Berekynthes şimşirinden defleri, davulları sizi çağırır: Silahları erkeklere bırakın, artık demire elinizi sürmeyin!"

Vergilius'un geleneği değiştirirken kullandığı bir diğer özellik de bizim yerleştiğimiz perspektifte açıklamasını bulur. Aeneas efsanesinin tüm diğer versiyonlarında güçlü, savaşan ve kimisinde savaş alanında ölen bir adam olarak gösterilen Latinus'u şairin niye bir ihtiyar yaptığı haklı olarak sorulmuştur (VII 45-46):[20]

rex arua Latinus et urbes
iam senior longa placidas in pace regebat.

Bizzat Latinus'a bakılacak olursa, o kendisini ihtiyarlığın sonunda hissetmektedir (VII 598):[21]

nam mihi parta quies omnisque in limine portus...

Henriette Boas, alışkanlığı gereği, bir hiyerarşiye sokulmuş birçok açıklama önermiştir. Birincisinin, simetriye önem veren estetik bir neden olduğunu söyler: Troya tarafındaki ihtiyar Ankhises şiirin ilk yarısına egemen olmuş; ikinci yarıda da bu kez rakip tarafta eşit ağırlığa sahip bir ihtiyar gerekmiştir. Milli özsaygıdan kaynaklanan birçok neden de sayar: 1) Efsanenin diğer versiyonlarında Latinus'un kompleksi, çelişkisi yokken ve duygularıyla uyumlu davranırken, Vergilius'ta gerçi Aeneas'a savaş ilan etmez, ama Aeneas'ı kızıyla evlendireceğini törensel bir havada bildirdikten sonra savaş ilan edilmesini engellemez, daha doğrusu savaş ilanını engellemek için güçsüz konuşmalar yapar sadece. Oysa Romalıların atası Latinus'a yeminini bozmanın getireceği bir leke sürülemeyeceğinden, okuyucunun sempatisini korumanın tek yolu onu karısına, çevresine ve halkına karşı girişmesi gereken mücadeleyi fiziksel açıdan kaldıramayacak kadar "güçsüz bir ihtiyar adam" gibi göstermektir; 2) Eğer Latinus genç olsaydı, savaşta çarpışmak ve Aeneas'a karşı çarpışmak zorunda kalırdı ki bu da okuyucunun iyi dileklerinin iki atası arasında bölünmesi anlamına gelirdi. İleri sürülen bu gerekçelerin hiçbiri tatmin edici değildir ve Vergilius'un dehasının bunları aşabileceğinden emin olabiliriz: Eğer is-

20 Bkz. yuk. s. 373.
21 Bkz. yuk. s. 384.

teseydi, bize *senex* olmayacak bir Latinus gösterirken, sayılan uygunsuzlukları bertaraf etmenin veya onları avantaja dönüştürmenin yollarını da kolayca bulurdu. Asıl neden hiç kuşkusuz daha basittir.

Aeneas efsanesindeki Latinus işlevsel açıdan Romulus efsanesindeki Tatius'un karşılığıdır: Vergilius üç *fata*'yı düzenlerken bunu böyle hissedip istemiştir. Ama Tatius da geleneğin çeşitli değişkelerinde farklı yaşlarda, farklı kimliklere sahiptir; Propertius'da Vesta rahibesi Tarpeia'nın fazla duyarlı kalbini alevlendiren yakışıklı süvaridir; Titus Livius, Dionysios, Plutarkhos'da ise kesinlikle daha olgundur, daha çok "Sabinlerin babası" niteliğindedir. Ama onu bir ihtiyar olarak görmüş en az bir yazar mevcuttur; o da Vergilius'tur. Şairimizin ondan söz ettiği tek bölüm, *Aeneis*'te, Latinus'un ilk kez tanıtılmasının hemen ardından gelen VIII. şarkıdadır. Vulcanus'un Aeneas için işlediği kalkanın üstünde Roma tarihinden diğer sahnelerin yanı sıra, Sabin savaşı ve bu savaşa son verirken kaynaşmanın da temellerini atan antlaşma da çizilmiştir. Vergilius'un tüm eseri boyunca bu konuyu ele alma olanağını bulduğu tek fırsat budur; kabul ettiğimiz bakış açısı içinde bu dizeler ayrı bir önem kazanır (VIII 635-641):

Nec procul hinc Romam et raptas sine more Sabinas
consessu caueae, magnis circensibus actis,
addiderat, subitoque nouum consurgere bellum
Romulidis Tatioque seni Curibusque seueris.
Post idem inter se posito certamine reges
armati Iouis ante aram paterasque tenentes
stabant et caesa iungebant foedera porca.

"Sanatçı, hemen yanına, Roma'yı ve halk büyük sirk oyunları için amfiteatrı doldurmuşken her türlü hakkı hiçe sayarak kaçırılan Sabin kızlarını ve Romulus'un arkadaşları ile ihtiyar Tatius ve onun çetin Sabinleri arasında derhal patlak veren savaşı çizmişti. Sonra savaş bitince hâlâ silahlı bir halde Iupiter sunağı önünde ayakta, ellerinde kupalarla duran aynı krallar görülüyordu: Kurban edilen bir domuzun üzerinde antlaşmayı bağıtlıyorlardı."

Tatioque seni... Bu sunum için hangi neden düşünülürse düşünülsün, o mevcuttur. Vergilius'un Romulus efsanesinde kayınpederlerin kralı, Romulus'un hasmı olan kişi hakkında sahip olduğu fikir buysa, bundan hareketle düşündüğü Troya efsanesinde de Aeneas'ın hasmı olan kayınpederine aynı yaşı biçmesi doğaldı. Zaten kalkan üzerinde kısaca tasvir edilen antlaşma sahnesi, XII. şarkıda yer alan ve daha önce değindiğimiz sahnenin habercisidir; orada da *posito certamine* olan Aeneas ve Latinus henüz barışı getirmese de, savaşa teke tek bir dövüşle son verecek

antlaşmayı yapmaktadırlar: Sunakların yanına kurbanları –genç bir domuz, hiç kırkılmamış bir koyun– getiren *sacerdos*'un huzurunda krallar (172-174)

> *... ad surgentem conuersi lumina solem*
> *dant fruges manibus salsas et tempora ferro*
> *summa notant pecudum paterisque altaria libant.*

> "gözlerini güneşe çevirip kurbanların üzerine tuzlanmış un döktüler, şakaklarının üstünden başlayarak demirle bir çizgi çektiler ve saçı kaplarını sunakların üzerine döktüler."

sonra, yeminlerin ardından (212-215):

> *Talibus inter se firmabant foedera dictis,*
> *conspectu in medio procerum. Tum rite sacratas*
> *in flammam iugulant pecudes et uiscera uiuis*
> *eripiunt cumulantque oneratis lancibus aras.*

> "Etraflarında bellibaşlı şefler olduğu halde, sözlerinin doğruluğunun teminatını böyle veriyorlardı. O zaman ritüellere uyarak kutsanmış kurbanların gırtlaklarını kestiler; kurbanlar ateşte yakıldı. Hâlâ çırpınan bağırsaklarını söktüler ve sunakların üzerlerine koydukları leğenlere doldurdular."[22]

Vergilius'un bu aydınlatıcı koşutluğu hissettiğinden ve istediğinden kuşku duyulamaz.

Vergilius'un Latinus'u böyledir: Karakter bakımından zengin ve barışçı ihtiyar; davranışı bakımından, Aeneas'a ihtiyacı olan toprağı veren adam ve evlenmeye yazgılı olduğu kızın babası. İlk tanıklığı Hesiodos'a ait olan ve bambaşka türde bir kahraman sunan uzun bir geleneğin aniden yolundan saptırıldıktan sonra vardığı son noktadır bu. Oysa *Aeneis*'e gelinceye dek Antikçağ'ın bilgeleri bu geleneğe sadık kalmışlardı (*Theogonia*, 1011-1016):

> Hyperion'un oğlu Güneş'in [Helios] kızı Kirke, Odysseus'a duyduğu ve ona çok çektiren aşkından Agrios'u ve Latinos'u dünyaya getirir; bu güçlü ve başarılı kahramanlar çok uzaklarda, kutsal adalarda tüm namlı Tyrrhenos oğulları üzerinde hüküm sürüyorlardı.

22 Prenestini'de bulunmuş bir tören sepeti üzerinde görülen, muhtemelen Aeneas ile Latinus (ihtiyar bir Latinus) arasındaki antlaşmayı gösteren tasvir kesinlikle Vergilius'un anlatısına bağlıdır; tartışmaların Aust tarafından çıkartılmış özeti (Roscher, *Lexicon*, "Latinus" maddesi, II 2, sütun 1914-1915) çok açıktır ve varılan sonuç (Nissen, Heydemann, Robert...) daha sonra da sarsılmamıştır: bkz. H. Boas, *Aeneas' Arrival...*, s. 76, dipnot 33.

Αγριον ήδέ Λατῖνον άμύμονά τε χρατερόν τε...

Vergilius'un bu sağlam geleneğe getirdiği değişikliklerin nedenleri şimdi daha açıktır.

Tarkhon, Etrüsk ordusu ve ikinci işlev

Omnis Etruria... Aeneas'a gelen Etrüsk takviyesi tüm Etruria'dır, der Vergilius bir yerde (VIII 473). Aslında gelen takviye kuvvet, otuz gemilik kapsamıyla, olsa olsa Etruria'yı temsil etmektedir. Latince gramerden usanan ama güvenilir bir zevke sahip olan André Bellessort, VII. şarkıda İtalik halklar dökümüne, Rutulların ve Latinlerin yardımına koşan müttefiklerin sayılmasına yol açan "şiirsel yaratım çabası"na hayranlık duyar, sonra şairin "X. şarkıda, Turnus'un ordusundan Aeneas'ın donanmasına geçtiğinde ve bize Troyalıların müttefiki olan Etrüsk ve Ligur şeflerini saydığında bunu yenilemediğini" saptar ve şöyle der: "Orada, Elbe adasına, sevgili Mantova'sına varıncaya dek tüm İtalya'yı *Aeneis*'e ortak etme arzusu gerçeğe uygunluk kaygısına ağır basmıştır. Ve gerçeğe uygunluk eksik kalınca, pırıltısından olmasa bile en azından gücünden bir şeyler yitirmiştir."[23] Aslında Bellessort söz konusu iki koşulun, iki malzemenin karşılaştırılamayacağını anlamamıştır. VII. şarkıda Etruria'nın bir bölümü hariç gerçekten tüm İtalya'nın seferberliği söz konusudur; *coniuratio* ve *eucatio* ile Latium, mektuplar ve dedikodularla diğer milletler hep birden savaşa hazır hale gelmişlerdir: 641-816. dizeler arasında çok renkli bir görüntüsü sunulan muazzam bir ordu toplanır. X. şarkıda Aeneas'ı bekleyen, Aeneas'a gelen ise kalabalık olsa bile (hatta Vergilius'un atfettiği gemi sayısına göre biraz fazla bile kalabalık[24]) sınırlı bir takviye kuvvetidir. Burada milletlerin akını, toplanması söz konusu değildir. Birliklerin, üstelik önceden hazırlanmış birliklerin bir araya gelmesi söz konusudur. Bu ikinci tasvir daha "güçsüz" ise, bunun nedeni daha sınırlı bir malzemeye ilişkin olmasıdır.

Gerçi Vergilius bu ikinci dökümle kurgusunun ana hatlarından birini vurgulamaya özen göstermiştir: Nasıl ki Tarkhon da, tıpkı Latinus gibi, toplamı Roma'yı yaratacak *fata*'ların üçte birini gözle görülmeyen dünyadan almışsa, şair de onun birliklerini Latinlerin müttefiki olan İtaliklerin ordusu için yaptığı gibi sayar ve betimler; Etruria'yı bu şekilde şereflendirmesinin tek nedeninin Mantova'ya duyduğu sevgi olmadığı kesindir. Hatta işi kurgudaki bu ikinci gelişimin başına aynı retorik girişi –bu tekrar bir müsvette kazası bile olsa, yine de öğreticidir– koymaya dek vardırır (VII 641-644; X 163-165):

23 *Virgile, son œuvre et son temps*, 1920, s. 209.
24 X. şarkıda süvariler karayoluyla gelmişlerdir.

Pandite nunc Helicona, deae, cantusque mouete:
qui bello exciti reges, quae quemque secutae
complerint campos acies, quibus Itala iam tum
floruerit terra alma uiris, quibus arserit armis.

"Şimdi açın Helikon'u tanrıçalar ve başlayın şarkılarınıza. Söyleyin hangi kralların ayağa kalktığını savaş için, onların peşine takılan hangi birliklerin ovaları dolduracaklarını, kahramandan yana bereketli İtalya'nın hangi savaşçıları boy gösterirken seyredeceğini, hangi silahların İtalya'yı ateşler içinde bırakacağını söyleyin."

Pandite nunc Helicona, deae, cantusque mouete:
quae manus interea Tuscis comitetur ab oris
Aenean armetque rates pelagoque uehatur.

"Şimdi açın Helikon'u tanrıçalar ve başlayın şarkılarınıza. Etrüsk kıyılarından gelen hangi ordunun Aeneas'a eşlik ettiğini, gemileri donatıp denize açıldığını söyleyin."

Böylelikle Romalı okuyucusuna iki tarafın hak olarak, eserin kurgusundaki önemleri bakımından eşit değerde olduklarını hissettirir. Ama aynı hacimde ve aynı manada değillerdir. Ve Musa'lara yönelik ortak yakarı dizesini izleyen farklı dizeler, dikkat edilirse, Etrüskleri İtaliklerden ayıran olgulara işaret etmektedirler.

Burada Etrüskler silahlı (*manus* X 164) ve seçkin kuvvetlerden oluşan bir birliktir (*lecta manus* X 294); bu ordunun kendi komutanları, hatta bir *rex* olan kendi başkomutanı vardır, ama aykırı da gelse, başka bir şey, bir başbuğ, ilahi bir *dux* beklemektedir. Bu kuvvetler savaş düzeni içine girmişlerdir. *Dux*'u bir kentte değil, açık arazideki bir kampta beklemektedirler ve bu kamp, şayet ilahi *dux*'un gelişi gecikirse toplanmış kuvvetler orada uzunca bir süre geçirmek zorunda kalacak olsa bile, Tiber ağzındaki "Troya"dan farklı olarak, yeni bir *urbs*'un habercisi, başlangıcı değildir. Her ne olursa olsun, şair uyarısını yapar: İçinde bir *acies*'in (VIII 504) veya çadırlarının altına yerleşmiş bir *legio*'nun (VIII 604-605) bulunduğu bir *castra* söz konusudur (VIII 476, 507, 604; X 148). Bu ordunun uzmanlaşmış bir kuvvet olduğu anlaşılmaktadır: Yaya savaşmaktan hoşlanmayan, ama bu özellikleriyle Troya ordusunu tamamlayan bir süvari kuvveti, *alae* söz konusudur.[25]

Bu kuvvete Tarkhon komuta eder, ama *haruspex*'in ifade ettiği *fata*'lar

25 *Aeneis*'te süvari kuvvetleri ve savaş arabaları hakkında, bkz. P. Couissin, "Virgile et l'Italie primitive, 8: la guerre et les combats", *Revue des cours et conférences*, 33, 2, 1931-1932, s. 612-621.

nedeniyle beyhude bir komutadır bu. Sadece en yüksek rütbeli ve en kıdemli subayı olduğu birlikleri gibi, o da gelmesi gereken kişiyi beklemekte ve onun emrine girmek için yanıp tutuşmaktadır. Bu öylesine doğrudur ki, kral unvanıyla sadece bir kez anılır (X 149) ve hangi kentin kralı olduğu da belirtilmez; çünkü sadece deniz kıyısındaki Etrüsk kavimlerinin yer aldığı dökümde onun belki de adını taşıdığı Tarquinies yer almamaktadır. Tarkhon tüm savaş süresince itaatkâr bir subay olarak kalır; kral olduğu için eşiti sayılsa bile, askeri konum bakımından en fazla yaveri olabileceği kişiyi gölgede bırakmaya hiç çalışmaz.

Zaten daha genel bir olgu söz konusudur: Bir loncayı andıran bu orduda ve onun komutanında, ne siyasal yönelişi ne de dinsel yönelişiyle "birinci işlev"i hatırlatacak hiçbir özellik yoktur; Aeneas ve onun Troyalıları ise birinci işlevin vücut bulmuş halidirler.

Şiirin bir bölümü, Etrüsk birliğinin gönüllü itaatini, gelecekteki Roma toprakları üzerinde herhangi bir hak iddia etmekten feragatini göstermeye ayrılmıştır. Romalıların kamusal ve özel davranışında *omen*'in önemi bilinir: Bir işe başlarken işitilen bir söz, görülen bir manzara, yaşanan bir macera, başarılı olan veya olamayan bir hareket başarının veya başarısızlığın habercisi olarak hissedilir. Müttefik donanması, Aeneas'ın gemisi ve diğer otuz Etrüsk gemisi Tiber'in ağzında, Ascanius ile Troyalıların öfkeli Latin ve Rutul saldırılarına karşı kendilerini savundukları kale-kentin neredeyse surlarının dibinde birlikleri karaya çıkarmaya başladıkları vakit, Rutulların şefi Turnus kuvvetlerinin bir bölümünü kumsala gönderir ve kapışma hemen başlar. İlk göğüs göğse dövüşlere Aeneas da katılır (X, 310-311):

> *primus turmas inuasit agrestes*
> *Aeneas, omen pugnae, strauitque Latinos.*
>
> "Latinlerin köylü müfrezeleri üzerine ilk saldıran Aeneas oldu ve onları yere serdi; bu uğurlu bir işaretti."

Bu önemli anda, Tarkhon hakkında hiçbir şey söylenmez.

Ama savaş sonrası için çok daha büyük önem taşıyan bir diğer *omen*, aynı anda ve deyim yerindeyse karaya çıkarma hareketinin tekniğinde gerçekleşmiştir bile. Kuşatılan Troyalıların uzaktan tezahüratla karşıladıkları müttefik donanması kıyıya çok yaklaşmıştır (X 287-307):

> *Interea Aeneas socios de puppibus altis*
> *pontibus exponit. Multi seruare recursus*
> *languentis pelagi et breuibus se credere saltu,*
> *per remos alii. Speculatus litora Tarcho,*

qua uada non spirant nec fracta remurmurat unda,
sed mare inoffensum crescenti allabitur aestu,
aduertit subito proram sociosque precatur:
"Nunc, o lecta manus, ualidis incumbite remis,
tollite, ferte rates; inimicam findite rostris
hanc terram sulcumque sibi premat ipsa carina!
Frangere nec tali puppim statione recuso,
arrepta tellure semel!" Quae talia postquam
effatus Tarcho, socii consurgere tonsis
spumantesque rates aruis inferre Latinis,
donec rostra tenent siccum et sedere carinae
omnes innocuae, sed non puppis tua, Tarcho:
namque, inflicta uadis, dorso dum pendet iniquo,
anceps, sustentata diu, fluctusque fatigat,
soluitur atque uiros mediis exponit in undis;
fragmina remorum quos et fluitantia transtra
impediunt retrahitque pedes simul unda relabens.

"Bu arada Aeneas savaşçıların karaya çıkması için pupaların üzerinden köprüleri indirtti. Bazıları da bir sıçrayışta kumun üzerine atlamak için dalgaları küçülten ceziri beklediler. Başkaları küreklerin üzerinden yere kaydılar. Tarkhon sahilde, denizin karşısında köpüren bir mercan kayalığı engeline çarpmadan büyüyen dalgalarını karaya kadar sürüklediği bir noktayı gördü. Burnunu hemen o tarafa çevirdi ve silah arkadaşlarını da yüreklendirdi: 'Haydi seçkin birlik, abanın güçlü küreklerinize, burnunu kaldırıp ileri doğru atılmasını sağlayın gemilerinizin, şu düşman toprağı onların mahmuzlarıyla yarın ve gemilerin karinaları kendiliklerinden bir yol açsınlar o toprakta! Karaya bu şekilde yanaşırken razıyım gemimi parçalamaya, yeter ki bir kez ele geçireyim şu toprağı!' Böyle dedi ve silah arkadaşları küreklere abanıp burunlarından köpükler saçılan gemilerini mahmuzlar kuru kumlara gömülünceye ve karinalar bir zarar görmeden karaya çıkıncaya kadar Latin toprağına doğru uçurdular – ama senin pupan değil ey Tarkhon, çünkü yoluna çıkan bir mercan kayasına çarpan gemisi onun üzerinde asılı kaldı, uzun süre dalgalara çarparak sallandı, en sonunda gövdesi yarıldı ve savaşçılar sulara döküldü. Kürek kalıntılarına ve su yüzeyinde kalan sıralara tutundular ve sahile vurup geri çekilen dalgalar yüzünden bir türlü karaya ayak basamadılar."

Böylece Aeneas iki şeften önce karaya çıkar ve sadece o kazaya uğramaz; Tarkhon'un gemisi ise parçalanır. Ama işaretler sistemi içinde onu ikinci sıraya yerleştirip, ötekine talihli bir karaya çıkışın, kolay bir "toprak fethi"nin *omen*'ini bırakan bu kazaya maddeten kendisi yol açmış, onu zi-

hinsel olarak kabullenmiştir: *non recuso.* Ve *lecta manus*'una hitaben söylediği o birkaç sözde sadece bir asker olarak konuşmuş, o toprağı *inimica* diye adlandırmıştır, çünkü çıkmak istediği karanın düşmanlarla dolu olduğu bir vakıadır. Eğer Aeneas konuşacak olsa, bu toprağı böyle nitelemezdi; daha ileride onu böyle nitelemeyecek, *haec terra* (XII 176), iktidarını kuracağı "şu toprak" diyecektir.

Aslında bundan önce aynı yönde bir başka sahnenin daha yaşandığı söylenebilir. Evandrus Aeneas'a, *fata*'lar sayesinde onun emrine girmeye hazır bir Etrüsk ordusu bulunduğunu haber verdiğinde, bu silahlı komşularla kendi ilişkilerini anlatır: Bir Arkadialı, yani yabancı olduğu için tanrıların saptadığı koşula, *externos optate duces*'e onun uyduğunu düşünmüşlerdi. Bu nedenle ona aradıkları *dux* olmasını teklif ettiler; Tarkhon, kral Tarkhon onu ikna etmek için kehanette bildirilmemiş gibi gözükse de, aslında bildirilen şeyi de sundu: Bu *dux* aynı zamanda *rex* olacaktı (VIII 505-507):

> *Ipse oratores ad me regnique coronam*
> *cum sceptro misit mandatque insignia Tarchon,*
> *succedam castris Tyrrhenaque regna capessam.*
>
> "... Bizzat Tarkhon bana elçilerle krallık tacını ve âsasını gönderdi, kampına gidip, Etruria krallığını üstleneyim diye bana iktidar alametlerini teslim etti."

Neyin kralı, kimin kralı? Bu kavram, Tarkhon'un krallığında ne denli muğlaksa, yapılan teklifte de aynı ölçüde belirsiz kalıyor. Ama davranışın manası açıktır: Ancak başsubayı olabileceği *dux*'un karşısında, Tarkhon bir *rex* olarak geriye çekilmekte veya onu kendi üzerine çıkarıp *rex* yapmaktadır. Fazla ihtiyar olan Evandrus bu teklifi kabul etmez ve Etrüsklere kendi yerine verebileceği oğlu, Pallas, koşulu yerine getirmemektedir çünkü Sabin olan annesi *externa* sayılamaz. Bu nedenle teklifi Troyalı konuğuna iletir ve onu Etrüsklerin yanına gönderir; Etrüskler de hiç duraksamadan onu kabul ederler (X 154-156):

> *tum libera fati*
> *classem conscendit iussis gens Lydia diuum,*
> *externo commissa duci...*
>
> "O zaman kaderlerin koyduğu engellerden kurtulan Lydia halkı, tanrıların emriyle kendini yabancı bir başbuğa emanet ederek donanmasına bindi..."

Gemilere binmeden önce Tarkhon'un Aeneas'a da, Evandrus'a yapmaya hazırlandığı gibi, krallık alametlerini ve âsasını teslim ettiğini düşünme-

li miyiz? Sanmıyorum: Vergilius böyle bir sahneyi atlayamazdı. Bence, İtalya'nın tüm geleneksel tarihiyle çelişecek bir jestten, bir kraliyet kutsamasından bilinçli bir şekilde uzak kalması daha büyük bir ihtimaldir: Aeneas efsanesinin hiçbir yakın tarihli değişkesinde, bu kahraman Etruria'ya hükmetmiyordu. Evandrus'ta başka bir şey söz konusuydu: Teklifin sonuçsuz kalması bir yana, işin en başından itibaren Etrüsklerin sözcüsünü, Roma'nın yerleşim alanında Roma devletini kurmasa bile, en azından onun ön habercisi olan kahramanın iktidarına boyun eğmeye hazır bir halde göstermek simgesel açıdan iyiydi. Bu teklifin bir diğer elverişli yanı ise, benzeştirme yoluyla, Tarkhon ve Aeneas'ın karşılıklı konumlarını iyi saptamak ve daha genel anlamda Tarkhon'un askeri "işlevi"ni belirlemektir: O, ordu komutanı olarak, Evandrus'u kendine kral yapmaya hazırdı; Aeneas'ın yanında ise bu sorun ne açıkça ne simgesel olarak dile getirilse bile, asla bir kral olarak değil, sadece takviye bir kuvvetin komutanı olarak davranır ve davranacaktır.

Etrüsklerin ününün ve haruspex'lerin Vergilius devrinde Romalılara sundukları alışılmış hizmetlerin[26] akla getirebileceğinin aksine, Tarkhon ve Etrüskleri dinsel bir niteliğin izini de taşımazlar. Tarkhon'la beraber yola çıkan yedi yerel şeften biri, Asilas,[27] emrindeki bin Pisalı askere karşın, yetkinliği geniş bir alana yayılan bir kâhin olarak tanımlanır, betimlenir (X 175-180):

> *Tertius ille hominum diuumque interpres Asilas*
> *cui pecudum fibrae, caeli cui sidera parent*
> *et linguae uolucrum et praesagi fulminis ignes,*
> *mille rapit densos acie atque horrentibus hastis.*
> *Hos parere iubent Alpheae ab origine Pisae,*
> *urbs Etrusca solo.*
>
> "Üçüncüsü insanların ve tanrıların meşhur tercümanı Asilas'tır: Kurban bağırsakları, gökcisimleri, kuşların şakıması, yıldırımın kehanet dolu ateşleri sırlarını ondan saklamazlar. Mızraklarını dikmiş bin savaşçıdan oluşan kalabalık bir birlik geliyor peşinden. Toprağıyla bir Etrüsk kenti, ama kökeni itibariyle Alpheios'un [Yunanistan] kızı olan Pisa verdi onları Asilas'ın emrine."

Ama bu, VII. şarkıdaki İtalik halkların sayılması sırasında adı geçen

26 Titus Livius, V 1, 6: *Etrusci, gens ante omnes alias eo magis dedita religionibus quod excelleret arte colendi eas.* Ama *Aeneis*'te (XII 258) Etrüsklerin işaret yorumcusu kâhin Tolumnius Iuturna'nın verdiği sahte Iupiter işaretine aldanır ve bu milli *ars*'ta bir Etrüsk'ün yol açtığı tek felaket de budur.

27 Troya saflarında da Asilas'ın bir benzeri vardır, IX 571.

Umbro'nun, *Marrubia de gente sacerdos*'un, ordunun tek ve ayrıca *fortissimus* büyücüsünün karşılığını oluşturan çarpıcı bir ayrıntıdan ibarettir (753-755):

> *Vipereo generi et grauiter spirantibus hydris*
> *spargere qui somnos cantuque manuque solebat*
> *mulcebatque iras et morsus arte leuabat.*
>
> "Efsunlayarak ve eliyle dokunarak zehirli yılanlar soyunu, uğursuz soluklu ejderhaları uyutmayı biliyordu; sanatıyla onların öfkelerini yatıştırıyor ve ısırıklarını sağaltıyordu."

Etrüsk Asilas savaşta yeniden boy göstermez (IX 571'deki Asilas bir Troyalı'dır), sanatı işlevsiz kalır.

Bizzat Tarkhon'a gelince, hiçbir vesileyle ağzından dindar bir söz, bir yakarı, bir dua çıkmaması dikkat çekicidir. Müttefik donanması sahile yaklaşırken, Aeneas, Frigyalılarına yardım etmesi için Büyük Tanrıça'ya, İdalı Ana'ya yakarır – ve bu onun son sözüdür (X 252-255). Ama biraz sonra Tarkhon kürekçilerini gerekirse gemilerini karaya oturtup parçalamaları için yüreklendirirken (294-298), tanrıların hiçbirine değil sadece onlara hitap eder.

Kavganın en kızgın anında, Iupiter'in harekete geçirdiği Tarkhon Volskların kraliçesi, kadın süvari Camilla karşısında geri çekilen birliklerini –savaşa ilişkin tüm bu şarkılarda ilk ve son kez– yüreklendirirken ağzından hiçbir yakarı dökülmez, kendini hiçbir göksel güce emanet etmez, *fatum*'unu anmaz (oysa Mezentius henüz öldürülmemiştir); tanrıların adlarını zikrettiğinde de bunu vatandaşı ve düşmanı Mezentius gibi *contemptor diuum* olarak değil, neredeyse tanrıtanımaz biri gibi, "ikinci işlev" içinde zincirlerinden boşanarak saldırmak yerine, "üçüncü işlev"in en tatlı yönlerini de yanına katan "birinci işlev" içinde ayin yönetmeyi seven savaşçılarını utandırmak amacıyla yapar (XI 732-740):

> *Quis metus, o numquam dolituri, o semper inertes*
> *Tyrrheni, quae tanta animis ignauia uenit?*
> *Femina palantes agit atque haec agmina uertit!*
> *At non in Venerem segnes nocturnaque bella,*
> *aut, ubi curua choros indixit tibia Bacchi,*
> *exspectare dapes et plenae pocula mensae:*
> *hic amor, hoc studium; dum sacra secundus haruspex*
> *nuntiet ac lucos uocet hostia pinguis in altos!*

> "Ey hakaretler karşısında hep duyarsız, hep âtıl kalan Tyrrhenos oğulları, nasıl bir korku, nasıl bir ödleklik ele geçirmiş sizi? Bir kadın sizi bozguna uğratıyor ve birliklerinizi dağıtıyor! Ellerinizdeki o demirleri, o hiçbir işe yaramayan okları niye taşıyorsunuz? Ah, Venüs ve onun gece savaşları söz konusu olduğunda veya kıvrık borular Bacchus bayramlarını haber verdiğinde kurbanların yağlarının sizi kutsal ormanların derinliğine davet etmesini beklerken kupalarla dolu bir masada (sizin tüm aşkınız tüm ateşiniz orada!) ziyafete hazırlanırken bu kadar miskin davranmıyorsunuz ama..."

İnsan, Roma efsanesinde Numa'nın halefi olan, ikinci işlevin tipik kralı Tullus Hostilius'u duyar gibi oluyor: Her şeyini *militia*'ya adamış bu *rex bellicosus, minus regium quam sacris dedere animum*'u *nihil* kabul ediyordu (Titus Livius, I 31, 5-6).

Bu nedenle Tarkhon kişiliğine dinsel bir nitelik atfeden ve hatta bu niteliği şairin ona Etrüsklerin arasında en önde gelen rolü vermesinin gerekçesi sayan Jean Gagé'ye katılamıyorum.[28]

> "... Tarkhon'a dört elle sarılan Vergilius, onun kendisiyle birlikte savaşan ve kuruluşu eskiye dayanan kentlerin kurucusu olduğunu kabul etmez gibi görünür... Peki, onu bu duruma rağmen niye Etrüsklerin şefi yapmıştır? Çünkü Tarkhon, sadece Grekler tarafından değil, Etruria tarafından da şekillendirilmiş popüler bir simadır ve Etruria ona kurduğu kentlerin dışında, dinsel vahiyler de atfetmektedir. Vergilius'a da gereken, sadece askeri şef olmakla kalmayıp, aynı zamanda Aeneas gibi tanrılar nezdinde halkından sorumlu dinsel şef de olan biriydi. Bu niteliğiyle, Aeneas'la birlikte, savaşçılarının gömülme törenine başkanlık edecektir."

Tarkhon'a, Tarkhon adında birine Etrüskler tarafından "dinsel vahiyler" alma şerefi atfedilmiş olabilir, ama bu konuda Gagé'nin ileri sürdüğü kanıt çok zayıftır: Caere'de [Cerveteri] bulunmuş, Etrüsk sitelerini gösteren alçak-kabartmada (Braun, *Annali dell'Istituto...*, 1842, s. 37 vd ve levha), nasıl "Vulci bir tanrıça ile (Venüs?), Vetulonia bir denizciyle (Neptün)" gösterilmişse, Tarquinies de "herhalde Tarkhon olan" bir rahiple tasvir edilmiştir. Eğer bu doğru olsa bile, kişiliğin Vergilius tarafından tasarlanmış, istenmiş şekliyle karakterini bir Tarquinies alçak-kabartmasında değil, doğrudan *Aeneis*'in metninde arayıp bulmakta yarar var. Eğer Vergilius'a gerçekten sadece askeri olmakla kalmayıp, aynı zamanda dinsel nitelik de taşıyan bir şef "gerekliyse", bunu kişiliğinin sözlerinde ve davranışında da dışa vururdu: Tarkhon'un da içinde yer aldığı aynı barış ve savaş koşulla-

28 "Les Etrusques dans l'Enéide", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, XL, 1929, s. 123.

rında Aeneas'ı dindar biri, neredeyse bir ruhban mensubu olarak nitelemek için sayısız fırsattan nasıl hiçbirini kaçırmadan yararlandığını hatırlayalım. Troyalılar ile Etrüsklerin bir arada düzenlenen cenaze töreninde (XI 184-186) Tarkhon'un Aeneas'ın yanındaki rolü dinsel bir yaradılışı ve misyonu kanıtlamaz. Şair bu konuda sadece şöyle der:

> *Jam pater Aeneas, iam curuo in litore Tarchо*
> *constituere pyras. Huc corpora quisque suorum*
> *more tulere patrum...*
>
> "Saygıdeğer Aeneas, Tarkhon nehrin kıvrımında odun yığınlarını kurmuşlardı bile: Herkes, atalarının âdetleri uyarınca, kendi yakınlarının cesetlerini taşıdı oraya."

Ailelerin olmadığı bir koşulda, emri altında ölmüş askerlerin yakılması işine her komutanın yapacağı gibi nezaret etmesi ve onların öteki dünyada huzuru bulmalarını sağlayacak cenaze ritüellerinin yerine getirilişini denetlemesi ona kutsal bir nitelik yüklemeye yetmez. "Dinsel makam bakımından eşit olan Aeneas ve Tarkhon törene birlikte başkanlık ederler" demek, metni zorlamak manasına gelir. Burada onların "dinsel makamı" değil, sadece her ikisinin de yaşayan veya ölmüş astlarıyla ilgilenmek vazifesi söz konusudur.

Ama Tarkhon ve Etrüskleri üçüncü işlevin belirtilerine de sahip değildirler. Sahildeki tüccar ve zengin siteler tarafından gönderilmiş bu takviye kuvvetlerin toplanışı sırasında, söz konusu zenginliği kutlayan bir dize ne kadar aransa bulunamaz. Öne çıkarılan güçtür ve ara sıra değinilen *opes*'leri savaş açısından değerlendirilmiştir. İhtiyar Evandrus bu değerli müttefikleri bulabileceğini Aeneas'a haber verirken, şu ifadeleri kullanır (VIII 475-476):[29]

> *sed tibi ego ingentes populos opulentaque regnis*
> *iungere castra paro,*

E. Benoist'nın, yüksek sesle aşağılansa bile zaman zaman gizlice kullanılan ve bugün artık yüz yaşını geçmiş yayını bu ifadeleri iyi yorumlar:

> *opulentaque regnis castra:* tam karşılığı: Ait oldukları krallık [burada çoğul kullanılsa daha yerinde olur] sayesinde zenginlik içinde yüzen kamplar ["bir kamp" dense daha doğru olur, çünkü sadece bir kamp vardır]. Ladewig, şairin kelimeleri bu şekilde sıralayarak dikkatimizi hem bu krallıkla-

29 Bkz. yuk. s. 358.

rın gücüne hem de kuvvetlerinin bir kampta zaten toplanmış durumda olduklarına çekmek istediğini haklı olarak belirtmektedir. O halde dize şöyle çevrilebilir: Savaşmaya hazır kuvvetleri bir kampta toplanmış hatırı sayılır halklar ve güçlü krallıklar.

Burada Evandrus'un kendi durumu için kabul ettiği *exiguae uires* ile karşıtlık oluşturan *opulenta* sıfatı, –barışçı ve zengin ihtiyar kral– Latinus'un Aeneas'ın elçilerine vaatte bulunurken kullandığı bu sıfattan türetilmiş isimden (VII 261-262)[30] bambaşka bir yönelime sahiptir:

... non uobis, rege Latino,
diuitis uber agri Troiaeue opulentia deerit.

X. şarkıda Troyalılar ile Etrüsklerin birleşmesi konusunda anlaşmaya varıldığında (153-154),[31]

haud fit mora: Tarcho
iungit opes foedusque ferit.

Burada da *opes*'in, Romulus efsanesinde savaş bittikten sonra üçüncü işlevi temsil eden Sabinlerin yurduna göç ettikleri damatlarına *auitas opes* götürmeleriyle aynı anlamda kullanılmadığı bellidir.

"Etrüsk milletlerinin", daha doğrusu takviye kuvvetlerinin listesinde, lüks işaretleri fazla değildir: Sadece vahşi Abas'ın yanında gelen "tükenmez madenler açısından bereketli" Elbe adasının ve Populonia'nın dokuz yüz gencinin hepsinin *egregios insignibus armis* oldukları ve gemilerinin burnunun *aurato Apolline* ile süslendiği söylenmiştir; sadece Astur, "çok yakışıklı Astur" hakkında, *equo et uersicoloribus armis*'e güvendiği söylenmektedir (181). VII. şarkıdaki "İtalik halklar listesi"nde birçok kez belirtildiğinin (681-690, 725-732, 747) aksine, buradaki gruplardan hiçbiri asker köylülerden de oluşmamıştır. Vergilius'un kişiliklerini yerleştirdiği bakış açısı içinde, Etruria savaşçı Etruria'dır. Bu nedenle yine Evandrus Aeneas'a bulduğu müttefikleri överken, Mezentius'un Etrüsk ordusunun toplanmasına neden olan alçakça cinayetleri sürdürdüğü Agylla-Caere kentini şu sözlerle tarif eder (VIII 479-480):[32]

urbis Agyllinae sedes, ubi Lydia quondam
gens bello praeclara iugis insedit Etruscis.

Ve müttefik donanması ilk çatışmalar için Tiber nehrinin ağzına vardığın-

30 Bkz. yuk. s. 358-377.
31 Bkz. yuk. s. 359-361.
32 Bkz. yuk. s. 358-359.

da, Vergilius *Georgica*'da ilk Roma'nın üç bileşenini saydığı bölümde[33] Etruria için farklı bir biçimde kullandığı sıfatı –bir tür yaradılış sıfatı–, *sic fortis Etruria creuit*, yeniden kullanır (X 238-239):

> *Jam loca iussa tenent forti permixtus Etrusco*
> *Arcas eques...*
>
> "Yiğit Etrüsklerin arasına karışmış Arkadia süvarileri kendilerine gösterilen mevzilere yerleşmişlerdi bile."[34]

Aeneas ve birinci işlev

Bu son altı şarkıda Aeneas ve silah arkadaşları her durumda kendileri için artık gizli bir yanı kalmamış misyonlarına sadık kalırlar: Kuracakları ve Aeneas'ın ilk kralı olacağı kente ve krallığa tanrılarını ve emperyal bir istikbal vaadini taşırlar. Bu üç unsurdan –kent kuruluşu, tanrılar, *imperium*– kâh biri, kâh diğeri, kâh ikisi, kâh üçü öne çıkarılır, ama bunlar birbirinden ayrılmaz haldedir ve o sırada ifade edilmeyenler bile satır arasında sürekli mevcuttur. Burada bu örneklerin sadece en dikkat çekicilerini hatırlatalım.

Bizzat Aeneas misyonunu Latinus'a elçiler aracılığıyla, Evandrus'a ve Tarkhon'a ise doğrudan açıklar; ilkinin metnini alıntılamak yeterli olacaktır. Ilione, Laurentum'un ihtiyar kralına şöyle der (VII 229-230):[35]

> *dis sedem exiguam patriis litusque rogamus*
> *innocuum et cunctis undamque auramque patentem,*

ruhu Alecto tarafından ele geçirilmiş Turnus da İtaliklerin direnişine katılmaya ikna etmek üzere Diomedes'e haberci gönderdiğinde bunu üç –doğru– noktada belirler (VIII 9-14):

> *Mittitur et magni Venulus Diomedis ad urbem*
> *qui petat auxilium, et Latio consistere Teucros,*
> *aduectum Aenean classi, uictosque Penates*
> *inferre et fatis regem se dicere posci*
> *edoceat, multasque uiro se adiungere gentes*
> *Dardanio, et late Latio increbrescere nomen.*

33 Bkz. yuk. s. 317.
34 Bkz. yuk. s. 388.
35 Bkz. yuk. s. 357.

> "Aynı zamanda büyük Diomedes'ten yardım istemek ve Troyalıların Latium'a yerleştiklerini, Aeneas'ın donanmasıyla geldiğini, mağlup Penatesleri de yanında getirdiğini ve kaderlerin çağırdığı kral olduğunu iddia ettiğini, birçok milletin şimdiden Dardanos oğluna katıldığını ve adının Latium'da yayılmaya başladığını haber vermek üzere onun kentine Venulus gönderildi."

Aeneas, sadece dinsel iktidarı isteyip *imperium*'u iktidar alametleriyle birlikte Latinus'a bıraktığı on ikinci şarkının antlaşma bölümünde, bu [ikinci] eğilimini tekzip etmemiştir: Her halükârda vârisi olduğu kayınpederine duyduğu saygı nedeniyle haklarını askıya almayı kabul etmiştir yalnızca. Bu erteleme, kahramanın karmaşık misyonundaki öteki unsurların ana ilkesi ve temeli olan dinsel unsuru öne çıkarmanın ötesinde, onun karakterini de ifade etmektedir. Gerçekten de böylesine yüce bir yazgı daha küstahça da ifade edilebilirdi. Aeneas ise tam tersine kendisini bu yazgının ona kazandırdığı ihtişam içinde, ama yine alçakgönüllülüğü elden bırakmadan tanıtmakta, kendisini aşan niyetlerin aracı olduğunu bilmektedir. Yalvarır, kimi zaman özür diler. Yine Ilione şöyle der (VII 236-240):

> *Multi nos populi, multae (ne temne, quod ultro*
> *praeferimus manibus uittas ac uerba precantia)*
> *et petiere sibi et uoluere adiungere gentes:*
> *sed nos fata deum uestras exquirere terras*
> *imperiis egere suis.*

> "Birçok halk, birçok millet (yalvarıp yakaranların sargıları ve beylik sözleriyle karşınıza çıkıyoruz diye bizi hor görmeyin) kendileriyle birleşmemizi bizden istedi, neredeyse emretti. Ama tanrıların kaderleri, onların buyruklarıyla, arayışımızı sizin topraklarınıza kadar getirdi."

Aynı şekilde, Aeneas Tarkhon'a *quidue petat quidue ipse ferat*'ı sergilediğinde, bunu bir bilge gibi yapar (X 150-154):[36]

> *... humanis quae sit fiducia rebus*
> *admonet immiscetque preces.*

Ama defalarca açıklanmış, doğrulanmış bir yazgının ona verdiği güven sınırsızdır: Bunu gerçekleştirmeden başarısızlığa uğrayamaz, ölemez, dolayısıyla tanrı veya düşman hiçbir düşmanının kendisine dayatacağı dövüşlerin hiçbirinde yenilemez. XII. şarkıda, iki ordu her şeyi onunla Tur-

36 Bkz. yuk. s. 357-359.

nus arasındaki teke tek dövüşün sonucuna bağlamaya karar verdiklerinde, kendi yandaşlarını yalancı çıkamayacak vaatleri hatırlatarak, onları bildirerek sakinleştirir (110-111):

> *tum socios maestique metum solatur Iuli*
> *fata docens.*

Bilmediği tek şey, Iupiter'in Iuno'yla tartıştığı ve sonuna dek tanrıların sırrı olarak kalacak ilave *fatum*'udur – oysa bu *fatum*, hükümran ve dindar bir kariyerin taçlanmasıdır (XII 794-795):

> *Indigetem Aenean scis ipsa et scire fateris*
> *deberi caelo fatisque ad sidera tolli.*

> "Aeneas'ın yazgısında Indigete adıyla tanrı olmanın bulunduğunu ve kaderlerin onu yıldızlara kadar yükselteceğini sen de biliyorsun ve bildiğini itiraf ediyorsun."

Latinus, tanrılarla içli dışlı olmasa bile tanrısal dünyaya alışık olan ihtiyar Latinus aldanmamaktadır. Kendisini çevreleyen öfkeli kalabalığa iradesini dayatamayacak kadar zayıf ve güçsüz olsa bile, Troyalı'nın yazgısı karşısında gösterilen direnci birçok kez şöyle niteler: *impia bella.*

Aeneas'da bu "birinci işlev" misyonuna denk düşen bir karakter ve mizaç vardır. Latinlerin ön taslağını Homeros'ta buldukları *pietas*'ı tanrılara olduğu gibi insanlara da yönelmiştir.[37] *Humanum* duygusu hiçbir zaman, göğüs göğse çarpışmanın *furor*'u içinde bile, onu terk etmez. Teke tek kavgaya olduğu gibi ateşkese de her an hazırdır. Öldürmemezlik edemediği güzel Lausus'un ölümü karşısında savaşı durdurur ve ilk cenaze törenini o düzenler (X 821-832):

> *At uero ut uultum uidit morientis et ora,*
> *ora modis Anchisiades pallentia miris,*
> *ingemuit miserans grauiter dextramque tetendit*
> *et mentem patriae subiit pietatis imago:*

37 *Aeneis*'te *pietas* hakkında, bkz. Pierre Boyancé, *La Religion de Virgile*, 1963, s. 58-82. Ama bu son altı şarkıda Aeneas tutkularından kesin olarak ve tamamen arınmıştır; "doğal aşkları" bile son derece örtülüdür: Dido – hiçbir iz bırakmadan unutulmuş gibidir – χάθαρσις'ın son sınaması, alt güçlerin "birinci işlevin misyonu"na yönelik son saldırısı gibidir: Tanrıların riyazetlerinden ürktükleri çileci keşişleri baştan çıkarmak üzere gönderdikleri Apsaralara benzemektedir. Aeneas hiçbir zaaf göstermeden, duygusallıktan çok vakar ve güven içinde oğlunu terk eder ve yeniden bulur. Gelecekte karısı olacak nazik Lavinia onda hiçbir duygu, hiçbir merak uyandırmaz. Nefsine egemenliğin bu kanıtlarına veya başka bir ifadeyle ruhun soğumasının bu belirtilerine, zeki H. J. Rose hiçbir yorumcunun aklına gelmemiş bir erdem daha ekler: Venüs'ün oğlu *Pallas puer*'in âşığı değildir, *Aeneas pontifex*, *Vergilian Essays*, no: 2, 1948, s. 12 ve dipnot 47.

"Quid tibi nunc, miserande puer, pro laudibus istis,
quid pius Aeneas tanta dabit indole dignum?
Arma, quibus laetatus, habe tua; teque parentum
manibus et cineri, si qua est ea cura, remitto.
Hoc tamen infelix miseram solabere mortem:
Aeneae magni dextra cadis!" Increpat ultro
cunctantes socios et terra subleuat ipsum
sanguine turpantem comptos de more capillos.

"Onun ölüşünü, solgunluğun yüzünü istila edişini görünce, Ankhises'in oğlu acıyla inledi. Çok sevdiği kendi oğlu aklına gelip ona elini uzattı: 'Zavallı çocuk, şimdi senin yiğitliğini kabul ettiğini göstermek için ne yapabilir dindar Aeneas, o soylu mizacına layık olabilecek ne sunabilir sana? Gurur duyduğun silahların sende kalsın. Senin için hâlâ bir önemi varsa, cesedinin Manes'e, atalarının küllerine katılmasına izin veriyorum. Bu içler acısı ölümünde şu düşünce avutsun seni: Büyük Aeneas'ın elinde öldün!' Hatta Lausus'un hâlâ tereddüt içindeki silah arkadaşlarını sıkıştırır ve hâlâ Etrüsk modasına göre taralı duran saçları kana bulanmış bedeni yerden kaldırır."

Yere devrilmiş ve yalvaran Turnus karşısında, içini büyük bir merhamet duygusu kaplar ve ancak Pallas'tan arta kalanların görüntüsü savaşçı yüreğini geri getirir (XII 938-944):

Stetit acer in armis
Aeneas uoluens oculos dextramque repressit.
Et iam iamque magis cunctantem flectere sermo
coeperat, infelix umero quum apparuit alto
balteus et notis fulserunt cingula bullis
Pallantis pueri, uictum quem uulnere Turnus
strauerat atque umeris inimicum insigne gerebat...

"İçinde yanan ateşe karşın, silahı da hazır durumda olsa bile, Aeneas durdu ve gözleri fıldır fıldır dönerken kolunu tuttu. Tereddüt ediyordu ve Turnus'un sözleri onu tam yumuşatmaya başlamıştı ki bakışları kendisine yalvaran adamın omzundaki kılıç kayışına, üzerinde çok aşina olduğu kabaraların parıldadığı kemere takıldı: Turnus'un savaşta yenip, yaralayıp yere yıktığı küçük Pallas'ındı bu kemer ve ondan alıp muzaffer bir edayla taşıdığı bu ganimetler Turnus'un sonunu getireceklerdi."

Zaman zaman kendisinin de giriştiği, şiirin son dizelerinde görüldüğü üzere, boyun eğdiği şiddet eylemleri de "birinci işlev"in bir başka niteliği-

nin damgasını taşırlar: Bunlar boşuna, körlemesine yapılmamış cezalandırıcı adalet eylemleridir; onuncu şarkının sonunda Mezentius'un cinayetlerini cezalandırdığı gibi, burada da Turnus'un aşırılığını cezalandırır.

Tanrılara gelince, kendinden önce Ankhises'in yaptığı ve oğlu Iulus'un yapmaya başladığı gibi, dindar Aeneas da onlarla saygılı ve güvenli bir ilişki içindedir. Tanrılar dünyası bu seçilmiş aileyle ve sadece onunla ilgilenmekten vazgeçmez. Bakıldığında, öteki kahramanlar, hatta bizzat baş düşmanı da bir tanrı tarafından korunuyor gibi gözükmektedir. Ama Iuno'nun Turnus'u kendisi için korumadığı açıktır: O, Aeneas'a, Troya'ya karşı Iuno'nun kininin aracıdır, sonunda bize oldukça tasasız görünen bir yürekle, Iuno Veies'i önce Roma'nın, sonra Kartaca'nın çıkarlarına bağlayacak *eucatio*'yu önceden haber veren bir tavırla kaderine terk edeceği bir araçtır. Son tahlilde Dido gibi, Amata gibi, büyük sürgüne karşı harekete geçirdiği herkes gibi, Turnus da onun gözdesi değil, kurbanıdır. Diana Camilla'yı kurtaramaz. Ve bu savaş sahnelerinin teolojik açıdan en dokunaklılarından biri bence Turnus'un onu öldüreceği düelloya tutuşmadan önce genç Pallas'ın bir zamanların insanı, şimdinin ise tanrısı olan, babasının konuğu olmuş ve babasının Pallas'ın da yanında başarılarını Aeneas'a anlattığı Herakles'e yönelttiği sonuçsuz çağrıdır (X 453-473):

Desiluit Turnus biiugis, pedes apparat ire
cominus, utque leo, specula cum uidit ab alta
stare procul campis meditantem in proelia taurum,
aduolat, haud alia est Turni uenientis imago.
Hunc ubi contiguum missae fore credidit hastae,
ire prior Pallas, si qua fors adiuuet ausum
uiribus imparibus, magnumque ita ad aethera fatur:
"Per patris hospitium et mensas quas aduena adisti,
te precor, Alcide, coeptis ingentibus adsis,
cernat semineci sibi me rapere arma cruenta
uictoremque ferant morientia lumina Turni!"
Audiit Alcides iuuenem magnumque sub imo
corde premit gemitum lacrimasque effundit inanes.
Tum genitor natum dictis affatur amicis:
"Stat sua cuique dies, breue et irreparabile tempus
omnibus est uitae; sed famam extendere factis,
hoc uirtutis opus. Troiae sub moenibus altis
tot nati cecidere deum; quin occidit una
Sarpedon, mea progenies: etiam sua Turnum
fata uocant metasque dati peruenit ad aeui."
Sic ait atque oculos Rutulorum reiicit aruis.

> "Turnus savaş arabasından yere atladı: Yakın mesafede, yaya dövüşmek istiyordu. Etrafı gözetlediği yerin tepesinden, fazla uzak olmayan ovada dövüş talimi yapan bir boğayı görüp de sıçrayan bir aslan gibiydi: Turnus böyle yaklaştı. Pallas onun mızrağının menziline girdiğini düşündüğü anda, talihin bu gözü pekliğine yardım edeceğini ve rakibine denk olmayan gücünün eksiğini kapatacağını umarak ilk adımı atmak istedi. Gözlerini uçsuz bucaksız gökyüzüne kaldırıp dua etti: 'Babamdan gördüğün konukseverlik, ağırlandığın sofra adına Alkides, yalvarıyorum sana, bu büyük girişimde yardım et bana: Turnus onun kanlı silahlarını aldığımı görsün, feri sönen gözleri kendisini yenenin görüntüsüne katlanmak zorunda kalsın!' Alkides genç savaşçıyı duymuştu. Büyük bir iniltiyi içine bastırdı ve nafile gözyaşları döktü. O zaman Iupiter oğluna şu dostane sözlerle seslendi: 'Her ölümlünün bir son günü vardır, herkes için ömür kısadır ve ilavesi yoktur. Ama şanını kahramanlıklarla ebedileştirmek, işte insanın değeri bunu yapabilir. Troya surlarının dibinde ne çok tanrı oğlu can verdi! Bizzat Sarpedon, benim oğlum onlarla birlikte öldü... Ama kaderleri Turnus'u da çağırıyor artık, o da ömrünün kararlaştırılmış sınırına yaklaşıyor.' Böyle dedi ve gözlerini Rutul kırlarından başka yöne çevirdi."

Latinus'a ve Tarkhon'a gelince, her şey sanki onlar gökten hiçbir destek, hiçbir dostluk görmemişler gibi cereyan eder: Faunus'tan istenen ve alınan kehanet ile *haruspex*'in açıkladığı sır her ikisinin de tüm kutsal birikimini oluşturur.

Bu durumla karşıtlığı göze batırmak amacıyla, Venüs'ün, kaderlerin emanetçisi veya hâkimi olan Iupiter'in, Tiber'in, Kybele'nin ve Apollon'un Aeneas'a veya Iulus'a gösterdikleri büyük ilginin tüm işaretlerini hatırlatmaya gerek var mı? Tanrıların Anası tarafından gemilerin nemfalara dönüştürülmesi mucizesini ve tanrıların demircisi tarafından işlenen kalkanı, tanrıların ve insanların babasının kızının oğlunun veya torununun dualarına, sorularına gök gürültüleriyle verdiği cevapları saymalı mıyız?

Bu durumun nedeni, Aeneas'ın tanrıların tasarladığı veya tanrılara kendini kabul ettiren bir planın uygulayıcısı olmaktan önce, onların kanından, hem de en yüksek mertebedekinin kanından gelmesidir. Bu ayrıcalığı ne sergiler ne de gizler ve Latinus'a gönderdiği elçi, "gerekçeler bahsi"ni şu sözlerle açar (VII 219-221):

> *Ab Ioue principium generis, Ioue Dardana pubes*
> *gaudet auo; rex, ipse Iouis de gente suprema,*
> *Troius Aeneas tua nos ad limina misit.*

> "Irkımızın kökleri Iupiter'e uzanır, Dardanos halkı, atası olan Iupiter'le gururlanır. Kralımız, bizi senin eşiğine gönderen Troyalı Aeneas bizzat hükümran Iupiter ailesinden gelmektedir."

Kökenler efsanesinin Romulus'u da, gördüğümüz gibi, şu sözleri söylemeleri için elçilerini Latinlere gönderir – ve buradaki *di*, kurucunun babası Mars'a olduğu gibi, kefili olan Iupiter'e de gönderme yapar (Titus Livius, I 9, 3-4):[38]

> *urbes quoque, ut cetera, ex infimo nasci; dein, quas sua uirtus ac di iuuent, magnas opes sibi magnumque nomen facere; satis scire origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam uirtutem; proinde ne grauarentur homines cum hominibus sanguinem ac genus miscere.*

Kısacası Troyalıların *uirtus*'u geleceğe ait bir olgu değildir ve on yıl süren büyük kuşatma her yere onların şanını, şöhretini yaymıştır.

Daha ileride, nasıl ikna edeceğini bilemediği kötü danışmanları için Latinus bu *di*'yi ve bu *sua uirtus*'u güzel dizelerle yorumlayacaktır (XI, 305-306):

> *bellum importunum, ciues, cum gente deorum*
> *inuictisque uiris gerimus...*
>
> "Yurttaşlar, tanrılar ırkına, yenilmez savaşçılara karşı umutsuz bir savaş veriyoruz."

Çünkü şu noktanın üzerinde ısrarla durmak gerekir: Üç ırklı değişkede Roma'nın kökenleri efsanesi Romulus'u Lucumon ve onun Etrüsklerinden yardım istemek zorunda bırakırken, Aeneas efsanesi kahramanını önce Evandrus'tan, sonra Tarkhon'dan destek istemeye gönderirken, ne yıllık yazarları ne de Vergilius birinci işlevin temsilcilerini ikincinin değerlerinden yoksun bırakma kaygısı gütmüşlerdir; Aeneas ve Romulus tanrısal kökenlerine ve tanrıların vaatlerine sahip oldukları en üstün savaşçı vasıflarını eklemişlerdir. Romulus'un yaptığı, yanında savaşmak üzere bir askeri sanat uzmanını saflarına katmak ve Aeneas'ınki de Tiber'in öğüdüyle savaşta pişmiş (VIII 55-56: *hi bellum assidue ducunt cum gente Latina*) özellikle süvarilik alanında uzmanlaşmış müttefikler bulmaktan ibarettir. Demek ki Romulus ve Aeneas, Lucumon'dan ve Evandrus'un yerini alan Tarkhon'dan daha zengin bir yaradılışa sahiptirler: İkinciler yapısal olarak tamamen ikinci işleve aittir; birincilerde ise ikinci işlev birinci-

38 Bkz. yuk. s. 386.

nin ayrılmaz bir uzantısı, birincinin hizmetindeki doğal bir araç gibidir. Aeneas'ın nihai antlaşmada Latinus'un lehine *arma*'lardan geçici olarak feragat etmesinin ve sadece yaradılışının özü olan *sacra* ve *deos*'u korumasının anlamı da budur.

Aeneas'ın neredeyse ruhban denilebilecek karakteri, haliyle savaşlara hasredilmiş şarkılardan çok, şiirin birinci yarısında kendini belli eder. Ama sonra da bunu yitirmez ve bu bağlamda şairin göklerdeki işaretleri gözlemleyip yorumlayan Romalı kâhin tipini tarihte öne alarak resmettiği Ankhises'in saygıdeğer oğludur ve aynı zamanda kanla kirlenmemiş ellerinde Troyalıların *sacra*'larını taşıyan flaminustur; Galya faciasının arifesinde Roma *sacra*'larını toprağa gömen Quirinus'un flaminusuna benzer. Bu konuda Vergilius'un eski bir rivayete dayandığı bilinmektedir. Aphrodite'ye yakılmış Homerik ilahi de bu rivayete tanıklık etmektedir. Roma'da ise Ennius, *Annales*'in (Yıllıklar) ilk kitabında Aeneas'ın babasını şu şekilde tanımlamıştır:

> *atque Anchises doctus, Venus quem pulchra dearum*
> *fari donauit, diuinum pectus habere.*
>
> "... ve tanrıçaların en güzeli Venüs'ün bir kâhin olarak konuşma vergisini bağışladığı âlim Ankhises."

Ve ondan önce Naevius, *Bellum Poenicum*'un III. şarkısında, onu Romalı kâhinin ritüel tavrı içinde göstermiştir:[39]

> *postquam auim adspexit templo Anchisa...*
>
> "Ankhises kehanet tapınağında kuşu gördükten sonra..."

Bizzat Aeneas'a gelince, H. J. Rose'un yaptığı gibi, bir *Aeneas pontifex*'ten söz edilebilir mi?[40] İskoç akademisyenin hiçbir muhtemel kanıt gösteremediği ayrıntılarda hayır; ama bütünü içinde evet, çünkü *pontifex*'in ayırt edici özelliği kutsal her şeye gösterilen genel bir dikkat, toplumun tüm dinsel faaliyetinin denetimi ve yönetimidir. Buna karşılık şairin kahramanını Roma'nın kutsal antik krallığının bir ritüeli içine yerleştirmek istediği kesindir; tarihsel dönemde bu ritüeli yapma hakkı cumhuriyet devletinin baş rahibi olan *rex sacrorum* veya *sacrificulus*'a aitti. Aeneas peşinde Etrüsk müttefiklerinin otuz gemisiyle Tiber'den aşağı inerek geri geldiğin-

39 Bkz. Marino Barchiesi, *Nevio epico*, 1962, s. 368-376, "Pater Anchisa, augure e capo spirituale", yayının 3. parçası hakkında (s. 489). Karş. Servius, *Ad Aen.*, II 687, *et hic et alibi Anchisem diuinandi peritum inducit;* III 103, *ubique sciens futurorum inducit.*

40 *Aeneas pontifex*, *Vergilian Essays*, no: 2, 1948.

de, beklenmedik bir şekilde İda'nın nemfalarına rastlar. Tanrıların Anası olan Frigyalı Kybele, yeni Troya önünde demirli duran Troya donanmasını tam Turnus tarafından yakılacağı sırada bu nemfalara dönüştürmüştü (X 217-229):

Aeneas, neque enim membris dat cura quietem,
ipse sedens clauumque regit uelisque ministrat.
Atque illi, medio in spatio, chorus ecce suarum
occurrit comitum; nymphae, quas alma Cybebe
numen habere maris, nymphasque e nauibus esse
iusserat, innabant pariter fluctusqye secabant,
quot prius aeratae steterant ad litora prorae.
Agnoscunt longe regem lustrantque choreis;
quarum quae fandi doctissima, Cymodocea,
pone sequens, dextra puppim tenet, ipsaque dorso
eminet, ac lauea tacitis subremigat undis.
Tum sic ignarum alloquitur: "Vigilasne, deum gens,
Aenea? Vigila et uelis immitte rudentes..."

"Yaşadığı kaygı yüzünden bedenini dinlendiremeyen Aeneas dümene bizzat oturup yelkenleri idare etti. Tam gemi seyrederken birdenbire karşısına yol arkadaşlarının korosu, iyiliksever Kybele'nin deniz üstünde güç verdiği nümfalar çıktı: Bir zamanlar gemi iken tanrıça tarafından nemfaya dönüştürülmüşlerdi. Bir zamanlar sahil boyunca dinlenen tunç süslü pruvaların sayısına eşit sayıda nemfa şimdi dalgaları yararak tam karşıdan geliyorlardı. Kralı uzaktan tanıdılar ve gelip etrafını çevirdiler. Söz söylemek konusunda en hünerlileri olan Kymodokeia, geminin arkasına geçip sağ eliyle kıç tarafına tutunmuş ve göğsünü yukarı doğru çekerek sol eliyle sessiz suların altından kürek çekmişti. Sonra olup bitenden haberi olmayan Aeneas'a seslendi: "Nöbet mi tutuyorsun tanrıların oğlu Aeneas? Uyuma, nöbet tut, ipleri çöz ve yelkenlerini şişir..."

Servius'un alıntıladığımız bu en son dizelerle ilgili yorumundan, Kymodokeia'nın her yıl yapılan bir ritüel sahnesinin sözlerini sahiplendiğini öğreniyoruz, ama ne yazık ki bu ritüelin ne amacını ne de hangi vesileyle yapıldığını belirtmiş: Bir gün Vesta rahibeleri gidip *rex sacrorum*'u buluyorlar ve ona *"Vigilasne, rex? Vigila!"* diyorlardı.

Aeneas'ın hem hükümran hem de din adamı karakteri hakkında Vergilius'un kullandığı çeşitli ifadelerden sadece bir örneği daha hatırlatacağım. Diğerlerinden biraz daha farklı olduğu için ilginç bir ifadedir bu. Ilione'nin elçiliği aracılığıyla kurdukları ilk barışçı, hatta güllük gülistanlık temasta Aeneas ile Latinus karşılıklı armağan alıp verirler. Daha önce

de belirttiğimiz gibi Latinus'un armağanları zenginlikleriyle ayırt edilirler, bir refah ve cömertlik timsalidirler: Sadece Aeneas'a efsanevi atlar koşulu bir savaş arabası hediye edilmekle kalınmaz, ayrıca temsilcilerin her birine sırtında altın nakışlı erguvan rengi bir örtüsü, göğsünde sallanan bir altın kolyesi ve ağzında kızıl altından gemi olan birer savaş atı verilir (VII 274-279). Aeneas'ın Laurentum kralına ilk sunduğu armağanlar ise bambaşka bir değere sahiptir (VII 243-248):[41]

Dat tibi praeterea fortunae parua prioris
munera, reliquias Troia ex ardente receptas.
Hoc pater Anchises auro libabat ad aras;
hoc Priami gestamen erat, quum iura uocatis
more daret populis, sceptrumque, sacerque tiaras,
Iliadumque labor ueştes.

"Aeneas ayrıca sana ilk servetinin anısı olan bu mütevazı armağanları, Troya'nın alevleri içinden toplanmış bu kalıntıları sunuyor. Bu altın kupayla babası Ankhises sunaklara saçı yapardı; toplantıya çağırdığı halka adalet dağıtırken Priamos işte bunlarla süslenirdi: Asası, kutsal tacı ve Ilion kadınlarının elinden çıkmış giysisi."

Ruhban Ankhises'in sungu kupası, Kral Priamos'un adalet dağıtırken kullandığı âsası ve "kutsal" tacı... Tabii, herkesin elinde ne varsa onu verdiği ve Troya'dan kaçarken Aeneas ve arkadaşlarının ancak bunlar gibi basit "zenginlikleri" yanlarına alabildikleri, bunların simge veya anı değerleriyle kıymetlenen nesneler oldukları söylenebilir. Bu o kadar da kesin değildir: Aeneas'ın arkadaşları en azından hazinelerinden kalanları kurtarmışlardı (*animis opibusque parati*, II 799). Ama, ne düşünülürse düşünülsün, ister bilinçli bir tercihle ister zorunluluk sonucu olsun, Aeneas'ın Latin topraklarındaki ilk diplomatik girişiminde verdiği armağanlar babasının olağan kült faaliyetini ve son kralın hükümranlığını ifade etmektedir.

Aeneis'*in II. şarkısında Aeneas'ın misyonunun oluşumu*

Latinus'a ve Tarkhon'a bir defada tamamen açıklanan diğer iki *fata*'dan farklı olarak, Aeneas'ın karmaşık misyonu –Troya tanrılarını kurtarmak

41 IX 263-274'te, Ascanius ve yaşlı Troyalıların Nisus'a verdikleri armağanlar, Ascanius'un altın yaldızlı kılıcı hariç, zenginlikleriyle dikkat çekmezler; Ascanius'un galip dönerse ona vermeyi vaat ettikleri ise ya düşmandan ganimet olarak veya Dido'dan hediye olarak alınmış şeylerden oluşmaktadır. Servet sahibi olduğunu sergileyen tek Troyalı bir tek bölümde yer alan eski Kybele rahibi Khlora'dır: Her yeri altın kaplı muhteşem bir zırhı ve koşum takımı vardır; kadın süvari Camilla'nın bunlarda gözü kalır, XI 768-782.

ve onlara yeni bir vatan bulup oranın kralı olmak– ona II. şarkıdan VI. şarkıya uzanan bölümde ağır ağır, zahmetli bir süreçle açıklanmıştır. Şairin farkına varsa kesinlikle düzelteceği çelişkiler de yok değildir: Örneğin daha II. şarkının sonunda Kreusa'nın ölüsü ona yolculuklarının kendisini İtalya'ya, Tiber kıyılarına götüreceğini, orada bir prensesle yeniden evleneceğini ve kral olacağını haber vermiştir (781-784); yine de III. şarkıda Aeneas'ı yolculuğunun son noktasının Girit olup olmadığını merak ederken görürüz. Ama niyet hakkında kuşkuya yer yoktur: Vergilius, denizdeki ve gönüllerdeki fırtınaların içinden geçen Aeneas'ın *fata*'larını, varlık nedenlerini ve *fata*'larının Roma'daki uzantılarını adım adım keşfetmesini istemiştir. Bu yolun tüm serüvenlerini gözden geçirmeyeceğiz: Birçok yazar bunu mükemmel bir biçimde yapmıştır ve zaten böyle bir işe girişmek konumuza fazla bir katkı sağlamaz. Buna karşılık, II. şarkıdaki korkunç olayların içinde, Troya'nın son gecesinde Aeneas'ın bu kez adım adım değil birdenbire, ideolojisinin geçirdiği bir tür ani dönüşümle, daha o zamandan kendisine çizilmiş *fata*'lara uyan bir karakteri nasıl edindiğini bazı ayrıntılarıyla incelemek epey ilginç ve yeni bir girişim olabilir.

Tüm Troyalılar gibi gözleri körleşen Aeneas Yunanların meşum hediyesini görmüş, Sinon'un yalanını dinlemiştir ve At açılıp kapılardaki nöbetçiler boğazlanır ve Tenedos'tan geri gelmiş Yunanlar surlardan içeri sökün ederken Ankhises'in evinde sakin sakin uyumaktadır. Gördüğü bir rüya onu uyarır ve işin özünü haber verir. Patrokles'in öcünü almak isteyen Akhilleus'un, Apollon'un mucizesine ve Priamos'un tüm özenine rağmen bedeninde sergilediği aşırı vahşetten geriye kalan üzücü hali içindeki Hektor'un ölüsü görünmüştür (II 289-295):

Heu fuge, nate dea, teque his, ait, eripe flammis:
hostis habet muros, ruit alto a culmine Troia.
Sat patriae Priamoque datum. Si Pergama dextra
defendi possent, etiam hac defensa fuissent.
Sacra suosque tibi commendat Troia Penates:
hos cape fatorum comites, his maenia quaere,
magna pererrato statues quae denique ponto.

"Heyhat, kaç tanrıçanın oğlu, kurtar kendini alevlerden: Düşman surları işgal ediyor, Troya yüce doruklarından aşağı devriliyor. Vatanın için ve Priamos için elinden geleni yaptın. Eğer Pergamon'u savunacak bir kol olabilseydi, bu ancak senin kolların olurdu! Troya kutsal nesnelerini, Penateslerini sana emanet ediyor. Onları yazgılarının yol arkadaşları gibi al yanına, denizlerde dolanıp durduktan sonra en nihayet dikeceğin surları aramaya onların adına çık."

Ve Hektor sözlerine ne yazık ki hâlâ rüyaya ait olan bir davranış da ekler (296-297):

> *Sic ait, et manibus uittas Vestamque potentem*
> *aeternumque adytis effert penetralibus ignem.*
>
> "Böyle der ve elleriyle tapınağın temellerinden kutsal şeritleri, güçlü Vesta'yı ve ebedi ateşi çıkarır."

Aeneas sıçrayıp kalkar: Çığlıklarla dolan kent Vulcano'ya av olmuştur çoktan, *iam proximus ardet Ucalegon...*

O zaman bu uzun gecenin uzun bir bölümü boyunca kahraman sadece bir savaşçı olarak davranır. Hektor'un mesajını, dile getirdiği çok açık misyonu hiç dikkate almaz. Savaşçı olarak dövüşmek ister; savaşçı olarak silahları elinde ölmek ister (314-317):

> *Arma amens capio, nec sat rationis in armis;*
> *sed glomerare manum bello et concurrere in arcem*
> *cum sociis ardent animi: furor iraque mentem*
> *praecipitant, pulchrumque mori succurrit in armis.*
>
> "Kendimde değilim, silahlarımı alıyorum, ama silahlarımla ne yapacağımı bilmiyorum. Ama savaşmak üzere bir birlik toplamak ve bu silah arkadaşlarıyla kaleye koşmak için yanıp tutuşuyorum. Çılgınca bir öfke kaplıyor içimi, aklımda tek bir düşünce var: Silahları elinde ölmek güzeldir."

Othrys'in oğlu ve kaledeki Apollon tapınağının rahibi Pantheus Ankhises'in evine boşuna koşar (320-321):

> *Sacra manu uictosque deos paruumque nepotem*
> *ipse trahit, cursuque amens ad limina tendit.*
>
> "Kucağında kutsal nesneler, yenilmiş tanrılar ve küçük torunu olduğu halde, koşarak, çılgına dönmüş bir halde eşiğimize geldi."

Hektor'un haber verdiği ve rahibin getirdiği *sacra*'ları Aeneas önemsemez. Aklındaki tek soru askeri durumla ilgilidir: Nerede savaşılıyor? Kale hâlâ direniyor mu? Cevap hiçbir hayale yer bırakmaz. O zaman, der Aeneas (336-342),

talibus Othryadae dictis et numine diuum
in flammas et in arma feror, quo tristis Erinys,
quo fremitus uocat et sublatus ad aethera clamor.
Addunt se socios Ripheus et maximus armis
Epytus, oblati per lunam; Hypanisque Dymasque
et lateri agglomerant nostro iuuenisque Coroebus
Mygdonides.

"Othrys'in oğlunun bu sözleri ve tanrıların iradesiyle canlanıp, kederli Erinys'in veya patırtının ya da göklere yükselen çığlıkların beni çağırdığı her yerde alevlerin ve okların arasına dalıyorum. Ripheus ve büyük savaşçı Epytus ay ışığında bana katılıyorlar; Hypanis, Dymas ve Mygdon'un oğlu genç Coroebus ile birliğimiz büyüyor."

Böylece kahramanlardan bir müfreze oluşur ve komutasını Aeneas alır; umutsuz bir gazaya ve kesin bir ölüme doğru ilerlerler. Tanrıların hiçbirine yakarmaz, onların sadece toplu adlarını ve nasıl kaçıp gittiklerini saptamak amacıyla telaffuz eder (347-355):

Quos ubi confertos audere in praelia uidi,
incipio super his: "Iuuenes, fortissima frustra
pectora, si uobis audentem extrema cupido
certa sequi, quae sit rebus fortuna uidetis:
excessere omnes, adytis arisque relictis,
di quibus imperium hoc steterat: succurritis urbi
incensae: moriamur, et in media arma ruamus.
Una salus uictis nullam sperare salutem.

"Onların savaşmak için yanıp tutuşarak toplandığını görünce: 'Savaşçılar', dedim, 'yiğitliği bir işe yaramayacak yürekler, eğer bir komutanı gözü pekliğin en sonuna dek izlemeye kararlıysanız, talihimizin ne noktada olduğunu görün: Bu imparatorluğu ayakta tutan tanrıların hepsi tapınakları ve sunakları terk edip çekildiler ve alevler içindeki bir kentin yardımına koşuyorsunuz. Ölelim, düşmanın silahlarının ortasına atılalım. Mağlupların tek kurtuluşu hiçbir kurtuluş umut etmemektir.'"

Ve kentin içinde koşuşturan Yunan askerlerinin arasında çılgınca bir serüvene atılırlar; hatta kazandıkları ilk başarı, aldatıcı *omen*, onlarda yanıltıcı bir umut bile uyandırır. Savaş hileleri, beklenmedik karşılaşmalar, hatalar, cüretkârlıklar; bu çarpışmaların olağanüstü canlılıktaki anlatısında hiçbir şey eksik değildir. "İkinci işlev"e ilişkin güzel dizeler sıyrılıp öne çıkar (366-368, 390):

... Nec soli poenas dant sanguine Teucri.
Quondam etiam uictis redit in praecordia uirtus,
uictores cadunt Danai.

"Kanlarını dökenler sadece Troyalılar değildi: Zaman zaman mağlupların yüreklerini cesaret doldurdu; galip Yunanlar düşüp öldüler."

... dolus an uirtus, quis in hoste requirat?

"Hile veya cesaret, düşmanlar arasında bunun lafı mı olur?"[42]

Silah arkadaşlarının uğradığı katliam karşısında şaşıran Aeneas hayatta kaldığı için özür diler (431-434):

Iliaci cineres et flamma extrema meorum!
testor in occasu uestro nec tela nec ullas
uitavisse uices Danaum et si fata fuissent
ut caderem, meruisse manu...

"Ilion'un külleri, sevdiğim varlıkları yok eden ateş! Uğradığınız felaket içinde ne Yunanların oklarından ne de tehlikeden kaçtım, tanıksınız buna ve eğer kaderimde can vermek olsaydı, kolum bunu hak etmiş olmalıydı."

Müfrezeden hayatta kalanlar kararlı birkaç savaşçının bir savunma örgütlediği Priamos'un sarayına ulaşırlar. Durumu görünce, Aeneas'ın cesareti iki katına çıkar (451-452):

instaurati animi regis succurrere tectis
auxilioque leurare uiros uimque addere uictis...

"Cesaretim canlanıyor, kralın sarayını savunacağım, savaştan payıma düşeni alacağım ve gücümü mağluplara vereceğim."

Yine de savunma çözülür ve korkunç, unutulmaz sahneler yaşanır: Akhilleus'un oğlu, Priamos'un oğullarından birini sunağa sığınmış ebeveynlerinin gözleri önünde öldürür; dermansız koluyla oğlunun öcünü almaya çalışan ihtiyar Priamos zaferi kazanmış genç Yunan'ın darbeleri ve alayları altında düşüp ölür.

42 F. Plessis ve P. Lejay yayınında (1919) düşülen not: "İnsanların haklarına karşı işlenmiş tüm suçları haklı çıkaran ve modern zamanlarda sadece uygarlık dışına çıkmış halklar tarafından uygulanan bir özdeyiş." Bu mükemmel filologlar acaba 1968 yılında neler söylerlerdi?

O zaman Aeneas'ın ruhunda tam bir çöküntü yaşanır. Ne yakınlarını, ne tanrıları ne de düşmana ait herhangi bir şeyi umursamış, bir savaşçı olarak görevini yerine getirmiştir. Kralının ölümü onu bu rahatlatıcı, kurtarıcı devinimden çıkarır. Bir anda yeniden insan olur; felaketin dibindeki insan... İçini *horror, stupor* kaplar. Artık devlet yoktur, Troya yoktur: Kendi yakınlarına ne olduğu düşüncesi içini şiddetle doldurur, ama bir vazife fikri oluşmaz (559-563):

At me tum primum saeuus circumstetit horror,
obstupui: subiit cari genitoris imago,
ut regem aequaeuum crudeli uulnere uidi
uitam exhalantem; subiit deserta Creusa
et direpta domus et parui casus Iuli.

"O zaman ilk kez zalim bir dehşet beni sardı. Donup kaldım şaşkınlıktan. Sevgili babamın görüntüsü, onunla aynı yaştaki, amansız bir yarayla can veren kralı görünce, gözlerimin önünde belirdi; terk edilmiş Kreusa'yı, yağmalanan evimizi, küçük Iulus'un başındaki tehlikeleri düşündüm."

Etrafına bakar: Arkadaşlarının hepsi ölmüştür. Yalnızlık içinde hiçlik, yani umutsuzluktur bu; hiç soylu olmayan bir duygu, neredeyse hayvanca bir hareket onu bir anlığına bu halden uzaklaştırır: Troya'nın başına gelen felaketlerin nedeni olan Helene'yi görmüştür. Kadın saklanmaya çalışır, Aeneas onu öldürmeye ve insana hiçbir şan getirmeyecek bu intikam içinde onurunu yitirmeye gider (583-587):

... etsi nullum memorabile nomen
feminea in poena est nec habet uictoria laudem,
exstinxisse nefas tamen et sumpsisse merentes
laudabor poenas animumque explesse iuuabit
ultricis flammae et cineres satiasse meorum.

"Bir kadını cezalandırmak unutulmaz bir başarı olmasa ve böyle bir zafer insana hiçbir şan getirmese de bu dinsiz varlığı suçlarının kefaretini ödetmek için ortadan kaldırdığımdan ötürü minnet duyulacak bana ve intikam açlığımı gidermek ve yakınlarımın küllerinin hoşuna gitmek ne büyük bir rahatlama olacak benim için!"

O anda Aeneas kimdir? Hayatta kalmış, kendini içgüdülerinin sesine bırakmış, dağılmış bir toplumda "işlevsiz" kalmış her Troyalı gibi bir enkazdır sadece. Venüs'ün görünmesi sayesinde bu çökkünlük uzun sürmez. Tanrıça önce ona, kendi himayesi sayesinde tüm yakınlarının, baba-

sının, oğlunun, karısının demirden ve ateşten kurtuldukları konusunda güvence verir ve onlara karşı olan öncelikli görevlerini hatırlatır. Fazlasını da yapar. Tanrıları unutmuş, ne nedenlerini ne de amacını anlayabildiği bir felaket karşısında çökmüş bu zihne bir mucizeyle olayın henüz tam manasını değil ama gerçek boyutlarını gösterir. Olağan yaşamda dingin bir ömür sürebilmemiz için gözlerimize çekilen ve tanrıları görmemizi engelleyen perdeyi kaldırır. Görülenin sadece yanıltıcı bir gölgesi olduğu görülmezi temaşa eder: Troya'nın felaketlerinin kökeninde Helene yoktur, kenti Yunanlar değil tanrılar yıkmaktadır – Neptün Laomedon'u cezalandırır, Iuno ve Minerva çoban Paris'ten öç alır, Iupiter de sadece kendisinin bildiği, veya diğerlerinden daha iyi bildiği kaderlere itaat etmektedir (608-618):

Hic ubi disiectas moles auulsaque saxis
saxa uides mixtoque undantem puluere fumum,
Neptunus muros magnoque emota tridenti
fundamenta quatit totamque a sedibus urbem
eruit. Hic Iuno Scaeas saeuissima portas
prima tenet sociumque furens a nauibus agmen
ferro accincta uocat.
Iam summas arces Tritonia, respice, Pallas
insedit nimbo effulgens et Gorgone saeua.
Ipse Pater Danais animos uiresque secundas
sufficit, ipse deos in Dardana suscitat arma...

"Şu harabe yığınlarını, taşlardan sökülmüş şu taşları, şu toz ve duman bulutlarını gördüğün yerde, Neptün üç dişli büyük yabasıyla surlarımızı temellerinden yıkıyor ve tüm kenti yeryüzünden kazıyor. Burada, en ön safta Iuno Scaeas kapıları tutuyor ve öfke içinde, kılıcını kuşanmış bir halde müttefikleri olan savaşçıları gemilerinden çağırıyor. Dön arkanı, bak, Tritonia Pallas bir bulutun içinde kıvılcımlar saçarak kalenin tepesine oturmuş, Gorgone'yi sallıyor. Bizzat Iupiter Yunanları kışkırtıyor, güçlerini iki katına çıkarıyor, Dardanos oğullarının silahlarına karşı tanrıları bizzat ayağa kaldırıyor."

Sözlerini bir buyruk ve bir vaatle noktalar (619-620):

Eripe, nate, fugam finemque impone labori:
nusquam abero et tutum patrio te limine sistam.

"Elini çabuk tutup kaç oğlum, bu çabalarına bir son ver. Yanından uzaklaşmayacağım ve seni babanın eşiğine kadar güven içinde götüreceğim."

Bu çifte *teofania* –onu koruyan ve yöneten annesi ile Troya'ya amansızca saldıran öteki tanrılar– onu yeniden harekete geçirir: İtaat eder; artık dövüşmeden ama, *ducente deo* (Tanrı rehberimdir), alevlerden ve darbelerden de korkmadan, Ankhises'in evine geri döner.

Böylece Troya'nın yeni *fata*'larını taşıdığını, can vermekte olandan daha parlak yeni bir Troya'nın tohumu olduğunu henüz bilmeyen (çünkü Aeneas Hektor'un görüntüsünü ya unutmuştur veya hayaletin verdiği haberlere inanmamıştır) küçük toplumsal bünye maddeten yeniden oluşur: Şef olan bir adam, babası, oğlu ve karısı. Aeneas Venüs'ün konuşmasından da bir tek şeyi aklında tutmuştur: Ailesiyle birlikte oradan kaçmalıdır. Babasına hemen bunu teklif eder; ama yeni *fata*'lardan haberi olmayan adam gitmeyi, kenti yok olduktan sonra hayatta kalmayı reddeder. Aeneas o zaman son bir "ikinci işlev" atılımı gösterir, ama bunu mahsus yaptığı hissedilmektedir: Eğer ailesi kaçmazsa o da savaşmaya dönecek, bir yerlerde savaşarak ölecektir (668-670):

> *Arma, uiri, ferte arma: uocat lux ultima uictos!*
> *Reddite me Danais; sinite instaurata reuisam,*
> *praelia; numquam omnes hodie morienur inulti.*
>
> "Silahlarım arkadaşlarım, silahlarımı getirin bana, son günleri mağlupları çağırıyor! Beni Yunanlara verin! Bırakın yeniden göreyim savaşı, yeniden başlatayım. Bugün hepimiz hiç intikamımız alınmadan ölmeyeceğiz!"

Ama Kreusa onu eşikte durdurur ve "aile" ağır basar (677-678):

> *hanc primum tutare domum. Cui paruus Iulus,*
> *cui pater et coniux quondam tua dicta relinquor?*
>
> "Her şeyden önce bu evi koru. Küçük Iulus'u, babanı ve bir zamanlar eşim diye çağırdığın beni kimlerin eline bırakıyorsun?"

Her şey ailenin erkekleri içinde en kutsal, en ileri görüşlü olan Ankhises'e bağlıdır. Ama o hiçbir umut işareti görmemektedir, orada kalırsa ölecek ve tüm soyu da kendisiyle birlikte yok olacaktır. Bu bir sondur, *lux ultima.* Onları kurtarıp bir araya toplamış olması ne işe yarayacaktır?

Geri kalan her şeyin varoluş koşulu olan ailenin başka zamanlarda neşesi ve umudu olacak çocuğun çevresinde dökülen gözyaşlarıyla birliğini yeniden perçinlediği bu an, tanrıların beklediği olgunlaşma noktasıdır. Iulus'a uygulanan, Ankhises tarafından yorumlanıp Aeneas tarafından anlaşılan bir işaretle, geriye hanedana bir varlık nedeni vermekten başka yapacak işleri kalmaz. Bu işaretle Aeneas'ın yeni, gerçek kariyeri

başlar: Ne birinci Troya'nın savaşçısı ne de bir anlığına şaşkına dönen zavallı adam kalmıştır geriye; ataların tanrılarının kurtarıcısı ve geleceğin Troya'sının kralı ortaya çıkar (679-704):

Talia uociferans gemitu tectum omne replebat:
quum subitum dictuque oritur mirabile monstrum.
Namque manus inter maestorumque ora parentum
ecce leuis summo de uertice uisus Iuli
fundere lumen apex tactuque innoxia molles
lambere flamma comas et circum tempora pasci.
Nos pauidi trepidare metu crinemque flagrantem
excutere et sanctos restinguere fontibus ignes,
At pater Anchises oculos ad sidera laetus
extulit et caelo palmas cum uoce tetendit:
"Iuppiter omnipotens, precibus si flecteris ullis,
adspice nos, hoc tantum; et si pietate meremur
da deinde auxilium, pater, atque haec omina firma."
Vix ea fatus erat senior subitoque fragore
intonuit laeuum et de caelo lapsa per umbras
stella facem ducens multa cum luce cucurrit.
Illam, summa super labentem culmina tecti,
cernimus Idaea claram se condere silua,
signantemque uias; tum longo limite sulcus
dat lucem, et late circum loca sulfure fumant.
Hic uero uictus genitor se tollit ad auras
affaturque deos et sanctum sidus adorat:
"Iam iam nulla mora est: sequor et qua ducitis adsum.
Di patrii, seruate domum, seruate nepotem!
Vestrum hos augurium, uestroque in numine Troia est!
Cedo equidem nec, nate, tibi comes ire recuso."

"Kreusa evi böyle inlemeleriyle doldururken, birdenbire gözlerimizin önünde hiç işitilmemiş bir mucize belirdi. Iulus'u bağrımıza basıp, hüzünlü yüzlerimizi ona yaslarken, birden başının üzerinde bir tüy tutuştu; alev hiçbir şeyi yakmadan onun yumuşak saçlarını yaladı ve şakaklarının çevresinde dolandı. Dehşete kapılıp korkuyla titreyerek tutuşan saçlarını salladık, bu mucizevi ateşi su dökerek söndürmek istiyorduk. Ama babam Ankhises sevinç dolu bir halde ellerini ve gözlerini göğe kaldırıp haykırdı: 'Gücü her şeye yeten Iupiter eğer dualarımız sana ulaşıyorsa, bize bir bakmaya tenezzül et sadece ve eğer dindarlığımız buna layıksa yardım et bize ey babamız ve bu işareti doğrula!' Sözlerini henüz tamamlamıştı ki sol taraftan ani bir gök gürültüsü patladı ve peşinde ışıktan bir meşale sürük-

> leyen bir yıldız gökte akıp gitti. Sarayın çatısını uçurup parlayarak İda ormanlarına gömüldüğünü gördük. Geçişini bir aydınlık şeridi izledi ve civar bir kükürt dumanıyla kaplandı. Babam daha fazla direnmedi. Ayağa kalktı, tanrılara yakardı, kutsal yıldıza tapındı: 'Haydi gidelim, dedi, daha fazla gecikmeyelim, peşinizden geliyorum, beni nereye götürürseniz geleceğim. Tanrı babalarımız, ailemi kurtarın, torunumu kurtarın! Bu göksel işaret sizden geliyor ve Troya kendini sizin gücünüze emanet ediyor. Boyun eğiyorum oğlum, seninle birlikte gitmeyi reddetmiyorum artık.'"

Bu birçok tasvire de yansıyan gruptur: Aile surların dışına çıktıktan sonra yıldız tarafından belirtilmiş yönde ilerler; orada belki de tanrıların anası olan bir Ceres [Kybele] için dikilmiş ve uzun süredir terk edilmiş durumdaki tapınak yükselmektedir. Aeneas babasını taşır, küçük Iulus'u elinden tutup çeker ve Kreusa da elinden geldiğince onları izler. Ama Aeneas'ın omzundaki tek yük ihtiyar değildir: Ankhises ellerinde de en değerli yükü –Hektor'un haber verdiği (293), Pantheus'un genel felaket üzerlerine iner inmez kaleden Ankhises'in evine kadar indirdiği (320)– kutsal nesneleri ve vatanının Penateslerini taşımaktadır. Aeneas, o gecenin başlarındaki kişiliğinden tamamen kopuştuğunu vurgulamak ister gibi kirli olduğunu kabul eder (717-720):

> *Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates:*
> *me bello e tanto degressum et caede recenti*
> *attrectare nefas, donec me flumine uiuo*
> *abluero.*

> "Sen, babam, atalarımızın kutsal nesnelerini ve Penateslerini ellerine al. Böyle büyük bir kavgadan çıktıktan sonra, tüm bu kırımın ardından bir akarsuda yıkanmadan onlara el sürmem doğru olmaz."

Gerçekten gecenin sonuna doğru "ikinci işlev"i üzerinden sıyırıp atmıştır; misyonu tüm benliğine hâkim olmuş, yeni bir güç ve zaaf dengesini devreye sokmuştur (725-729):

> *... Ferimur per opaca locorum.*
> *Et me, quem dudum non ulla iniecta mouebant*
> *tela neque aduerso glomerati ex agmine Graii,*
> *nunc omnes terrent aurae, sonus excitat omnis*
> *suspensum, et pariter comitique onerique timentem.*

> "En karanlık yollardan ilerliyoruz. Ve biraz önce Yunan istilacıların okları ve birlikleri arasından korkusuzca geçen ben, en ufak yelde ürküyorum, en

küçük gürültüye kulak kesiliyorum; hem sırtımdaki yük hem de yanımdakiler için kaygılanıyorum."

Kreusa yolunu kaybeder, Aeneas *Ascanium, Anchisenque patrem Teucrosque Penates*'i yol arkadaşlarına emanet ettikten sonra onu aramaya gider (747). Yeniden kente girer ve nasıl öldüğünü asla öğrenemeyeceğimiz Kreusa'nın hayaleti kendisine görününceye kadar dövüşmeden, başına bir iş gelmeden dolaşır. İhmal ettiği Hektor'un kehanetini yineler, tamamlar (776-789):

Quid tantum insano iuuat indulgere dolori,
o dulcis conjux? Non haec sine numine diuum
eueniunt, nec te comitem hinc portare Creusam
fas aut ille sinit superi regnator Olympi.
Longa tibi exsilia et uastum maris aequor arandum:
et terram Hesperiam uenies, ubi Lydius arua
inter opima uirum leni fluit agmine Thybris.
Illic res laetae regnumque et regia conjux
parta tibi. Lacrimas dilectae pelle Creusae.
Non ego Myrmidonum sedes Dolopumue superbas
adspiciam, aut Graiis seruitum matribus ibo,
Dardanis et diuae Veneris nurus;
sed me magna deum genetrix his detinet oris.
Jamque uale, et nati serua communis amorem.

"Niye kendini bu manasız ıstıraba bırakıyorsun sevgili eşim? Başımıza gelenler tanrılar istemeden olmadı. Kreusa'yı yanında götüremezsin: Olympos'un büyük hükümdarı buna izin vermiyor. Uzun süre uçsuz bucaksız denizin yüzeyini sürerek maceradan maceraya sürükleneceksin. Sonra Lydia'nın Tiber'inin bereketli kırlarda sakin sakin aktığı Hesperia topraklarına varacaksın. Orada payına mutlu bir yaşam, bir krallık, bir kraliçe düşecek. Sevgili Kreusa'na ağlamayı bırak. Dardanos'un kanından gelen ben, Venüs'ün gelini olan ben, Myrmidonların veya Dolopeslerin kibirli saraylarını görmeyeceğim, Yunan kocakarıların kölesi olmayacağım. Büyük tanrıça, tanrıların anası beni bu kıyılarda tutuyor. Elveda, aşkını oğlumuza sakla."

Acı çeken, aydınlanan Aeneas arkadaşlarını bıraktığı yere döner. Bu arada son mucize gerçekleşmiştir. Yeni doğan bu hanedana, korunmuş bu Penateslerin çevresine bir halkın ilk nüvesi de gerekiyordu. Tanrı bilir nereden çıkagelen bir kalabalık toplanmış, yola çıkmaya hazır, beklemektedir (796-800):

Atque hic ingentem comitum affluxisse nouorum
inuenio admirans numerum matresque uirosque,
collectam exsilio pubem, miserabile uulgus.
Undique conuenere animis opibusque parati
in quascumque uelim pelago deducere terras.

"Kadın ve erkek yeni yol arkadaşlarından oluşan muazzam bir sayının, sürgün için toplanmış bütün bir halkın, acınılası durumda bir kalabalığın onlara katılmış olduğunu gördüm. Mallarıyla her yerden koşup gelmişlerdi; beni dalgaların üzerinde neresi olursa olsun bir karaya, onları götürmek isteyeceğim karaya kadar izlemeye kararlıydılar."

Şafak sökerken Roma'nın ataları İda dağının kütlesi içine girerler, oradaki ormanlar yapacakları gemiler için ihtiyaçları olan odunu temin eder.

Vergilius ve Etrüskler

Üç *fata*'nın, onlardan çıkan rollerin ve bu rollerin onları üstlenen kişiliklere getirdiği karakterlerin tahlilinin sonuna gelirken, varsayımımız doğrulanmış bulunuyor: Vergilius *Aeneis*'in sadece ikinci yarısını değil tamamını yazarken Roma'nın doğuşunu, kaynaşmayı Lucumon'un yardımını alan Romulus'u Titus Tatius'la karşı karşıya getiren bir savaşın iki taraf için de bozgun yaşanmadan gelen mutlu sonuyla açıklayan efsaneyi hep aklında tutmuştur. Bu savaşta ön-Romalılar topluca, yabancı bir ordudan da destek görerek Sabinlere ve onların müttefiklerine karşı çarpışmışlardı.

Bu ilkörnek türünde Vergilius'un üç ırklı değişkeyi tercih etmesi şaşırtıcı değildir: *Georgica*'daki imanın altından su yüzüne çıkanın da bu olduğunu görmüştük.[43] Mantova'nın evladı, Mœcenas'in dostu olarak her koşulda Etrüsklerin de yer alacağı bir Roma veya Latin tarihöncesini yeğlediği anlaşılmaktadır. Birkaç yıl önce, Ragna Enking[44] beşinci yüzyılda Phokas'ın şairin biyografisinin açılışında yer verdiği yakarı dörtlüğüne belli bir değer atfetti:

his faue dictis! retegenda uita est
uatis Etrusci modo, qui perenne
Romulae uoci decus adrogauit
carmine sacro.

43 Bkz. yuk. s. 317.

44 "P. Vergilius Maro uates Etruscus", *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 66, 1959, s. 65-96.

uates Etruscus... Korkarım Bayan Enking, Phokas'ın tuzağına düştü. Âlim yorumcu Servius ve onun metni üzerinde kalem oynatan en az onun kadar âlim Phokas Vergilius'un onca dizesine Etrüsk ilmine ilişkin birçok yorum bağladılar diye, bizzat şairin –*uates*'in başka bir anlamı yoktur– sözü geçen yerlerin hepsinde onların atfettikleri gönderme niyetlerini taşıdığından emin olunamaz. Vergilius'un bu ilim hakkında bildikleri, onun yaşadığı devirde Roma'nın eğitimli insanlarının bildiklerinden fazla olmasa gerek; veya bu konuda daha çok şey bilse bile, en azından milli eserini bu bilgilerle yüklememek konusunda zevkli davranmıştır. Iuno'nun Aeneas'ın kaçınılmaz başarısını sınırlı bir süre için geciktirmesine izin veren, "ertelenmiş kader" konusundaki Etrüsk öğretisi midir (VII 313-316)?[45] Belki, ama Homeros'un Poseidon'u da aynı güce sahipti (*Odysseia*, V 288-299).[46] Iupiter kaderlerin mutlak hâkimi olarak değil de, daha çok onların muhafızı ve yorumcusu olarak gözüktüğünde, ağır kararlarda *dii Consentes*'e danışan ve çok ağır kararlarda *dii Inuoliti*'ye itaat eden Etrüsk Iupiter'ine mi uygun bir şekilde davranmaktadır? Belki, ama Vergilius hiçbir yerde, en üstün tanrının da üstünde esrarengiz tanrı meclislerinin işlediğini ima edecek bir şey söylemez: Kader ile tanrıların ilişkilerinde gözlemlenen paradokslar Homeros'ta ne ise, Vergilius'ta da bunun ötesine geçmez. Onun *cognomen* Maro'sunun bir Etrüsk rahibi çeşidi olan *maru*'nun uzantısı olduğu varsayılsa bile, bu *cognomen* bir *omen* değildi ve onu –hatta bir âlim olarak bile– tüm ömrü boyunca ayin yönetmeye sevk etmiyordu. Son olarak, küçük Mantovalı'nın başını gözünü yararak Tages ve Vegoia'nın dilini konuştuğunu düşündürecek hiçbir veri yoktur. O sadece kendi eyaletini sevmişti ve orada birbirine karışan tüm kanlardan gurur duyuyordu. Bu denemenin *Aeneis* içinde çözüp ortaya koyduğu tasarının, "Etrüsk kataloğu"nun Mantova'ya hasredilmiş ilk üç dizesini (VII 201-203) tamamen doğruladığını da geçerken kaydedelim. Şair hiç kuşkusuz daha bir sürü şey söyleyebilir, vatanına övgüler düzebilirdi; o, Ocnus tarafından kurulan ve annesi Mano'nun adından hareketle isimlendirilen siteyi sadece başarılı bir üç ırklı kaynaşma örneği olarak sunmayı ve en azından bu üç ırktan her birinin kendi yaradılışı, kendi işlevi olduğunu çağrıştırmayı yeğlemiştir; Etrüsklerin onun gücünün –anlaşılan *caput*'un karşıtı olarak konan *uires*– kaynağı olduğunu belirtmesi, Grekler (?) ve Umbrialıların da (yoksa Galyalılar mı?) kuşkusuz başka vasıflarından sorumlu olduklarını söylemesi bunu göstermektedir (X 201-203):

> *Mantua dues auis, sed non genus omnibus unum:*
> *gens illi triplex, populi sub gente quaterni;*
> *ipsa caput populis, Tusco de sanguine uires.*

45 *Age*, s. 86.

46 L. E. Matthaei, "The Fates, the Gods and the Freedom of Man's Will in the Aeneid", *The Classical Quarterly*, 11, 1917, s. 15.

> "Atalar bakımından, ama farklı ırklardan gelme atalar bakımından zengin Mantova: Üç millet ve bu milletlerden her birinin altında dört halk içerir. Halklara hükmeden kendisidir (Yunan kadını 'Manto'nun milleti), ama gücü Etrüsk kanından gelir."

Kentin "güçlüleri"nin bu şekilde öne çıkarılması bağlamın da gereğiydi, çünkü Mantova burada sadece bizzat Ocnus komutasında Tarkhon'un Etrüsk ordusuna gönderdiği kuvvet nedeniyle zikredilmektedir. Ama ben, savaşçı değil şair olan P. Vergilius Maro'nun, Mantova'nın bileşenleri arasında "Manto'nun milleti"ne, *ipsa*, yani Yunan kadının milletine bağlanmayı tercih ettiği düşüncesinden hiçbir zaman kurtulamadım.[47]

Vergilius'un Romulus efsanesini Aeneas efsanesi bağlamına taşırken sergilediği serbestlik

Demek ki Vergilius Troyalılar ile Latinler arasındaki kaynaşmayı hazırlamak için Romalılar ile Sabinlerin kaynaşmasından esinlenmiştir. Ama bunu körü körüne bir bağlılıkla yapmamıştır. Kopya etmek yerine büyük bir serbestlik içinde bir bağlamdan diğerine taşımış ve bunu hem kişiliklerde hem de olaylarda gerçekleştirmiştir.

İşlevi dışında özellikleri fazla belirtilmeyen Tarkhon en az onun kadar silik kalan Lucumon'un eşdeğeridir, ama ihtiyar Latinus bir dizi önemli ve uyumlu noktada Tatius'tan –ikincinin *senex* olarak tasarlandığı durumlarda bile– ayrılır. Lavinia'yı onu talep etmemiş olan Aeneas'a öneren Latinus'tur; oysa ki Tatius, tüm halkı gibi, kaçırılan Sabin kızlarının iadesini ister; Tatius ve halkı savaşın eşiğine gelindiğinde dostane bir çözüm umarak vakit geçirirlerken, Latinus tüm hareketsizliği içinde savaşa karşı çıkar; Tatius savaşçıların içinde ve başında yer alırken, ailesi ve halkı tara-

47 P. Couissin, "Virgile et l'Italie primitive, 5: Les peuples de l'Italie centrale", *Revue des Cours et Conférences*, 33, 2, 1931-1932, s. 164, Vergilius'u bir Kelt olarak gösterir (Mantova'nın üç *gentes*'i konusunda): "Umbrialılardan hemen hiç söz etmediğine, Etrüskler hakkında kötü konuştuğuna göre [???], kendisini Galyalı gördüğünü varsaymaktan başka yapacak bir şey kalmıyor." Peki ya Yunanlar? Doğru veya yanlış, Manto bir Yunan kadını olarak kabul edilmişti. Bu yüzden Vergilius'un düşüncesinde üç *gentes*'ten birinin, kente adını verenin Yunan, diğer ikisinin ise (Galyalı'dan ziyade) Etrüsk ve Umbrialı olduğunu sanıyorum. Çokça tartışılmış 203. dize için (*ipsa caput populis*...) önerdiğim çeviri ise, şu olgulara dayanıyor: 1) Nasıl ki 203. dizenin ikinci yarısında *gente*, birincide kullanılan *genus*'la aynı gerçekliğe gönderiyorsa, 203. dizedeki *populis* de 202. dizenin 3x4 *populi*'sinin toplamı, yani tüm nüfus olmalıdır; 2) İki yarımı eşdeğer olması gereken 203. dizede (*caput uires*'in karşıtıdır), çifte bir karşıtlık bulunmalıdır: işlevsel (*caput ~ uires:* hükümet veya krallık ~ savaşçılar) ve etnik (*ipsa ~ Tusco*); Mantova'nın, kent olarak sakinlerinin veya topraklarındaki burgların başında olduğunu söylemek yavan bir totoloji olurdu ve ikinci karşıtlık gereği bizi *ipsa*'yı da, tıpkı *Tusco* gibi, bileşimi oluşturan üç *gentes*'ten biri olarak görmeye sevk ediyor; o halde bu ancak kurucu kadının adıyla örtüşen bileşen olabilir.

fından kınanan Latinus her türlü şiddetin dışında kalır. Ama karakter ve tavır farklılıkları asıl birinci düzeyde, Romulus ve Aeneas ile göze batar.

Her iki yarı-tanrı da eşit ölçüde iyi savaşırlar, ama Mars'ın oğlu gerçekten *patriam mentem*'e sahiptir; halbuki Venüs ile Ankhises'in oğlu Troya yangınında kendi misyonunun bilincine vardığından beri, şerefli, adaletli, ölçülü bir barıştan başka bir şey istememektedir. Yaşamöyküsünün sonunda, Tatius ölünce Romulus tiran olur: Böyle bir gelişim Aeneas için düşünülemez ve tanrılaştığında dönüştüğü Iupiter Indiges, adındaki iki bileşenle Quirinus'tan oldukça farklıdır; Romulus'un Caesar'ların atasının gözleri önünde dönüştüğü Quirinus Mars'a eğilimlidir. Aeneas, kahramanlıklarıyla değilse de eğilimleri ve duygularıyla, Roma'nın iki kurucusundan Numa'ya yakındır: Adil, dindar ve ruhban nitelikleriyle yaradılışının özünü sergilerken geri kalan her şeyi, hatta iktidar simgelerini bile Latinus'a bırakıp kendine *sacra deosque*'yi ayırır – böylece Romulus ile Tatius arasında var olan, Latinus'un da aslında baştan tanımlayıp, kabul ettiği tamamen eşit iktidar ortaklığından (*auspiciis aequis*) uzaklaşır. Birçok sonuca gebe bir diğer farklılık, Romulus'un Sabin kızlarının kaçırılmasına, en azından kâğıt üstünde bir kültün Hora Quirini olarak gösterdiği Hersilia'ya karşın, ailesiz ve yalnız bir hayat sürüp öyle ölmesi, bir *gens*'in değil bir kentin kurucusu olmasıdır; oysa Aeneas *pietas*'ını biri saygıdeğer, diğeri itibarlı iki nesilden de esirgemez ve prens olarak doğar, kral olur, tanrılaşırken de ardında canlı bir hanedan bırakır; bizzat Romulus'un bile bu hanedana razı olması gerekecektir. Savaşın VII. şarkıda anlatılan kökenleri şaire bu farklılığı vurgulamak için güzel bir fırsat vermiş, o da iki benzeşik kahraman arasında bazı bakımlardan gerçek bir karşıtlığın yolunu açmıştır.

Yıllık yazarları Romulus'a hiçbir zaman açgözlülük günahını yüklememişlerdir: Kendini Sabinlere kabul ettirmek istemesinin nedeni, bir *inops* olarak onları *opes*'lerini paylaşmaya zorlamak değildir; bu karşıtlık olayın sadece diğer yüzünde ifade edilir ve Sabinler hiçbir şeyleri olmayan bu talipleri kendileriyle eşit görmeyi reddederler. Romulus *beati possidentes*'ten kendi bekârlar topluluğunun neslini sürdürmesi için gerekli olan kadınları ister sadece. Bazı eski tarihçiler bu talebin ahlaki düzeyini yükseltmek için, Romulus'un kadınlar ve *connubium* aracılığıyla itibar görmeyi, fiilen ve hukuken tanınmayı amaçladığını söylerler. Ama hem birinci hem de ikinci gerekçede maddi kadın ihtiyacı varlığını korur.[48]

48 Talihin cilveleri... 27 Temmuz 1961 tarihli *Le Figaro*'da aşağıdaki haber şöyle bir başlıkla yayımlandı (s. 10, sütun 6): "Sadece genç erkekleri olan köy evlenmek üzere zengin veya güzel genç kızlar arıyor...": "*Teramo (Abruzzi), 26 Temmuz* – Abruzzi bölgesindeki küçük Frattoli köyünün gençleri hiç kuşkusuz dünyanın en talihsiz insanlarıdır. 400 köy sakini arasında evlenebilecekleri bir tek genç kız bile yoktur. Bu mecburi bekârlıktan çok çeken gençler kısa bir süre önce idari makamlara bir dilekçe yazarak, akılcı yöntemlerle bir genç kız nüfusu *iskân edilmesi* yönünde acil önlemler alınmasını istediler.

Romulus'un tartışmasız hataları da bu noktada başlar: Sabinler ona Sabin kızlarını vermeyi reddedince –bu da baba olarak onların hakkıdır– onları bir tanrı adına düzenlenen bayramda zorla ve hileyle kaçırır. Demek ki savaşa, Romulus'un uygar İtalik halklarında kabul gören hukuka ve âdetlere yönelik küfür niteliğindeki aşırılığı yol açmıştır.

Yolculuklarının sonunda Troyalılar da tam bir mahrumiyet içindedir, ama Aeneas da zenginlik peşinde değildir: Elçisi arazi taleplerini olabildiğince ılımlı, alçakgönüllü bir dille ifade eder (VII 229-230):[49]

> dis sedem exiquam patriisque litusque rogamus
> innocuum...

Ancak kampında kadın olmamasına, Kreusa'nın (unutmuş göründüğü) kehanetine (II 732-734: *... leni fluit Thybris, / illic res laetae regnumque et regia coniux / parta tibi*) karşın, Aeneas hiçbir *connubium* istemez: Bu öneriyi ona kendi *fata*'larını öğrenen ortağı ve sadece onunla sınırlı olarak yapar: Ona kızı Lavinia'yı verir. Bu açıdan bakıldığında, hata Troyalılarda değildir; tam tersine daha sonra Latinus'un sözünü tutmamasından ve *pactam* genç kızı kendisine vermemesinden şikâyetçi olma hakkına sahip olan Aeneas'tır (işin aslı, ondan önce Turnus da bu hakka sahiptir). Troyalı bekârların geri kalanına gelince, Latin kızlarıyla kitlesel bir evliliği ne istemişler ne de onlara böyle bir şey vaat edilmiştir: Bu evlilikler ancak Latinus'un VII. şarkıda coşkuyla (270-272, buradaki çoğul kullanımı sadece şiirseldir) ve Aeneas'ın daha törensel bir ifadeyle XII. şarkıda (190-194) söz ettiği yakın ittifak niyetinin sonucu olabilir.[50]

Bu *connubium* meselesinde Troyalı'ya en küçük bir sorumluluk bile yüklememek konusunda VII. şarkıda böyle özen gösteren Vergilius, VIII. şarkıda Aeneas'ın bu bakımdan Romulus'a karşıt olduğunu vurgulamaktan da geri kalmaz. Aeneas'ın kalkanına işlenmiş sahnenin, Romulus ile Tatius'un karşılaşmasının ve vardıkları nihai antlaşmanın XII. şarkıda Aeneas ile Latinus arasında yapılacak antlaşmayı tavırlara varıncaya dek önceden haber verdiklerini belirtmiştim. Ama kalkanın üzerinde bu antlaşmadan önce, doğrudan savaş sahneleri de tasvir edilmiştir ve Vergilius ilk şiddet olayı hakkındaki duygularını gizlemez (VIII 635-638):[51]

"İşleri asıl zorlaştıran ise, Frattoli'deki evlenme çağına gelmiş genç erkeklerin müşkülpesent olmaları. Taleplerinde *her önüne gelen* kadını kabul edemeyeceklerini belirtiyorlar. Gelin adaylarının ya hatırı sayılır bir drahomaya ya da gelir getiren bir işe sahip olmalarını şart koşuyorlar."

49 Bkz. yuk. s. 356

50 Bkz. s. 366, dipnot 9.

51 Bkz. yuk. s. 388.

Nec procul hinc Romam, et raptas sine more *Sabinas*
consessu caueae, magnis Circensibus actis,
addiderat, subitoque nouum consurgere bellum
Romulidis Tatioque seni Curibusque seueris.

Gerçi Aeneas efsanesinin daha erken biçimlerinde de bir kadın talebinden bahsedilmiyordu ve Vergilius bu konuda herhangi bir yenlik yapmamakla yetinmiştir. Ama o değişkelerde Troyalılar farklı türde kabahatler işlemekten geri kalmamışlardı: Örneğin Cato'nun "Kökenler"inde (*Origines*) ve Varro'da, Latinus Troyalılara kesin bir biçimde ölçülmüş bir arazi verdiği (Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidos*, XI 316) ve kızının Aeneas'la evlenmesine razı geldiği halde, Troyalılar Latinlerin topraklarını yağmalamışlar ve bunun sonucunda çıkan savaşta Latinus öldürülmüştü (*age*, VI 760): *iuxta Laurolauinium quum Aeneae socii praedas agerent, proelium commissum, in quo Latinus occisus est* (*age*, IV 620). Böyle bir şey savaşı kaçınılmaz kılan av sahnesinde de bulunur, *prima laborum causa* (451-452). Ama Vergilius Troyalıları tamamen aklamıştır: Daha yukarıda yapılmış tahlile bakılabilir; görünüşteki sorumlu *pulcher Iulus* lehine toparlanmış mazeretler görülecektir: Ormanda rastladığı bir geyiğin krallık sürülerinin bekçisinin en evcil hayvanı olduğunu nasıl düşünebilir? Zaten işe Alecto karışmasa hiçbir şey olmayacaktır; avcının köpeklerine *rabiem subitam*'ı veren, onların burun deliklerini *noto odore...* ile etkileyen, *ut ceruum ardentes agerent*, yaydaki eli, havadaki oku yöneten, en sonunda da ahırın tepesinden bir tür boru sesiyle bu küçük talihsizliği büyütüp Sabin çobanlarını öfkelendiren odur. Kısacası, işlevler arası çatışmanın bu sahneleniş biçiminde, birinci işlev tamamen suçsuzdur: Ahlaki açıdan Romulus'tan üstündür.

Taklidin özgün metinden uzaklaştığı ve hepsi de önemsiz sayılamayacak böyle birçok nokta daha kolayca bulunabilir. Sadece ikisine değineceğim. Tarkhon, Lucumo gibi savaş alanında ölmez ve ordusunun bir bölümünün, hatta simgesel anlam taşıyacak bir bölümünün bile barıştan sonra Latium'un üçüncü "bileşeni" olarak Troyalılar ve Latinler ile birlikte kaldığını gösteren hiçbir veri yoktur. Savaştan önce ve savaş sırasında yeni kurulmuş Roma'nın benzeşi olan Tiber ağızlarındaki kamp-kent, barıştan sonra kaynaşma aşamasında Aeneas'ın gerçek ve nihai "kuruluşu" olarak kalmaz: Aeneas ya, Carcopino'nun yorumuna göre, önceden var olan Lavinium'a yerleşir, ya da çok açık ifadelerce geçerli kılındığı üzere, herhalde Latinlerden de yardım alarak (XI 130-131) yeni bir kent kurar (XII 193-194); ilk geçici yerleşimden, en azından başkent olarak vazgeçtiği kesindir.

Öte yandan, *fata*'ların çerçevesi Vergilius'un hem etnik hem de işlevsel üç topluluğun zorunlu işbirliğini Romulus efsanesindekinden daha güçlü bir biçimde vurgulamasına izin vermiştir. Romulus efsanesinde –ister

iki, ister üç ırklı olsun– sadece Romulus ilahi bir mesaja, Iupiter'in bir vaadine sahiptir. Gerek Titus Tatius'un gerekse Lucumo'nun müdahalelerine olaylar yol açmış, birincisini Romulus'un giriştiği şiddet eylemi, diğerini Romulus'un talebi devreye sokmuştur; ama bu müdahaleler hiçbir şekilde tanrıların daha önceki bir buyruğuyla ilişkili değildir. Bu açıdan, ama sadece bu açıdan bakıldığında, Vergilius, Romulus efsanesinden hareketle ve onun işlemsel eklemlenişlerini anladığı için, bunları güçlendiren bir kurguyu kendi başına oluşturmuştur. Deha bu tür sezgilere sahiptir.

Vergilius'un "Roma'nın doğuşu"nun yapısını *Aeneis* bağlamına bu denli iyi taşıyabilmesi, Propertius'un *Elegiarum Romanae*'sinin birinci kitabındaki başlangıç bölümünün bizde uyandırdığı izlenimi de doğrulamaktadır: Augustus devrinin tam ortasında eğitimli insanlar, 350 veya 250 yıl önce bu doğuş anlatısına son halini vermiş yıllık yazıcıları kadar, onun hangi toplumsal felsefeyi ifade ettiğinin farkındaydılar. (Buradan hareketle, Vergilius'u üç bölümlü toplumların oluşumu hakkındaki Hint-Avrupa geleneklerinin doğrudan ve özgün bir tanığı olarak kabul ediyormuş gibi gösterilmeyeceğimi umuyorum![52])

Vergilius'un diğer niyetleri

Vergilius'un bu niyeti son altı kitabın oluşumunu aydınlatsa bile, tek niyet bu değildi: Geçerliliğini koruyan daha pek çok niyet sayılmıştır ve bunların üç *fata* çerçevesiyle, onu kimi zaman karmaşıklaştırarak, ama asla ihlal etmeden iç içe geçişini izlemek keyifli bir zihinsel çabadır. Ben bu niyetlerin bellibaşlılarını belirtmekle yetineceğim.

Önce en dışsal olanlara, plana en az tesir edenlere bakalım. 1932'de Paul Couissin, Gaston Boissier'nin görüşüne karşı çıkarak, Vergilius'un sunduğu verilerin, engin bilgilerinin ciddiye alınmasını salık vermiştir;[53] tarihçi bir Vergilius, hatta onun devrinde olunabileceği ölçüde tarihöncesi uzmanı bir Vergilius sunmuştur:

> Bütün bu arkeoloji, bütün bu engin bilgi basit bir edebi süs, şu veya bu ölçüde ilginç bir yer doldurma kaygısı, hatta ilginç antik eserlerden oluşma bir tür müze değildi; artık sonsuza dek yok olmuş şanlı bir geçmişin

52 Yaşadığım uzun deneyim beni her şeyi, hatta bunu bile öngörmeye davet ediyor. Bu fırsattan istifade, şu çalışmaları da, kuşkuyla da olsa, zikretmek istiyorum: Josette Lallemant, "Une source de l'Enéide: La *Mahabharata*", *Latomus*, XVIII, 1959, s. 262-287 ve George E. Duckworth, "Turnus and Duryodhana", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 92, 1961, s. 81-127.

53 "Virgile et l'Italie primitive, I. Le dessein de Virgile", *Revue des Cours et Conférences*, 33, 1931-1932, s. 385-402; burada alıntılanan cümleler s. 389-393'tedir.

> melankolik biçimde anılması bile değildi. İmparatorun emriyle ve Roma gücünün doruk noktasına eriştiği bir vakitte, Roma halkının ezeli dehasının kelimenin tam manasıyla ve eğretilemesiz bir biçimde, gerçekten dirilişi, bunun da ötesinde muzaffer uyanışıydı söz konusu olan. Bu nedenle Vergilius'un eserinde verilen engin bilgiler bırakın bir ek süs olmayı, eserin özünü ve bir anlamda varoluş nedenini oluştururlar...
>
> ... Hiç kuşkusuz Vergilius büyük bir şair ve büyük bir sanatçıydı, ama aynı zamanda gerçek bir hazerfendi. Ben kendi payıma, İtalya'nın ilk devirleri hakkında olabildiğince doğru, daha doğrusu gerçeğe yakın bir tablo sunmaya çalıştığına –ve başka türlüsünün elinden gelmeyeceğine– inanıyorum...
>
> ... *Aeneis* sadece bir sanat eseri değildir, her şeyden önce vatanperver bir eser, kutsal bir eserdir. İtalya'nın ilk devirleri, tarihöncesi Roma, onun inançları, âdetleri, ritüelleri hakkında hayali, düşlemsel bir tablo çizmek eserin niyetine ihanet etmek, onu her türlü ispat değerinden mahrum bırakmak, milli bir şiiri amaçsız bir romana dönüştürmek olurdu; aynı zamanda, şairin kabul ettiği misyonu başaramaması ve kutsallığa yönelik bir tür hakaret anlamına gelirdi...

Couissin bu biraz katı, ama kesinlikle doğru savı birçok incelik sergileyerek yumuşatıyor ve kullanılabilir hale getiriyor. İtalik ve Etrüsk savaşçılarının listeleri ona bu anlamda kolay ve parlak bir ispat olanağı veriyor. Zaten ondan önce de, başkaları yerleşim alanlarının ve taşların arkeolojisinden hareketle benzer düşünceler ileri sürmüşlerdi. Sadece, 1919'da eserini bu düşüncelere dayandıran Carcopino değil, onu eleştirenler, örneğin 1924'te Tenney Frank de aynı yolu izlemişti:[54] "Eğer okuyucu, *Aeneis*'i elinde Ostia'ya kadar inmek ve VII.-X. şarkılardaki sahneleri topraktan yeni çıkarılmış antik harabeler arasında okumak zahmetine katlanırsa, şairin bu sahneleri serbestçe kurguladığını ve onları açık ve tutarlı bir plana göre düzenlediğini keşfedecektir. Bilginler Vergilius'u çok uzun bir süre, ellerindeki tek donatı olarak koşut bölümler listeleriyle incelemişlerdir. Eğer okuyucu Vergilius'un varlığını kendi dekoru içinde yeniden kurmaya razı olur, Vergilius'un gördüklerini imgeleminde görmeye, Vergilius'un deneyimini 'gerçekleştirmeye' çalışırsa, onun sekiz ölçülü dizelerinin ardında duyarlı ve hayal gücü kuvvetli bir şair bulacaktır." Ama bu "niyet" haliyle bizim ortaya çıkardığımızla aynı türde değildir: Gerçi sadece dekora ilişkin değildir, İtalik halklarla ilgili bu şarkıların malzemesine de nüfuz etmektedir, ama o malzemeyi oluşturmamaktadır ve herhangi başka bir plana da uyabilir, herhangi başka bir niyetin hizmetine de pekâlâ girebilir.

54 "Aeneas' City..." (bkz. yuk. s. 364, dipnot 8), s. 67.

"Historia Romana repraesentata"

Ama Vergilius'un başka bir niyetinin üç *fata*'nın gerektirdiği sonuçla iç içe geçişlerini, talihli bileşimlerini gözlemlemek oldukça ilginçtir: Kendinden yüzyıllarca önce yaşanmış bu hadiselerin başından sonuna dek Roma hep vardır. Evandrus'un gelişinden Augustus'un lütfuna kadar şairin zihninde Roma'nın tüm tarihi hep var olmuştur ve okuyucununkinden de herhalde çıkmamıştır, çünkü bu kaygı kendini sadece Ölüler Diyarı'ndaki büyük adamların sayımında veya Aeneas'ın kalkanı üzerine işlenmiş özet tarihte belli etmez. O her yerdedir: Açıkça veya satır aralarında yapılan, Servius'un bazen işaret edip bazen etmediği imalar, isimler arasında kurulan yakınlıklar, tanrıların müdahaleleri veya gruplaşmaları bu on iki şarkıyı, La Cerda'nın ifadesiyle, "historia Romana repraesentata" haline getirirler.[55] Bizim bakış açımızdan bu "temsiller"in ikisi önem taşımaktadır, çünkü bazı tekrarlar yaratarak, incelediğimiz temsiller sistemini biraz karmaşıklaştırmışlardır.

Önce Evandrus bölümünü ve onun sonucunu, Aeneas'a genç Pallas komutasında bir süvari bölüğü, bir *ala* verilmesini ele alalım. Burası her açıdan şiirin en güzel bölümlerinden biridir; Ankhises'in gölgesinin [hayaletinin] kralların, konsüllerin, kahramanların "tasarıları" hakkında önceden yaptığı törensel ve kimi zaman bir listeye çok yakın sunuma göre, çok daha çarpıcıdır: Evandrus ve Aeneas istikbali bilmeden, o sıradaki tüm mazisi Herakles bölümüyle sınırlı olan gelecekteki Roma'nın yerleşim alanında dolaşmaktadırlar. Bölümün doruk noktası, Capitolium'unun üzerindeki Iupiter'e henüz varsayımsal bir düzeyde değinildiği yerdir (VIII 347-354):

> *Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit,*
> *aurea nunc, olim siluestribus horrida dumis.*
> *Jam tum religio pauidos terrebat agrestes*
> *dira loci, iam tum siluam saxumque tremebant.*
> *"Hoc nemus, hunc, inquit, frondoso uertice collem*
> *quis deus, incertum est, habitat deus. Arcades ipsum*
> *credunt se uidisse Jouem, quum saepe nigrantem*
> *Aegida concuteret dextra nimbosque cieret.*

> "Onu oradan Tarpeia tepesine ve bugün altın içinde parlayan, ama o sırada çalılıklarla dolu bir ormanla kaplı olan Capitolium'a götürdü. Daha o zamandan ürkütücü bir mevcudiyet köylüleri ürkütüyor, ormana ve kayaya

55 M. Pokrovski, "L'Enéide de Virgile et l'histoire romaine", *Revue des Etudes Latines*, 1927, s. 169-190, ispatlayıcı hiçbir unsur içermez; kurulmuş en iyi yakın benzerlikler –hâlâ uzak olsalar bile– Nisus ve Euryale bölümüne ilişkindir, s. 182-187.

ancak ürpererek bakabiliyorlardı. 'Bu ormanda, dedi Evandrus, yapraklarla taçlanmış bu tepede hangi tanrının yaşadığı bilinmiyor, ama bir tanrının yaşadığı kesin.' Arkadialılar, sağ eliyle karanlık kalkanını sallayan ve bulutları sarsan Iupiter'i birçok kez bizzat gördüklerine inanıyorlar."

Bu bütün içinde, Augustus dönemi Roma'sının ihtişamıyla sayısız erdeme gebe başlangıç döneminin yoksulluğu arasında yapılan örtük karşılaştırma denemesi de ne kadar heyecan vericidir! Ovidius'un hiçbir bölümü, hatta Propertius'un biraz retorik bir gelişime sahip olan *elegia*sı şu güzel dizeler kadar derin bir tınıya sahip değildir (359-368):

Talibus inter se dictis ad tecta subibant
pauperis Euandri passimque armenta uidebant
Romanoque foro et lautis mugire Carinis.
Ut uentum ad sedes: "Haec, inquit, limina uictor
Alcides subiit, haec illum regia cepit.
Aude, hospes, contemne opes et te quoque dignum
finge deo rebusque ueni non asper egenis."
Dixit et angusti subter fastigia tecti
ingentem Aeneam duxit stratisque locauit
effultum foliis et pelle Libystidis ursae.

"Bu şekilde sohbet ederek Evandrus'un yoksul konutuna yaklaşıyorlardı. Bizim Forum'umuzun üstünde, görkemli Carinis'lerin üstünde şurada burada böğüren sürüler görüyorlardı. Geldiklerinde, 'İşte', dedi Evandrus, 'galip Alkides'in aştığı eşik, işte ona verilen saray. Serveti hor görmeyi göze al konuğum, bu tanrıdan daha aşağı gösterme kendini, gel küçümsemeden paylaş benim yoksulluğumu.' Böyle dedi ve büyük Aeneas'ı dar konutuna soktu. Onu, üzeri bir Libya ayısının postuyla kaplanmış, yapraklardan yapılma bir yatağın üzerine oturttu."

Olay örgüsündeki bu başarılı sapma, geleceğe, Forum Boarium'a, Palatium'a kadar yapılan bu ziyaret yine de üç *fata*'lı sistemde ve hatta Aeneas'ın tavrında bir karmaşaya yol açmaktadır. İyi niyetli Tiber, aslında zamanın değerli olduğu, tüm İtalya'nın Turnus'un çağrısıyla silahlanıp Latium'a doğru aktığı bir anda, himayesindeki Aeneas'ı güçsüz Evandrus'tan ek bir yardım istemeye göndererek onu yolundan saptırmıştır.[56] Tanrı ona rüyasında görünmüş, bir mucize gerçekleşeceğini haber vermişti; gerçekten de şafak vakti gerçekleşecek olan bu mucize söylediklerini doğrulayacaktı. Ve ona bir de Pallantea Arkadia'sının sırrını verdi (VIII 49-58):

56 Bu bölümdeki Tiber hakkında, bkz. H. Boss, *Aeneas' Arrival in Latinum, Observations on Legend, History, Religion, Topography and related subjects in Vergil, Aeneid VII 1-135*, 1938, s. 53-68.

Haud incerta cano. Nunc qua ratione quod instat
expedias uictor paucis, aduerte, docebo.
Arcades his oris, genus a Pallante profectum,
qui regem Euandrum comites, qui signa secuti
delegere locum et posuere in montibus urbem,
Pallantis proaui de nomine Pallanteum.
Hi bellum assidue ducunt cum gente Latina.
Hos castris adhibe socios et foedera iunge.
Ipse ego te ripis et recto flumine ducam
aduersum remis superes subuectus ut amnem.

"Sana önceden haber verdiğim şey kesin. Dikkatli ol. Seni sıkıştıran tehlikeleri nasıl yeneceğini sana birkaç sözle anlatacağım. Pallas'ın soyundan gelen Arkadialılar başlarında Kral Evandrus olduğu halde ve onun bayraklarını izleyerek bu kıyılara geldiler; yerlerini seçtiler ve tepelerin üzerinde ataları Pallas'tan hareketle Pallantea adını verdikleri bir kent kurdular. Latin milletiyle durup dinlenmeden savaşıyorlar. Onların güçlerini de seninkilere kat ve onlarla ittifak yap. Ben de seni kıyılarımın arasından dümdüz götürecek, küreklerinin akıntının tersine yol almalarını sağlayacağım."

Aeneas'ın gemisini akıntının aksi yönünde Evandrus'un kaldığı yere kadar götüren Tiber'in bu lütfu aslında aldatıcı bir manevradır: Evandrus Aeneas'a öğütleriyle birlikte oğlundan ve iki kere iki yüz süvariden fazlasını veremeyecektir; öz olarak, Nehrin vaat ettiği yardımı veremeyecek durumda olduğunu açıklar (472-473) ve konuğunu tam ters yöne, nehrin aşağı çığırına, kendisini bir ordunun beklediği Agylla kentine gönderir (475-476). Öyle ki, Tiber'in Aeneas'a Evandrus'un sağlayabileceği konusunda güvence verdiği yardımı (56) Evandrus'un varlıklarını haber verdiği Etrüskler yapacaktır. Evandrus, kişiliğiyle, oğlunun kişiliğiyle, tepelerini tanıtışı ve tarihini anlatışıyla *Aeneis*'i en üst noktada güzelleştirir. Üstelik tarihe ilahi bir bakış içinde, o sırada Roma'nın yerleşim alanında oturan Yunanların Troyalıları İtalik yapacak savaşa katılmaları önemsiz bir hadise değildi. Stratejik açıdan konuşacak olursak, Tiber'in yaptığı yine de eleştirilecek bir davranıştır, çünkü dört yüz süvariyi geçmeyen bir takviye kuvvet uğruna Aeneas'ın yokluğunu ve kampının içine düştüğü tehlikenin süresini uzatmıştır. Şiire neye mal olursa olsun, *Tuscus amnis* himayesindeki Aeneas'ı yola çıktığı noktaya daha yakın, Agylla surlarının dibindeki bir kampta kendisini bekleyen gerçek *socii*'ye en kısa yoldan götürmeliydi. Bunu yapmadığına sevinelim, ama başında Pallas'ın olduğu müfrezenin ve Tarkhon'un süvari bölüğünün, Vergilius'un gayet iyi ifade ettiği gibi, gereksiz bir tekrar oluşturduğunu da saptayalım. Tiber'in ağ-

zına yaklaşan donanmayı gösterirken, gemilerin üzerinde şunların olduğunu söyler (X 238-239):

iam loca iussa tenet forti permixtus Etrusco
Arcas eques...

Tüm çatışmalarda, felaket sırasında (X 429-430), saldırıda (XI 834-835), Iuturna'nın çığlığında (XII 231-232), en sondaki zaferi kazanmasına ramak kalan saldırıda (XII 281, 551)[57] –dokunaklı Pallas hariç– Arkadialılar ve Etrüskler bir ayırım yapılmaksızın Aeneas'ın takviye kuvvetini oluşturdukları için, aynı *permixtio* halde gözlemlenecektir.

Farklı bir niyetin üç *fata*'nın niyetiyle iç içe geçtiği bir diğer örnek ise eserin planı açısından böylesine sonuçlar yaratmamış, yol açtığı tekrar tek bölümle sınırlı kalmıştır.

Daha yukarıda,[58] Aeneas'ın Latinlere karşı verdiği savaşla Romulus'un Sabinlere karşı savaşı arasındaki genel koşutluk içinde, genç Ascanius'un kampının düştüğü tehlike içinde Iupiter'e yaptığı çağrı ile Forum savaşında Romulus'un Iupiter'e çağrısı arasındaki, kuşkusuz kasıtlı benzerliğe dikkat çekmiştim. Sabin Mettius'un Forum savaşında kullandığı sözleri üç aşağı beş yukarı tekrarlayan Latin Numanus Remulus zorlu bir savunma içinde kıstırılmış durumdaki hasımlarına meydan okur. O zaman Ascanius yayını eline alır (IX 624-634)

constitit ante Iouem supplex per uota precatus:
"Iuppiter omnipotens, audacibus annue coeptis.
Ipse tibi ad tua templa feram solemnia dona
et statuam ante aras aurata fronte iuuencum
candentem pariterque caput cum matre ferentem,
iam cornu petat et pedibus qui spargat arenam!"
Audiit et caeli genitor de parte serena
intonuit laeuum. Sonat una fatifer arcus.
Effugit horrendum stridens adducta sagitta
perque caput Remuli uenit et caua tempora ferro
traiicit...

"Önce durdu ve yalvararak Iupiter'e şu duayı ve şu vaadi gönderdi: 'Gücü her şeye yeten Iupiter, benim gözü pekliğimin başlattığı işin yolunu aç! Tapınaklarına törensel sunguları kendi ellerimle taşıyacağım, sunaklarının önüne başını annesi gibi kaldırıp boynuz atmaya ve ayaklarıyla kumları

57 Bkz. yuk. s. 364-365.
58 Bkz. yuk. s. 365-366

> eşelemeye başlamış, alnı yaldızlı genç, beyaz bir boğa getireceğim!' Tanrıların babası onu duydu ve sol tarafta, gökyüzünün açık bölümünde gök gürültüsünü gümbürdetti. Aynı anda ölüm taşıyan yayın kirişi gerildi. Geriye doğru çekilen ok korkunç bir vınlamayla fırladı, Remulus'un başına girdi ve demir temren şakaklarını delip geçti."

Sonuç, Forum savaşındakiyle aynıdır: O zamana dek hırpalanan Troyalıları işitilmemiş bir cesaret kaplar (636-637):

> *... Teucri clamore sequuntur*
> *laetitiaque fremunt animosque ad sidera tollunt.*
>
> "Troyalılardan bir haykırış koptu ve sevinçten ürperirken cesaretlerinin yıldızlara kadar yükseldiğini hissettiler."

Olay eksiksizdir: Iupiter genç *reus uoti*'yi duymuştu; ona alışıldık işaretlerden biriyle, yerinde bir gök gürültüsüyle cevap verdi, dileğini oku aracılığıyla yerine getirdi ve Troyalıların maneviyatı en üst noktaya yükseldi. Ama bu çarpışmadaki Ascanius'un arkasında, Vergilius aynı zamanda Actium dekoru içindeki Augustus'u da görmekte ve göstermektedir. Hükümdarın kaderi bu savaşta güvence altına alınmıştı ve Palatium'daki Naualis Phoebus kültünü ona borçluydu. Venüs'ün oğlunun kalkanı üzerine bu hadiseyi kırk dize içinde ve diğer motiflerin hepsinden daha ayrıntılı bir tasvirle işleyen Vulcano da en başa Apollon'un mucizesini eklemekten geri kalmamıştı? (VIII 704-706):

> *Actius haec cernens arcum intendebat Apollo*
> *desuper: omnis eo terrore Aegyptus et Indi,*
> *omnis Arabs, omnes uertebant terga Sabaei...*
> "Yukarıdan bu dövüşleri seyreden Actium'un Apollon'u yayını geriyordu. Dehşete kapılan Mısır ve Hindistan halkları, tüm Araplar, tüm Sabalılar kaçmaya koyulmuştu."

Hiç rahatsız olmadığı bir dedikoduya göre Apollon'un oğlu olan (Suetonius, *Augustus*, 94; Plutarkhos, *Brutus*, 24, 2) Octavius hem Actium'da hem de Philippes'de kendini tanrının himayesi altında hissetmişti. Bu konudan söz etmeyen tarihçilerin duyguları ne olursa olsun,[59] resmi versiyon, en azından şairlerin versiyonu Iupiter'in ve onun göksel işaretlerinin yerini Apollon'un aldığı mucizevi bir tezahürü içeriyordu. Propertius bunu altıncı Elegia Romanae'sinde betimler (23-60): Octavius'un gemisi pupa

59 Jean Gagé, *Apollon romain*, 1955, s. 499.

yelken, *Iouis omine* giderken Phoebus geminin kıçında ayakta, müzisyen kıyafetiyle değil, canavar Python'un halkalarını parçaladığı zamanki görüntüsüyle beliriverdi ve ona zaferin haberini verdi:

> *dixerat et pharetrae pondus consumit in arcus:*
> *proxima post arcus Caesaris hasta fuit.*
> *Vincit Roma fide Phoebi...*

> Böyle dedi ve sadağını dolduran okları yayıyla teker teker atıp bitirdi. Oklardan hemen sonra, sıra Caesar'ın mızrağına geldi. Roma, Phoebus'un söylediklerine dayanarak zaferi kazandı...

Çocuk okçu Ascanius'un da ilk ve unutulmaz başarısı gürleyen Iupiter'in tek başına verdiği güvençeyle korunmuştur (IX 638-646):

> *Aetheria tum forte plaga crinitus Apollo*
> *desuper Ausonias acies urbemque uidebat*
> *nube sedens atque his uictorem affatur Iulum:*
> *"Macte noua uirtute, puer, sic itur ad astra,*
> *dis genite et geniture deos! Iure omnia bella*
> *gente sub Assaraci fato uentura resident*
> *nec te Troia capit." Simul haec effatus ab alto*
> *aethere se mittit, spirantes dimouet auras*
> *Ascaniumque petit...*

> "Bu arada, esirî gökte bir bulutun üzerine oturmuş Apollon, uzun saçlı tanrı kenti kuşatan Ausonia ordularını yukarıdan seyrediyordu. 'Cesaret cömert çocuk, dedi galip Iulus'a! Yıldızlara kadar böyle yükselinir, tanrıların oğlu, kendisinden tanrılar doğacak oğul! Kaderin emrettiği tüm savaşlar gelecekte Assaracus ırkının egemenliğinde bitecek ve bu adaletli bir şey olacak. Artık Troya'ya sığamazsın sen.' Bu sözlerini bitirirken göğün tepelerinden atılıp, rüzgârların soluğunu uzaklaştırdı ve Ascanius'a doğru yöneldi."

Tanrı, *ardentem Iulum*'u yatıştırmak ve savaşta hayatını tehlikeye atmasını engellemek için yaşlı bir danışman görünümüne bürünür, sonra birden yok olur. Iupiter'in müdahalesinden beri Troyalıların maneviyatı zaten yıldızlara yükselmiştir; bu olayla birlikte daha fazla yükselemese de olay etkisini derhal gösterir (659-663):

> *Agnouere deum proceres diuinaque tela*
> *Dardanidae pharetramque fuga sensera sonantem.*
> *Ergo auidum pugnae, dictis ac numine Phoebi,*

Ascanium prohibent; ipsi in certamina rursus
succedunt animasque in aperta pericula mittunt.

"Dardanoslu şefler tanrıyı ve onun ilahi oklarını tanıdılar, kaçıp giderken sadağının nasıl ses çıkardığını duydular. O zaman Phoebus'un sözlerinden ve iradesinden aldıkları güçle Ascanius'u tuttular ve savaşa dönerek bütün tehlikeleri göze aldılar."

Uzun süredir varsayıldığı gibi, Aeneas'ın *fata*'larını kabul eden Iuno'nun o anda bile Iupiter'den Troya'yı adına varıncaya dek silmeye ve Troyalıları Latinlerin arasında eritmeye razı gelmesini istemesinde, en az tanrıçanın Paris'in halkına duyduğu kişisel hınç kadar Roma'nın oğullarından birinin, Antonius'un, Kleopatra'nın oyuncağı olduğu ve imparatorluk başkentini denizlerin ötesine taşımak ister gibi göründüğü savaşta Doğu'dan duyulan kaygının da ifadesini bulduğu düşünülebilir.[60] Iupiter'in olumlu yanıtı da aynı yöndedir; Troyalılar Latinlerin arasında eriyecek ve artık Troyalı olarak var olmayacaklardır: *commixti corpore tantum subsident Teucri.* Tanrının verdiği söz Vergilius'tan sonra insanlar tarafından üç buçuk yüzyıl daha tutulmuş, sonra bir imparator başkent olarak Bizans'ı seçmişti.[61]

Vergilius ve Homeros

Bu denli sürekli olmasa da kaçınılmaz bir diğer soylu ayartı, şaire bütün eseri boyunca eşlik ediyordu: Yunanistan'ın büyük ozanlarıyla, kimi yerde Rodoslu Apollonios, başka bir yerde *Odysseia* veya *İlyada*'nın Homeros'u

60 Bkz. yuk. s. 361.

61 Bkz. *Aeneis*'in okullarda biraz ihmal edilen bu son altı şarkısı hakkında Jacques Perret'nin yerinde düşünceleri, *Virgile*, 1959, s. 111-112. Yazar bir başka açıdan bakıp, Aeneas ile Latinus'un savaşında, iç savaşların habercisini ve nihai uzlaşmada Augustus'un önderliğinde gerçekleşen barışmayı görmektedir: "Gerçek iç savaş –ve Augustus böyle bir durumda kalmıştı– ne kadar büyük olursa olsun bir azınlığın meşru iktidara karşı isyanı veya sokak çatışmalarına girmesi değildir. Onun anlamı, artık meşru bir iktidar kalmaması ve çatışan tarafların her birinin bir parça iktidara sahip olup, bunun sınırlarını tam bilememeleridir; eğer bilselerdi karşılıklı bir anlaşmaya varabilirlerdi. Bu olmayınca tek çare savaşmaktır. Aeneas'ın Latinler karşısındaki durumu da aynen böyledir. Hukuk Aeneas'tan yanadır, ama aynı zamanda Latinlerden de yanadır. Sadece bu haklar hukuk içine aynı biçimde kök salmamaktadır ve kendi kendilerine ayarlayabilecekleri doğal bir eğimleri yoktur... Aeneas, dindar Aeneas savaşır. Sonunda en fazla kuvvet toplayabilen, yani en fazla yaratım ve hayal gücü sergileyen kazanır, ama yenilenin direnci de ortak kurtuluş için en az onun kadar gereklidir. Latin savaşları olmasaydı, Aeneas Evandrus'un Arkadialıları ile Etrüskleri etrafına toplamayacaktı; barışı getirecek antlaşma düşmanlar arasında, Troyalıların karaya çıktıkları sırada tasarlanandan çok daha derin ve aynı zamanda iki halkın özgünlüğüne çok daha saygılı bir birlik öngörmüştür." Bu görüş benimkiyle uyumludur: İç savaşların sona ermesi bir tür yeni kaynaşma, Roma'nın daha önce ayrı olan bileşenlerden hareketle yeniden doğuşu olmuştu: Augustus da yeni Romulus değil miydi zaten?

ile kuşkusuz rekabete girmek değil, ama onların bir yankısı olabilmek, öğretilerini onlara layık dizelerde derleyebilmek kaygısı.

Vergilius ve kişilikleri Tiber ağzındaki kamp-kentin kuşatılmasını, yeni bir Troya kuşatması gibi hissederler. Turnus'un ve Iuno'nun şikâyetlerinde, öfkelerinde, Helene'nin kaçırılmasının tınıları Sabin kızlarının kaçırılması hadisesinde olduğundan daha açık bir biçimde algılanır. Ama özellikle üç *fata* çerçevesinde İon modelinden alınma birkaç küçük çelişki fark edilir.

Birincisi, daha önce de hatırlattığım gibi,[62] Vergilius'un *fatum* kavramında, insani olmayı da amaçlayan her türlü kadercilik öğretisine içkin karmaşıklıklar, hatta tutarsızlıklar bulunur. Bu kavramın tanrılar tarafından saptanmış kaderler ile tanrıların *numina*'larından daha eski, üstün bir kader arasında; değişmez, kör bir mekanizma ile insanların liyakatine dikkatli bir takdir-i ilahi arasında kalmak için ne Homeros'a ne de Etrüsklere ihtiyacı vardı. Ama Olymposluların en önemlisinin bu ele avuca sığmayan kavramla kişisel ilişkileri bizi *İlyada* etkisini –diğer düşünce ustaları olan Stoacıların etkisinden daha kesin olarak– kuşku götürmez bir biçimde saptamaya sevk ediyor. Herkesin konudan sapan niteliği üzerinde fikir birliğine vardığı bir tek meşhur bölümde de olsa, bu etki mevcuttur.

Iupiter, I. şarkıda Venüs'e açıkladığı sırdan beri, ister kaderlerin yaratıcısı ister emanetçisi olsun, denizleri aşıp İtalya kıyılarına yanaşan bir avuç Troyalı'yı sürekli kayırmaktadır. Onların da bir rol sahibi oldukları "plan"ı haber almalarına katkıda bulunur, gök gürültüsüyle birçok kez –Ankhises'e, Aeneas'a, Ascanius'a– güvencesini, onayını belirtir. Kaçınılmaz ama geçici olduğunu bildiği savaş sürerken, ölçülü ve örtük bir biçimde, plana uygun bir tarzda davranır ve ağlamaklı olan Venüs'e düzenlemelerinin değişmediği, "kaderlerin devam ettiği" konusunda güvence verir. Sonra, X. şarkıda birdenbire tavrının tarafsızlığını ilan etmekle kalmaz, aynı zamanda daha önce dile getirilmiş kaderlerin ve bunun sonucu olan geleceklerin yorumunda bir sıkıntıyı, kısacası ilk dokuz şarkının ortaya çıkardığı beklentilere pek uymayan, aynı zamanda olayların devamının göstereceklerine de karşıt bir belirsizliği ifade eder. Tanrılar meclisinde Venüs acısı, Iuno ise öfkesi nedeniyle kendilerini kaybederler. O zaman Iupiter büyük bir ihtişamla sözü alır ve beklenmedik bir hakemliğe girişir (X 105-117):

Quandoquidem Ausonios coniungi foedere Teucris
haud licitum nec uestra capit discordia finem,
quae cuique est fortuna hodie, quam quisque secat spem,
Tros Rutulusue fuat, nullo discrimine habebo.

62 Bkz. yuk. s. 349, dipnot 2.

Seu fatis Italum castra obsidione tenentur,
siue errore malo Troiae monitisque sinistris.
Nec Rutulos soluo: sua cuique exorsa laborem
fortunamque ferent: rex Iuppiter omnibus idem.
Fata uiam inuenient." Stygii per flumina fratris,
per pice torrentes atraque uoragine ripas
annuit et totum nutu tremefecit Olympum.
Hic finis fandi: solio tum Iuppiter aureo
surgit, caelicolae medium quem ad limina ducunt.

" 'Ausonialılar ile Troyalıları bir ittifakla birleştirmek mümkün olmadığına göre, uyuşmazlıklarınız bir türlü sona ermediğine göre, bugün bahtlarına düşen ne olursa olsun, umutları ne olursa olsun, ister Troyalı ister Rutul aralarında hiçbir fark gözetmeyeceğim. Kampın İtalyan halkları tarafından kuşatılması kaderlerinde öngörülen bir olaydan ibaret de olsa, veya Troyalılar ters yöndeki kehanetlerin yorumunda düşülmüş talihsiz bir hatanın kurbanı da olsalar önemli değil – Rutulları da kararımın dışında tutmuyorum: Herkes başarıyı veya başarısızlığı kendi gayretine borçlu olacak. Iupiter herkesin eşit ölçüde kralıdır. Kaderler kendi yollarını bulacaklardır.' Styx adına, ölüler diyarının efendisi olan kardeşinin nehri adına, onun kara uçuruma dökülen ziftle yanıp kavrulan kıyıları adına yemin edip bir baş işareti yaptı ve bu işaretle tüm Olympos sarsıldı. Meclis böyle sona erdi. Iupiter altın tahtından ayağa kalktı, tanrıların hepsi onun çevresini aldı ve konutunun eşiğine kadar ona eşlik ettiler."

Servius'un Lucilius'tan alınıp çevrildiğini söylediği bu olağanüstü bölüme kuşkusuz felsefi bir önem atfetmemek gerekir. İfade edilen yeni bir kaderler kuramı değildir ve Iupiter sık sık söz ettiği sırlar hakkındaki bilgisini birdenbire yitirmemiştir. Sadece İtalik dramı üzerine "yapıştırılmış" bir Olympos sahnesi söz konusudur: Iupiter Venüs'le yalnız kaldığında onu teselli eder ve geleceği seve seve açıklar; Iuno ile yalnız kaldığında onu yatıştırmaya çalışır, sabreder, kaçınılmaz olanı geciktirmesine izin verir, ama bunun karşılığında makûl bir mühlet sonunda yine bu denli kaçınılmaz bir teslimiyet içine girmesini de nazikçe kabul ettirir. Ama burada, onuncu şarkının başında, tanrıçalar onun huzurunda ölçüsüzce birbirine girmiştir ve onları susturmaktan, kendisinin gösterdiği gibi kalplerini zihinlerinden ayıramasalar bile, en azından onları herhangi bir edimden men etmekten başka bir kaygısı yoktur. Bir öğretmenin şiddetli bir öğrenci kavgası karşısında yapacağı gibi konuşur onlarla: "Kimin haklı olduğunu, kaderlerin kimden, kızımın Troyalılarından mı yoksa karımın Rutullarından mı yana olduğunu bilmek istemiyorum; tek istediğim sizin onla-

rın kavgalarına karışmaktan vazgeçmenizdir." Ama aynı anda "Iupiter herkesin eşit ölçüde kralıdır. Kaderler kendi yollarını bulacaklardır" da dediğini, hangi *fata*'ların hangi *uia*'dan herkesi hangi bahta taşıyacaklarını bildiğini, bilmeye devam ettiğini unutmayalım. Her ne olursa olsun, kısa bir süre sonra Camilla engelini *inuenire uiam* aşmalarına yardım ederken hiçbir tarafsızlık kalıntısından eser kalmayacaktır (XI 725-731): Tarkhon'u o canlandıracak, onu *in praelia saeua* itecek ve güçlü iğnelerle öfkesini kışkırtacaktır.

XII. şarkıda da, Aeneas ile Turnus arasındaki teke tek dövüş başladığında, Iupiter'in onların *fata*'larını tartmasından, yani burada iki χήρε'yi, yaşama veya ölme şanslarını tartmasından da aşırı sonuçlar çıkarmamak gerekir (725-727):

> *Iuppiter ipse duas aequato examine lances*
> *sustinet et fata imponit diuersa duorum,*
> *quem damnet labor, et quo uergat pondere letum.*
>
> "Bizzat Iupiter doğru bir denge içinde terazini iki kefesini kaldırdı ve iki adamın zıt kaderlerini, hangisinin dövüşte yenilgiye mahkûm olduğunu, ölümün kime yakın olduğunu görmek için kefelere yerleştirdi."

Iupiter'in, Venüs'e açıkladığı tüm sırlara karşın, Aeneas'ın öleceğini mi yoksa kariyerini sürdüreceğini mi bilmediği nasıl düşünülebilir? Vergilius'un burada, Homeros'un destanındaki Akhilleus'un ve Hektor'un kaderlerinin tartılması sahnesini hatırlatmaktan başka bir niyeti yoktur (*İlyada*, XXII 208-213):

> "Ama pınarlara, yunaklara dördüncü gelişlerinde [= kovalayan Akhilleus arkada, kovalanan Hektor önde] bir altın terazi kurdu baba tanrı, acıklı ölümün iki tanrıçasını kodu kefelere, biri Akhilleus'unkiydi, biri at sürücüsü Hektor'unki, ortasından tuttu kaldırdı teraziyi, ağır bastı Hektor'un kara günü, kefe düştü yuvarlandı Hades'e dek. Phoibos Apollon da bıraktı onu kaderine."
> [Azra Erhat-A. Kadir çevirisi]

Aeneis'teki bu birkaç dize hakkında en doğru değerlendirme Pierre Boyancé tarafından, *La Religion de Virgile* adlı eserde dile getirilmiştir:[63]

63 s. 50; III. bölümün 39-57. sayfaları *fatum*'a ayrılmıştır.

> Kendi payıma, Vergilius'un bu meşhur bölüme savaşa –ve destana– son verecek belirleyici olaya törensel bir giriş değerinden başka bir şey yüklemediğini düşünme eğilimindeyim. Bu biraz, karşılaştırmanın ayrıntıları üzerinde fazla durmaya, teraziyi tutanla kefelere konan ağırlığın karşılıklı rollerini belirlemeye yer ve gerek olmadan, "Iupiter ve Kader söz alıyorlar" demek gibi bir şey. Belki de Iupiter'in kararını başka herhangi bir gerekçeyle değil, sadece kendi üstün yasasına göre aldığı, bu yasanın da kaderlerle, elinde tuttuğu teraziyle özdeş olduğu sonucuna varmak gerek. (W. Kühn, *Götterszenen bei Vergil,* açılış konuşması, Fribourg-en-Brisgau, 1959, teksir edilmiş metin, s. 208).

Aslında Homeros'tan yapılan bu girdiler, metnin diğer her yerinde kesintisiz görülen Aeneas'ın *fata*'ları öğretisi karşısında zaten ağır basamaz. Homeros'a öykünülmesinin üç *fata* sistemini, daha doğrusu bu üç *fata*'nın sahiplerine dayattığı birbirinden farklılaşan karakterleri biraz bozduğu bir diğer nokta, yine Aeneas'a, ama bu kez onun tavrına ilişkindir. Onun değerinin, savaşçı coşkusunun genelde *pietas*'ı ve bilgeliğiyle, ılımlı tutumuyla iyi geçindiğini, bunların onun neredeyse ruhani bir nitelik taşıyan temel misyonuyla, yani Troya tanrılarını taşıyıp kültlerini yerleştirmek ve barış geri geldiğinde onları Latium halkına "vermek" vazifesiyle uyum içinde olduğunu daha yukarıda göstermiştik.[64] Yine de savaş sırasında kendini öfkesine kaptırdığı veya insanlığın, bizim olduğu kadar hiç kuşkusuz Vergilius'un insanlığının da kınadığı uygulamalara yöneldiği olur. H. J. Rose iyi günlerinden birinde Pallas'ın ölümünü –"gives Aeneas –who by hook or crook must somehow manage to have a little of Achilles in him– a good excuse for a short fit of Achillean berserk rage in battle"– söyleyerek, bu durumu çok güzel ifade etmişti. Nitekim (X 513-520):[65]

> *Proxima quaeque metit gladio latumque per agmen*
> *ardens limitem agit ferro, te, Turne, superbum*
> *caede noua quaerens. Pallas, Euander, in ipsis*
> *omnia sunt oculis, mensae quas aduena primas*
> *tunc adiit, dextraeque datae. Sulmone creatos*
> *quatuor hic iuuenes, totidem quos educat Ufens,*

64 Bkz. yuk. s. 306-307.

65 *Aeneas pontifex, Vergilian Essays*, no: 2, 1948, s. 12. "Berserk" krizi X. şarkıda Pallas'ın ölümünden Lausus'un ölümüne kadar sürer: 521-535, Aeneas, Magus'un yalvarmalarını, fidye tekliflerini hiç dinlemez ve onu öldürür; Turnus Pallas'ı öldürerek bu *commercia belli*'yi yok etti, der; 537-541, bir Diana ve Apollon rahibini öldürür, ama onun ganimetlerini toplama işini bir başka Troyalı'ya bırakır; 557-560, kendisine yalvaran Tarquitius karşısında kendini sözel şiddete kaptırır; 590, *pius Aeneas* iki kardeşe karşı acımasızdır; 604, Aeneas *furens*'tir. Ancak Lausus onunla yaralı babası arasına girdiğinde, Aeneas insanlığına yeniden kavuşur ve onu savaşmaktan vazgeçirmeye çalışır: *fallit te incautum pietas tua*, 812.

uiuentes rapit, inferias quos immolet umbris
captiuoque rogi perfundat sanguine flammas.

"Kılıcıyla erişebildiği her şeyi biçti ve öfkeden yanarak düşman safları arasında kendine geniş bir yol açtı: Aradığı sensin Turnus, işlediği son cinayetin kibiriyle şişinen sen... Gözünün önünden Pallas, Evandrus ve tüm o sahneler geçiyor: İlk konukseverliği gördüğü o sofra, ittifak işareti olarak birleşen o eller. O zaman Sulmon'un oğulları olan dört genci ve Ufens'in yetiştirdiği dört genci daha Pallas'ın ölüsüne ayrılmış cenaze kurbanları olarak diri diri yakaladı elleriyle: Odun yığınının alevlerini bu tutsakların kanları sulayacaktı."

İşin kötü yanı, bu krizden çok sonra da Aeneas ölen Pallas'a insan kurbanlar sunmaya devam eder: Genç adamın cesedini babasına törenle geri gönderirken, merasimi bizzat düzenler, korteji oluşturur, giysisini ve cenaze süslerini yerleştirir; sonra (XI 78-82):

multaque praeterea Laurentis praemia pugnae
aggerat et longo praedam iubet ordine duci.
Addit equos et tela quibus spoliauerat hostem.
Vinxerat et post terga manus quos mitteret umbris
inferias, caeso sparsuros sanguine flammas.

"Laurentumlulardan alınmış çok sayıda ganimeti yığdı ve bu ganimetin uzun bir kortej halinde taşınmasını emretti. Pallas'ın düşmandan aldığı atları, silahları da bunlara ekledi. Ölünün gölgesine adadığı cenaze kurbanlarının da ellerini arkalarından bağlamıştı; bunların gırtlakları kesilecek ve alevleri kanlarıyla sulayacaklardı..."

H. J. Rose bunu şöyle yorumlar:

His capture of human victims for Pallas' funeral is again Achillean, but it also has an Italian background, for such sacrifices either really were or were thought by antiquaries to be the origin of the ever popular gladiatorial shows (Serv. *ad Aen.* X 517; karş. *İly.* XXI 27, XXIII 175). Perhaps Aeneas' choice of eight victims instead of the twelve in Homer is dictated by the importance of four as a sacred number in Roman ritual."

Son saptama, Aeneas'ı bu koşulda bile "by hook and crook" ritüelin ayrıntıları ve simgeselliği konusunda uzman bir "pontifex" yapmaya yönelik bir zorlamadır. Ama işin özü itibariyle Rose haklıdır: Vergilius, *Aeneis*'inde *İlyada*'yı ve başkahramanında da zaman zaman Homeros'un başkahrama-

nını hatırlatmaya yönelik ikincil bir zorunluluğa kendini kaptırarak, birincil zorunluluğunu, yani bu kahramanın geleneksel *pietas*'ını ve yeni *humanitas*'ını "işlevi"ne uygun bir biçimde geliştirmeyi birkaç yerde ihmal etmiştir.[66]

Bu girdi de –diğerleri gibi– üç *fata* planının gelişimini ve onların arkasında gizlenen üç işlevin eklemlenişini fazla sekteye uğratmamaktadır.

66 Miss C. Saunders, *Vergil's Primitive Italy*, 1930, s. 118-120, bu insan kurbanı için dört gerekçe ileri sürer; P. Couissin bu gerekçeleri "Virgile et l'Italie primitive, 6. Les institutions religieuses", *Revue des Cours et Conférences*, 33, 2, 1931-1932, s. 361-364'te tartışmıştır; gerekçelerden biri kesin doğrudur: Homeros'a öykünülmesi.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Sonuçlar ve Sorular

Roma'da Mit ve Tarih, Tek Gözlü ve Çolak

Eğer bundan önce ifade edilen düşünceler doğru ise, uzun bir zincirin iki ucunu tutmuşuz demektir. Bir tarafta, Roma'dan uzun süre önce geleceğin tek işlevli bileşenlerinden hareketle eksiksiz bir üç işlevli toplumun kökenlerini geliştiren bir Hint-Avrupa şeması var; ilk başta ayrı duran bu bileşenler karşı karşıya geldikleri (birinci ve ikinci üçüncüye karşı) zorlu bir çatışma sonucunda bir araya geliyorlar. Diğer tarafta da yıllık yazarlarının elinden çıkmış vulgata metne göre, Mars'ın oğlu ve Iupiter'in gözdesi Romulus'un silah arkadaşlarıyla (üç ırklı değişkede) savaş uzmanı Lucumon'un müfrezesi ve zengin Tatius'un Sabinleri arasındaki yakın işbirliği sonucunda oluşan Roma'nın "tarihi" var. Geleceğin hem etnik hem de işlevsel anlamdaki bu bileşenleri ciddi bir kapışmaya tutuştukları (birinci ve ikinci üçüncüye karşı) bir çatışma sonucunda birleşiyorlar. Geleceğin bileşenlerinin bu çifte değeri Augustus devrinde bile tamamen algılanıyor ve "tarih" dışında da, ilk çağların sadeliği gibi retorik açılımlar için (Propertius tarafından üç bileşene adlarını veren şeflerin altında, yönetimde ve kültte sadelik, askeri sanatta sadelik, ekonomide sadelik başlıklarıyla tahlil edilmiştir) şairler tarafından kullanılıyordu. Son olarak da Vergilius, *Aeneis*'in ikinci yarısında, tarih haline gelmiş bu şemadan onun çifte değerini koruyarak esinlenmiştir: *Di patrii*'nin ve hükümranlık vaatlerinin sahibi Troyalı kahraman, Etrüsk Tarkhon'un sadece askeri nitelik taşıyan *castra*'larına dayanarak önce *praediues* Latinus'a karşı amansız bir savaş vermek zorundadır; bu savaş bir kaynaşmayla ve "tamamlanmış" bir Latin halkının oluşumuyla sonuçlanır (*sacra deosque dabo*).

Başlangıç noktasıyla bitiş noktasını birbirinden ayıran uzun aralıkta neler olup bitmiştir? Bu arkaik şema ilk yıllık yazıcılarının zamanına varıncaya dek hangi çevrelerde, hangi gerekçelerle nasıl yaşamıştır? Yıllık yazıcıları onu hangi biçim altında bulmuş ve şimdi okuduğumuz ta-

rihsel biçimi kazandırmak için ne gibi değişikliklere uğratmışlardır? Bu sorular demetine nesnel yanıtlar verme olanağından hiç kuşkusuz daima yoksun kalınacaktır. Başlıca soru da şemanın bu denli uzun süre hayatta kalabilmesinin yollarına ilişkindir ve Roma'yı aşan bir sorudur bu, çünkü çok benzer koşullarda aynı şemanın yardımıyla bir tanrılar tarihi –krallar olarak kabul edilen tanrıların tarihi– yaratan Ortaçağ'ın İskandinav âlimleriyle ilişkili olarak da gündeme gelmektedir. Ayrıca bu soru söz konusu özel şemayı da aşmaktadır, çünkü Romulus ile Numa'nın ve bir başka açıdan Cocles [Tek Gözlü] ile Scaevola'nın [Çolak] antitezini üretmiş olan çift hükümran tipleri –karş. Mitra ve Varuna– veya Tullus Hostilius'un saltanatının içeriğini oluşturan savaşçılık işlevinin tahlili –karş. İndra, Üç Başlı ve Namuci– gibi başka şemalarda da gündeme gelmektedir. İlk Roma savaşının oluşturduğu özel örneği bu bütün içine yerleştirmek gerekir. Burada, tipik bir durum olduğu için, Tek Gözlü ile Çolak örneğini hatırlatmakta yarar var. Bu örneği *Mitra-Varuna*'nın ilk baskısında (1940) tahlil etmiştim. 1951'de *Revue de Paris*'de yapılmış özetini alıntılıyorum (Aralık sayısı, s. 111-115):[1]

> Tek Gözlü Horatius ile Çolak Mucius'un kahramanca davranışları, Cumhuriyet'te Tarquinia'lıların sürülmesinden sonra çıkan ilk savaşa ilişkin rivayetlerin özünü oluştururlar ve gerek kıssa yazarlarında gerekse tarihçilerde çok yakından ilişkili bir görünüm sergilerler, birinin anılması hemen diğerini de gündeme getirir. Hatta anlatıdaki bazı ayrıntılar, örneğin savaştan sonra sakat kalmış iki kahramana verilen unvanların madalyaları onların simetrisini, oluşturdukları çift kanatlı yapıyı vurgularlar. Bu çifte macera ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir.
>
> Etrüsk kralı Porsenna Roma'ya saldırır ve tam baskınla alacakken Tek Gözlü Horatius kenti kurtarır. Bu kahraman *cognomen*'ini daha önceki bir seferde tek gözünü yitirmesine veya kaşlarının tek gözlü izlenimini uyandıran tuhaf bir biçimde olmasına borçludur. Kente girişi sağlayan ve Roma ordusunun karmakarışık bir halde üzerinden geri çekildiği köprünün başına durup, hem fırlattığı korkunç bakışlar hem de şansının çok yaver gitmesi sayesinde Etrüskleri yerlerine mıhlar. Gerçekten de öylesine olağanüstü bir şansı vardır ki hepsine karşı tek başına dikilmesine rağmen ne ölür hatta ne de yaralanır. Böylece yurttaşlarına köprüyü yıkma zamanını kazandırır ve yüzerek onların yanına ulaşır; bazılarına göre karşı kıyıya sağsalim varır, kimileri ise ömrünün sonuna kadar topal kalmasına neden olacak bir yara aldığını belirtir.
>
> O zaman Porsenna kenti kuşatmak zorunda kalır ve Roma tam açlığa boyun eğecekken Mucius onu kurtarır. Kılık değiştirerek Etrüsk kralını öl-

1 Bkz. *Mythe et Epopée*, III, 1973, s. 268-281.

dürmek üzere düşman kampına girer, kurbanını şaşırır ve kral yerine kâtibini bıçaklar. Mahkemeye çıkarıldığında kralın bedeninde gerçekleştiremediğini zihni üstünde yapmayı başarır. Kendisinin kralı öldürmeye yemin etmiş üç yüz gencin, *longus ordo*, sadece ilki olduğunu açıklar. Bu bir yalandır, ama kral ona biraz olsun inanırsa karşısındaki tehlikenin çapını anlayacak ve masaya oturacaktır. Mucius, sözlerinin doğruluğunu göstermek için, yemin, *fides* eli olan sağ elini bir mangalın üzerine tutar ve yakar: Lakabı olan *Scaeuola* buradan gelmektedir. Kral, böylesine bir eylemle desteklenmiş sözün doğruluğundan daha fazla kuşku duymaz ve bu tür insanlardan yüzlercesini çıkartabilen kent karşısında hayranlığa kapılarak, barış görüşmelerini başlatır. Görüşmeler bir dostluk antlaşmasıyla sonuçlanacaktır.

Az sayıda yorumcu bu iki kahramanı tarihsel kişilikler ve efsanelerini de güzelleştirilmiş gerçek olgular olarak görmüşlerdir. En temkinli anlatılarda bile hemen göze çarpan gerçekdışılıklar bulunmaktadır. Ama özellikle de Roma'nın bu ilk savaştaki iki kurtarıcısının iki simetrik sakatlanmadan –tek gözlü kahraman, sadece sol kolu olan kahraman– türetilmiş lakaplar almaları ve Roma tarihinde bu tarz lakapları sadece onların taşımış olmaları inanılmaz olurdu. Bu isimler ve işaret ettikleri fiziksel özellikler her iki anlatıda da ana unsuru, kurgunun etkin kaynağını oluşturmaktadırlar: Etrüskleri durduran Horatius'un korkunç, *truces* bakışlarıdır; Etrüsklerin şefini yaptığı hazırlıklardan vazgeçiren de Scaevola'nın sağ elini feda etmesidir. Bu iki davranışın, birbirini tekrarlamayan iki düzleme, çift kanatlı bir kurgu olarak yerleştikleri de söylenmelidir: Tepegöz'ün bakışları savaş sırasında düşmanı felç edici bir büyüyle yerine çiviler; Solağın bir yeminin (yalan yere edilmiş bir yeminin) doğruluğunun teminatı olarak yaktığı sağ eli, sözüne inanılmasını sağlar. Burada, anlatının iki tarafının önce bağımsız iken, sonradan yakınlaştırılmış olduklarının düşünülmesine pek izin vermeyen sistemli bir düzenleme, bir yapı hissedilmektedir: Söz konusu çifte çerçeve en az içeriği kadar eski ve anlamlı olmalıdır.

Bu düşünceler anlatının o sırada veya daha eskiden bir anlamı olduğunu, bazı kavramlar arasındaki belli bir bağıntıyı ifade ettiğini göstermektedir. Ama Roma verilerine takılı kalındığı sürece, ne fazla ileri gidilebilir ne de varlığı hissedilen sistem tam olarak kavranabilir. İskandinav efsanesine yapılacak hızlı bir ziyaret ise tam tersine hem ayrıntıları, hem bütünü aydınlatır. Nitekim pagan Norveçliler de benzer koşullarda bir Tek Gözlü ile bir Çolağı yan yana getirmektedirler; tek fark, bunların artık insanların şefleri, bilinen bir halkın kurtarıcıları değil, İskandinavların ve hiç kuşkusuz tüm Germenlerin en büyük iki tanrısı olmasıdır; dolayısıyla onların sakatlanmaları tarihsiz bir zamana, mitlerin "büyük zamanı"na uzanır.

Bu tanrılardan biri olan Odinn, kusursuz bir büyücüdür; her alanda sınırsız olan gücü bu ana vasfından kaynaklanır. Özellikle insanların savaşla-

rında, savaşa katılmasa da mahkûm ettiklerini hareketsiz bırakarak, felç ederek, zaferi yine de o belirler. Ama her türlü ilmi geride bırakan bu büyü ilmini bir feda sayesinde, sakat kalma pahasına elde etmiştir: Tensel gözlerinden birini doğaüstü bir pınara bırakmış, bunun karşılığı olarak da görü ve bili gücünü kazanmıştır. Ama karşılığını aldığı bu kusuru beraberinde taşımaktadır: Bir sagada, Saxo Grammaticus'da, *ein-eygr*, "tek gözlü" kişilik, *altero orbus oculo* ihtiyar belirince, onun Odinn olduğu ve büyük şeyler yaşanacağı bilinir: Er veya geç düşman mağlup edilecektir.

Öteki, Tyr, karmaşık bir tanrıdır; asıl özelliği *ping*'in, ihtilafların getirildiği ve hukuk ritüellerinin gerçekleştirildiği büyük meclisin başkanı olmasıdır. Bu vasfıyla bağlantılı olarak o da bir sakatlanmayı kabul etmiş, bir davada kahramanca sağ elini feda etmiştir. Eski zamanlarda küçük kurt Fenrir'in büyüdüğünde onların mahvına yol açacağını (nitekim, dünyanın sonunda bağlarından kurtulacak ve diğer canavarlarla birleşerek uğursuz görevini yerine getirecektir) öğrenen tanrılar bir hileyle onu zincire vurmaya karar vermişlerdi; ipek kadar ince ama her şeye dayanabilecek sağlamlıkta bir bağ imal ettirdiler ve küçük kurda oyun olsun diye kendini bu zararsız bağla bağlatmasını önerdiler. Kuşkuya düşen kurt, eğer tanrılardan biri oyunun samimiyetinin teminatı olarak elini ağzına koymazsa bunu kabul etmeyeceğini söyledi. Şaşıran tanrılar aralarında bakıştılar. Sadece Tyr, herkesin çıkarı adına elini verdi. Doğal olarak hayvan aldatıldığını anlayınca eli ısırdı; tanrılar kurtuldu, ama Tyr çolak, *ein-hendr* kaldı.

Cocles ile Scaevola'nın eylemlerinin sırasıyla Odinn ve Tyr'inkilerle aynı kaynaklara dayandıkları açıktır; bir yanda, düşmanın büyülenmesi; diğer yanda, bir yemin töreninde teminat göstererek karşı tarafı ikna etme söz konusudur. Bu eylemlerin hem Roma'da hem de İskandinavya'da aynı koşullarda gerçekleşen aynı sakatlıklara bağlı oldukları da açıktır: Odinn ve Cocles düşman ordusunu büyülediklerinde, daha önceden yaşanmış bir olayla tek gözlerini zaten yitirmişlerdir; Tyr ve Scaevola sağ ellerini bizim önümüzde, anlatının içinde kahramanca ettikleri yalan yeminin teminatı olarak yitirirler.

Bununla birlikte iki taraftaki maceraların erimi çok eşitsizdir. Roma'da açıklanmış bir simgesel değeri olmayan, yurtseverlik propagandasından başka bir önem taşımayan, ünlü "vaka-i adiyye"ler söz konusudur; bunların kahramanları olan gençlerden ise, unvanlar bir kez verildikten sonra, uğradıkları sakatlıklar nedeniyle her türlü hizmete ve devlet görevine yetersiz hale geldiklerinden, bir daha söz edilmeyecek, söz edilemeyecektir. İskandinavya'da ise, tam tersine, açıkça simgesel değer taşıyan iki sakatlık, tanrılardan her birinin, büyüleme gücüne sahip bilici tanrının ve sözleşmelerin kefili olan tanrının kalıcı vasfını önce yaratan, sonra da görünür kılan niteliktedir. En yüksek iki tanrının bir arada varoluşunun temelini oluşturan teologemin somut ifadesidir bunlar; çünkü dünyanın hü-

kümran idaresi iki büyük bölgeye, ilham ve büyü gücü, sözleşme ve hileli dava, başka bir ifadeyle büyü ve hukuk bölgelerine ayrılmıştır. Ve bu teologemin kendisi de Germenlerde, Hint-Avrupa devrine sadık kalan bir mirastan başka bir şey değildir; tanrılar dünyasının başındaki yönetici çifti bağlayıcı büyücü Varuna ve kişileşmiş Sözleşme olan Mitra'nın oluşturduğu Veda dininde de tüm uzantıları ve yorumlarıyla birlikte aynı olguya rastlanması bunu göstermektedir.

Öte yandan, Roma ve İskandinav anlatıları arasındaki benzeşme, hem birbirlerinden bağımsız olma hem de birbirlerinden türemiş olma ihtimallerini dışlayan benzeşmelerdendir. Nitekim karmaşık ve çok az rastlanan bir izlek söz konusudur: 1940'tan, bu denkliğe ilk kez işaret edildiği tarihten bu yana birçok araştırmacı eski ve yeni dünya mitolojilerini, bu Tek Gözlü ve Tek Kollu çiftini, çifte işlevsel kaynağıyla birlikte bulmak amacıyla didik didik aramıştır. Sadece Germenlere ve İtaliklere akraba bir başka halkın edebiyatında, İrlanda destanında –aradaki hissedilir uzaklığa karşın– bununla kıyaslanabilecek bir şeylere rastlanmıştır. Halbuki Roma ve İskandinav anlatılarındaki kurgular, birinden ötekine yapılmış doğrudan veya dolaylı bir geçişten, bir intihalden söz edilemeyecek kadar farklıdır; böyle bir intihal sahnelerin çerçevesinin çarpıcı ayrıntılarla birlikte korunması sonucunu verir ve ikili olay örgüsünün anlamını, ideolojik ilkesini yitirmesine yol açardı; oysa ki her iki tarafta da, birbiriyle başka hiçbir bağıntısı olmayan sahnelerde varlığını koruyan tam da bu ilkedir –iki sakatlanma ile iki eylem tarzı arasındaki bağ. Demek ki akla gelebilecek tek doğal açıklama, Germenlerin ve Romalıların bu özgün çifti ortak mazilerinden devraldıklarıdır.

Ayrıca bu çift, hükümranlık teolojisiyle desteklenen mitsel düzlemde iş gördüğünde daha zengin bir değer kazandığına göre, ilk biçiminin bu olması muhtemeldir; herhalde Roma onu gökyüzünden yeryüzüne, tanrıların arasından insanların arasına, *kendi* insanlarının, *kendi* gentilice ve milli tarihinin arasına indirmiştir: Kurtarıcı çifte olay belirleyici önemini korumakta, ama artık kâinatın başlangıcında veya ölümsüzler toplumunda ya da yöneticilik faaliyeti hakkındaki çift bölümlü bir anlayışı temellendirmek amacıyla değil; Cumhuriyet'in başlarında, Brutus'lerin, Valerius Publicola'ların, Horatius'ların, Mucius'ların toplumunda ve olağanüstü fedakârlıkların örneklenmesi yoluyla akıp giden yüzyıllar içinde başka yurtsever fedakârlıklar esinlemek amacıyla cereyan etmektedir.

İşlemin ayrıntılarını bilmiyoruz ve hiçbir zaman bilemeyeceğiz, ama böyle bir işlemin varlığı kesindir. Hatta bir Titus Livius'un lejyoner Kyklope'nin [Tek Gözlü] inanılmaz hikâyesini anlatırken sergilediği rahatsızlık ve ona bir cümle bitiminde hem lakabının hem de tüm geleneklerin yalanladıkları bir çoğul *oculos* ekleyivermesindeki içten pazarlılık da bu işlemi iyice hissedilir kılmaktadır.

Üç işlevli şemanın döşenmesi: Tarpeia, Iupiter Stator

Bugün Roma "tarihi"nin mitolojik öncelleri konusunda bu denli kesin konuşamam; örneğin Tek Gözlü ve Çolak için, bir yandan İskandinav mitolojisinin diğer yandan Romalı yıllık yazarlarının aynı ideolojik şemayı iki farklı düzlemde güncelleştirdiklerini söylemeyi tercih ederim; bu şemanın korunmasının sorumluluğunu da "folklor"dan çok, Hint-Avrupa halklarında kralın yanında bulunup gelenekleri korumaktan geri kalmayan ve Roma'daki pontiflerin son biçimini oluşturduğu ruhban birliklerine atfetmeyi yeğlerim.[2] Çağdan çağa koşullar değişir, hatta bazen tepeden tırnağa yenilenirken, bu şemaların anlamlarını çok berrak bir biçimde koruduklarını, hatta onu korumak *için* yeni malzemelerle, bazı yerlerde mitsel belirlemeler, başka yerlerde etnik veya coğrafi belirlemelerle süslendiklerini düşünüyorum; bu yeni belirlemeler sürekli olarak zamana ve mekâna, onları kullananların ihtiyaçlarına ve zevklerine denk düşüyorlardı. Roma'nın ilk savaşı örneğini ele alırsak, geleneksel şemanın üç işlevsel bileşenine yapıştırılmış "Romalı", "Sabin", "Etrüsk" etiketleri muhtemelen arkaik Roma'nın temaslarının, çatışmalarının, alışıldık kaygılarının sonucudur. Art arda gelişleri Tatius ile Romulus'un, yani zenginin ve uğurlu işaretlerin sahibinin kendilerine özgü araçlarının farklılığını ifade eden iki bölüme gelince, neyse ki yıllık yazıcılarının bunun özünü nereden aldıklarını biliyoruz: Bunlar ne eski ne de benzeşik anlatılardır.

Tarpeia'nın satın alınması ve cezalandırılması, A. H. Krappe'ın gayet iyi ortaya koyduğu gibi,[3] bir Yunan efsanesinin değişkesinden başka bir şey değildir. Bu anlatının Ege denizi çevresine ait çok sayıda değişkesi bilinmektedir. Önce en eski tarihlilerden, Yunanistan ile Roma arasında kesinlikle hiçbir temas olmadığı bir döneme ve Megara yöresine ait bir örnek verelim (Apollodoros, *Bibliotheca*, III 15, 8, karş. Frazer (yay. haz.), Apollodore, c. II, 1921, s. 117): Denizlere hâkim olan Minos donanmasını Atina üzerine yöneltti ve yolda da Nisos'un hüküm sürdüğü Megara'yı kuşattı; Nisos'un başının ortasında mor bir saç teli vardı ve bir kâhin o saç teli koparılmadığı sürece öldürülemeyeceğini söylemişti; Minos'a âşık olan Skylla –Apollodoros'a göre– saçı kopardı; ama Minos kenti aldıktan sonra genç kızı ayaklarından gemisinin kıçına bağlayıp boğdu. Propertius'ta olduğu gibi burada da daha bayağı bir dürtünün yerini aşkın aldığını görüyoruz, *auri sacra fames*; Aiskhylos da *Khoephoroi*'de (dize 612 ve devamı) bu olaya kesin bir gönderme yapar ve farklı bir biçimde gerekçelendirir (Fr.

2 Diğer Hint-Avrupa halklarında korunmuş başka şema örnekleri için: Kvasir ve Mada, *Loki*, 1948, s. 97-106 (Almanca baskı, 1959, s. 67-74); Apam, Napat ve Nechtan, *Mythe et épopée*, III, 1973, s. 21-38.

3 "Die Sage von der Tarpeia", *Rheinisches Museum*, 78, 1929, s. 249-267; bundan sonraki bölümler *Tarpeia*, 1947, s. 282-284'ten alınmıştır.

çev. Paul Mazon): "Eski anlatılar, kanlı Skylla'yı da lekelerler; Skylla babasını düşmanlara kurban etmiş ve *Minos'un armağanı olan Girit altın bilezikleriyle baştan çıkıp,* hiçbir şeyden kuşkulanmadan uyuyan Nisos'un alnındaki, onu ölümsüz yapan saçı koparmıştı..."

Sırada, biri Lesbos adasında (yazarı bilinmeyen *Lesbou ksitis* destanından Parthenios tarafından özetlenmiştir, 21; karş. Roscher, III, sütun 1792 ve devamı), diğeri Troas'taki Pedasos'ta saptanmış (*Venetus* A'nın *İlyada,* XXIV, 35'e düştüğü bir şerhte özetlenmiştir) iki değişke var. Homeros'a şerh düşen yazarın dediğine göre, bu ikinci değişke Hesiodos'dan gelmektedir. Lesbos ve Pedasos'ta saldırgan Akhilleus'tur ve genç kız aşk nedeniyle öyle davranır; Lesbos'ta sonunda Akhilleus onu askerler tarafından taşa tutturarak öldürtür; Pedasos'ta ise, elimizdeki özete göre, bir ceza söz konusu değildir.

Naksos adasında saptanmış bir diğer değişke –burada izlek biraz tersine dönmüş gibidir: Aristoteles (Muller, *Fragm. histor. gr.,* II, s. 156'daki 168b sayılı parça), sonra Plutarkhos (*Du courage des femmes,* 17) bu değişkeyi anlatmışlardır; buradaki genç kız kuşatılanları kurtaran kişi olarak sunulmakta ve en sonunda, kent sakinlerinin tedbirsizce üzerini kapladıkları taçların ve diğer armağanların altında boğularak ölmektedir.

Efes'te saptanan bir diğer değişke (Kolophon'lu Hermesianaks'tan Parthenios tarafından özetlenmiştir, 22): Krezüs'ün kızlarından biri kendisiyle evlenmesi koşuluyla kenti Keyhüsrev'e [Cyrus] teslim etti; Keyhüsrev sözünü tutmadı, ama bunun dışında bir ceza da söz konusu olmadı. Yine Efes'te bulgulanan bir diğer değişke (Sözde Plutarkhos, *Parallèles,* 30, "Klitophon'dan nakil", karş. Stobée, *Florilège,* I, s. 260, Leipzig), doğrudan Tarpeia öyküsünden kopya edilmiş sahte bir metne benzemektedir (genç kız kente saldıran Brennos'tan Galatların bileziklerini ister; Brennos da onu altınların ağırlığı altında boğdurur).

Daha geç bir dönemde de, öykü ilginç bir biçimde Josephus'un *Iudhaike arkhaiologia*'sında mutlu bir sonla birlikte Musa'ya ve Mısır'a taşınır (II 10, 2).

Hepsi de Ege denizi veya Doğu Akdeniz kıyıları boyunca sıralanan bu değişkeler dışında, Yunanistan'ın batı kıyılarında, Akhaia ile Leukatas arasında kalan Taphioi takımadasında bilinen bir değişke daha vardır (Apollodoros, *Bibliotheca,* II 4, 7; karş. Frazer, c. I, s. 173); Amphitryon'a âşık olan Komaitho bu nedenle babasının altın saç telini keser ve Taphos ile birlikte tüm adaları saldırgana teslim eder; Amphitryon da onu öldürtür.

İtalya'da bulgulanmış tek değişke olan Tarpeia öyküsü ve tüm bu Yunan değişkeleri dışında, izleğin yeni bir kullanımıyla karşılaşmak için İran ortaçağını beklemek gerekecektir; bu meşhur öykü Taberi, et-Talibi, Mesudi, *Şehname*'nin yazarı [Firdevsi] ve daha birçok şair tarafından nakledilmiştir: Daysan'ın kızı Nadira'nın ihanetinin ve cezalandırılmasının

öyküsüdür bu. Kız âşık olduğu Şahpur'a babasının kentini teslim eder; sonra Şahpur'un emriyle saçlarından bir atın kuyruğuna bağlanır. Geç döneme ait bu İran efsanesinin Yunan efsaneleriyle bağlantıları burada pek önem taşımıyor ve Tarpeia öyküsünün Avrupa Ortaçağ edebiyatında kaydedilen birkaç türevinin de pek önemi yok (Krappe, s. 259-263). Eski Akdeniz değişkeleriyle sınırlı kalınacak olursa, anlatının Ege denizinin çevresinde bir yerlerde veya bir Ege adasında çıktığı ve düzenlendiği açıktır; muhtelemelen Ege'den de İon denizine (Taphos) ve Latium'a kadar (Roma) kendi başına yayılmıştır.

Romulus'un Iupiter'den istediği ve aldığı mucizeye ve bunun ardından ilk Iupiter Stator kültünün kuruluşuna gelince, bunun Samnit savaşlarının tarih içinde geriye taşınmasından ibaret olduğu kabul edilmektedir; III. yüzyıl başındaki bu savaşlar tanrının bu ismiyle anılan kültün gerçek kuruluşuyla noktalanmıştı (Titus Livius, X 36, 11). Konsül Atilius Regulus zorlu bir savaş veriyordu. Bir panik başlangıcını önlemekte büyük güçlük çekmişti (*hinc fuga coepta totam auertit aciem Romanam*) ve centurion'lar iktidar alametlerini koparmak zorunda kalmışlardı.

> O zaman ellerini göğe kaldıran konsül işitilebilmek için yüksek bir sesle haykırarak, kaçan Roma ordusu durur ve yeniden savaşmaya başlar, Samnit lejyonlarını parçalayıp yenmeyi başarırsa Iupiter Stator'a bir tapınak yapma adağını verdi (*templum Ioui Statori uouet, si constitisset a fuga Romana acies, redintegratoque praelio cecidisset uicissetque legiones Samnitium*). Komutanlar, askerler, yayalar, atlılar dört bir yandan yeniden savaşa tutuşmak için büyük bir gayret gösterdiler. Bizzat tanrılar da Roma tarafında saf tutmuş gibiydiler, çünkü silahlı çatışmada kolayca üstünlük sağlandı ve düşmanlar kampın epey uzağına sürüldüler, hatta bir süre sonra kapışmanın ilk başladığı yere kadar gerilemişlerdi.

Romulus efsanesindekiyle aynı yakarı, aynı dilek ve olayların aynı şekilde ters yüz olması göze çarpıyor. Bu bir rastlantı olamaz; 294 tarihindeki olay yıllık yazıcıları tarafından kopya edilmiştir.[4]

Ama bu durum, yani Tarpeia'nın Yunan kökenli oluşu ve Romulus'un dileğinin anakronizması kabul edildiğinde, işin özü yine de bilinmiş olmaz, çünkü benzeş İskandinav efsanesinin aynı yerinde buna karşılık Vanlar tarafından Aselere gönderilen Gullveig, "Altın Sarhoşluğu" bölümü ve Odinn tarafından fırlatılan kargı bölümü yer alır; bunlar da aynı anlamı taşımakta ve aynı dersi vermektedirler.[5] Altın (veya aşk) ye-

4 *La Religion romaine archaique*, 1966, s. 191-192 (2. baskı, s. 197-198); bkz. yuk. s. 313, dipnot 19.
5 *Tarpeia*, s. 285-286.

miyle vatanına ihanet eden ve daha sonra onun bu ihanetinden istifade eden kişi tarafından cezalandırılan genç kızı anlatan kısa Yunan öyküsü nasıl olmuş da Roma rivayetlerinin bütününde başka herhangi bir yere değil de tam buraya eklenmiştir? Bu tarz girdilerin mümkün olabilmesi için sadece eklenebilecek bir efsanenin bulunması yetmez, karşı tarafta bu yönde bir çağrı, bir ihtiyaç da olması gerekir; intihali yapanların zihnine hazır ve iyi düzenlenmiş, daha önce kullanılandan daha iyi düzenlenmiş bir cevap, her türlü mitsel veya efsanevi anlatının örtük olarak gündeme getirdiği felsefi veya ahlaki sorulardan birine verilmiş çarpıcı bir cevap olarak gözükmesi gerekir. Demek ki Roma efsanesinin en başında Tarpeia'nın ihaneti ve insanı satın alan altının ilk müdahalesiyle karşılaşıyorsak, destanın bu parçasının altında yatan felsefe burada böyle bir skandala, bu rüşvetin göze batan bir kullanımına ihtiyaç duymuş ve anlatının en eski biçimleri burada aynı anlamda bir bölüm içerirken, daha sonra Tarpeia'nın öyküsü onların yerini almış demektir.

Durum mutlaka böyleydi ve buradaki "çağrı"nın, "ihtiyaç"ın neyi kapsadığını görüyoruz; sadece İskandinav olgularıyla kıyaslama yoluyla değil, sadece Roma efsanesini tahlil ederek de bunu bulmak mümkün: Tatius'un altını Romulus'un efsununu dengeler; nasıl ki "büyücü" savaşın gidişatını tersyüz edebiliyorsa, "zengin" de (veya yeri geldiğinde "yakışıklı") Vesta rahibesini satın alır, baştan çıkarır; her biri kendi özel ilmini, kudretini kullanır; bu, onun gücünden de öte, öncelikle tanımıdır veya işlevsel tanımının mantıksal sonucudur: Tarpeia satın alınmadan önce, Sabinler hakkında "*consilio etiam additus* dolus" denmiştir (Titus Livius, I 11, 6); Romulus'un *precatio*'sundan sonra Romalılar hakkında "*restitere tanquam* caelesti uoce *iussi*" denmiştir (Titus Livius, I 12, 7). Olay örgüsü eğrisinin iki odak noktası gibi olan şeflerin fiilleri birbirlerinin kusursuz karşılığı halindedir: "*uirginem auro* corrumpit *Tatius*..."; "*Romulus*... arma ad caelum tollens; *Iuppiter, inquit*..." Başka bir deyişle, şema hep önde gelir, değişmez; değişen malzemelerin seçimini o belirler; biz ise her dönemde şemaya can, renk ve güncellik veren malzemelerin sadece en sonuncularını biliyoruz.

Tarihsel sonuçlar çıkarmanın olanaksızlığı

Eskiden, bu tür incelemelerin Roma'nın kökenlerine ilişkin gerçek olaylar hakkında olumlu veya olumsuz bazı bilgiler verebileceğini ummuştum. Artık böyle düşünmüyorum. Özellikle de bu incelemeler ilk nüfusun ikiliği –Latinler, Sabinler– sorununu çözüme kavuşturamıyor. Benim bu ikiliğe inanmamam ise başka nedenlerden, kazılarda bulunan nesne-

lerin tam anlamıyla tektip bir özellik sergilemesinden kaynaklanıyor.[6] Ama bu ikiliği savunanlar da, burada tahlil edilen efsanelerden kanıt bulma hakkına sahip değildir. Yapılandırılmış, anlam yüklenmiş, Roma'dan daha eskiye uzanan bir şemayı geliştiren bu efsaneler olguların sonucu değildir ve olguları ortaya koyamazlar. Onlarda bizim farkına varamadığımız bazı gerçeklik kırıntıları korunmuşsa, onlar da önceden mevcut şemaya göre yeniden biçimlendirilip yönlendirilmişlerdir.

Olgular ile efsane arasındaki bağıntılar sorunu biraz farklı bir görünüme sahiptir; burada bir kez yaşanmış olaylar değil, süregelmiş kurumlar söz konusudur. Romulus devrine veya Servius öncesi döneme ait üç kabileden, *Ramnes*, *Luceres*, *Titienses*'ten söz ediyorum. Bunların tanımı, değeri neydi? Kökenler efsanesi, özellikle de üç ırklı değişke içinde, bu kabileleri hem etnik hem işlevsel bileşenlerden veya onların şeflerinden türetmektedir: Romulus'un ön-Romalıları, Lucumon'un Etrüskleri, Titus Tatius'un Sabinleri. Peki gerçekte bunlar neydi? Roma'nın başlangıcında üç ırkın, hatta iki ana ırkın bulunduğu bile şüphelidir, hatta şüpheliden de ötedir. O zaman ilk Roma toplumunun belli bir hiyerarşi içine girmiş veya girmemiş üç bölümden oluştuğu, bunların her birinin Hint-Avrupa tipinde üç işlevden birine göre tanımlandığı, Ramnes'in idareyi ve büyük kültleri, Luceres'in çeşitli uzantılarıyla (Mars kültü, savaşçıların erginlenmeleri) birlikte askerlik sanatını, Titienses'in çeşitli uzantılarıyla ("Titus Tatius'un tanrıları", özellikle de Quirinus) birlikte ekonomik refahı üstlendikleri düşünülebilir mi? 1948'de *Jupiter Mars Quirinus IV*'te, bu anlayışa inandırıcı biçimler vermeyi denemiştim: Orada sunduğum görüş ve kanıtlara bakılabilir.[7] Bu anlayış itirazlarla karşılaşmakta, bunların en başında da bu üç kabilenin ilk anlamı konusunda bizi aydınlatmayan –bu ilk anlamı artık kendileri de çözemiyorlardı– Romalıların onları en azından aynı büyüklükte ve her biri on curia'ya bölünmüş halde görmeleri yer almaktadır; bu yapının tarihsel dönemde varlığını koruyabilmiş tek kalıntısı olan –ama bu Etrüsklerin yaptığı bir düzeltme de olabilir– ve bu adlarla anılan süvari kuvvetlerinin ikili centuria'larının söz konusu üç terimi sadece büyüklük değil (askeri) hedef açısından da benzeşik göstermeleri ve aralarında herhangi bir hiyerarşi bulunmaması da bir diğer itiraz noktasıdır. Bana bugün, sorunu tarihçilerin kararına bırakmak değilse de, onlarınkine en azından yeni bir varsayım eklememek en akıllıca yol gibi gözüküyor: Verilerin bugünkü halinde –daha fazla zenginleşme şansları da pek yok– hiçbir tahmin yapılamaz.[8]

6 Nedenlerimi, *Naissance de Rome*, 1944, bölüm III, "Latins et Sabins: histoire et mythe"ten *La Religion romaine archaique*, 1966, s. 76-88'e (2. baskı, s. 80-96) kadar birçok kez sıraladım. Karşılaştırmalı yöntemin nelere erişip nelere erişemeyeceği hakkında, bkz. bu son kitap, s. 9-10.

7 s. 137-154 ("Ramnes, Luceres, Titienses"), s. 155-170 ("toplumsal işlevler ve toplumsal örgütlenme"). Son olarak bkz. *Idées romaines*, 1969, s. 209-223.

8 Bkz. yuk. s. 342, dipnot 17.

Buna karşılık, Augustus devrinde, belki de kökenler efsanesindeki mantığın peşine takılan âlimlerin, üç bileşen ırkın her zaman ve o sırada da sahip oldukları çifte etnik ve işlevsel değeri onlardan türemiş üç kabileye atfettikleri anlaşılıyor. Bu en azından Romulus'un silah arkadaşlarından çıkmış ve dolayısıyla üç ırklı değişkede, örneğin Propertius'ta "birinci işlev"i her iki yönüyle, idare ve din bakımından temsil eden *Ramnes* için muhtemeldir. Bu kelime, diğerlerinden ayrılmış halde, tek başına iki kez kullanılmıştır. Kullanımlardan biri hiçbir bilgi vermez. Horatius *Ars poetica*'da (342. dize) *Ramnes celsi*'den söz eder, ama *celsi*, "kibirli, burnu büyük"ten başka bir anlama gelmez ve asıl önemlisi, Ramnes burada bütün yerine konmuş parçadan ibarettir ve bırakın diğer iki süvari centuria'sından ayrılmayı, hepsini birden temsil etmektedir. Kelime kullanıldığı ikinci yerde daha çağrışıma açıktır. *Aeneis*'in son şarkılarında Vergilius, Troyalılara karşı ittifak yapan İtaliklere, birçoğu açıkça Roma'nın gelecekteki tarihine gönderen isimler vermiştir. "Romulus"u kullanması haliyle olanaksızdı, ama "Remus" birçok kez kullanılmıştır: Örneğin "Numanus Remulus" –hem Numa, hem Remus, hem de ima yoluyla Romulus;[9] bu kişi Ascanius'a ilk kahramanlığını gösterme, Iupiter ve Apollon'a da doğmakta olan hanedanı Ascanius'un şahsında kutsama olanağı verir. Genç Nisus'un *famuli*'leriyle,[10] seyisi ve arabacısıyla birlikte boğazladığı Remus da bir diğer örnektir (IX 329-334). Ama bu kırımdan hemen önce ve hemen yakında, *iuxta*, Nisus Rhamnes adında biriyle kapışmıştı (324-328):

> *... simul ense superbum*
> *Rhamnetem aggreditur, qui forte tapetibus altis*
> *exstructus, toto proflabat pectore somnum,*
> *rex idem et regi Turno gratissimus augur*
> *sed non augurio potuit depellere pestem.*
>
> "Aynı anda kılıcını havaya kaldırıp, kalın bir halı serilmiş yatağının üstüne uzanmış, horul horul uyuyan gururlu Rhamnes'in üzerine yürüdü. Rhamnes hem kraldı hem de Kral Turnus'un çok değer verdiği kâhiniydi. Ama göksel işaretleri okumaktaki bilgisi onu canını alacak darbeden koruyamadı."

Rex ve *augur* vasıflarının Rhamnes adında bir kişilikte birleştirilmesi – Romulus'un geleneksel tanımı (Plutarkhos, *Romulus*, 22, 2-3, vb)[11]– dik-

9 Bkz. yuk. s. 366 Tiburlu bir başka Romulus daha vardır, IX 360, karş. XI 636; *Numa* adı IX 454, X 562'de göze çarpar.

10 *Remi* diye okunduğunda, *famuli*'ler Rhamnes'in değil Remus'undurlar demektir; daha değersiz bir yazmada *Remum* diye geçmektedir: O zaman Rhamnes'in seyisi Remus'tur ve 337. dizedeki *dominus* da bizzat Rhamnes'tir.

11 Karş. yine *Aeneis* içinde Picus, VII 187-189.

kat çekicidir: Vergilius hiç kuşkusuz isimle birlikte, çağdaşlarının bu kabile hakkında sahip oldukları fikri de kullanmıştır – Propertius'un "Roma'nın birinci bileşeni"ne, *fratres* ve onların silah arkadaşlarından oluşan, Ramnes'in de kökenini oluşturan bileşene, diğerlerinden farklılaştırarak atfettiği fikre her noktada uygundur.[12]

Romalıların ayniyeti

Bu nokta hakkındaki gerçeklik ne olursa olsun,[13] eksiksiz bir üç işlevli toplumun kökenine ilişkin Roma değişkesi, okuduğumuz haliyle, bu kökenden başka bir şeyi açıklama iddiası taşımaz. "Tarih", kaynaşmanın ürünü olan "Romalıların" aynileştirilmesi üzerinde durur, bunun şerefini ortak kralların, Romulus ile Tatius'un sağduyusuna, sonra da Numa'nın ileri görüşlülüğüne mal eder. Daha sonra ne karşı karşıya koymak ne de birbirinden ayırmak için Romulus'un arkadaşlarından gelen Romalılarla Sabinlerden gelen Romalılardan söz edilecektir. Sabin krallar Numa ve Ancus, Romulus'un yaverleri içinde en itibarlısının torunu olan Kral Tullus, herkes tarafından seçilmiş kişiler olacaktır. Cato'nun veya Horatius'un hemşerilerinin onlarda hoşlanarak saptadıkları erdemler, karakter özellikleri arasında daha çok Sabin mirasına dayandığı, topluluğa İltica Toprağı'ndaki adamlar tarafından taşındığı, ya da Etrüsklerin katkısı olduğu söylenen hiçbir şey yoktu. Dindar, yiğit, çalışkan; Romalıların hepsi bu özellikleri sahipleniyordu. Dolayısıyla Romalıların kendilerine yönelik açıklama güzergâhı, öteki Hint-

12 Bkz. yuk. s. 332

13 Poucet'nin *Recherches...*'inde Titienses, Ramnes, Luceres hakkında yaptığı yorum (bkz. yuk. s. 313, dipnot 19 ve s. 344, dipnot 18) bana pek olası gözükmüyor, ama artık tamamen terk ettiğim bir arazi için onunla savaşacak değilim. Ben yirmi yıl önce, *Jupiter Mars Quirinus IV*'te Titienses ve Luceres hakkında varmaya çalıştığım tüm sonuçları ona seve seve bırakıyorum. Ramnes'e gelince, bu konuya bir daha dönmemek üzere, Vergilius'un "Rhamnes" adında bir kişiliği sahneye çıkardığı metni (*Aeneis*, IX 324-328) iyi tartışmadığını (s. 380) söylememe izin versin. Bu Rhamnes'in silahlı olduğu benim de gözümden kaçmamıştı ve deyim yerindeyse, savaşa inci dizmek için gelmediğini bilecek kadar aklım var: O gece Rutulların kampında horlayan herkes savaşçıdır. Ama bu ortak fon üzerinde Vergilius *sadece* o özel uykucuya "Rhamnes" adını vererek eğlenmiş ve *bunun dışında* onun "rex ve augur" olduğunu, hem "rex" (*rex... regi Turno*), hem de "augur" üzerine ayrı ayrı basarak belirtmiştir (*regi Turno gratissimus augur; sed non augurio potuit...*). Romulus'unkiyle aynı olan bu eşkal belki de o devirde kabileye adını verenden hareketle yapılmış biraz da usul dışı bir çıkarsamayla en eski Ramnes'e, Romulus'un silah arkadaşlarından gelen kabileye atfedilen bir şeylere gönderme yapıyor olsa gerek: Nisus'un boğazladıkları (329-341, dört isim) ve Euryale'nin boğazladıkları (342-366, beş isim) içinde hiçbir başka savaşçıya böyle bir sicil payesi verilmez, daha doğrusu herhangi bir kayıt belirtilmez. – *Propertius'un Luceres Soloni*'si de iyi irdelenmemiştir: Poucet yukarıda, s. 312, dipnot 17 ve s. 309, dipnot 12, işaret edilen olguyu ihmal etmiştir; bu olgu Lucumon ve Etrüskleri aracılığıyla yapılan açıklamadaki gerilemeyi yeterince doğrulamaktadır.

Avrupa halklarının sık sık kullandıkları bir yolu kapadı. Bu konuda sadece bir örnek vereceğim.

İrlandalılar, hatırlanacağı üzere,[14] adalarının tarihini beş istilalık bir dizi olarak tasavvur etmişler, "Mil'in Oğulları" tarafından yapılmış sonuncusu hariç, bütün bu istilaların insan biçiminde gözüken mitolojik varlıklarca gerçekleştirildiğini belirtmişlerdir. Her istilada, önceki sahipler yenilir, çoğu yok edilir, ama mutlaka bir kalıntıları kalır. Son gelenler olan "Mil'in oğulları"yla birleşen bu peş peşe birikmiş kalıntılar, en azından son ikisi bugünkü nüfusu yaratmıştır. Bu çeşitli bileşenlerin, bu çeşitli "ırk" mirasçılarının işlevleriyle değilse bile, fiziksel özellikleriyle, karakterleriyle, yetenekleri ve eğilimleriyle birbirinden ayrılmaları adada sık kullanılan bir kalıptır. Birçok metin bu öğretiyi ifade eder ve 17. yüzyıldan bir yazar, Duald Mac Firbis bir şiirde, daha doğrusu çok bol dolgu sözcük içeren dizeler halinde yazılmış bir kitabeyle bu metinleri özetlemiştir:[15]

> Fal [= İrlanda] insanları bilsin bunu,
> Bir yanılgıya düşmesinler bu noktada:
> Mil'in oğullarıyla onların soyundan gelenlerin [= beşinci ırk]
> Fir Bolg'lardan [üçüncü ırk, Gaileoin'ler ve Fir Domnann'larıyla iblisler] ve
> Tuatha Dé Danann'lardan [= dördüncü ırk, eski tanrılar] farkı.
>
> Beyaz tenli, gözü pek her adam, saçı kestane rengi her adam,
> Savaşta her cesur, korkusuz adam,
> Hakikatte her yiğit, gürültüsüz adam –
> Büyük nam sahibi Mil Oğulları'nın soyundan gelir.
>
> Ovadaki her iyi, büyük çoban,
> Her ahenkli müzisyen sanatçı
> Ölülerden gizlice kehanet soran herkes,
> Tuatha Dé Danann'ların halkındandır.
>
> Kötülük yapan her sahte kabadayı –açık bir ayrım–
> her hırsız, yalancı, sefil,
> bunlar üç halkın
> Gaileoin'ler, Fir Bolg'lar, Fir Domnann'ların günümüze kadar gelmiş kalıntılarıdır.

14 Bkz. yuk. s. 299; *Mil(e)* hakkında, bkz. C. Guyonvarc'h, *Ogam*, XIX, 1967, s. 265.

15 Eugene O'Curry, *Lectures on the Manuscript Materials*, 1873, s. 580; karş. s. 223-224; H. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais*, 1884, s. 129.

Bir sıraya dizdim
bu üç bölümün farklılıklarını
tarihçilerin yanlış olmayan düzenlemesini takip ederek
onların naklettikleri gibi; bilin bunu!

Buna –fikir olarak– en çok benzeyen, yine Vergilius'un Roma'yı değil Mantova'yı –karanlıkta kalan tüm noktalarıyla birlikte– tahlil ettiği dizeleridir (IX 202-203):[16]

Gens illi triplex, populi sub gente quaterni;
ipsa caput *populis,* Tusco *de sanguine* uires.

Roma ise olgunluğu içinde bu tarz bir palmaresten uzak kalmıştır: Onun efsanevi bileşenleri her konuda *ex aequo*'dur.

Özgün efsanede ve onun izdüşümünde tanrılar ve fatum

Roma'nın birinci savaşında tanrıların payı azdır ve tüm faaliyetleri, daha doğrusu sadece Iupiter'in tüm faaliyeti (ilk baştaki işaretler, Forum savaşına müdahalesi) Romulus'a, çok edilgen kalan Mars'ın oğluna odaklanmıştır;[17] ne Tatius ne de Lucumon herhangi bir tanrı tarafından harekete geçirilir, herhangi bir tanrıya güvenir, herhangi bir tanrıya yakarırlar. Kuruluştaki işaretler bir kenara bırakılacak olursa, hiçbir ilahi plan, en eski dine yabancı bir kavram olduğu anlaşılan *fata*'lara benzeyen hiçbir şey de kendini belli etmez.[18] Bu iki saptama, *Mahabharata* ile yıllık yazıcılarının eserini birbirinden ayıran muazzam ton, bakış açısı, erim eşitsizliğini ortaya koyar; bu durum hem iki toplumdaki ideolojik sahaların ayrışan yönelişleri[19] hem de edebi türlerin, yani orada destan, burada tarihin zıt beklentileriyle açıklanabilir. Vergilius'un birinci Roma savaşından kopya ederek yazdığı metin ise, aykırı da gelse, gerek tanrıların faaliyetleri, gerekse kaderin gücü bakımından, aradaki bu mesafeyi azaltmıştır.

Aeneis'in tanrıları ve tanrıçaları *Mahabharata*'nınkiler gibi tecessüm etmezler, ama modelleri olan *İlyada*'nın tanrı ve tanrıçalarından daha sürekli bir biçimde olayların içine girerler; metnin başından sonuna kadar insanlar onların araçları olarak kullanılır ve Aeneas'ın çektiği sıkıntıların ardında, Roma'nın ön habercisi olan Lavinium'un o güç doğuşu-

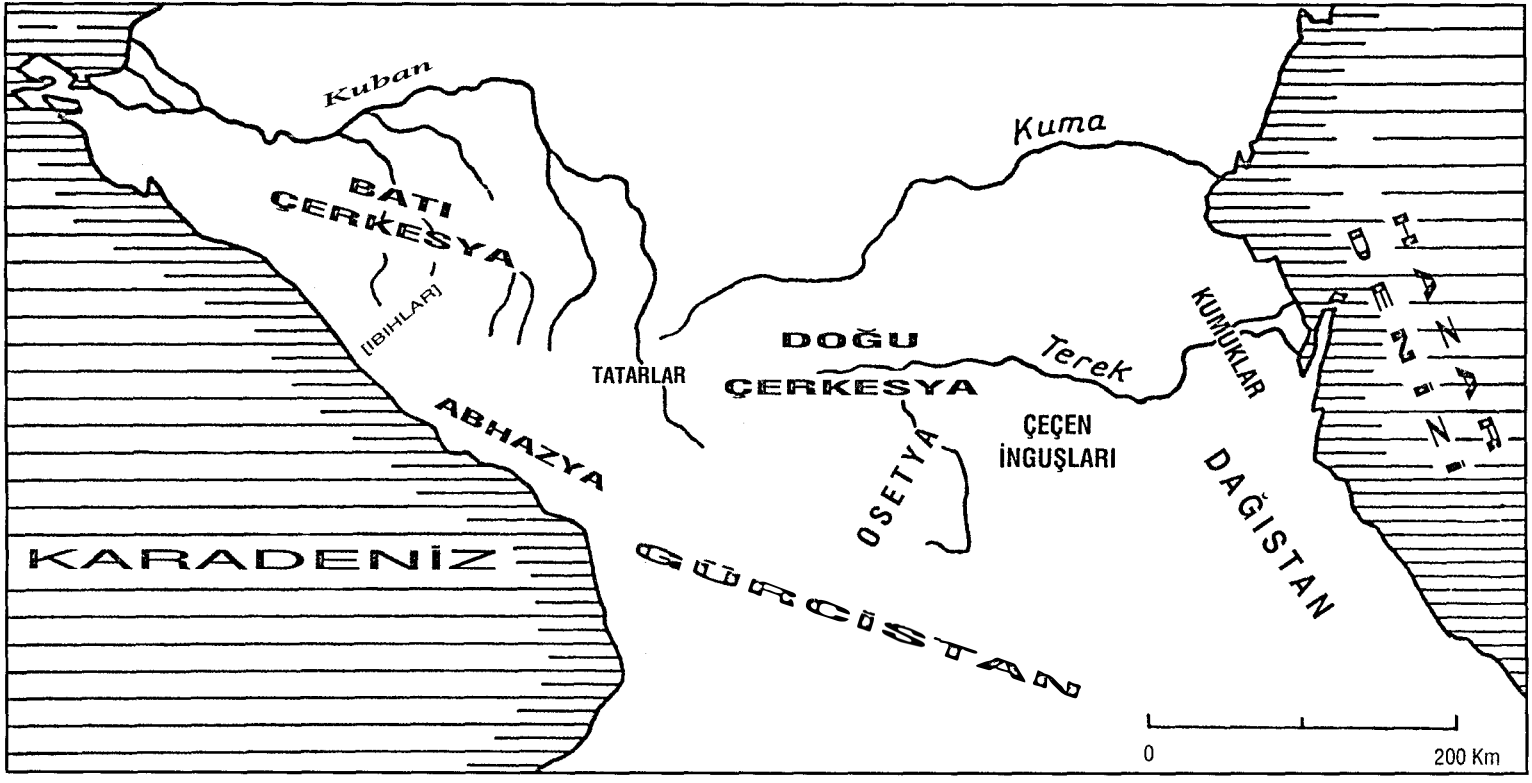
16 Bkz. yuk. s. 418, dipnot 47.
17 Sadece Ovidius ve Cn. Gellius'da böyle değildir; karş. yuk. s. 388, dipnot 9.
18 Roma dininde *fatum* hakkında, bkz. *La Religion romaine archaique*, 1966, s. 481-485.
19 *Servius et la Fortune*, 1943, s. 190-193. *La Religion romaine archaique*, s. 123-124'te alıntılanmıştır.

nun ardında, şiirin derindeki konusu Venüs ile Iuno'nun uzun çatışması, daha örtük bir biçimde Iupiter ile Iuno'nun çatışması ve daha uzaktan da Iupiter Optimus Maximus ile yabancı Iuno'nun, nihai olarak Roma ile Kartaca'nın çatışmasıdır.[20] Biri kozmik diğeri milli çaptaki dramların *İlyada*'dakinden daha altı çizili olan bu ikiliği, Hint destanının birçok farklı kanaldan süren kurgusunu hatırlatır. Tecessüm olmasalar bile, Iuno'nun cehennemden çıkma kadın ulağı [Alecto] tarafından ruhları ele geçirilen Amata ve Turnus, büyük yıkım eserini ancak Şiva içine girdikten sonra gerçekleştirebilen Aşvatthaman'la benzer türde bir heyecan üslubu [patetik] sergilerler.

Öte yandan düzene sokularak Lavinium'u hazırlayan üç *fata*'nın eklemlenişi, Roma'nın "kökenleri" efsanesinin kadere verdiği yeri genişletir, büyütür. Vergilius'un eseri, *Mahabharata*'dan farklı bir tarzda, bir yazgı şiiridir; burada ana ilgi odağı, sadece savaşa tutuşan insanlar değil, çatışan tanrılar aracılığıyla da kaderlerin *pater omnipotens* deyimi uyarınca nasıl "yollarını bulacaklarını" bilmektir, *fata inuenient uiam.* Gerek *Aeneis*'in gerekse *Mahabharata*'nın insani açıdan ilginçliğini oluşturan da kuşkusuz budur: Bin bir kez doğrulanmış bir paradoks uyarınca, ister roman ister destan, ister tragedya ister yergi olsun bir sanat eserinin insana en çok yaklaştığı nokta; onu tüm zaafını ve bilgisizliğini tersten yansıttığı bu hayaletle, kaderle karşı karşıya bıraktığı, ondan yararlanarak veya onun kurbanı olarak tasavvur ettiği noktadır. Kader veya onun modern uzantıları Kral Oidipus'un sayısız kardeşini büyülemeyi hâlâ sürdürmektedir.

20 Başka bir bakış açısından, L. E. Matthaei, "The Fates, the Gods and the Freedom of Man's Will in the Aeneid", *The Classical Quarterly*, 11, 1917, s. 22: "Vergil has contrived to invent the human struggle with a dignity lacking to the divine: Aeneas and Turnus are worthier figures than Venus and Juno."

ÜÇÜNCÜ KISIM
Üç Aile


Kuban
Kuma
BATI ÇERKESYA
[IBIHLAR]
TATARLAR
DOĞU ÇERKESYA
Terek
KUMUKLAR
DENİZİ
ABHAZYA
OSETYA
ÇEÇEN İNGUŞLARI
DAĞISTAN
KARADENİZ
GÜRCİSTAN
0
200 Km

BİRİNCİ BÖLÜM

Nartlar

Kuzey Kafkasya

Kuzey Kafkasya ve onun Karadeniz kıyısına ulaşıp Güney'e doğru epey ilerlemesini sağlayan harika sahil, yeryüzünde varlıklarını sürdürmüş halklar ve diller açısından en ilginç koruma alanlarından biridir;[1] burası aynı zamanda binbir baht dönüşümünün yaşandığı uzun bir tarihin de dekorudur; bu tarih hakkında antik Yunanlar, Bizanslılar, Araplar bize çok az bilgi vermiş olsalar da, sonuçlar gözlerimizin önünde durmaktadır: Şu dağlılardan bazıları, Yunan coğrafyacıların devrinde de oradaydılar; ötekiler, çeşitli çağlarda güçlü orduların veya büyük devletlerin baskısı sonucunda Kuzey ovalarını boşaltıp oraya sığındılar; bazıları da uzak diyarlardan gelip oraya bir kez yerleşip alınması olanaksız bir vadide tutunduktan sonra, yörenin yerlileri gibi davranan istilacıların gözüpek öncülerini temsil ediyorlar. Birçok küçük topluluğun kırılgan bir varoluşu yüzyıllar boyunca sürdürmek gibi bir aykırılığı gerçek kıldığı bu insan mozaiğinin en ilginç yanı şu: Köken çeşitliliğine, ardı arkası kesilmeyen savaşlara karşın, uzun bir iç içeliğin, doğal çerçevenin, hükümdar soyları arasındaki birleşmelerin, özellikle de bir gururun sonucunda bu bölgede bir aile havası hüküm sürer. Sözü edilen gurur çoğunlukla gerçek bir vatanseverlik biçimine evrilmese de, "Kuzey Kafkasyalı"yı dünyanın geri kalanından farklılaştırmaya yetmiştir.

Batı kıyısından yola çıkıp, dağ sırasının eteklerinden iki deniz arası bölgenin ortalarına kadar ilerlendiğinde, önce büyük Çerkes diyarından geriye kalanların içinden geçilir. Yaklaşık yüz yıl önce, bu diyarda birbirinden net bir biçimde ayrılan akraba diller konuşan üç halk bulunuyordu: Sahilde, Gürcistan'ın deniz kıyısındaki bölümünün kuzeyinde ve

1 Burada, Aralık 1958 tarihli *La Table Ronde*'da ("yaşayan destan" bahsine ayrılmış 132. sayı) yayımlanmış "l'Epopée narte" başlıklı bir makalenin ilk sayfalarını (s. 42-44) alıntılıyorum. Oset, Çerkes, Abhaz kelimelerinin yazılışı için bkz. s. 29-30.

Sohum'un ilerisinde, derhal dağlık bir görünüm alan art-ülke ile birlikte, Abhazlar (*Apswa*) ve onların Abazalar boyu; yine sahilde, Abhazların kuzeyinde, Ibıhlar (*T'ax*); nihayet, Ibıhların kuzeyinde ve içerilere doğru uzanan gerçek Çerkesler veya Adigeler (*Adaġe*). Bu sonuncular da iki aşiret grubuna bölünmüştür: Batılılar (*K'ax*) ve Doğulular ya da Kabardlar (*Q'aberdyey*). 1864'te Kafkasya'nın Çarlık orduları tarafından tamamen işgal edilmesinden sonra, yüz binlerce Çerkes ve Abhaz ile Ibıhların hepsi atalarının topraklarını terk edip, ölümcül bir göçün ardından Osmanlı İmparatorluğu'na yerleştiler; müminlerin koruyucusu olan Osmanlı sultanı onlara toprak tahsis etti. Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olan tüm ülkelerde, özellikle de Anadolu'da onların torunları varlıklarını sürdürmekte, az bulunur nitelikteki zekâ, yürek, enerji vasıflarını yeni vatanlarının hizmetine sunmaktadırlar. Kimdir bu halklar? 20. yüzyılın başlarında bile, bugünkü Rusya'nın güneyinde bulunan geniş topraklarda yaşadıkları anlaşılmaktadır; büyük istilaların kargaşası, bu geçit yerlerinin çalkantısı onları arazilerinin en güneyde kalan kesimine doğru itmişti. Nereden geliyorlardı? Fiziksel özellikleri, dilleriyle diğer hangi insan topluluklarına bağlanıyorlardı? Bu konuda sadece varsayımlar ileri sürülebilir ve varsayımdan yana pek bir sıkıntı da çekilmemiştir doğrusu: Ama konumuz açısından bunlar pek önemli değil.[2]

Daha merkeze doğru bir yerde, iki küçük kardeş halk bulunur: Çeçenler ve İnguşlar. Son savaş [II. Dünya Savaşı] bu iki halkı çok kötü vurmuş, isimleri haritadan silinmişti. Sonra, daha yumuşak bir politika gönderildikleri sürgünden geri gelmelerini sağladı ve Çeçen-İnguş Özerk Cumhuriyeti yeniden var oldu.[3] Dağ sırasının en sarp, her vadinin dünyanın geri kalanından neredeyse tecrit olmuş bir halde yaşadığı en doğu kesiminde, çoğu henüz yeterince bilinmeyen yirmi kadar Dağıstan halkı yaşamlarını sürdüregelmiştir: Avarlar, Laklar, Tabassaranlar, vb. Çeçenler ve Dağıstanlılar muhtemelen kendi aralarında akraba olan, hatta Çerkesceyle de akrabalığı bulunan, ama bugün çok gerilerde kalmış bir tarihöncesinde birbirinden ayrılmış diller konuşurlar.

Çeçenler-İnguşların güneyinde, Kafkasya'nın tam ortasında bizim ele alacağımız sorun açısından temel öneme sahip, çok farklı bir halk yaşar:

2 En akla yatkın varsayım, bu dil grubunun Bask diliyle bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir.

3 Özerk Cumhuriyet II. Dünya Savaşı'nın sonunda, "sadakatsizlik" nedeniyle lağvedilmiş ve nüfus Orta Asya'ya sürülmüştü. Ocak 1957'de yeniden kuruldu ve hayatta kalanlar eski vatanlarına geri döndüler. Aralık 1965'te Cumhuriyet'in "itibarı iade edildi": "Ulusal ekonomi alanında kazanılan başarı"dan ötürü Lenin Altın Yıldız nişanı verildi. Prezidyum yedek üyesi ve Parti Merkez Komitesi sekreteri M. P. Demiçev bu yüksek nişanı verirken, "savaş sırasında, düşmanın ilerlediği en uç noktanın hemen ilerisinde kalan Grozni bölgesindeki petrol üretiminin tek hedefinin zafer olduğunu" hatırlattı. Ayrıca bu "Kafkasya cumhuriyetinin evlatlarının Sovyet ordusu saflarında kahramanca çarpıştıklarını ve içlerinden en az otuz bin kişiye bu nedenle nişan takıldığını" açıkladı. (*Pravda*, 27 Aralık 1965).

bir Hint-Avrupa dili konuşan Osetler. Daha doğrusu, Hint-Avrupa ailesinin İrani bir dalından gelen, yani Zerdüşti Kutsal Metinler'deki Avesta diliyle, Farsçayla, Afgancayla, Kürtçeyle, vb. akraba bir dil konuşurlar. Aslında ataları İran'ı hiç görmemiş, Kafkasya'ya İran'dan göç etmemişlerdir. 19. ve 20. yüzyılların filolojisi, belli başlılarını yerleşim yerlerinden ötürü "İrani" diye adlandırdığımız halkların bütününün en başından itibaren İran platosunun oluşturduğu coğrafi alanın çok dışına taştığını göstermiştir. Özellikle de MÖ beş yüzlerde, dört yüzlerde ve daha sonra, Yunanların, Romalıların ve Bizanslıların bugünkü Rusya'nın güneyinde karşılaştıkları göçebe veya yerleşik halklar, İskitler, Alanlar, Roksolanlar, vb. dil bakımından büyük emperyal toplumlarla yakın akrabalık ilişkisi içindeydiler; bu emperyal toplumlar, Ahemenilerin, Arsakilerin, Sasanilerin egemenliğinde birçok kez Suriye'den ve İstanbul Boğazı'ndan Hindistan'a ve İran Körfezi'ne kadar hüküm sürmüşlerdi. Osetler de, bu çok geniş dış İranlılar, "Avrupa İranlıları" grubunun hayatta kalan son üyeleri olarak, Kafkasya'nın derinliklerine sığınmışlardır. Gerek dilbilimci ve halkbilimci gerekse tarihçi için olağanüstü bir öneme sahip olmalarının nedeni budur.[4]

Bu etnografik tabloyu kısaca tamamlamak için, son yüzyıllarda Kafkasya'ya sızan ve pek çoğu II. Dünya Savaşı sonrasındaki zor günlerden yakasını sıyıramayan birkaç Türk-Tatar adacığından da söz etmek yeterli olacaktır: Doğuda Kumuklar ve Nogaylar; batıda Çerkes alanı içinde neredeyse kuşatılmış bir halde yaşayan Balkarlar ve Karaçaylar.

Osetlerin ve İskitlerin toplumsal örgütlenmesi

Osetlerin İskit soyundan geldikleri kesin olmakla, Gürcü kronikleri bazı olayları bilmemizi, onların en yakın ataları olan Alanların geçmişindeki bazı önemli tarihleri saptamamızı sağlamakla birlikte; gözlemci, etnograf veya tarihçi yine de kendini pek rahat hissedemez: MÖ 5. yüzyılda ve sonrasında İskitlerin âdetleri ve inançları hakkında Yunan ve Roma yazarları tarafından oldukça iyi bir şekilde bilgilendirilmiş olmasına rağmen, daha sonra 19. yüzyıl ortasına dek her türlü belgeden mahrum kalır; bu Avrupa İranlılarının yaklaşık iki bin beş yüz yıllık bir zaman dilimini kaplayan ömürlerinin sadece iki ucu hakkında kesin denebilecek bilgiler mevcuttur. Bu koşullarda böylesine çok "hayatta kalmış" özelliğin tespit

4 Geçen yüzyılda Vsevolod F. Miller tarafından parlak bir biçimde temsil edilen Oset filolojisi şimdiden eski bir bilim dalı olarak kabul edilebilir. Bugün, Orconikidze'de (eski Vladikafkas) çok faal bir Dilbilim, Folklor, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü bulunmaktadır; bugün SSCB'deki Oset filolojisinin üstadı Moskova Bilimler Akademisi'ndeki Oset Vasiliy I. Abaev'dir. Diğer ülkelerde de birçok bilim insanı bu daldaki incelemelere katkı yapmaktadır; Fransa'da kısa süre önce E. Benveniste *Etudes sur l'ossète* başlıklı önemli bir inceleme yayımlamıştır (1959).

edilebilmesi inanılmaz bir başarıdır. Ama bunda tartışılacak bir yan yoktur: Osetler, en muhafazakâr Hint-Avrupa halklarından biri olmuşlardır.

Rus fethine gelinceye dek, kendilerinin ve komşularının toplumsal örgütlenmesi, Lukianos'un, hatta Herodotos'un anlattığı İskitlerinkinden pek farklı değildir. Feodal bir örgütlenme söz konusudur: Hükümdarların buyruğu altında iki tür özgür insan yaşamaktadır: soylular ve soylu olmayanlar. Ama hepsi köle sahibidir. Digor Osetlerinde, *badeliatæ* veya "hükümdarlar"ın hükmü altındaki hiyerarşide önce *uæzdan*, "soylu", sonra da *færssaglæg*, "özgür insan" yer alıyor (bunun da iki alt kategorisi vardı: *kævdæsard*, "özgür erkek ve köle kadın çocuğu"; ve *qumajag*, "serf"), onları *cağar*, "köle" izliyordu.[5] Birkaç *pšə*, "hükümdar" ailesinin altında (Kab. *pśə;* Ib. *x'ə*) babadan oğula "soylu"ların, *werq* (Kab. *werq;* Ib. eskiden *kºâšxa*) ve soyluların altında da sıradan "özgür insanlar" kitlesinin, *λfeqºeλ'* (Kabardlarda bu topluluk neredeyse serf düzeyine inmiştir: *'ºegº* ve *λhºəqº'eλ'*; Ib. *waγəśºə*) ve onların da altında "köle"lerin, *pš'əλ'*, kelimenin tam anlamıyla "hükümdarın adamları"nın (Kab. *wəne'ºət*; Ib. *ag'arə*) yaşadığı Çerkeslerde de bundan farklı bir şey gözlenmez.[6] V. I. Abaev'e göre *œldar*, "hükümdarlar" ve kitle veya "ordu", *œfsad* dışında *–wajagrag*, "köleler"i hesaba katmazsak– başka bir ayrım bulunmayan Alanlarda da durum aynıdır;[7] ama muhtemelen kitlede yer alan insanların hepsi eşit değildi. Kendi devrindeki İskitler hakkında iyi bilgi sahibi olan Lukianos Σχύθης ἡ πρόζενος, I'in başındaki "Toxaris"i tanıtırken, onun kraliyet soyuna ait olmadığını (τοϋ βασιλείου γένους), πιλοφοφοριχοί de olmadığını, "sekiz ayaklı adamlar", yani sadece bir çift öküz ve bir kağnıya sahip olanlar, οἱ ὀχτάποδες diye adlandırılan avam İskitlerden geldiğini belirtir: Σχυθών τών πολλών χαί δημοτιχών; tabii bunlara İskitlerde de bulunan köleleri eklemek gerekir.[8]

Peki, πιλοφοριχοί, "keçe külah takanlar" kimlerdi? Anlaşılan, Rostovtseff'in de düşündüğü gibi, savaşçı bir aristokrasi söz konusuydu. Onlar hakkında, πιλος hakkında elimizde doğrudan bir bilgi bulunmasa da, ayırıcı işaretleri olan keçe külah nedeniyle, savaşçı toplum içindeki soylular olduğundan kuşku duyulamayacak Daçya πιλοφόροι'larına benzedikleri düşünülebilir. Dion Cassius (LXVIII 8 ve 9), Traianus'un Daçyalıların kralı Decebalus'a karşı çıktığı ilk seferde, bu kralın uğradığı yenilgiden sonra imparatora πιλοφόροι'lerin en seçkinlerinden (πρέσξεις πέμψας τούς ἀρίστους τών πιλοφόρων) oluşan bir elçilik heyeti gönderdiğini anlatır ve

5 Maxime Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne, droit coutumier ossétien éclairé par l'histoire comparée*, 1893, s. 16-25; yazarın yazım biçimlerini korudum.

6 "La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?", *Indo-Iranian Journal*, I, 1962, s. 198-199. Bu incelemenin notları, burada alıntılanamayacak belirlemeleri, referansları ve Sovyet bilim insanlarıyla tartışmaları kapsamaktadır.

7 V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, 1949, s. 63-65.

8 *Agm* (dipnot 6), s. 194-198.

tarihçi ısrarla belirtir: Yenilgiden önceki gibi "uzun saçlılar"dan, χομήτα, değil gerçekten πιλοφόροι'lerin en seçkinlerinden oluşan bir elçilik heyeti söz konusudur (οὐχέτι τών χομητών ὡσπερ πρότερον, ἀλλά τών πιλοφόρων τούς ἀρίστους). Traianus'un huzuruna çıktıklarında silahlarını atarlar (χαί ἐχείνοι τά τε ὁπλα δίψντες) ve secdeye varıp Decebalus'u bir görüşme için kabul etmesini isterler. Avam, ama kesinlikle özgür olan "uzun saçlılar" ile daha üst düzeyden "keçe külahlılar" arasındaki ayrım, avam insanları "sekiz ayaklılar" ve "keçe külah takanlar" diye ikiye ayıran İskitlerin tasnifiyle herhalde örtüşmektedir.

Bu feodal toplumlar işlevsel değildir, Hint-Avrupa tipini sürdürmezler. Özellikle de İskitlerde bir "ruhban sınıfı" yok gibi gözükmektedir. Herodotos bu alandaki uzmanlar olarak, sadece kâhin-büyücüleri saymaktadır (IV 67) ve kehanet bir kenara bırakılacak olursa, dinsel edimler krallardan aile reislerine varıncaya dek şefler tarafından gerçekleştirilmekteydi.[9] İskitler bu bakımdan İran'daki kuzenlerinden net bir biçimde ayrılmakta ve Doğu ve Kuzey Avrupa'nın Hint-Avrupalılarıyla uyum göstermekteydiler: Hıristiyanlığa geçmeden önce, Slav halklarının ve Keltlerdeki drüidlere benzer hiçbir kurumları olmayan Germenlerin durumu böyleydi.[10]

İskitlerin köken efsanesi, işlevsel tılsımlar

Gerek bilinen en eski İskit efsanelerinde gerekse Osetlerin çağdaş efsanelerinde en dikkate değer saptama, üç bölümlü ideolojinin çok iyi yapılandırılmış kesin kalıntılarının varlığıdır. İskitler "dünyanın en genç ırkı" saydıkları ırklarının kökenlerini şöyle anlatıyorlardı (Herodotos, IV 5-7):

> Bu ülke boştu, burada ilk olarak Targitaos adında bir adam doğdu. Bu Targitaos'un babası Zeus, anası da Borysthenes ırmağının (bugünkü Dinyeper) kızıymış, öyle derler... Targitaos'un... üç çocuğu olmuş, Lipoxais, Arpoxais ve en küçükleri Kolaxais. Bunların zamanında Skythia'ya gökyüzünden altından yapılma sanat araçları düşüyor, bir sapan, 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 kalı-

9 M. Grakov, *Skifi* (Ukraynaca), s. 87: "Kâhinlerin dışında İskitlerde uzmanlaşmış rahipler yoktu. Rahip rolünün önemli durumlarda kral veya monarklar tarafından yerine getirildiği anlaşılıyor"; V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, 1949, s. 65, dipnot 1: "Osetlerde, diyelim ki ayrı bir grup olarak varolmuş, bir ruhban sınıfının geçmişte herhangi önemli bir rol oynadığını gösteren hiçbir emare yoktur. Uzmanlaşmış bir savaşçı sınıfının varlığına ilişkin bilgi de yoktur; silah taşıyabilen herkes askerdi"; D. P. Kallistov, *Severnoe Pričernomore v antičnuju epoxu*, 1952, s. 27: "İskitler ne tapınak ne de ruhban kastı bilirdi; belli bir biçimde yerleştirilen değnekler yardımıyla tanrıların iradesini keşfeden kâhinler dışında, bu anlamda başka kimseden söz edilmemiştir."

10 Slavlar için, bkz. L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, II, 1926, s. 146, 160, 161; İskandinavlar için, *Mythes et dieux des Germains*, 1939, s. 3, 5-6; "La Rigspula et la structure sociale indo-européenne", *Revue de l'Histoire des Religions*, CLIV, 1958, s. 1-9 (özellikle s. 3, 4-5).

> yorlar. Sıra üçüncüye, yani en küçüklerine geliyor, o zaman altın soğuyor, o da bunları alıp evine götürüyor. Mucizeyi gören büyükler, iktidarı en küçüklerine bırakıyorlar. Lipoxais'ten Aukhatea denilen İskitler doğmuştur. Ortancadan, Arpoxais'ten inenler Katiari'ler ve Traspies'lerdir; ve en küçüklerinden de kralları çıkmıştır ki, adları Paralatai'lardır. Tümü de Skoloti diye anılırlar ki bu krallarının lakabıdır. Bunlara İskitler adını Yunanlar takmıştır. Kendi dediklerine bakılırsa, İskitler böyle meydana çıkmışlardır, ilk kralları Targitaos'dan Dareios'un (Dara) ülkelerine karşı açtığı sefere gelinceye kadar ırkları hepsi bin yıldan öteye gitmez, tastamam bu kadardır. (çev. Müntekim Ökmen)

Efsane bir efsaneydi sadece, ama kutsal nesnelerin ve bir ritüelin varlığına dayanıyordu; Herodotos bu ritüelin kendi devrinde de yapıldığını belirtmektedir ve ona inanmamak için herhangi bir neden yoktur (IV 7):

> 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 bu bekçi bir gün içinde at sırtında ne kadar toprağı çepeçevre dolanabilirse o toprak kendisine ödün olarak verilir. (çev. M. Ökmen)

Kolaxais henüz son sözünü söylememiştir (IV 7):

> Yurtları çok büyüktür. O kadar ki Kolaxais üç krallığa ayırmış, her birini bir oğluna vermiştir; bu krallıklardan biri öbürlerinden daha büyüktür, altın burada saklanır.

Bu rivayet külliyatının gündeme getirdiği iki sorundan biri günümüzde artık çözülmüştür, diğeri ise hâlâ çözülmeyi beklemektedir.

Nesnelerin, gökten düşen yanar cisimlerin toplanmasının yorumu iki aşamalı olarak Arthur Christensen[11] ve benim tarafımdan son haline getirilmiştir.[12] Ben özellikle Quintus Curtius'un koşut bir metniyle mukayese yaptım (VII 8, 18-19); bu metinde görülen önemli farklılık, onun Herodotos'unkine bağlı kalmadığının kanıtıdır. İskitler, Büyük İskender'i kendi üzerlerine saldırmaktan vazgeçirmek için yaptıkları konuşmada şöyle derler:

> Bil ki [tanrılar] bize bağışlarda bulundular (*dona nobis data sunt*): bir öküz boyunduruğu, bir saban (*iugum boum, aratrum*), bir mızrak, bir ok (*hasta, sa-*

11 *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, 1918, s. 137-138.
12 "La préhistoire indo-iranienne des castes", *Journal Asiatique*, CCXVI, 1930, s. 114-124.

gitta), bir kupa (*patera*). Bunları dostlarımızla birlikte ve düşmanlarımıza karşı kullanırız. Dostlarımıza, öküzlerin çalışmasının bize sağladığı toprak ürünlerini veririz (*fruges amicis damus boum labore quaesitas*); yine onlarla birlikte kupayı kullanarak tanrılara şarap saçısı yaparız (*patera cum iisdem uinum diis libamus*); düşmanlara gelince, onlara uzaktan ok, yakından mızrak ile saldırırız (*inimicos sagitta eminus, hasta comminus petimus*).

Nesnelerin simgesel olarak üç Hint-İran işlevini temsil ettikleri açıktır: Kupa ibadet için, silahlar –Herodotos'ta balta, Quintus Curtius'ta mızrak ve ok– savaş için, boyunduruk ve saban toprağın işlenmesi için kullanılmaktadır. Son iki nesnenin gerek Herodotos'ta gerekse Quintus Curtius'ta görülen ikiliği geride çözülmemiş küçük bir zorluk bırakmıştı, ama Emile Benveniste bunu şık bir çözüme kavuşturdu: Aslında boyunduruk sabandan ayrılmaz bir parçadır, onun bir öğesidir; Yunan ve Roma dillerindeki deyim, İskitçede hiç kuşkusuz Avesta'da okunana koşut bir ifade oluşturan şeyi ikiye bölmektedir; Avesta'nın bir rahip ve bir savaşçıya karşıt olarak tarımcının ayırt edici niteliklerini oluşturan nesnelerin sayıldığı bölümünde bu ifadeye rastlanmaktadır (*Vidēvdat*, XIV 10): *aēša yugō.səmi* (yazma metinlerinde görülen *yugō.səmi*'nin düzeltilmiş hali), "saban demiri ve kamalarıyla birlikte boyunduruk."[13]

Demek ki birbirinden ayrılmaz bir nesneler koleksiyonu ile karşı karşıya bulunuyoruz; bunların kral tarafından korunup bayramlarda hep birden teşhir edilmesi topluma her yıl üç işlevin uyumlu işleyişini sağlar. Bu tarz nesne koleksiyonlarına Hint-Avrupa dünyasının başka yerlerinde de rastlanır. İrlanda efsanesi Tuatha Dé Danann'a –eski tanrılar, bugünkü ırktan önce adanın sahipleri– kısmen kıyaslanabilecek dört "mücevher" atfediyordu:[14] Dagda'nın (büyük drüid tanrı) tükenmez kazanı, her ikisi de savaşta yenilmez olan Nuada'nın kılıcı ve Lug'un mızrağı ve "Fál ovası", *Mag Fhál* diye bilinen İrlanda toprağının bir simgesi olarak gözüken "Fál taşı"; bu taşın özelliği, üzerine çıkan kişinin alnında gerçekten kral olacağı yazılıysa, bir gürleme duyulmasıydı.

Tılsımların gökten yere inmesine gelince, "Iupiter, Mars ve Quirinus'un himayesi altındaki" rahipler tarafından on bir "sahte" *ancilia* ile birlikte korunan Numa'nın *ancile*'si dışında,[15] nesnelerin işlevsel niteliği-

13 "Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales", *Journal Asiatique*, CCXXX, 1938, s. 532-534; Hindistan'da *şamyah*, boyunduruğun her iki tarafına koşumdaki sapmaları önlemek için konmuş iki tahta kamadır, W. Caland ve V. Henry, *L'Agniştoma*, I, 1906, s. 49 ve dipnot 2.

14 V. Hull, "The four Jewels of the Tuatha Dé Danann", *Zeitschrift für Celtische Philologie*, XVIII, 1930, s. 73-89 (karş. *Jupiter Mars Quirinus* I, 1941, s. 225-231); kazan ve taşın işlev sıralamasında tuttuğu yer hakkında tereddütler bulunmaktadır: 3 ve 1 mi? 1 ve 3 mü? Ayr. bkz. *Tarpeia*, 1947, s. 207-210 (Ribhu tarafından imal edilen ilahi nesneler), 210 (kara elf'ler tarafından imal edilen ilahi nesneler), 211-212 (Tuatha Dé Danann'ın mücevherleri).

15 *La Religion romaine archaique*, 1966, s. 152-153, 171, 274-276.

nin hiçbir kuşkuya yer bırakmadığı başka birçok örnek sayılabilir. İlk sırada, Orkhomenes'in "Kharites" adıyla onurlandırdığı üç taş gelir (Pausanias, IX 38, 1); on dördüncü Olimpiyat oyunlarının yorumcusu [Pausanias] 3.-7. dizelerde bu ismin bilgelik, güzellik ve yiğitliğe denk düştüğünü söylemektedir (ἡ σοφία, τό χάλλος, ἡ ἀνδρεία).[16] Demek ki İskitlerin de, İran'daki kardeşleri ve Hindistan'daki kuzenleri gibi, üç işlevin ve onların kralın denetimi altındaki hayırlı düzeninin önemli bir rol oynadığı bir siyasi felsefeyi vazettiklerinden emin olabiliriz.

Rivayetin Herodotos tarafından kaydedilmiş devamı daha fazla zorluk çıkarmaktadır. İki kardeş kuşağı söz konusudur: 1) Targiatos'un üç oğlu: Kral Kolaxais, onun soyundan gelen Παραλάται; Arpoxais ve onun soyundan gelen Κατίαροι; Lipoxais ve ondan olma (γεγουέναι) Αὔχάται ırkı (γένος) diye bilinenler; 2) Kolaxais'in üç oğlu; babaları onlar için İskit ülkesini üç krallığa böler; altın, krallıklardan büyük olanında saklanır, diğer iki krallık ise daha küçüktür. Bu ikinci durumda, bölme işleminin coğrafi değeri ifade edilir. Ama ilk durumda Kolaxais'ten ve kardeşlerinden gelen γένη'lerin arasındaki ayrıma nasıl bir değer yüklemek gerekir?

İskitlerin köken efsanesinde γένη'lerin değeri

Arthur Christensen'e gelinceye dek, bu ayrım da etnik ve coğrafi bir ayrım olarak anlaşılıyor; γένη'lerin her birinin belirli bir toprak parçasında yaşayan bir halkı oluşturduğu düşünülüyordu. Danimarkalı bilim adamı ise, üç işlevi simgelemek üzere gökten düşen dört nesne ile Targitaos'un üç oğlunun soyundan gelen dört γένη arasındaki koşutluğa duyarlı davranarak, bu anlatıyı kendi tabiriyle "sosyal bir efsane" (yani içeride sınıflar halinde bölünmüşlüğü gerekçelendiren bir efsane) ile "halkların hep üç erkek kardeşinden soyundan geldiğini beyan eden, özellikle Hint-Avrupa halkları arasında çok yaygın olan etnik efsane" arasında bir bileşim olarak yorumlamayı önerdi. Ben, Christensen'den daha radikal olan ilk denemelerimde, bileşim unsurunu, etnik efsaneyi bir kenara bıraktım: Nasıl ki İran, Zerdüşt'ün oğullarını ilk rahip, ilk savaşçı ve ilk hayvancı-tarımcı yapmışsa, İskit efsanesi de Targitaos'un üç oğlu aracılığıyla krallık işlevine ortak olan rahipleri değilse bile, en azından kutsal işlevi yerine getiren kralları, savaşçıları ve hayvancı-tarımcıların iki değişkesini "doğurtmuş" olamaz mıydı? 1930'da ileri sürdüğüm kanıtlar özetle şöyleydi:[17]

16 Francis Vian, "La triade des rois d'Orchomène", *Collection Latomus*, XLV (= *Hommage à G. Dumézil*), 1960, s. 218-219. Hindistan'da gökten düşen yıldırımdan oluşmuş iki üst sınıfın (brahmanlar, ksatriya) simgesel araçlarını da eklemek gerekir: "Les trois trésors des ancêtres dans l'épopée narte", *Revue de l'Histoire des Religions*, CLVII, 1960, s. 149-154.

17 "La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?", *Indo-Iranian Journal*, I, 1962, s. 188-189.

1. Bizzat Herodotos dört γένη'in kökenini betimledikten sonra onlardan bir daha söz etmez: İsimleri, ancak çeşitli İskit milletlerinin betimlemesine giriştiği zaman yeniden ortaya çıkacaktır; ondan sonra başka hiçbir tarihçi veya coğrafyacı da onlardan söz etmez; sadece Plinius üç kez –ikisi masalsı veya efsanevi bağlamlarda– *Auchetae (Euchatae)* ve bir kez de herhalde Herodotos'dan aldığı *Cotieri*'den söz eder.[18]

2. Kolaxais'in iki ağabeyinin ona mesela hükümranlık hakkını değil de, tüm krallığı teslim ettikten sonra hâlâ "milletler"in doğuşunu sağladıklarının kabul edilmesinde bir çelişki veya zorluk yok mudur? Bir "millet"in doğrudan kralın soyundan ve diğer üç "millet"in de kardeşlerinin soyundan geleceği böyle bir üniter "krallık" ne manaya gelir?

3. Herodotos da İskitlerin topraklarının üç krallığa parçalanmasından söz eder, ama bu krallıklar bir sonraki kuşakta, Kolaxais'in üç oğlunun egemenliğinde oluşurlar. Şu halde, dört γένη'e de coğrafi bir değer vermekte ısrar edilirse, şöyle bir çıkmazla karşı karşıya kalınır: Biri, Kolaxais ve kardeşleri arasında yaşanan dört "millet" bölünmesi, diğeri de Kolaxais'in oğulları arasında yaşanan üç "krallık" bölünmesi şeklindeki iki bölünme biçimi hem üst üste binmiş hem de aralarında kesişmiş olurlar. Bir köken efsanesi için fazlasıyla karmaşık bir durumdur bu. Zaten barbar bir antikçağda, bir arada var olan milletler arasındaki bir coğrafi bölünme, krallıklar halindeki yine coğrafi bir bölünmeyle örtüşmediği sürece ne anlam taşıyabilir? Eğer efsanede Aukhatai'ler, Katiaroi'ler, vb. "milletler" olarak anlaşılsaydı, ya bu milletler ilk kralların soyundan gelme olarak gösterilir, ya da onların kurucuları olan Kolaxais ve kardeşleri bu milletlerin ilk kralları olarak adlandırılırdı; her halükârda iki bölünme aslında bir tek bölünmeye işaret ederdi ve karşımızda iki mitsel muhatap kuşağı bulmazdık.

4. Son olarak da, üç sosyal sınıfın tek bir meşhur şahsiyetin oğullarının (Zerdüşt'ün üç oğlu gibi) geldikleri Hint ve İran efsaneleriyle benzeştirmeyi öne çıkarmıştım.[19]

1930'da makalemin müsveddesini okuma inceliğini gösteren E. Benveniste benimle aynı fikirde olmadığını söylemişti. 1938 tarihli *Journal Asiatique*'te, benim ileri sürdüğüm kanıtlara rağmen yine de etnik bir

18 *Naturalis historia*, VI 50, yirmi adlık bir listede arka arkaya *Euchatae* ve *Cotieri* adları geçer; uzak akrabalar olan *Essedones* ve masalsı *Arimaspi* adlarının da yer aldığı bu liste İskit ülkesinin ayırt edici özelliğini oluşturan *multitudo populorum innumera*'yı yansıtmaya yöneliktir; sonuç: *nec in alia parte maior auctorum inconstantia, credo propter innumeras uagasque gentes.* Plinius, VI 22, Tanaitae'leri ve Napaei'leri yok etmiş halkların listesinde *Auchetae*'leri de zikreder (destansı bir rivayet midir bu?) IV 88'de şöyle der: *a Taphris per continentem introrsus tenent Auchetae apud quos Hypanis oritur.*

19 *Bundahišn*, 32, 5, Zerdüşt'ün üç oğlu sırasıyla: rahiplerin şefi; tarımcı ve yeraltı ülkesi Yam'ın şefi; savaşçı ve Pəšotanu'nun ordularının şefidir.

yorumu tercih etmesine neden olan kanıtları sıralamıştı. Görüşleri şöyle özetlenebilir:[20]

> 1. "Dumézil γένη'leri "sınıflar" olarak görmek ve bu isimlerin büyücüler, savaşçılar ve tarımcılar için kullanıldığını kabul etmek istiyor. Ama dört γένη ile sayıları üçe indirgenen [boyunduruk ve saban tek nesnedir] simgesel nesneler arasında birebir karşılıklılık ilişkisi kurulamaz; karşılaştırma sadece sayısal uyumsuzluk açısından sakatlanmakla kalmaz, ilkesel olarak da yanlış yoldadır: Çünkü bir aletin iki ayrı parçası ile gösterilmesi kolayca kabul edilebilse de, sosyal sınıf manasındaki bir γένη'in aynı anda iki ad alması o kadar kolayca izah edilemez."[21]
> 2. "Ayrıca, Paralatai (= Şahane) İskitlerin rahip veya büyücü de olduklarını düşündürecek hiçbir şey yoktur. Büyü yetkisi, sadece Ainarai'ye aittir."[22]
> 3. Herodotos IV 20'de, kendi zamanındaki İskit diyarının coğrafi bölümlerinden biri olan Şahane İskitler hakkında, İskitlerin en kalabalık ve en yiğit bölümünün burada yaşadıklarını ve öbür İskitleri kendi köleleri saydıklarını söyler; bu söylenen, bu "Şahane İskitler"i Kolaxais'in soyundan gelen ve "Paralatai denen Krallar" ile özdeşleştirmeye,[23] dolayısıyla γένος'e "sınıf" değil "aşiret" manasını yüklemeye olanak verir; şu halde, Aukhatai, Katiaroi ve Traspiai'nin de aşiret adları olması gerekir.
> 4. Nitekim, IV 17'den IV 20'ye kadar kendi zamanındaki İskit diyarının büyük coğrafi bölümlerini gözden geçiren Herodotos, IV 20'de dört γένη'den söz ettiği gibi, dört coğrafi bölüm sayar: Tarla Süren (ἀροτῆρες, 17) İskitler, Çiftçi (γεωργοί, 18) İskitler, Göçebe (νομάδες, 19) İskitler, Şahane (βασιλήιοι, 20) İskitler. "İki liste arasındaki bu sayısal uyum hiç kuşkusuz rastlantısal değildir; her iki liste de Şahane İskitlerin yerel dildeki (Παραλάται) veya Yunanca çevirideki (βασιλήιοι) adlandırılışlarıyla sona erer."

1941'de, *Jupiter Mars Quirinus* I, s. 150-154'te tavrımı korudum. Daha sonra, iki yorum arasında sık sık tereddüt geçirdim ve 1958'de, *Idéologie triparti-*

20 "Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales", *Journal Asiatique*, CCXXX, 1938, s. 534-537. "La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?" başlıklı makalede yaptığım (s. 189) özeti aktarıyorum.

21 Bu itiraza cevap için bkz. s. 465, 2. madde.

22 Ama Ainarai de kraliyet ailelerinin üyeleridir, Herodotos, IV 67; karş. Dumézil, "Les Enarées scythiques et la grossesse du Narte Xæmyc", *Latomus*, V, 1946, s. 249-255.

23 Ama işin zor yanı, βασιλήιοι ("en kalabalık", Herodotos, IV 20) İskitlerin Kolaxais'in oğullarından birinin soyundan geldiklerini iddia etmeleridir ("en büyük" krallığa sahip olan ve işlevsel tılsımların ülkesinde saklandığı oğul, Herodotos IV 7); halbuki Παραλάται bizzat Kolaxais'in soyundan geliyorlardı: Bir örtüşme söz konusu değildir. Üstelik Παραλάται'nin βασιλήιοι'nin İskitçedeki karşılığı olduğu hiç de kesin değildir: Avesta dilinde *Paraδata* "kral" manasına gelmez. Pers isimlerinin Elamca transkripsiyonlarda bu kelime bir erkek adı olarak belirlenmiştir (*Paradada, Pardadda*). E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, 1966, s. 90.

te des Indo-Européens, s. 9'da Benveniste'nin yorumuna katıldım. Ama tam da ikna olamadım. Belki de bir üçüncü çözüm düşünmek gerekiyordu; 1962'de bunun taslağını ortaya koydum.

Görüldüğü gibi, İskit toplumunun rahipler, savaşçılar ve hayvancı-tarımcılar olarak üç sınıfa *gerçekten* bölündüğüne işaret eden hiçbir veri yoktur. Ama Vedalar çağı Hintlilerinde veya İranlılarda olduğu gibi, İskitlerde de bu bölünme ideal, açıklayıcı bir *modeldi:* Efsane ve nesnelerin ritüel amaçlı kullanımı bunu kanıtlamaktadır. Paralatai, Aukhatai, Traspiai ve Katiaroi –ikisine hiçbir devrin hiçbir metninde rastlanmayan, diğer ikisi ise sadece Plinius'un pek de itimat telkin etmeyen birkaç metninde görülen adlar– bu "ideal tipler"in, üç işleve denk düşen adamların geleneksel adlandırılışları olamaz mıydı? Bu isimlerden ikisi bu yönde yorumlanmaya oldukça müsaittir:

1. Παραλάται (belki de Λ'yı Δ olarak düzelterek *Παραδάται diye de okunabilir, ama bu şart değildir), Avesta'daki "önce (veya ilk olarak) yerleştirilmiş (veya yaratılmış)" anlamındaki *Paraδata* ile örtüşmektedir; bu kelime eskiden bir tek kişiliğe, efsanevi kral Haošyanha'ya özgü bir sıfattı ve daha sonra onun tarafından başlatılan hanedanın adı haline gelmişti. Ama bu hanedan, Stig Wikander'in gösterdiği gibi,[24] işlevsel özellikleri olan üç hanedanlık bir dizinin ilkidir ve bu dizi içinde, Paraδata'lar ("Peşdadîler") demonlara, cadılara, vb. karşı mücadeleleriyle ayrılırlar; onları savaşçı ve fatih Kayanîler ve "üçüncü işlev"den küçük bir grup izler; üstelik üç Paraδata kralı içinde, "birinci işlev"e ait özellikleri en çok gösteren, kelimenin tam anlamıyla Paraδata olan Haošyanha'dır. Demek ki Παραλάται (İskitçede çoğul eki olan *-tai* ile birlikte, **Paradδata-tai*'den türetilmiştir) İskitlerde de –onların da korudukları anlaşılan– bu kutsal kral tipini ifade etmiş olabilir.

2. Τράσπιες muhtemelen **Drvaspya-*'dır ("at açısından serveti, sağlıklı at sürüleri olan") ve Avesta'da geçen tanrı adı *Drvaspa* ile buluşur. Nasıl ki "sağlıklı atları olan [tanrıça]" manasına gelen Drvaspa, adında öküz geçen bir başka zatiyetle, *Gəuš Urvan* ("öküzün ruhu") ile yakından ilişkiliyse, Τράσπιες de dört γένη içinde bir başkasıyla, Κατίαροι (*Cotieri*) ile yan yana getirilmiş tek birimdir; ne yazık ki Κατίαροι adının anlamı da, Αύχάται gibi açık değildir.[25]

Bu saptamalar (1962) bence adbilimsel yapının işlevsel değerini doğruluyorlar. Ama bugün olsa, bu adcılığın (nominalizm) ötesine geçmez-

24 "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde", *La Nouvelle Clio* I, 7, 1950, s. 310-329. s. 321: "Kabaca, Peşdâdâ kralları devri birinci işleve ve "Kayanîler" devri de ikinci işleve denk düşer. Ama bu iki bölümde işler, efsanevi tarihin son dört hükümdarı [üçüncü işlev] için olduğundan daha karmaşıktır."

25 $k^{a/o}$ "Oset dilindeki demiri (*qu-g*), Digor dilindeki "ineği" (**gau-ka-*'dan) düşündürmektedir"; bkz. bir etimoloji denemesi, "La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?", *Indo-Iranian Journal*, I, 1962, s. 201-202.

dim. Dört γέυη'in adlandırılışlarının tamamen spekülatif düzeyde kaldığını, ne Herodotos'un ne de Lukianos'un zamanlarında bir sosyal gerçekliğe veya coğrafi bir gerçekliğe karşılık geldiklerini kabul etme eğilimindeyim. Bu nokta hakkındaki görüş ne olursa olsun, işin özü, bu altın nesnelerin simgeselliği ve onun aktardığı sosyal işlevler anlayışı artık nihai olarak kabul edilmiş durumdadır.

Nart destanı

Sosyal işlevlere ilişkin bu anlayış Osetlerin bir bölümünde bugün de yaşamaktadır; söz konusu olan yaşanan gerçeklik içindeki geçerlilikleri değil, daha önce de belirttiğim gibi, kısaca "Nartlar hakkındaki efsaneler" veya "Nart efsaneleri" adıyla ifade edilen büyük epik halk rivayetleri külliyatı içinde yaşamalarıdır.

Bugün bu halk destanı önemli değişkeleriyle birlikte Oset ülkesinin sınırlarını çok aşan bir alana yayılmış durumdadır. Ama aynı noktada buluşan birçok işaret, durumun üç temel önerme halinde tanımlanmasını mümkün kılmaktadır:[26]

1. Destanın çekirdeği ve belli başlı kişilikleri Osetlerde ve hiç kuşkusuz kısmen onların uzak atalarında şekillenmiştir. Bu yargıyı ifade ederek Çerkes[27] ve Abhaz dostlarımı üzdüğümü biliyorum, ama *magis amica ueritas;* Nart destanı özü itibariyle Osetlere aittir.

26 Burada, Aralık 1958 tarihli *La Table Ronde*'da ("yaşayan destan" bahsine ayrılmış 132. sayı) yayımlanmış "l'Epopée narte" başlıklı makalede yapılmış sunumu (s. 45-47) oldukça değiştirilmiş bir halde alıntılıyorum.

27 A. M. Gadagatl (Hedeγeλ'e Asker M.), *Λ'əx^{o}əź eposew Nartχer, aš' λapsew yə-'er* ("Nartların kahramanlık destanı, kökenleri"), Krasnodar, 1967, s. 253-254'te beni sert bir dille suçlamış (Tabii ki gözden geçirip düzeltmekte hiçbir sakınca görmediğim Fransızca özetinden aktaruyorum): "Örneğin 1945'te (halklar destana ilişkin metinlerini henüz derleme veya yayımlama fırsatı bulamamışken) 'Nart destanının en tam ve zengin halinin Osetlerde korunduğu' gibi aceleci ve doğru olmayan bir görüş *a priori* ileri sürülmüştür; veya 'Nart destanının büyük bölümüyle Alan halkının destanı olduğu' ve 'Kuzey Kafkasya'nın öteki halkları tarafından Alanlardan alındığı ve bu halklarda söz konusu destanın değişen derecelerde yerel ulusal renklere de büründüğü' ileri sürülmüştür; veya 'Osetler bu destanı nesir ve manzum olarak günümüze dek korumuşlar ve eski zamanların kahramanlarına, Nartlara ilişkin özgün destansı anlatılardan oluşan geniş bir külliyatı Çerkes, Abhaz, Çeçen, hatta Tatar komşularına aktarmışlardır' denmiştir (G. Dumézil, *Le Livre des héros, Légendes sur les Nartes*, Osetçeden çeviri, Paris, 1965). Prof. Abaev ve öğrencilerine göre, *Nartlar* destanı Kafkas kökenli değildir ve dolayısıyla kahramanların adlarını Kafkas dillerinin herhangi birinde bulmak ve açıklamak olanağı yoktur. Nart destanının Moğol veya İrani veya Alan, vb. kökleri üzerine mesnetsiz kuramlar bu görüşten kaynaklanmıştır. Bu araştırmacılar Nart destanını Kafkas halklarının yaşamından ve dilinden tecrit ederek, onu dünyaya getiren tarihsel ortamı hesaba katmadan incelemişlerdir. Biz mesnetsiz olduğunu açıkladığımız bu Nartoloji eğilimiyle mücadele ediyoruz." vb. Coşkulu dostum Gadagatl'ın ileri sürdüğü kanıtlar ne yazık ki benim görüşlerimi değiştiremedi.

2. Birçok komşu halkta da benimsenmiş, çeşitli biçimlerde dönüştürülmüş, bazı özelliklerini yitirirken, bazı yeni özelliklerle zenginleşmiş, özellikle de farklı ahlaki renklere bürünmüştür. Bu genişlemeden istifade eden belli başlı üç halk Çeçen-İnguşlar, gerek doğu gerekse batı Çerkesleri ve Abhazlar olmuştur: 1940'tan beri Kafkasya'da, bu üç alanda yürütülen resmi, sistemli soruşturmalar çok sayıda değişkesi gün ışığına çıkarmıştır. Nart destanı, daha mütevazı ölçülerde de olsa, Karaçay Tatarlarında ve Balkarlarda da kök salmıştır.

3. Batıda Ibıhlar, Kumuklar ve doğuda Dağıstanlılar ise destanı aynı oranda benimsememişlerdir: Nartların adını bilmelerine karşın, bu kelime onlarda "dev"le eşanlamlı değildir; ulusal Davut'ların her zaman hakkından gelmeyi bildikleri kötü ve aptal kolosları ifade etmek için kullanılır. Birkaç ihtiyarın hâlâ Ibıhça konuştuğu Anadolu köylerinde bu destana ait bazı meşhur bölümlerin değişkelerini kaydetmiştim: Ama bunlar Ibıhça anlatılan Çerkes veya Abhaz değişkeleriydi – çünkü günümüzde Ibıhların hepsi çiftdillidir, hatta bazen üç dil konuşurlar ve kardeş halkların rivayetleri, gelenekleri onlara da geçmiştir.

Yazıya geçirilen ilk anlatılar bundan en fazla yüz yıl önce Rus ordularıyla birlikte Kafkasya'ya gelen gözlemciler tarafından kaleme alınmıştır. Osetya için, Oset filolojisinin kurucusu Vsevolod Miller sayesinde, çalışma çok erken bir dönemden başlayarak bilimsel bir disiplin içinde yürütülmüştür; öteki filolojiler ne yazık ki ancak Ekim Devrimi'nden sonra ortaya çıkmışlardır. Belge derleme işi özellikle 1880'den itibaren Tiflis'teki etnografik yayınlar içinde çoğalmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonraki yıllarda hemen hemen tüm coğrafi bölgelerde yürütülen ve sonuçları birçok kalın cilt halinde yayımlanan büyük araştırmalar sonucunda belgeler artık eksiksiz bir durumdadır: kuzeydeki Oset külliyatı Osetçe (1946, 1961) ve Rusça (1948); epey farklı olan güneydeki Oset külliyatı Rusça (1957); Kabard külliyatı Rusça (1951); Abhaz külliyatı Abhazca (1962) ve Rusça (1962); Çeçenlerin ve İnguşların Nart efsaneleri de Çeçence ve İnguşça (1964) yayımlanmıştır.[28] Ne

28 Bu büyük külliyatlarda yer alan başlıklar şunlardır:

a) Kuzey Osetleri: *Narty Kadjytæ* ("Nartlar hakkında epik şarkılar") [notlarda *NK* olarak geçecektir]; V. I. Abaev, N. Bagaev, I. Janaev, B. Bociev, T. Efiev, Dzæeujyqæu (= Orconikidze) yönetiminde kâğıda geçirilmişlerdir, 1946; Rusça nesir uyarlaması: *Osetinskij narodnyj epos*, Moskova, 1948 ve Rusça manzum uyarlama, *Nartskie skazanija, Osetinskij narodnyj epos*, Moskova, 1949; *NK*'nın büyük bölümünün Fransızca çevirisi Dumézil, *Livre des héros, Légendes sur les Nartes*, Paris, 1965'te yayımlanmıştır [notlarda *NK* olarak geçecektir]. Birçok Nart anlatısının (101) bilimsel yayını için: V. I. Abaev (Abajty Vaso) ve Z. M. Salagaeva (Salægaty Zoja), *Iron adæmy sfældystad* ("Oset ulusal yaratımı"), I. Orconokidze, 1961, s. 7-348.

b) Güney Osetleri: *Narty, epos Osetinskogo naroda. Akademija Nauk Gruzinskoj S.S.R., Jugo-Osetinskij Naučno-Issledovatel'nyj Institut*, Moskova, 1957 [burada *NEON* olarak geçecektir]: Çok başarılı bir Rusça manzum uyarlaması, ama...

yazık ki bu son yayınlar çok iyi bir düzeyde değildir: Bazılarında her bölüm birçok değişkenin bundan böyle vulgata metni oluşturacak biçimde iç içe geçirildiği bir biçimde düzenlenmiştir. Bu yüzden bu denli kapsamlı olmasalar bile metinlerini dikte edildikleri biçimleriyle sunan daha eski külliyatlara;[29] hatta arşivlerdeki el yazmalarına başvurmak şart olmaktadır. Batı Çerkeslerin külliyatı henüz yayımlanmamıştır, ama altı cilt halinde çıkacaktır; daha şimdiden, hem yerli dilde hem Rusça olarak hazırlanmış yüz öykülük bir seçki oluşturulmuş durumdadır; Maykop'taki meslektaşlarımız 1965'te bunların daktilo edilmiş metinlerini bana iletme nezaketini gösterdiler; bunların bir bölümü (31 tanesi) 1967 tarihli *Лəx^{o}əx eposew Nartxer aš' λapsew yə-'er*'in 258-363. sayfalarında yayımlandı.[30]

Çok uzun süre, büyük göçe katılan Kafkaslar için 1864'e, doğrudan Kafkasya için günümüze kadar denilebilir, çeşitli halklarda profesyonel bellek uzmanları mevcuttu – Çerkezler onlara *g'eg^{o}ak^{o}'e*, "oyuncular" derler; bu efsane hazinesini korumak onların sayesinde mümkün olmuştur. Osetya'da genellikle nesir anlatılar şeklinde kayda geçirilmişlerdi. Çerkeslerin ülkesinde bu anlatılar lehçelere göre fazla değişiklik göstermeyen, oldukça sabit metinlere sahip geleneksel manzum ağıtlara yol açtılar. Anadolu'daki Çerkes muhacirler arasında bu şiirler unutulmuştur ve bu konuya, oldukça renksiz bir nesir anlatı dışında değinildiğini duymadım;

c) Doğu Çerkesleri (Kabartaylar): *Narty Kabardinskij epos* [burada *NKE* olarak geçecektir], Moskova, 1951 (2. baskı, 1957): Rusça manzum ve nesir uyarlama.

d) Batı Çerkesleri, tüm lehçeler: A. M. Gadagatl (Hedeγeλ'e Asker M.), *Лəx^{o}əx eposew Nartxer aš' λapsew yə-'er* ("Nartların kahramanlık destanı, kökeni"), Krasnodar, 1967, ikinci bölüm (s. 258-276; müzikal örnekler, s. 377-386; haber kaynakları hakkında bilgiler, s. 387-397). Yazar, Nart efsanelerinin tamamının Çerkes kökenli olduğu savının inançlı bir savunucusudur.

e) Abhazlar: *Nart Sasrəq^{o}e-y pš'əny^{o}az^{o}ə-y zez^{o}y^{o}ək' yara yaš'c^{o}e-y*, Sukhum, 1962 (Abhazca): *Priključenija Narta Sasrykvy i ego devjanosta devjati brat'ev* (Nart Sasrəq^{0}a ve 99 kardeşinin başarıları"), Moskova, 1962.

f) Çeçenler-İnguşlar: *Noxčiyn fol'klor*, c. III: *Nart-Erstxoyx lacna* ("N.-E.'ler hakkında öyküler"), 1964 (Çeçence, 1958'de sürgünden döndüklerinden sonra derlenmiş metinler; kaleme alan, Serajin C. El'murzaev).

Bugüne kadar iki "Nartoloji" kollokyumu toplanmıştır; birincisi, Ekim 1956'da Orconokidze'de (Osetya), ikincisi Kasım 1963'te Sukhum'da (Abhazya) düzenlenmiştir. Bu toplantılara Nartları bilen tüm Kuzey Kafkasya halklarından temsilciler, Moskovalı halkbilimciler, edebiyat tarihçileri, sosyologlar katılmıştır. Birinci kolokyumun belli başlı bildirileri 1957'de bir derleme içinde yayımlandı: *Nartskij epos*. İkincinin bildirileri henüz yayımlanmadı.

Oset efsaneleri konusunda kaynak olarak V. I. Abaev'in kitabını kullanacağız: *Nartskij epos* (*Izvestija Severo-Osetinskogo Naučno-Issledovatel'nogo Instituta*, Orconokidze), 1945.

29 1930 öncesinde yayımlanmış metinlerin hemen hemen tamamı G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes, Bibliothèque de l'Institut Français de Léningrad*, XI'de (Paris, Institut d'Etudes Slaves, 9, rue Michelet, Paris VI), 1930 çözümlenmiştir [burada *LN* olarak geçmektedir]; yayın listesi s. 16-18'dedir.

30 Bkz. dipnot 28 d.

ama Çerkes halkbilimci Kube Şaban, Ürdün ve Suriye'de anavatandakilerden hiç de geri kalmayan ağıtlar dinleyebilmişti.

Kendi ülkelerinde, Osetlerin arasında ve öyküleri en sadık biçimde alıp nakleden halklar arasında, bu Nartlar kimlerdir? Masalsı kahramanlar, çok eski devirlerin savaşçıları. Çözümlemeler bu savaşçılarda birçok mitolojik özellik saptamıştır. Adları, İskit dilbilimi açısından bu adın türeyişini saptamada biraz zorluk olsa bile, "kahraman, *uiri*"den başka bir anlama gelmez ve hem Sanskirtçedeki hem de İran dilindeki *nar*'la –"erkek, savaşçı" (Yunanca ἀνήρ, vb[31])– bağıntılıdır. Osetler ve komşuları onların insanlardan önce, devlerin devrinde yaşadıklarını, büyük hasımları olan devleri yendiklerini söylerler. Kimi zaman bazı ailelerin damarlarında Nart kanı taşıdıklarını ileri sürdüklerine tanık olunsa da, Osetlerde ve Çerkeslerde Nartların sonunda farklı biçimlerde anlatılan koşullar içinde topluca ortadan kaldırıldıkları da anlatılır: Genelde, dinsizlikleri veya küstahlıkları yüzünden Tanrı'nın gazabına uğradıkları söylenir – duruma göre, Müslümanların veya Hıristiyanların Tanrısı; çünkü Osetlerin bazıları Hıristiyan, bazıları Müslümandır ve atalarının hepsi, tıpkı Çerkeslerinkiler gibi, geç bir tarihte İslam'a geçmeden önce Hıristiyandı. Bununla birlikte, Nartların pek çoğu, özellikle de en meşhurları ırk yok olmadan önce dramatik bir ölüm yaşamışlardır.[32] En önemlisi de, bu kahramanların hepsi söz konusu görkemli sonlara erişmeden önce, başarıları ve acılarıyla destanın olayörgüsünü oluşturan bir tarzda yaşamış ve eylemde bulunmuşlardır. Onların da incelenmeyi hak eden bir "toplumsal örgütlenmeleri" vardır.

31 Etimolojisi çok tartışmalıdır; V. I. Abaev *nar*'da, Moğol dilinde "güneş"i ifade eden kelimenin uzantısını görür.

32 Bu konuda daha fazla ayrıntı için bkz. dipnot 28 ve 29'da zikredilen iki kitabımın "Giriş" bölümleri.

İKİNCİ BÖLÜM

Üç Nart Ailesi

Kuzey Osetlerde üç işlevsel aile

Bizi ilgilendiren anlayış, Kuzey Osetlerin Nart destanında göze çarpar. Kahramanlar her yerde aileler arasında paylaştırılmıştır, ama Kuzey Osetler esas olarak üç aileyi öne çıkarırlar ve gerçeği söylemek gerekirse, bu ailelerin dışında kalan fazla kahraman yoktur. Bunlar, *Alægatæ*, *Æxsærtægkatæ* ve *Boratæ* aileleridir. Anlatılarda genellikle *ærtæ Narty*, "üç Nart grubu" diye adlandırılan şeyi, yani fiilen toplumun tamamını oluştururlar.[1] Sadece onlar aynı dağda bulunurlar; *Æxsærtægkatæ* yukarıda, *Alægatæ* ortada, *Boratæ* aşağıda yaşarlar ve sürekli iletişim içindeki üç semti veya üç köyü oluştururlar; bunları "Yukarı Nartlar", "Orta Nartlar", "Aşağı Nartlar" diye ifade edebiliriz (*Uællag Nart*, *Astæukkag Nart*, *Dællag Nart*).[2] Diğer aileler başka yerlerde, uzakta yaşarlar: Örneğin *Æxsærtægkatæ*'nin köyünden *Æcatæ*'nin yaşadığı "Arka Köy"e giden uzun yol için bir rehber bulmak gerekir.[3]

Bu aileler Oset aileleri gibi tasarlanmıştır: İhtiyarlar burada da yöneticilik rolünü üstlenir; kadınların, gençlerin, piçlerin (*kævdæsard*), kölelerin yeri Osetlerdekiyle aynıdır. Osetler, İslam veya Hıristiyanlığın büyük Tanrısının hükmü altında, eski tanrıların bir uzantısı olan cinlerin ailelerini de farklı bir şekilde tasavvur etmezler.[4] Böylece öte dünyada veya yeryüzünde bir "Aziz İlyas"lar ailesi, Uacillatæ (Uacilla fırtına cinidir), bir Safatæ ailesi (Safa ev cinidir), bir Tutyrtæ ailesi, "Theodoros'lar" (Theodoros adı verilen birçok azizden biri olan Tutyr, kurtların koruyucusudur). Görüldüğü gibi, bu mitsel ailelerin hepsi kalıcı şeflerinin adını çoğul halde taşırlar. Sadece

1 Özellikle tüm *NK*'larda Nart toplumunun hali budur. Kolektif ad *Nart* (cins isim *Narty*); tekil ad ise *Nærton*'dur.

2 Örn. *NK*, 221-224 = *LH*, s. 202-203.

3 *NK*, s. 197 = *LH*, s. 184; *Fæs Nart*.

4 "A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes", *Festgabe für Herman Lommel*, 1960, s. 42-44.

insan olma iddiası taşıyan Nart aileleri, yaşayan veya ölmüş ilk atalarının adını alırlar. Gerçi hiçbir yerde Alæg'in adı geçmez, ama Æxsærtægkatæ'ler dokunaklı bir maceranın kahramanı olan Æxsærtæg'in; Boratæ'ler de fazla hikâyesi bulunmayan Boræ'nin soyundan gelirler.

Demek ki üç aileden her birinin onu ayırt eden kendine has bir üstünlüğü vardır. Kuramsal tanım halkbilimci D. A. Tuganov tarafından kayda geçirilmiştir:[5]

> Boriatæ hayvan sürüleri (*fons*) bakımından, Alægatæ akıl (*zund*) bakımından zengindi; Æxsærtægkatæ yiğitti (*bæhatær*) ve erkekler bakımından güçlüydü (*læg*).

Uygulamada bu tanımlar Boratæ ve Æxsærtægkatæ için hemen doğrulanmaktadır.

Boratæ

İlk adın yorumu kesin olmasa da, ayırt edici özellikleri, tavırlarının ana ilkesi zenginliktir. Sadece ilk öncüleri belli bir şahsiyet sergilemektedir. Onun adı *Būræfærnyg* veya *Boræfærnyg*'dir; bu adın birinci unsuru belki ailenin adı (Abaev) veya "bol, bereketli" manasına gelen (Schiefner, Vs. Miller) *beuræ*'nin (İron dilinde *biræ*) bozulmuş halidir; ikinci unsur ise *farn*'dır. Avesta dilindeki *x°arənah* ile aynı kelimedir bu ve Yunanlar tarafından transkripsiyonu yapılmış birçok Pers adında da rastlanan φαρυ, φερυ- ekidir (Φαρυάβαζος, Τισαφέρυης...). Osetlerde öncelikle refah, zenginlik, ayrıca da şans anlamına gelmektedir.[6] Nitekim Buræfærnyg karikatür noktasına dek vardırılmış, aynı kibirli zengin tipidir; onda en eksik olan şey, yiğitlikten de çok, şeref duygusudur. Savaşmak yerine entrika peşinde koşar ve başkalarını eyleme kışkırtır. Bu nedenle o ve oğulları Yiğitler ailesinden kahraman Batraz[7] için seçilmiş kurbanlardır. Buræfærnyg'in lüksü dillere destandır:[8]

5 "Kto takie Narty?" ("Nartlar Kimdir?"), *Izvestija Osetinskogo Instituta Krazvedenija*, I, 1925, s. 371-378; tanım s. 373'tedir. İron dilindeki *fos*, *zond*'un karşılığı olan Digor biçimleri; *Boriatæ* sıklıkla bulgulanmış bir değişkedir.

6 H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 1943, s. 63. Şimdi bu kelimeyle oluşturulmuş birçok Pers özel isminin Elami transkripsiyonları bilinmektedir: E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, 1966, s. 78, 79, 81-84, 86, 90, 93. *Buræfærnyg:* karş. Avesta dilindeki *pouru-x°arənah*, Zerdüşt'ün, Ahura Mazda'nın ve çoğul halinde Yazata'ların sıfatı; Pers (Elam) dilindeki *Aşparnuka*, "muhtemelen artırıcı *aş-* önekiyle birlikte *aş-farnuka*" (Benveniste, *age*, s. 78).

7 *Batradz*'a daha sık rastlansa da, ben daha uygun görünen *Batraz* yazımını kullanıyorum: V. I. Abaev, *Istoriko-stimologiceskij slovar' Osetinskogo jazyka*, I, 1958, "Batraz" maddesi, s. 240-241.

8 *NK*, s. 193-194 = *LH*, s. 181.

> Aşağı Nart köyünde Nart Buræfærnyg yaşıyordu. Yedi oğlu vardı ve onları çok şımartıyordu (*tyng buc dardta*). Hepsi aynı Horasan koyunu postundan yapılma başlıklar takıyor, aynı değerli kumaştan gömlekler giyiyor, dizlikler bağlıyor ve maroken ayakkabılar giyiyorlardı (*Uydis syn iu uældzarmæj xorasan xudtæ, iu fæsmynæj kurættæ, iu særakæj zængæjttæ 'mæ dzabyrtæ*).

Bir şölen mi vermek istedi?[9]

> Bir vadiden bir öküz sürüsü, bir başkasından bir koyun sürüsü getirtti (*iu komæj gal ræyau ærtæryn kodta, innæ komæj – lystæg fosy dzug*). Tüm hayvanlar boğazlandı ve Aşağı Köy'ün Nartları şölen için, gerçek bir Nart şöleni için toplandılar (*Nærton kuvdy, uædæ cy*).

Ailenin tamamı da onlardan geri kalmaz. Boratæ'ler, ölü atalarının şerefine düzenlenen şenliği gereğince kutlamak üzere hazırlıklara yedi yıl önceden başlar, emeklerinin ürünlerini biriktirir ve üç yıl önceden davetiye hazırlayıp oyunlara katılacak herkesin –âdet olduğu üzere, sadece kazananların değil– ödül alacağını duyururlar.[10]

Buræfærnyg'in oğulları, Aşağı Köy'ün gençleri iyi okçu oldukları kanısındadırlar. Ama Yukarı Köy'den henüz çocuk yaştaki Batraz gelip hepsini hizaya sokar: Oklara hedef olan güzel başlıklar, güzel gömlekler parça parça olup havada uçuşurlar.[11]

Bir başka sefer, Aşağı Köy'ün tamamı Buræfærnyg'in evinde verilen şölene katılır:[12]

> İyice yiyip içtikten sonra, Syrdon gençlere şöyle dedi: "Haydi, şimdi gidip oklarınız ve yaylarınızla eğlenin!" Ve Aşağı Köy gençliği eğlenmeye gitti. Oyunun en hararetli anında, Yukarı Köy'den Batraz üstü küllerle kaplı olduğu halde çıkageldi. Aşağı Köy'ün karnı tok gençliği onunla eğlenmek ister gibi, "Çocuk, gel sen de bir ok at!" dediler. Bir ok attı ve oku hedefi vurmadı. Genç Nartlar kahkahadan kırıldılar. "Ben böyle hedeflere ok atmam" dedi; "Eğer ok atayım istiyorsanız, kendi oklarınızı hedef olarak koyun!" Oklarını dizdiler ve Aşağı Köy gençliğinin okları gökten tüy gibi dökülen küçük yonga parçaları haline geliverdi. Kibirli gençler kar gibi bembeyaz kesildiler. Gidip durumu ana babalarına şikâyet ettiler. O zaman Buræfærnyg Batraz'ı çağırttı: Madem ki bu kadar iyi bir okçusun, orada denizin kenarında gençlerimizin en hünerlileri, karşı kıyıdaki yedi yumurtayı hedef seçtiler; git de onlarla boy ölçüş." Batraz hiç sesini çıkarmadan deniz kıyısına gitti, yedi

9 *NK*, s. 195 = *LH*, s. 182.
10 *NK*, s. 346 (*LH*'de burası çevrilmemiştir).
11 *NK*, s. 194 = *LH*, s. 181-182.
12 *NK*, s. 195-196 = *LH*, s. 182-183.

çocuğu buldu, onları selamlayıp şöyle dedi: "Gelip sizi buldum çünkü denizin bu tarafından karşı tarafa hedef olarak yerleştirilmiş yedi yumurtaya ok attığınızı öğrendim." Çocuklardan biri ona bir ok ve bir yay verdi. Batraz oku fırlattı, ama ok karşı tarafa varamadan denize düştü ve diğerleri onunla alay ettiler. "Ben böyle hedeflere ok atmam" dedi Batraz. Yumurtanın üzerine bir iğne dikin ve erkekseniz onu vurun!" Yumurtanın üzerine bir iğne diktiler. Aşağı Köy gençlerinin en hünerlileri ok attılar, ama okların hepsi hedefin yanından geçti. Batraz okunu fırlattı ve ok iğnenin deliğine girdi. Batraz hiç vakit yitirmeden yedi çocuğu paket haline getirdi ve onları şenlik için toplanmış Aşağı Köylülerin önüne attı. Sonra elleri arkasında, ıslıkla türküler çalarak evine döndü.

Æxsærtægkatæ

Ab uno disce omnes: Genç Batraz'ın yaptığı Æxsærtægkatæ tipini en uç noktasına kadar götürmekten ibarettir. İki kuşağa yayılmış en büyük kahramanlar bu ailede bulunur: Uryzmæg ve Xæmyc, "yaşlılar"; Soslan (Sosruko) ve Batraz, "gençler". Destanın büyük bölümü onların başarılarına hasredilmiştir. Ailenin kurucusunun adı da anlamlıdır: *Æxsærtæg* adı ikiz kardeşi olan Æxsar(t)'dan türemiştir; bu ikinci ad "kuvvet, yiğitlik, kahramanlık" anlamına gelmektedir ve Hint-İrani dildeki kelimenin Oset dilindeki düzenli fonetik sonucudur. Sanskritçedeki kelime, *kşatra*'dır; "kudret" ve *kşatriya*'lar tarafından yerine getirilen "savaşçı işlevin temel ilkesi" anlamına gelir. Avesta dilinde ise *xšaθra* olarak geçer ve Zerdüşti reformunda İndra'nın yerine ikame edilen ikinci işlev başmeleğinin adı buradan alınmıştır. Æxsærtægkatæ yaptıkları yağma akınlarından ganimetle dönerler gerçi, ama bunu tüketirler, dağıtırlar ve onları çoğunlukla mahrumiyet içinde kalmaktan evlerinin hanımı olan Satana'nın öngörüsü kurtarır. Hiçbir zaman onların servetinden söz edilmez. Tam tersine, savaşçı erdemleri birçok kez göz kamaştırıcı ifadelerle belirtilir. İçlerinden beşi gönlü zor razı edilen Uædzæftænæ'ye talip olunca, genç kızın annesinin gururu okşanır: "Ben kabul ediyorum, ama kızıma sorun. Æxsærtægkatæ kusursuzdur. Bu kardeşlerin korkusundan gök bile gürlemeye cesaret edemez: Güçleri öylesine büyüktür!"[13] der. Ev cini olan Safa'nın evinde toplanan Cinler ve Ruhlar genç Soslan'ı görünce ona hayran kalırlar: "Safa, onun damarlarında Æxsærtægkatæ'nin kanı akıyor" derler. "Evet, diye ileri gider Safa, Æxsærtægkatæ büyük ve güçlü bir ailedir! Hiçbir şeyden korkuları yoktur ve savaş tutkusu onları mavi aleviyle tutuşturur (*O, Æxsærtægkatæ styr mykkag tyxjyn u, nicæmæj tærsy, xæst-*

13 *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, II, 1927, s. 49.

mondagæj c'æx art uadzy[14])!" Kendileri de neyle kıyaslanmaları gerektiğini bilmektedirler; Batraz bir canavarın yedi başından altısını tek vuruşta kestiğinde, kurbanı işini bitirmesi için ona yalvarır: "Æxsærtægkatæ Nartları gökgürültüsünün efendisi gibidirler, sadece bir kez vururlar (*Narty Æxsærtægkatæ Eliajau iu-dzæfon sty*[15])!" diye cevap verir kahraman.

Böyle tanımlanan bu iki aile, Boratæ ve Æxsærtægkatæ birbirleriyle çatışmaya mahkûmdur: Bu çatışmanın anlatısını daha ileride inceleyeceğiz.[16] Şimdilik Boratæ ile Batraz arasındaki karşıtlığın bu kahramanın çocukluk döneminden çok daha gerilere uzandığını belirtmekle yetinelim. Batraz'ın babası Xæmyc'in öldürülmesiyle sonuçlanan karanlık komplo içinde, Buræfærnyg fail değilse bile azmettiricidir. Bu parlak ve acımasız savaşçıya karşı diş bilemek için ciddi sebepleri vardır.[17]

> Nart Xæmyc Nartlar arasında şöhretliydi. Birçok sefere çıkmıştı ve Nartlar ona çok şey borçluydular. Ama Boratæ ailesinden Buræfærnyg ona uzun süredir kin besliyordu. Nedeni şuydu. Xæmyc'in ağzında Arqyz'in dişi vardı (*Xæmycy komy uyd Arqyzy dændag*), ve bu diş çarpıcı bir özelliğe (*miniuæg*) sahipti: Ağzındaki dişi bir kadına gösterdiği anda, kadın kim olursa olsun onun isteği karşısında hiçbir direnme gücü kalmıyordu (*uj-iu yn jæ fændonyl dyuuæ næ zaytaid*). Bu yolda pek çok kişinin düşmanlığını çekmişti, sonra karısı Bycen gittikten sonra dişinin kudretini Buræfærnyg'in karısı üzerinde kullandı. Buræfærnyg öfkesini içinde saklıyor, ama kendinde Xæmyc'i kavgaya kışkırtacak gücü göremediği için nasıl intikam alacağını bilemiyordu.

Buræfærnyg bir müttefike, Saynæg Ældar'a başvurur ve "Æxsærtægkatæ'nin ayak takımı"nı da komploya katar (her yerde hainler vardır). Daha sonra Boratæ tedbirli davranarak, rollerini kurbanın her zaman izlediği güzergâh hakkında kâtile bilgi vermekle sınırlarlar: Xæmyc pusuya düşer ve öldürülür. Batraz'ın intikamı korkunç olur. Sırasıyla, Saynæg Ældar'ı, Buræfærnyg'i ve Buræfærnyg'in oğullarını öldürür ve Nartların, hatta Ruhların üzerinde öyle bir zulüm uygular ki, Tanrı olaylara müdahale edip onu öldürmek zorunda kalır. Buræfærnyg'e ve yakınlarına reva görülen muamele çok acımasızdır:[18]

> Derhal Boratæ köyüne, Buræfærnyg'in evine yöneldi. Atıyla avluya girdi ve hiç zaman yitirmeden seslendi: "Çık dışarı Buræfærnyg, konuk geldi

14 *NK*, s. 67 = *LH*, s. 72.
15 *NK*, s. 239 = *LH*, s. 215.
16 Bkz. aşa. s. 514-556..
17 *NK*, s. 249 = *LH*, s. 223.
18 *NK*, s. 256 = *LH*, s. 229.

evine!" Buræfærnyg dışarı çıktı ve Batraz'ı görünce kılıcına davrandı, ama elini daha çabuk tutan Batraz tarafından kesilen kafası yere yuvarlandı. Batraz hemen atına atladı ve dörtnala sürdü: Buræfærnyg'in yedi oğlu peşine düşmüştü. Peşindeki yedi kişinin arasında mesafe açılıncaya kadar kaçtı. Sonra birdenbire geri döndü ve onların hepsini karşısına geliş sıralarına göre teker teker öldürdü. Kafalarını kesti, eyerindeki torbalara koydu ve yeniden Buræfærnyg'in evinin önüne geldi.

– Gelin bakın, diye haykırdı, yedi kocanız size elma getirmekle görevlendirdiler beni!

Buræfærnyg'in karısı ve yedi gelini dışarı çıktılar ve Batraz yedi kafayı onların önüne attı. Kadınlar hıçkırıklara boğuldular ve onu lanetlediler. Batraz öfkeden çılgına döndü ve sekizini de sürü güder gibi önüne kattı. "Size buğdayımı dövdüreceğim" dedi.

Onları Karadeniz kıyısına götürdü, dikenleri biçti ve bunları araziye buğday başakları gibi yaydı. Anneyi alıp ortadaki hayvanın yerine koydu. Gelinleri aldı ve onları dış taraftaki hayvanların yerine koydu (*mady q'uxccæg skodta, čyndzyty kæronæj*). Hepsini birden ağaç levhaya bağladı, kendi de üstüne çıktı[19] ve akşama kadar onları dikenlerin üzerinde, buğday başakları üzerinde dönen öküzler gibi, yalınayak döndürüp durdu. Ayakları tamamen cılk yara olunca onları çözdü ve evlerine gönderdi.

Alægatæ

"Zenginler"den ve "savaşçılar"dan oluşan bu iki ailenin yanında, "entelektüeller" diye tanımlanan ailenin özel ve çok sınırlı bir rolü vardır; bu rol aklı devreye sokmaktan çok, "birinci işlev"in en az o kadar önemli bir diğer yönünü öne çıkarır. Nartların, bütün aileler bir araya gelerek gerçekleştirdikleri toplu içki âlemleri onların evinde yapılır.

Quintus-Curtius'un eski İskitlerin tılsım-kupasını nasıl yorumladığı hatırlardadır: *patera cum iisdem* [yani *amicis*] *uinum diis libamus.* Ona göre, daha doğrusu bu anekdotu nakleden haber kaynaklarına göre, "birinci işlev", tarımsal bolluğa ve savaşa karşıt olarak bu özellikle özetlenebilirdi. Bugün bile Osetlerin dinsel etkinliğinin doruk noktası budur, çünkü bu tarz şölenler kamusal ve özel dinin ana edimleridir: Onlarda ziyafet anlamına gelen *kuvd* kelimesi, "dua etmek" anlamına gelen *kuvyn* fiilinden türemiştir. Toplantı her zaman dua ile ve o günün sahibi olan Cin'e (veya azize) yapılan sungu ile başlar; dua ve sungu meclisteki en yaşlı kişi tarafından gerçekleştirilir; ancak ilk kupa ve ilk lokma (aynı kökten türetilmiş bir kelime olan *kuvæg-gag* ile ifade edilirler) en yaşlı tarafından en gence

19 *Tribulum* ve *tribulatio.*

sunulduktan sonra, meclistekilere neşe egemen olur ve her şey "Pantagruel" tarzı bir şölen havası içinde seyreder. İrlandalı kahramanların mevsimlik bayramlarda yaptıkları muazzam içki âlemleri inançların değilse bile ritüellerin aynı yönde seyrine tanıklık ederler.

Alægatæ hiçbir çatışmaya karışmazlar ve seferlere katılanlar arasında adları hiçbir zaman sayılmaz. Eldeki anlatıların bugünkü halinde, şenlikler için gereken erzağı nereden temin ettikleri anlaşılamamaktadır.[20] Her halükârda bu erzağı kendileri için değil, kamusal hizmeti sağlamak amacıyla bulundururlar.[21] Çünkü söz konusu olan, her ailede az veya çok sayıda konukla birlikte düzenlenen basit içki âlemleri değil, kamusal bir hizmettir. Tüm Nart toplumu onlarda toplanır, onlarda toplanma hakkına sahiptir ve toplanma her zaman bir Alægatæ girişimiyle gerçekleşmez: Acil bir durum olduğunda, Æxsærtægkatæ hanesinin hanımı olan Satana yabancı bir kahramanın bölgeye yaklaşması üzerine alarma geçen Nartlara şöyle diyebilir:[22]

> Elinizi çabuk tutup Alægatæ'lerin büyük evine gidin, büyük küpün etrafında yedi sıra yaparak oturun ve içmeye başlayın. Meclise Soslan başkanlık edecek.

Alægatæ'ler, şölenleri idare ederler, onlara başkanlık etmezler. Nartlar genellikle üç veya dört masaya yerleşir ve masaların her birine mecliste bulunan bir kahraman başkanlık eder.[23] Servisi de yine Alægatæ ailesinden olmayan bir başka kahraman yapar.

Ama emanetçisi oldukları doğaüstü kap, *Uac-amongæ* veya *Nart-amongæ*, "Nartların sırlarını açığa çıkaran" devreye girdiğinde toplantının yönetimini Alægatæ'ler devralır.[24] Bu büyülü kaba atfedilen vasıflar anlatıdan anlatıya değişir. Kimi zaman içindeki içki tüketildikçe yeniden dolan tükenmez bir kupa söz konusudur. Ama adı, asıl erdeminin Nartların "sırlarını açığa çıkarmak" olduğunu gösterir: Kahramanlar onun yanına oturur ve kahramanlıklarını, kaç düşman öldürdüklerini anlatırlar. Eğer boş yere böbürleniyorlarsa, kap hareketsiz kalır. Eğer doğruyu söylü-

20 Kimi zaman bu soruyu anlatıcılar da sorar ve en basit cevabı verirler: "Alægatæ'ler zengin bir aile olduğu için, Nartlar onlarda toplanırlardı" (*yæzdug xædxaræ Alægatæ, xæygæ, 'ma Nart uonæmæ æmburd adtæncæ*), Abaev, *Iron adæmy sfældystad*, I (bkz. yuk. I. Bölüm, dipnot 28).

21 Jantemir Šanaev, "Osetinkija narodnyja skazanija: nartovskija skazanija", *Sbornik Svedenij o Kavkazskix Gorcax*, I, 1870, II, s. 5.

22 *NK*, s. 341 (*LH*'de çevrilmemiştir): Bir *kuvd* için hemen Alægatæ'lere gidin ve yedi sıra halinde oturun..."

23 Bir önceki notta alıntılanan metinde yedi sıra; *NK*, s. 98-99 = *LH*, s. 95-96'da üç sıra (başkanlar: Uryzmæg, Xæmyc, Syrdon); dört sıra: *LN*, no: 25a, s. 96 (Başkanlar: Uryzmæg, Xæmyc, Sosryko, Cylæxsærton).

24 Bkz. "A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes", *Festgabe für Herman Lommel*, 1960, s. 44-46 ve *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, I, s. 75, dipnot 1.

yorlarsa, havalanır ve kendiliğinden yiğidin dudaklarına gider.[25] Bu kap –kimi zaman kupa, kimi zaman kazan– Nart destanını benimseyen tüm halklarda çeşitli değişkeler halinde bulunur: Hiçbiri onun kaybolmasına izin vermemiştir. Vs. Miller, 1882 tarihli meşhur bir makalede,[26] bu canlı tasviri Herodotos'un anlattığı (IV 66) bir İskit uygulamasına benzetmiştir:

> Yılda bir, her vali, kendi bölgesinde bir krateros içerisinde su ve şarabı karıştırır; bir düşman yenmiş olan her Skyth 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. (çev. Müntekim Ökmen)

Herodotos'taki "vali" (νομάρχης) rolünü burada Alægatæ'ler oynamaktadır ve ayrıca, kupa büyülü olduğuna göre, Nart-amongæ'yi ellerinde tutan ve onu törenle meclise taşıyan büyücü rolündedirler. Yeri geldiğinde kabı başka amaçlarla da kullanırlar ve bunun koşullarını onlar saptar. Örneğin iki rakibin, Soslan ve Čelæxsærtæg'in harika bir biçimde dans ettikleri –yerde, masanın üstünde, hatta içlerinden biri Nartların uzattıkları kılıçların uçları üzerinde– bir mecliste,[27]

> Alægatæ'ler, Nartların büyük kupasını, dört kulplu Uac-amongæ'yi (*cyppær qusyg*) getirdiler. Onu ağzına kadar *rong* ile doldurdular ve şöyle dediler: "Uac-amongæ'yi başının üstünde tek bir damla dökmeden taşıyarak dans eden, en iyi dansçı seçilecek."

Alægatæ'lerdeki şölenler bu kadar hoş olmayan bir başka merasime daha vesile olurlar; Nart efsaneleri bunu kınar ve intikamcı genç bir kahramanın müdahalesi sonucu bozularak bu hale gelmiş gibi gösterirler, ama bu tören de eski bir İskit âdetine uymaktadır: ihtiyarların öldürülmesi. Plinius, *Nat. Hist.*, IV 26 ve Pomponius Mela, III 5'in tanıklıklarına göre, örfler tarafından bir düzene bağlanan *satietas uitae*, ihtiyarların bir kayanın tepesinden kendilerini denize atarak yaşamlarına son vermelerine yol açıyordu. Nart destanı da buna çok benzeyen bir örneğe yer vermektedir:[28]

> Uryzmæg yaşlanmıştı. Üzerine tüküren ve oklarının çamurunu onun giysilerine silen genç Nartların alay konusu olmuştu. Satana [karısı] onun içini rahatlatmaya çalışsa da boşunaydı: Kadın, "Taş da yaşlanır, ağaç da yaş-

25 Örneğin *LN*, no: 16, s. 58-59.

26 "Čerty stariny v skazanijax i byte Osetin" ("Osetlerin efsane ve âdetlerindeki antik özellikler"), *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija*, Ağustos 1882, s. 191-207; *LN*, s. 162-163'te özetlenmiş ve tamamlanmıştır.

27 *NK*, s. 99 = *LH*, s. 96.

28 *LN*, no: 9, s. 45; karş. *NK*, s. 53-54 = *LH*, s. 16.

> lanır" diyordu. Ama bu bilgece sözler boşunaydı. Uryzmæg ölmeye karar verdi. Atını boğazladı, onun derisinden bir çuval yaptı, içine girdi ve onu denize attılar.

Ama genelde ihtiyarın ortadan kaldırılması zor kullanılarak ve farklı bir tarzda gerçekleştirilir. Alægatæ'lere davet edilir[29] ve içki âlemi sırasında ya zehirlenir ya da başına vurularak öldürülür – ya da en azından Batraz ortaya çıkıp olayların akışını değiştirmese başına gelecek olan bunlardan biridir:[30]

> Batraz gökte yaşıyordu. Yeryüzünde amcası, Nartların şefi Uryzmæg çok yaşlanmıştı. Sohbet edilen yerlere hâlâ gidiyor, ama içki meclislerinde artık boy göstermiyordu. Sık sık Alægatæ'lerde toplanıp içen genç Nartlar Uryzmæeg'in hayatına utanç verici bir ölümle son vermeyi kararlaştırdılar.

Kötü kalpli Syrdon'un suçortaklığı sayesinde, Uryzmæg'e bir daveti kabul ettirmeyi başardılar. Ama Satana ona sihirli bir mendil verdi: Bir tehlike fark ederse mendili yere atacak, o zaman Satana'nın derhal durumdan haberi olacak ve onu kurtarmaya bakacaktı. Kendisini sarhoş ettiklerinin farkına varan Uryzmæg mendili yere attı. Sihir yoluyla durumdan haberdar olan Satana, genç Batraz'ın gökten inmesine izin vermesi için Tanrı'ya yakardı. Batraz belirince ona durumu anlattı:

> Batraz saf çelikten kılıcını kuşandı, Alægatæ'lerin evine gitti ve eşikte durup içeride olup biteni dinledi. Tam o sırada Alægatæ ailesinden Umar, "Ey Nartlar, köpeklerimiz yaşlı bir kara domuz sıkıştırmış, hiçbir yere kaçamaz, onu öldüreceğiz!" diyordu. Ama Nartların içinde eşikte ayakta duran Batraz'ı gören tek kişi olan Uryzmæg itiraz etti: "Ben de sizin köpeklerinizin karşısına en iyi av köpeğimi koydum, onlara pes etmeyecektir." Batraz bir anda salona daldı, Nartları katletti ve kulaklarını kesip zafer nişanesi olarak Satana'ya götürdü.

Eski zamanlarda bu tür sahneler, şu veya bu ihtiyara karşı hazırlanan entrikalar istisnai suçlar değil, herkesin boyun eğmesi gereken ortak kuraldı. Alægatæ evinde düzenlenen şölenler hem *din* hem *hukuk*'tan güç alan bu şiddet eylemlerinin doğal çerçevesini oluşturuyordu.

29 Bu iş, bir ailenin başka bir aileden bir ihtiyara karşı sergilediği kötülük olarak gösterildiğinde, ihtiyarın davet edildiği tuzak-şölen haliyle ilk ailenin evinde düzenlenir: örneğin Boratæ, *NK*, s. 204 = *LH*, s. 189; Abaev, *Iron adæmy sfældystad* I içinde (bkz. I. Bölüm, dipnot 28a), no: 77, s. 239.

30 *LN*, no: 15, s. 57-58; karş. *NK*, s. 204-207: *LH*, s. 189-192.

Demek ki Alægatæ, ayırt edici özelliklerle –büyük meclislerdeki içki âlemleri, sihirli kupanın doğaüstü güçleri, ihtiyarların ortadan kaldırılması– yansıtılan birinci işlevi gayet güzel yerine getirmektedirler. Bu işlevin Tuganov tarafından kaydedilmiş biraz farklı bir tanımı onların bir başka yönünü, aklı öne çıkarmaktadır. İlk bakışta Alægatæ'lerin işlevsel değeri diğer iki aile kadar belirgin değildir belki, ama bunun nedeni, "yiğitlik" ve "servet" bu ekonomi ve savaş biçimleri içinde basit ve istikrarlı kavramlar iken, İslam veya Hıristiyanlığa geçişin dini derinlemesine değiştirmesidir. Ailenin adı, daha eski devirlerde, Nartların içinde en yüksek itibara sahip aile olarak da görüldüklerini düşündürmektedir: *Alæg*, **aryaka*'nın olağan fonetik sonucudur; yani İskit ve özellikle de Oset dillerinde bol bol kullanılan bir türetme sonekiyle donatılarak, eski Hint-İran *Arya* isminden türetilmiş bir kelimedir.[31]

Üç Nart ailesinin, *ærtæ Narty*'nin üç işlevli yapıya göre dağılımının sadece kâğıt üstünde kalmayıp efsanelerin malzemesine sinecek şekilde kalıcılık kazanması dikkat çekicidir. Bu durum, iki bin dört yüz yıl önce Herodotos'taki gökten düşen tılsımlar efsanesinin ve hiç kuşkusuz Targitaos'un üç oğlundan süren γένη efsanesinin çizdiği aynı ideal toplum "modeli"ni yansıtmaktadır. Üstelik, İskitler devrinden beri toplumun çok daha farklı bir feodal düstura göre düzenlenmiş olması da bunu değiştirememiştir. Böylece Kuzey Osetlerin muhafazakârlığı ideoloji alanında başka hiçbir yerde benzerini göremediğim bir kalıcılık başarısını gerçekleştirmiştir.

Güney Osetlerde Nartların Yapısı

Bu saygıdeğer ideolojik kalıcılığın Güney Osetlerde ve Nart destanının çekirdeğini Kuzey Osetlerden almış çeşitli halklarda ne hale geldiğini gözlemlemek ilginç olabilir. Destan her yerde değiştirilmiş, ama bu değişiklikler farklı yönlerde gerçekleşmiştir.

31 Bu etimoloji fonetik açıdan doyurucudur: **arya-ka-* ancak bu kelimeye yol açmış olabilirdi. Yine de V. I. Abaev bu açıklamayı reddetmekte ve kelimenin Çerkes kökenli olduğunu varsaymaktadır; bu, *a priori*, inandırıcı gözükmemektedir: Üç ailenin adlarının aynı kökenden gelmeleri gerekir ve Æxsærtægkatæ'nin Oset kökenli olduğuna kuşku yoktur. – Tanrısal demirci *Kurd-alæg-on* da bir zamanlar bu ailedendi muhtemelen: demirci (*kurd*) büyücüdür (V. I. Abaev'in yeterince kesin olmayan *Kurd-alæuærgon* değişkesinden hareketle geliştirdiği değişik etimoloji için, bkz. *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, 1949, s. 592-594: bu değişkenin son ögesi Latincedeki *Volcanus*'a denk düşmektedir); mevcut bir diğer değişke *Kurd-Alæugon*'dur (bkz. aşa. s. 650, dipnot 2); Tatarlar bunu alıp (*kurd* öğesi olmaksızın) *Alaugan* olarak kullanmışlardır; Alaugan, "altın dövücüsü"nün oğullarının en büyüğünün adıdır, *LN*, no: 38, s. 127. – *NK*, s. 326-335 = *LH*, s. 102-109'da Soslan-Sosryko'nun dokunaklı rakibi Tot(y)radz Alægatæ ailesine bağlanmıştır: Benim bildiğim kadarıyla, çok sayıdaki değişkenin başka hiçbirinde böyle bir şey söz konusu değildir; Abaev, *Iron adæmy sfældystad*, I (bkz. yuk. s. 467, dipnot 28a), no: 90'da "Albegatæ"lerden (babası Alybeg, Ælbeg'dir); no: 92'de "Alytæ"lerdendir.

1957'de yayımlanan derlemeye bakılarak bir hükme varılacak olursa, Güney Osetya'daki durum şöyledir:[32]

Yapı kaybolmuştur. Alægatæ'den hemen hiç söz edilmez ve diğer iki aile de kaynaşmıştır; Boræ ikiz kardeşler olan Axsær ve Æxsærtæg'in dedesidir ve soyunun tümüne birden Æxsærtægkatæ'den çok Boratæ denmektedir. Eksiksiz soyağacı şöyledir:

Nartların en eski atası olan Suassæ'nin üç oğlu vardır ve bunlar hiçbir farklı nitelik göstermezler: Boræ, "Çelikten doğmuş", Dzylau ve Bolatbarzæj, yani "Çelik boyunlu". Her üçü de gözü kara savaşçılardır, her türlü maceraya girip çıkarlar ve sonunda sadece Boræ hayatta kalır. Onun iki oğlu vardır: Uarxæg ve Uæxtænæg. İkincisi kaybolur ve birincisinin ikizleri olur: Axsær ve Æxsærtæg. Bunlardan Æxsærtæg'in değil Axsær'in ikizleri olur: Xæmyc ve Uryzmæg; bunları da bir sonraki kuşakta Batraz ve Soslan izler: Yani hepsi Boratæ'dir.

Bunun sonucunda, Batraz'ın düşmanı Buræfærnyg artık Boratæ'den değil, belirtilmeyen bir ailedendir ve hem kendisi hem de oğulları en az Batraz kadar savaşçıdır. Kuzey Oset destanının daha yukarıda naklettiğimiz bölümüne, Batraz ile Buræfærnyg'in oğulları arasındaki kavgaya denk düşen anlatıda, işler şöyle gelişir:[33]

> Batraz bir yağma akınından, "ihtiyarlar, dullar ve yetimler" için getirdiği sürülerle döner. Buræfærnyg'in büyük oğluyla ve yanındaki *družina*'sıyla karşılaşır. Buræfærnyg'in büyük oğlu onu ganimeti kendisiyle paylaşmaya zorlar. Batraz bunu reddeder ve hasmını öldürür. Cesedi bir teskerenin üzerine yatırır ve silah arkadaşlarına teslim eder, sonra ganimetini ihtiyarlara, dullara ve yetimlere dağıtır, zırhını ve silahlarını çıkarır ve sırtına eski bir kürk geçirip ahırındaki samanların üzerine uzanır. O sırada Buræfærnyg yaşlı ve genç silah arkadaşlarıyla şölendedir; bir ulak kötü haberi getirir. Onu teskere izler. Baba ve dostları cenaze törenini yaparlar. İntikam bahsine gelince, Sajnæg Ældar'ın tavsiyesi üzerine, Buræfærnyg öcünü kılıçla almaktan vazgeçip, Batraz'ı zehirlemeye karar verir. Adamları yeterince zehirli yılan topladıktan sonra, "dostlarına ve düşmanlarına" büyük bir şölen verir. Batraz önce gelmez, ama Buræfærnyg onu davet etmek üzere bir kadın gönderir ve âdetlere göre, böyle bir durumda davet reddedilemez. Bu nedenle Batraz da şölene gider; orada Buræfærnyg dostça sözler söyleyip içinde yılanların yüzdüğü bir kupa uzatır. Batraz çelikten bıyıklarıyla onları korkutur. Yılanlar kupanın dibine çöreklenirler. Batraz yaralayıcı sözler ederek kupayı Buræfærnyg'e uzatır. Sonra da gider.

32 Bkz. yuk. s. 467, dipnot 28b.
33 *NEON*, s. 185-188.

Çeşitli anlatıların bir bileşimi olan bu metin dışında, Buræfærnyg'in olaya müdahil olduğu görülmez. Bir gün *simd* denen büyük dansa katılan Nartlar arasında onun yedi oğlunun da adları sayılır, ama ayrı ayrı karakterlerine değinilmez.[34] Ama ne Batraz'ın babası Xæmyc'in öldürülmesi, ne de bunu izleyen intikam sahnesinde Buræfærnyg gözükür. Demek ki Kuzey'de Buræfærnyg'e atfedilen "zengin adam" değerine burada rastlanmaz ve Batraz'a saldıran büyük oğlunun da, Kuzey efsanelerinde ona atfedilen "şımarık çocuk" görüntüsüyle alakası yoktur.

Daha önce de söylediğim gibi, Alægatæ kendilerini pek belli etmezler. Nartların onların evinde toplandıklarından, içki âlemlerini orada yaptıklarından artık söz edilmez;[35] artık "Nartacamongæ"nin emanetçileri olarak tanıtılmazlar.[36] Ama bir Alægatæ'nin harekete geçtiği tek bağlam ilginçtir: Bir yargılama, hakemlik söz konusudur.

Kuzey Osetya'da ve Osetlerin komşularında da iyi bilinen bir efsanede,[37] üç Nart, Uryzmæg, Sæxug ve Xæmyc oklarıyla aynı anda vurdukları siyah bir tilkinin postu kimin olacak diye tartışmaktadırlar. Bir anlaşmaya varamayınca, Syrdon'un tavsiyesiyle, "en namuslu yargıçlar"a başvururlar. Kimdir bunlar?[38]

> Alægatæ'lerden Dičo'yu ve Bicænatæ'lerden Dyčenæg'i, saygıdeğer iki ihtiyarı seçtiler. Onlara şöyle dediler: "Her üçümüzün de oklarının isabet ettiği tilkinin postunun hangimizin alması gerektiğine karar veremiyoruz. Sizin hükmünüzü kutsal sayacağız."

Yargıçlar karar verir; rakiplerden her biri başından geçen bir macerayı anlatacak ve post en güzel macerayı anlatana ait olacaktır. Bunu alışıldık türden, yani inanılmaz böbürlenmelerle dolu üç anlatı izler. Yargıçlar, biraz da alaycı bir tavırla, böylesine inanılmaz öykülerden birini seçemediklerini söylerler ve sonunda post kurnaz Syrdon'a kalır. O zamandan beri Syrdon tilki postundan bir başlık takmaktadır. Şu atasözü de oradan gelir: "Bir yargıç söylenenlerin gerçekliğine inanmazsa, nasıl hakemlik yapabilir?"

Bicentæ Kuzey'de de bilinirler: Nartların müttefiki olan bir cüce ailesidir bunlar (Xæmyc'in karısı, yani Batraz'ın annesi bir Bicen'dir) ve er-

34 *NEON*, s. 120.
35 *Age*, s. 243.
36 *Age*, s. 247-248.
37 Örneğin *LN*, no: 43, s. 138-141.
38 *NEON*, s. 101-119; yargıçların kararı s. 104'tedir. Rusça metin şöyledir:
I vybrali oni tut Alagaty
Dičo i Dyčenaga Bicenaty,
trëx drevnix i početnyx starikov.
V. I. Abaev'e danışıp, buradaki "üç" sayısının bir lapsus olduğundan emin oldum: Aslında sadece iki ihtiyar vardır.

demli, bilge varlıklar olarak kabul edilirler. Yukarıda anlatılan mahkemede Bicæn Dyčenæg'in yanında bir Alægatæ yer almıştır ve bu hukuki ortamda bu ailenin adının zikredilmesi, başka hiçbir yerde böyle bir değiniye rastlanmadığı için, çok dikkat çekicidir. Belki de bu ailenin ayırt edici özelliğini oluşturan "birinci işlev"in geride kalmış son izi söz konusudur.

Æxsærtægkatæ'nin Boratæ'ye indirgenmesine Kuzey'de kayda geçirilmiş ve ana mecradan uzaklaşan birkaç değişkede de rastlanır ve orada da bu işlem aynı biçimde yapılmış, Boræ, aileye adını veren Æxsart'ın ve onun ikizi Æxsærtæg'in dedesi olarak gösterilmiştir. 1889'da, "Kuban'ın *oblast'*ı, Batalpašin'in *uezd'*i Georgiev'in Oset okulunun öğretmeni" A. Kajtmazov tarafından "yerel öykülerden hareketle" yayımlanan bir metnin başlangıcını örnek gösterebiliriz:[39]

> Nartlar çok güçlü bir ulustu. Sade ve huzurlu bir ömür sürmekle yetinmiyorlar, bütün vakitlerini çapul akınlarıyla, savaşla veya avlanarak geçiriyorlardı. İçlerinde birçok güçlü ve dev gibi adam vardı. Eğer içlerinden biri fiziksel güç sahibi değilse, zekâsı, kurnazlığı, bilgeliğiyle sivriliyordu. Bu vasıflarıyla diğer ulusların hemen hepsine üstünlük sağlıyorlardı.
>
> Nartlardan birinin, Bæræ'nin ve onun oğlu Uærxæg'in soyundan gelenler kahramanlıklarıyla ayrıca öne çıkmışlardı. Bæræ ve Uærxæg seferlere katılmadan sakin bir hayat sürüyorlar, ama soylu Nartların içinde en soylular (*uæzdan*) olmakla övünüyorlardı. Çalışmayı sevmiyorlardı, bu nedenle yoksul bir hayatları vardı. Özellikle de ailesini zar zor besleyebilen Uærxæg yoksul bir hayat sürüyordu.
>
> İkiz oğulları vardı: Æxsnart ve Æxsnærtæg. Bu kardeşler çalışmaya tenezzül etmiyor, ama yine de her ne pahasına kolay yoldan zenginleşmek istiyorlardı. Ama böyle bir yol bulamadıkları için sık sık aç kalıyorlardı.
>
> Bir seferinde, hasat zamanı, tüm kasaba tarladayken, Æxsnart ve Æxsnærtæg de orakla ekin biçmeye karar verdiler. Güzel oraklar satın aldılar ve canla başla çalışmaya koyuldular, güçleri ve yorgunluğa karşı dayanıklılıklarıyla herkesi şaşırttılar. Öğle yemeğine kadar ekin biçtiler. O zaman herkes çalışmayı bıraktı ve yemeğe oturdu. İki kardeş de oraklarını atıp etraflarına bakındılar: En yoksulun yiyecek bir şeyi vardı, sadece onlar kuru ekmekleri bile olmadan oturmuşlardı.
>
> – Böyle hayat olmaz! dedi Æxsnærtæg kardeşine. En iyisi buraları terk edelim ve dünyayı dolaşıp şansımızı deneyelim.
>
> – Biz de gidip zengin Buron'un bahçesini bekleyelim, dedi kardeşi.
>
> Ve zengin Buron'un yanına gittiler.

39 "Skazanija o Nartax", *Sbornik Materialov dlja Opisanija Mestnostej i Plemën Kavkaza*, VII, 1889, II, s. 3-4; sık sık görüldüğü üzere, *Nart* kelimesinden hareketle *Æxsært-*'in biçiminin bozularak *Æxsart-* yapıldığına dikkat edin.

Bilinen öyküye göre, içlerinden birini denizin dibine götürecek kısa maceraları böyle başlar; orada Sular Efendisi'nin kızıyla evlenecek, bu kızdan Uryzmæg ve Xæmyc adında iki oğlu olacak, bu kuşağı da en parlak kahramanlar olan Soslan ve Batraz izleyecektir.

İki ailenin birbirine karışması burada eski işlevsel değerleri hakkında, bunları korumayan Güney'deki efsanelerden biraz daha fazla iz bırakmıştır: Bir yanda, Bæræ ve Uærxæg (sefere çıkmazlar ve huzurlu bir hayat sürdürürler) ve diğer yanda Æxsnart ve Æxsnærtæg kuşakları arasında (barışçı tarım işlerini denedikten sonra maceraya atılırlar) tam bir dönüşüm söz konusudur. Bæræ ve Uærxæg burada "yoksullar" olarak sunulur, ama aslında ikincinin karakteri bunun tam tersidir: Bir metinde, "Nartların sahip oldukları servetin yarısı Uærxæg'e aitti" denmektedir[40] ve nitekim adı da "geniş" (Avesta dilinde *vouru*, Sanskritçede *urú*, Yunancada εὐρύς, vb) manasına gelen *uæræx*'ten (Digor dilinde *urux*) türemiş gibi gözükmektedir.[41] Ayrıca Boratæ'nin "Bæræ"nin şahsında Æxsærtægkatæ ile, veya en azından Æxsærtægkatæ'ye adlarını veren kişilerle özdeşleştirildiği sırada, açıkça "zengin" diye nitelenen "Buron"un, yani Buræfærnyg'in onlardan ayrıldığı görülmektedir; bu kişi en önde gelen Boratæ olmaktan çıkar ve adını, diğer metinlerde ismi belirtilmeyen bahçe sahibine verir;[42] bu bahçeden her yıl esrarengiz biçimde kaybolan altın elma, Æxsart ile Æxsærtæg'in ilk başarılarına konu olacaktır.

Alışılmış yapıda Osetler tarafından gerçekleştirilmiş değişiklikler bahsine noktayı koyarken, iki ailenin, Boratæ ve Æxsærtægkatæ'lerin uzlaşmaz çatışkıları içinde var oldukları, ama işlevsel niteliklerini ve üyelerinin medeni hallerini değiştokuş ettikleri bazı ender değişkelerin bulunduğunu da belirtelim – bunları daha ileride önemli bir dosya halinde inceleyeceğiz:[43] Savaşçı değerlerini koruyan Uryzmæg, Xæmyc, Batraz, vb bu metinlerde Boratæ olarak geçerler ve alışılmış Boratæ tipine sokulan Æxsærtægkatæ'nin düşmanları olarak gösterilirler. Burada anlatıcıların bariz bir hatası söz kousudur ve ayrıca bir yorumu gerektirmez: Aynı şekilde bazı Roma yıllık yazıcıları da Horatius'lar ile Curiatus'ların kavgasında yanılmışlar ve Curiatus'ları Roma'nın, Horatius'ları ise Alba'nın kahramanları haline getirmişlerdi.

Çerkeslerde Nartların yapısı

Gerek Doğu gerekse Batı Çerkeslerinde üç aileden oluşan yapı tamamen kaybolmuştur. Nartların hepsi savaşçı kahramanlardır ve ailelerinin

40 *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, II, 1927, s. 70: *Narti æmbes xai mulkæi dær æma adamæi dær adtæncæ Uærxægi*.

41 V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor*, I, 1949, s. 187, bu ismi **warka*-, "kurt" ile açıklamayı tercih eder.

42 Örneğin *NK*, s. 5-7 = *LH*, s. 24-26.

43 Bkz. aşa. s. 514-556.

pek önemi yoktur. Hatta Æxsærtægkatæ adı bile alınıp kullanılmamıştır: Wezərmes (-meg'), Xəməš', Peterez, Sawsərəq^{o}e (Osetlerdeki Uryzmæg, Xæmyc, Batraz, Soslan) akrabalık derecelerini korumakla birlikte, bir "aile adı"na sahip değillerdir.

Boratæ adı veya en azından aileye adını veren Boræ varlığını korur, ama Çerkeslerin *Bore-z*'i ("ihtiyar Bore") ve dokunaklı efsanesi Osetlerin Uryzmæg destan kuşağından gelse de, artık bir Nart değildir.[44] Bir şölen sırasında Uryzmæg kaza ile bir çocuğun ölümüne sebep olmuştu ve tanımadığı bu çocuk onun oğluydu. Başına gelen felaketi anladığında umutsuzluğa kapıldı ve bozkıra çekildi. Ama orada karşılaştığı biri ona kendi başına gelen ve Uryzmæg'in yaşadıklarından çok daha feci felaketleri anlattı (bir Polyphemos yedi oğlunu birden yemişti) ve şu sonuca vardı: "Umutsuzluğa kapılma Uryzmæg, başka bir oğlun daha olacak..." Ve Uryzmæg, Nartlar toplumundaki yerine geri döndü.

Anlatıda ve Çerkesçe ağıtta –çünkü manzum şekilde yazılmış bu bölüm ağıt olarak söylenir– adı geçen kişilik "ihtiyar Bore"dir.[45]

> Tanımadığı biri tarafından kavgaya kışkırtılınca biri yaşlı diğeri genç olan (diğer değişkelerden biri "soylu olan", diğeri "soylu olmayan") iki karısına akıl danışır. İhtiyar (veya soylu) kavga için sözleştiği yere gitmemesini tavsiye ederken, genç olan (veya soylu olmayan) tam tersine gitmesini şart koşar. Oraya gider ve tanımadığı adamı öldürür: Öldürdüğü kişi kendi oğludur. Öylesine üzülür ki, bazı değişkelerde yemeden içmeden evine kapanıp ölümü bekler. İhtiyar bir kadın gelir ve kapının arkasından kendi başına gelen felaketleri anlatır: kocası, çocukları öldürülmüş, hayatta kalan tek oğluyla bilmeden ensest ilişkiye girmiştir... "Yine de" diye bağlar sözlerini, "yaşıyorum; peki ya sen? Başına gelen bu tek kazadan ötürü yaşamaktan vaz mı geçeceksin?" İkna olan Boreż normal hayatına geri döner.

Çerkes anlatısının Oset öyküsünden türediği açıktır, ama bir Çerkes kahraman muadili (Wezəmes veya Werzemeg'...[46]) olan Uryzmæg'in niye sadece bu bölümde "ihtiyar Bore" (bazen de *Bore-q^{o}e*, "Bore oğlu, Bore ailesinin bir ferdi") nitelemesi ardına gizlendiği belirlenememektedir. En önemlisi, Boratæ'nin işlevsel değerinden geriye hiçbir şey kalmamış olmasıdır: Boreż bir "zengin" değildir; zaten Çerkes ahlakı içinde böyle bir kavramın yeri yoktur. Bununla birlikte öyküye, "işlevsel aile" zıtlığının

44 Örneğin *LN*, no: 5, s. 32-34; *NK*, s. 34-46 = *LH*, s. 44-55.

45 Kube Şaban, *Adəğe weredəżxer* ("Eski Çerkes şiirleri"), Şam, 1954, s. 21-22. Ibıh dilindeki Çerkes değişkesi için, bkz. Dumézil, *Etudes oubykh*, 1959, s. 60-64: Kube Şaban'ın metninin çözümlemesini ve 1930'da kaydedilmiş Türkçe Çerkes değişkesini de kapsamaktadır; Çerkezçede *-ż*, Ibıhçada *-ż^{o}* "ihtiyar" anlamına gelir.

46 Gerek Doğu gerekse Batı Çerkesçesindeki bazı lehçelerde k^{l} $k^{l'}$ g^{l}; c^{l} $c^{l'}$ j^{l} olarak telaffuz edilir.

bulunmadığı bir bağlamda, "sosyal sınıf" zıtlığı egemendir: Boreż'in başına gelenler "soylu" karısına değil de "soylu olmayan" karısına kulak vermesinin sonucudur. Ağıtta kendisi de bu hatasından ders çıkartır ve gelecekteki insanlara şu tavsiyede bulunur:

> "Eski evlerin [= soylu] kızını "Çirkin" diyerek ihmal etme.
> Yeni evlerin [= sonradan görme] kızıyla "Güzel" diyerek evlenme![47]

Bu anlatı, Osetlerde üçüncü aile olan Boratæ'yi işlevsel olarak ikinci ailenin "kahramanları" ile karşı karşıya getiren çatışmanın Çerkeslerde yürürlükte olan sosyal sisteme göre bozulmuş halinin izi olabilir mi? Böyle olsa bile, söz konusu bozulmanın burada bizim araştırmamıza konu olan şeyi bertaraf etmesi gerekirdi.

Çerkeslerde sadece Alægatæ ailesi Osetya Nartları içinde yürüttüğü işlevi, hatta daha da arkaik ve eksiksiz bir biçim altında korumuştur.

Birincisi, Nartların toplu içki âlemleri yine *Aleg'xer*'de (Batı Çerkesçede *xe*, çoğul sonekidir), *Al(l)əg'har*'da (Doğu Çerkesçede *ha*, çoğul sonekidir)[48] yapılmaktadır. Bunun için hep aynı kalıba uygun bir biçimde betimlenen büyük bir evleri vardır. Kişiliklerden biri, "Aleg'lerin evini nasıl bulacağım?" diye sorar. Şu cevabı alır (Kemirgoy şiiri):[49]

> Eski evi,
> birçok direk ayakta tutar.
> Onu ayakta tutan direkleri,
> sekiz öküz zar zor çekmiştir.
> Önündeki sundurma
> bir atın göğsü yüksekliğindedir, vb.

Orada yemek yenir, dans edilir. Bir hizmetçi kız bu evi kahraman Š'e-Batənəqº'e'ye (bir Kabart şiirinde) över:[50]

> Burası Alləg'lerin evidir.
> Kadehleri beyaz şarap doludur,
> etleri semirmiş sığırdandır,
> yağlı bir de koyun kesmişler.

47 59-60. dizeler:
wənəżəme ya-pśaśe 'aye pºew xemən,
wənecꞌeme ya-pśaśe daxe pºew qəməśꞌ!

48 Veya doğal olarak (bkz. dipnot 46) *Alejꞌxer*, *Al(l)əjꞌhar*...

49 Kube Şaban, *age*, s. 10; karş. "Satana'nın evi", *NK*, s. 286 = *LH*, s. 253.

50 L. Lopatinskij, "Kabardinskije teksty", *Sbornik Materialov dija Opisanija Mestnostej i Plemën Kavkaza*, XII, 1891, ı, 2, s. 25 (özet için *LN*, no: 23, s. 86); karş. *NKE*, s. 163, 169.

Soylu ve güzel genç kızlarla
dans ettireceğiz seni.
Güzel genç kızların sürüsüne bereket,
gir içeri, yakışıklı genç adam!

Osetlerdeki Nart-amongæ'nin karşılığı olan ve yanında hakiki bir kahramanlıkla övünüldüğünde dolup taşan ve yalan bir kahramanlık anlatıldığında kuruyan sihirli beyaz şarap kadehini Aleg'lerin koruduğu söylenmese de, Peterez (= Osetlerdeki Batraz'ın karşılığı) hakkındaki şiirde, yalancı Nartlar arasında adı ilk sayılanın (ötekiler Prens Werzemeg', Prens Asren ve hatta Sawsərəq°e'dir) "Prens Aleg" olması dikkat çekicidir:[51]

İhtiyar [= yiğit] Nartlar beyaz şarap kadehine konuşuyorlar, Prens Aleg inanılmayacak bir sürü olay anlatıyor orada...

Ama Çerkeslerin, özellikle de Batı Çerkeslerinin Aleg'ler veya onlara adlarını veren kişi [Aleg] hakkında bildikleri diğer şeyler, Oset Alægatæ'nin "işlevi"ne tamamen denk düşer ve bunlar Osetlerde silikleşmiş, hatta kaybolmuştur.

Birincisi, soyluluk, soyzinciri bakımından Aleg Nartların en seçkinidir. Kube Şaban tarafından kayda geçirilmiş bir anlatı bunu doğrulamaktadır:[52]

Theγeleg', Hasat cini yaşlandığında Nartları bir araya toplar ve onlara şöyle der: "Ben artık yaşlandım. Onun için darı tohumunu artık size teslim ediyorum. Onu istediğiniz gibi saklayın."
Nartlar kavgaya tutuşurlar: Tohumu saklayacakları bakır ambarı nereye yapacaklardır? Bazıları, "Aleg'in oraya'" der; diğerleri, "G'əlaxsten'in oraya!" der. Aleg'in taraftarları, "G'əlaxsten nereden çıkmış? Dağdaki bir mağaradan çıkmış!" diye cevap verirler. G'əlaxsten'in taraftarları, "Öyle olsun! Peki, sizin söz ettiğiniz Prens Aleg nereden çıkmış? Rivayete bakılırsa Awš'eg'den çıkmış (*zera°ek'e Awš'eg'əm ar tyek'əy*) !" diye cevap verirler. Berikiler, "G'əlaxsten'i Awš'eg'den çıkma bir prensle nasıl kıyaslarsınız?" diye itiraz ederler. Awš'eg' bizim, hepimizin *kan*'ımızdır [= toplumca evlat edinilmiş erkek çocuk; sevgi dolu bir saygı ifadesi]!"

51 Kube Şaban, *age*, s. 16:
Nartəżxer sene-f-k' adem qepsaλex,
pš'ə Alef'ə məx°ənə-be qəš'ye°ate.
məx°ən'i (harfiyen karşılığı: "olmayacak, olamayacak olan") "inandırıcılığı olmayan" diye çeviriyorum; olağan anlamı "uygunsuzluk"tur.

52 Kube Şaban bana bu metni ve onu izleyenleri henüz basılmamış el yazması bir nüsha halinde iletti; bunları Ürdün'deki üç Çerkes köyünden birinde kaydetmişti. Batı Çerkesçede *Awš'eg'* veya *Awš'eg'eg':* Kabart dilinde *Awš'əg'e.*

Awš'eg kimdir? Bir buçuk yüzyıl önce Šora Nogmov onun İsa Peygamber olduğunu ileri sürmüştü, ama Kube Şaban çok daha eski olduğunu belirtir; hatta öylesine eskidir ki geriye büyük saygı duyulan bir isimden başka bir şey kalmamıştır. Demek ki soyunun eskiliği konusunda Aleg' rakipsizdir. O gerçekten de Nartların *pš'ə'*sidir.

İkincisi, Nartlar sadece şenliklerdeki içki âlemleri için değil, kamu çıkarına yönelik kararları almak üzere de Aleg'in evinde toplanırlar. Kube Şaban'ın da kaydettiği, ölüler için düzenlenen anma törenleri hakkındaki gelenek bunu doğrulamaktadır. Her kış düzenli olarak yapılan ve herhangi bir sorun çıkarmayan *hade-ʷəs*'ler ("ceset için lokma") dışında, Çerkesler zaman zaman sıradışı bir biçim de uyguluyorlardı. O zaman,

> Nartların bir *hede-ʷəsqẹsey* yapması söz konusu olduğunda, meclis (*xase*) önce Aleg'in evinde toplanır ve orada karar alınırdı (*Aleg' adež' š'əzefestəy wanasʷe š'as'əš'təy*): *hade-ʷəsqesey* yapmak uygun muydu değil miydi? Nasıl yapılacak, hangi tür et kullanılacaktı? vb.

Xase en yüksek meclistir: Hem parlamento hem mahkemedir. Efsaneye göre bir zamanlar Aleg'in evinde ἐκκλησιάζουσαι, yani kadın meclisleri toplanırdı. A. M. Gadagatl'ın Maykop folklor arşivlerinden çıkarıp bana ilettiği bir bžedəγʷ anlatısı, bu meclislere hatırı sayılır bir önem atfetmektedir:

> Aleg'in karısının onayı ve katılımıyla, eski Aleg evinde, Nart kadınları bir zamanlar "analar meclisi", *nə-xase* toplarlarmış. İhtiyarlarımızın anlattığına göre, bu *nə-xase*'de gelecekte insanların başına neler geleceği konuşulur, vuku bulacak olaylar belirlenirmiş.

Tüm rivayetleri özetleyen Gadagatl' şu satırları kaleme almış: "Nartlar tüm meselelerini ve tartışmalarını Aleg evinde çözüme bağlarlar ve temyizi olmayan hükümlerle cesur ve cömert Nartları şereflendirirler."[53]

Bu bağlamda Alægatæ'nin Osetlerde ihtiyarların ortadan kaldırılması usulünde oynadığı rol açıklık kazanıyor. Zaten Çerkesler de bunu Aleg'in düzenli bir görevi olarak gösterirler. Manzum olarak yazılmış birçok anlatı, ihtiyarların kendilerini bekleyen infaz karşısında yaşadıkları bunaltıyı betimler:[54]

53 *Ləxʷəx eposew Nartxer aš' λapsew yə-'er* ("Nartların kahramanlık destanı, kökeni"), Krasnodar, 1967.

54 Bu metinler de bana Kube Şaban tarafından iletildi; onları Ürdün'de, 99 yaşında olduğunu söyleyen bir Çerkesin (Şepsug) ağzından kaydetmişti.

Nartlarda şöyle bir âdet vardı: Çok yaşlanan birini bebek gibi bir beşiğe bağlıyorlar ve onu uyutmak için ninni söylüyorlardı:

Gelin kayınpederine:
Uyu uyu, benim prens babam,
uyu, uyu, benim küçük babam.
Nartlar sefere çıktı.
Geri geldiklerinde, (getirdikleri avdan) yedireceğim sana.
Ama eğer uyumazsan babacık,
seni onlara verip Aleg'lerin oraya göndereceğim (*Aleg' adež' wəyazyehən*)!

Gelin kaynanaya:
Uyu, uyu, prensesim,
uyu, uyu, prenses annem.
Nartlar sefere çıktı.
Bir şey bulup getirirlerse, sana yemek yedireceğim.
Ama eğer uyumazsan, ihtiyar anacığım,
seni onlara verip Aleg'lerin oraya göndereceğim!

İhtiyar kadın:
Beni Aleg'lerin oraya gönderme! Benim altın prensesim!
Orada ihtiyarları öldürüyorlar (*aš' zəxerə-y š'awək' əž'əx*).
Heyhat, ben genç bir gelin iken
iyi ekmekle ve güzel kuru tahıllarla
tıka basa doyuruyordum prenses annemi!

Bir diğer anlatıda ihtiyar Cərγ°əz ile ihtiyar karısı söyleşirler:

İhtiyar kadın:
Bana eziyet eden kötü gelin! Ah benim Cərγ°əz'im!
Ne olur götürmesinler seni Aleg'lerin oraya!
Aleg'lerin oraya götürdüklerini (*Aleg' adež' ahərer*)
Dağın tepesinden [Yənj'əj' = Zelenčuk] vadisine atıyorlar (*Yənj'əj'eshe š'ərədzəxə*)!

Kocası:
Sen bir kere çeneni kapa!
Akıllarında beni götürmek olmasa bile, senin yüzünden götürürler (*saməhəš'tməy syabyehəš't*)!
"Bir şeyi çok tekrarlarsan olur" derler.
Ah, bir kurtulabilseydim senden!
(gerçekten de onu götürmeye gelen adamlara:)
Vahşi hayvanların ağzına atın da yesinler beni!

Aleg'lerde karar, meclisin "ihtiyarların öldürülmesi meclisi" (*żəwək'-xase*) adı verilen özel bir oturumunda alınır. Cərγ°əz çifti hakkındaki bir diğer anlatı onların son kavgasını nakleder:

> İhtiyarları öldürenlerin meclisinin başkanı sordu:
> – İkinizden hangisi daha yaşlı?
> – Tabii ki kocakarı daha yaşlı, diye homurdandı dişlerinin arasından Cərγ°əz. O zaman ihtiyar kadın daha fazla dayanamadı ve beşiğin kayışlarını kopartacak gibi debelenirken ağzından bir söz sağanağı boşandı.
> – Ah, Tanrı çarptı beni! Bu söylediklerin söylenecek şey mi? Öldürülme vakti geldiğinde, benim daha yaşlı olduğumu söylüyor. Ama sıra başka şeye geldiğinde (yani armağanlara) kendisinin daha yaşlı olduğunu söylüyor (*wək' əγ°em yə-γ°em se sənahəżew, neməč'əm yə-γ°em yež' nahəżew ye°e*)!... Eğer bana inanmıyorsanız, dişlerimize bakın: Benimkiler hâlâ yerinde, onunkiler en az iki kere, üç kere düştü...
> Meclis dişlerine bakınca, Cərγ°əz'in daha ihtiyar olduğuna hükmetti. Homurdanıp duran adamı götürdüler. Ona *mamżəye* [bira çeşidi] içirdiler ve Yənj'əj' vadisine attılar.

Alægatæ evinde ihtiyarların bu şekilde öldürülmesinin, bugünkü Osetlerde atalardan kalma bir âdet olarak değil, kötü yürekli entrikaların sonucu diye algılandığını ve ihtiyarı kurtaran genç kahramanın iyi karşılandığını unutmamak gerek. Yine Maykop yazma külliyatından Kuban'ın Çerkesleşmiş Ermenileri arasında kaydedilmiş ve Çerkes kökenli olduğundan kuşku duyulamayacak bir anlatı (no: 74), rivayetin daha da arkaik bir biçimini yansıtıyor gibidir: Cinayet yine örflerin gereğidir ve Aleg'lerde işlenir, ama nedenleri koşullardan ve kurbanın kişiliğinden kaynaklanmaktadır; yine de bir kötülük olarak algılanır ve bu algıya uygun olarak alınan öcüyle birlikte bu âdet de ortadan kaldırılır.

Çerkesler, Aleg' ve Aleg'γer hakkındaki bu rivayetlerin toplamını Alægatæ'nin "birinci işlevi" yerine getirişlerinin bugün olduğundan daha zengin bir biçimde anlatıldığı ve daha iyi yapılandırılmış bir halde bulunduğu zamanlarda Osetlerden almış olsalar gerek.[55]

55 A. N. D'jačkov-Tarasov, "Abadzexi", *Zapiski Kavkazskago Otdela Imper. Russkago Geograficeskogo Obščestva*, XXII, 1903, 4, s. 28-32'de Rusçası nakledilen ve *LN*, no: 23b, s. 88'de özetlenen bir Abhaz (Batı Çerkes) anlatısında "Alajuk"un (= Alej'əq°e) rolüne, Osetlerin Čelæxsærton'undan alınma başka unsurlar da yüklenmiştir.

Tatarlarda Nartların yapısı

S. Urusbiev'in meşhur *Sbornik Materialov...*'un (1881) ilk cildinde,[56] Nart efsanelerinden bir seçkiyi yayımladığı Pjatigorsk Tatarları, tıpkı Çerkesler gibi, Boratæ ailesini yok etmiş gibi görünüyorlar. Ama tam tersine, Æxsærtægkatæ'leri *Sxurtuklar* (çoğul eki -ler, -lar) ve Alægatæ'yi *Aligler* adlarıyla korumuşlardır.[57] Sxurtuklar sadece kahraman Uryzmek tarafından temsil edilmektedirler ve bu kahraman hakkında da ilk masalın başında ilginç bir şekilde şöyle denmiştir (s. 1):

> Uryzmek Sxurtuklar ailesinden soylu olmayan bir kişi ve Sxurtuk'un da oğluydu.

Ama yiğit Nartlar arasında büyüdüğü için çok geçmeden oyunlarda hüner ve kavgada yiğitlik göstermeye başladı ve kahramanlıklarıyla içlerindeki en şöhretli kişi oldu. Korkunç bir kılıcı vardı –*syrpun*– ve o kılıç "kınından asla boşuna çıkmazdı" (s. 6, 41). İkinci kuşaktaki diğer büyük kahraman, Sosruko da Uryzmek'in karısı Satana tarafından evlat edinildiği için, tıpkı Osetlerdeki gibi, Sxurtuklar'dan biriydi (s. 37).

Aligler'in özelliği gayet iyi korunmuştur. Nartların büyük içki âlemleri yine onlarda tertiplenir (s. 38), *agun* adındaki küçük içki fıçısının kerametleri de yine onlarda gerçekleşir: Yarısına kadar doldurulan bu fıçı, yanında duran kahramanın övündüğü kahramanlık doğruysa dolup üç kez taşardı (s. 33). İhtiyar Uryzmek de, "ihtiyarın ortadan kaldırılması" için yine onların evinde tuzağa düşürülmüştü (s. 39).

Bu iki ailenin özelliklerinin sürdürülmesine rağmen, Boratæ ailesinin ortadan kaldırılması sonucunda onlar da artık bir yapı oluşturmuyorlardı: Tatarlar da, Çerkesler gibi, sadece bütünlüğü bozulmuş parçalarını aldıkları saygıdeğer geleneği sürdürmemiş, onu anlamamışlardı.

Abhazlarda Nartların yapısı

Abhaz destanı ise bu geleneği tamamen unutmuştu. Onun Nartları, tüm Nartları, Səsrəqᵒa ve onun doksan dokuz kardeşinden oluşan yüz Nart tek bir aileye aittir, aynı annenin, Satanay'ın ve Səsrəqᵒa hariç, aynı ba-

56 "Skazanija o nartskix bogatyrjax u Tatar gorcev Pjatigorskogo okruga Terskoj oblasti", *Sbornik Materialov...*, I, 1881, II, s. 1-42.

57 Ses uyumuna göre *Aligar* daha doğru olabilirdi; ben yine de Urusbiev'in yazımına uyuyorum.

banın oğullarıdır.[58] Hepsi aynı savaşçı karaktere sahiptir. Bunun dışında yaşamak için çalışmak da gerektiğinden, çeşitli sürülerini, at, sığır, küçükbaş hayvan sürülerini aralarında paylaşırlar, ama bu ikincil uğraşlar aralarında gerçek anlamda ayrımlara yol açmaz.[59] Nart-amongæ'nin eşdeğer karşılığı, hatta doğaüstü kaplardan, şölen araçlarından ve yiğitlik *ordalia*'larından oluşan geniş bir çeşitleme içine sokulmuş halde, varlığını korur, ama bütün bunlar Nartların ortak mülküdür.[60]

Çeçenlerde ve İnguşlarda Nartların yapısı

En dikkat çekici evrim, Kafkasya'nın merkezinde, Çeçenlerde ve onların kardeşleri olan İnguşlarda saptanmaktadır. Hatta "Nartoloji"nin ilk dönemlerinde bu evrim küçük bir sorun da yaratmıştır. Bir İnguşun, Čax Axriev'in 1870'te naklettiğini[61] özetlerken, 1930'da şunları yazmıştım:[62]

> *Njart*'lar Çeçen (İnguş) diyarında, tamamen anonim kalmasalar da, sadece öykülerinin çok bozulmuş haldeki birkaçıyla boy gösterirler; ve özellikle de çok daha geniş bir folklorik yapı içindeki ikincil bir öğe halini almışlardır: İnguşlar eski devirlerde dağlarında birbirine düşman iki ırkın yaşadığını bilirler: sayıları altmışı bulan, hepsi aynı kökenden, işitilmemiş bir güce sahip ve sürekli Tanrı ile savaş halindeki şeytani kahramanlar olan *Orxusto*'lar (veya *Ärxstua*'lar: *Orxustoy* veya *Ärxstuay*); ve sayıları kesin belirtilmeyen, Tanrı tarafından korunan ve ona dost olan, iyiliksever kahramanlar, yani *Njart*'lar (veya *Närt*); birçok Orxustoy, özellikle de Orzmi, Xamč'ın oğlu Pataraz Oset Nartlarının meşhur adlarını taşırlar (Uryzmæg, Xæmyc'in oğlu Batraz); *Orxusto*'ların en önde geleni olan Soskan Solsa, "Soska'nın (oğlu) Solsa", Osetlerin Soslan'ından (onun için de bazen Sosæg'in oğlu denir) başkası değildir, üstelik doğumu ve ölümü de onun gibidir; Orxusto'ların büyük yardımcısı ama ne Orxusto ne de Njart olan Širtta, Osetlerin Syrdon'uyla, Tatarların Širdan'ıyla örtüşür. Öyle ki sık sık, Çeçen-İnguşların isimleri ve izlekleri alırken bunların bazılarını dağıtıp diğerlerini özgün bir sistem halinde yeniden bir araya getirdikleri ve bu yeni sistem içinde aslan payının artık Nartlara düşmediği izlenimine kapılınır.

58 *Priključenija Narta Sasrykvy i ego devjanosta devjati brat'ev* (Nart Sasrəq°a ve 99 kardeşinin başarıları"), Moskova, 1962, s. 15. Š. D. Inal-ipa'nın Abhazların Nart destanı üzerine temel çalışmaları, özellikle "Ob Abxazskix nartskix skazanijax", *Trudy Abxazskogo Instituta*, XXIII, 1949, s. 86-108 ve *Abxazy*, 1965, s. 595-604 dışında, ayr. bkz. Š. X. Salakaja, *Abxazskij narodnyj geroičeskij epos*, 1966, s. 37-108.

59 *Priključenija...*, s. 52.

60 *Age*, s. 187-188.

61 "Iz čečenskix skazanij", *Sbornik Svedenij o Kavkazskix Gorcax*, IV II, s. 1-3.

62 *LN*, s. 5-6.

Bununla birlikte, daha geç bir tarihte yayımlanmış bir anlatı külliyatına bakıldığında, iki grubun karşıtlığının genelde kabul görmediğini, ana kişiliklerin kimi zaman çifte isim kullanılarak, "Närt-Ärxstuay" diye adlandırıldıklarını, hatta tekil halde "Närt Erxust Ali"ye bile rastlandığını kaydetmiştim.

Bu durumun –bildiğim kadarıyla asla yapılmamış– çok basit bir açıklaması vardır. Çoğul eki olarak *-y*'nin kullanıldığı bu *Orxustoy, Ärxstuay* biçimleri (birçok değişke mevcuttur)[63] Oset dilindeki Æxsærtægkatæ'nin bozulmuş halleridir. Demek ki bu kahramanlar bir yandan Narttır (ve çifte Närt-Ärxstuay isminin açıklaması budur); bununla birlikte Nartların sadece bir bölümü, yani bütünden ayrılmış bir parçası söz konusudur (Orxustoy-Njart'lar zıtlığının temeli de budur). Ama bizim araştırmamız açısından asıl ilginç nokta: Üç bölümlü bir yapının yerini iki bölümlü bir yapının almasıdır. Orxustoy'un karşısında öteki Nartlar kitlesinden başka bir topluluk yoktur. Üstelik iki grup kendi tiplerini en uç noktasına dek vardırmıştır: Nartlar hem birinci hem de üçüncü işlevin vasıflarını; erdem ve serveti, Tanrı korkusu ve huzur içinde çalışma isteğini kendi üzerinde toplarken, ürkütücü ama soylu savaşçılar olan ve toplumda şiddetli ama gerekli bir rol oynayan Orxusto'lar hayasız haydutlara dönüştürülmüştür. Oset efsanelerinde, Æxsærtægkatæ'den bazıları, özellikle de babasının katlinden sorumlu tuttuğu "Nartlar"a, sonra da göksel Ruhlara ve Cinlere zulmeden Batraz, bu aileye ilişkin söz konusu bozuluşun tohumlarını taşırlar: Tanrı aşırıya kaçan bu kahramanı cezalandırma, yok etme kararı almak zorunda kalır. Ama Æxsærtægkatæ olmayan Nartların, Njart'ların bunu telafi edecek bir şekilde yüceltilmesi, ahlaki ve iktisadi yönün onlarda bir araya getirilmesi Alægatæ'ye (sadece şenlik teknisyenleri) veya Boratæ'ye (zengin, ama karakter olarak kötü bir aile) ilişkin Oset tanımlarına hiçbir şey borçlu değildir. Bu yenilik Çeçenlere ve İnguşlara özgüdür ve onların destanının yeni yapısına düalist, Manici bir renk katmıştır: "İyiler" "kötüler"le kapışmaktadır.

Čax Axriev'in yukarıda özetlenen sunumunu bütünü içinde bu anahtardan yararlanarak yorumlamak gerekir:

> İnguşların tüm anlatılarının ve şarkılarının kahramanları, zıt karakterlere sahip kişilikler olan Njart'lar ve Orxusto'lardır. Birinciler iyi ve en yüksek düzeyde ahlak sahibi insanlar olarak gösterilmiştir – bu nedenle İnguşlarda Njart kelimesi bir cins adı haline gelmiştir; bir İnguşun birisi hakkındaki en büyük övgüsü, "Yiğit oğlandır, bir Njart kadar iyidir" demektir. Ri-

63 *-y*, resmi gramerdeki "dördüncü çekim hali"nin çoğul sonekidir. 1961 tarihli Çeçence-Rusça sözlüğünde, tekil hal *närtxo, närt-erstxo* olarak yazılmıştır; *Noxčiyn fol'klor*, c. III: *Nart-Erstxoyx lacna* ("N.-E.'ler hakkında öyküler"), 1964, s. 4'te Çeçence için *ästxo, ärstxo, ertxo, erštxo, erstxo, orxusto*; İnguşça için *orstxo* değişkeleri belirtilmiştir.

vayete göre, Nartların yaşadıkları o eski devirlerde toprak öylesine kutsanmıştı ki avuçta sıkıldığında tereyağ çıkıyordu ve bir sığır pirzolasıyla bütün bir orduyu beslemek mümkündü. Kısacası Tanrı'nın takdisi her şeyde tezahür ediyordu. Njart'lar halkın belleğinde zayıfları koruyan şövalyeler olarak yer etmişlerdir. Zaten bu yüzden Orxusto'lara karşı dur durak bilmeden mücadele ederler; aynı anlatılarda Orxusto'lar ise kötü, hilekâr, kıskanç adamlar olarak gösterilir. Orxusto'lar olağanüstü kuvvetlidir ve önlerine çıkan herkesle savaşmak isterler, üstelik kendilerine hasım olmaya zorladıkları kişiler bu konuda onlara hiçbir bahane vermeseler bile bunu yaparlar.

... Njart'lar Tanrı'ya inanıyor ve tapıyorlardı. Orxusto'lar da Tanrı'ya inanıyorlardı, ama onunla sürekli savaş halindeydiler. Tanrı onları cezalandırmak için niyetlerine ve girişimlerine engel oluyordu. Orxusto'lar buğday ektiklerinde, tarlalarında ottan başka bir şey bitmiyordu. Av hayvanı pişirmeye kalksalar (çünkü uğradıkları tarımsal başarısızlıktan sonra, sadece et yiyerek yaşamayı denemişlerdi) et kazanın içinde pis kokulu bir leşe dönüşüyordu. O zaman mücadelenin eşitsiz koşullarda yapıldığını anlayıp ölmeye karar verdiler. Kırmızı bakırı eritip içtiler. Bu şekilde öldüler ve ruhunu son teslim eden de Soskan Solsa oldu.[64]

... Njart'lara gelince, Orxusto'lar ortadan kalktıktan sonra, daha uzun süre yaşadılar ve birçok İnguş ailesi onların soyundan geldikleri iddiasındadır. Bir ihtiyar bana, yirmi göbek öteden Nartlara bağlandığını söylemişti.

Orxusto'ların karakterini ve tavrını yansıtmak için, İnguşlarda onları Goržay ile karşı karşıya getiren çatışmanın anlatısına başvurulabilir; Goržay'ın Njart'lardan biri olup olmadığı açıkça belirtilmemiştir, ama onların iki özelliği olan dindarlık ve zenginliğe sahiptir.[65]

Bundan uzun süre önce, bir gün Orxusto'lar toplanmışlardı ve Soskan Solsa da aralarındaydı. Düşünüyorlardı: Hiç gitmedikleri ve yağmalamadıkları bir diyar kalmış mıydı? Bu şekilde konuşurlarken, nehirden su almış geri dönen dul bir kadın geçti. İstemeden söylediklerine kulak misafiri oldu. Orxusto'lar onu fark ettiler. "Herhalde bizim kendimizi beğenmişliğimizle alay ediyordur, dediler. Batoko-Šertuko, git de sor bakalım, bizim hiç gitmediğimiz ve yağmalamadığımız bir diyar biliyor muymuş." Batoko-Šertuko dul kadına doğru ilerledi ve Orxusto'ların hiç gitmedikleri bir diyar bilip bilmediğini sordu. "Ben dul ve öksüzüm" dedi kadın; "Ters bir şey söylersem, belki Orxusto'lar bana hakaret ederler, o zaman beni kim koruyacak?" – Korkma, konuş! dedi Orxusto'lar. – Yedi dağın ötesinde Goržay'ın sürüsü var ve Orxusto'lar bu sürüyü asla yağmalamadılar!

64 Karş. *NK*, s. 371-373 = *LH*, s. 259-261 ("Nartların sonu").
65 Čax Axriev, "Inguši", *Sbornik Svedenij o Kavkazskix Gorcax*, VIII, 1875, 1, 2, s. 38-40.

–Haydi gidelim!" diye haykırdılar bir ağızdan. Hemen yola koyuldular. Yedi dağı aştılar ve muazzam sürüyü gördüler. Soskan Solsa, "Gizli iş görürsek bu bize yakışmaz ve bir utanç vesilesi olur" dedi; "Orxusto'ların sürüsüne saldırmaya hazırlandıklarını Goržay'a haber vermek lazım ki hazırlansın!" Goržay'a bir haberci gönderdiler.

"Tanrı'ya sunulan kurbanların alındığı benim sürüme nasıl saldırabilirlermiş? Konuklarımı ağırlamak için de hiçbir şeyi sakınmam. Bunu yaparlarsa küfür olur. Sana inanmıyorum..." dedi Goržay haberciye ve onu geri gönderdi.

"Tehlikeye hazırlıklı olması gerektiğine onu nasıl ikna edebiliriz? dedi Soskan Solsa. Sadece gelini, küçük oğlunun karısı onu ikna edebilir. Goržay'ın da içtiği pınardan su almaya geliyor. Eğer onunla konuşursa ikna olur. İçinizden hanginiz kadını baştan çıkartabilir?" diye sordu Soskan Solsa.

TaxŠako adındaki Orxusto, "Ben" dedi.

Sabah erkenden, dua vaktinde TaxŠako Goržay'ın suyunu aldığı pınara gitti. Bir süre sonra Goržay'ın sevimli gelini geldi. Adam onu yakaladı ve elbiselerini yırttı. Sonra şöyle dedi: "Kayınpederine Orxusto'ların, yanlarında Soskan Solsa da olduğu halde beyaz sürüsünü kaçırmaya geleceklerini söyle." Ve şayet bu haberi iletmezse, kendisiyle yattığı dedikodusunu yayacağını söyleyerek kadını tehdit etti.

Kadın Goržay'a, "Bugün Orxusto'lardan biri üzerime saldırdı. Bak: Elbiselerim yırtıldı. Sana hazır olmanı, çünkü beyaz sürüne saldırmaya geleceklerini bildirmemi söyledi."

– Kadın her zaman hayasız olarak kalacaktır. Sen tüm iffetini yitirmişsin! Tanrı'ya, yaratıcıma ve büyük azizlere şükranla adadığım sürüme nasıl saldırabilirlermiş? Ben bir kurban sunarken en güzel koyunu sakınmam: Kim benim sürüme göz dikebilirmiş?" Goržay gelinin söylediklerine hiç kulak asmadı. Kadın, TaxŠako'nun kendisini beklediği pınara döndü ve şöyle dedi: "Orxusto'ların niyetini kayınpederime haber verdim, ama bana inanmadı." TaxŠako arkadaşlarının yanına döndü.

"Sonuç nedir?" diye sordular Orxusto'lar. – Pınarın yanında Goržay'ın sevgili gelininin gelmesini bekledim. Onu yakaladım, elbiselerini yırttım ve niyetlerimizi Goržay'a haber vermeye gönderdim. Geri döndüğünde adamın kendisine inanmadığını söyledi.

– Goržay'ın tehlikeyi anlaması için ne yapmalı?" dediler Orxusto'lar. Gidip çobanlara akıl danıştılar. "Bunun tek yolu, Goržay'ın kulesinde tüneyen sevgili kuşunu öldürmektir" dediler. O zaman Soskan Solsa Orxusto'lara döndü ve sordu: "İçinizde en iyi okçu kim? – Ben!" dedi Oruzbi adındaki Orxusto. Şafak söker sökmez Oruzbi Goržay'ın evine gitti ve en sevdiği kuşu öldürdü. Goržay erken kalktı. Avlunun zemininde en sevdiği kuşunu gördü. "Anlaşılan bunlar beni rahat bırakmayacaklar" dedi.

Atını eyerledi, üstüne bindi ve Orxusto'lara karşı tüm tedbirleri aldı. Şu

sözlerle göğe seslendi: "Orxusto'lar, en iyi koyunlarını her zaman Tanrı'ya ve büyük azizlere sunduğum beyaz sürümü kaçırmaya geldiler. Siz, tüm azizler, yardımıma yetişin!" Gökgürültüsü cini Soli onun bu yakarısını işitti. Bir fırtına koptu ve ülkenin tüm sakinleri Orxusto'ların peşine düştüler. Orxusto'ların en iyi ok atanları artçı kuvveti oluşturuyorlardı. "Soli'nin bize yetişmesi için yavaş ilerlemeliyiz, dedi Soskan Solsa: Bu azizin kaburgalarını ezeceğim!"

Gerçekten de Soli onlara yetişti. Soskan Solsa onu yakaladı ve bir kaburgasını kırdı. Fırtına dindi. Serbest kalan Soli Orxusto'ları kovalamaktan vazgeçti ve hava tamamen açıldı. Sabah olurken Orxusto'lar Goržay'ın kendilerine yetişmesine izin verdiler. Soskan Solsa onu yakaladı, bağladı ve başı kuyruğa dönük bir şekilde atlardan birinin üzerine attı. Sonra, herkes onunla alay etsin diye atı ovaya saldı. Orxusto'lar ise Goržay'ın sürüsünü önlerine katıp evlerine döndüler.

Osetlerdeki üç bölümlülükten hareketle Nart toplumunu esas olarak ahlaki ölçütlere dayalı bir çift bölümlülük içine sokan bir evrimin Çeçenlerde ve İnguşlarda vardığı nokta budur. Bununla birlikte Çeçen folkloru, korkunç Pataraz hakkında bu dönüşümün biraz daha geri evrelerinin izlerini, hatta tamamen başka bir yöne sapmış bir evrimin ilk adımlarını korumuştur. Bu versiyonda Orxusto'lar, en azından Orxusto Pataraz ıslah olmuş, ahlaki değerler kazanmıştır. Osetlerin öfkeli, zincirinden boşanmış, acımasız Batraz'ının yerini, tabiatı gereği ve istemeden yaptığı kötülüğü kabullenemeyen dokunaklı bir kahramana bıraktığı ilginç İnguş efsanesi bunun kanıtıdır. Burada da Batraz'ın temel özelliklerine, destanında yer alan hadiselerden bazılarına –su verilmiş çelikten bedeni, odun yığını, Tahıllar ciniyle çatışması– rastlanır, ama manaları tersine çevrilmiştir: Pataraz tamamen iyi niyetlidir.[66]

Bir gün iki Orxusto, Solsa ve Pataraz uzun bir seferden dönerken yoksul bir dul kadından kendilerini misafir etmesini istediler. Kadın ateşe bir tutam un ve üç kuru et parçası koydu. İki kahraman tam bu kadarcık yemekle nasıl doyacakları konusunda endişelenirken, et birdenbire şişip koca bir kazanı doldurdu ve un da kabarıp kocaman bir tekneden dışarı taştı. Kahramanlar şaşıp kalınca yaşlı kadın onlara şöyle dedi: "Xamč'ın oğlu Pataraz doğuncaya kadar böyle bir bolluk içinde yaşıyorduk: Bu sığır parçaları, bu un o uğursuz tarihten önce hazırlanmışlardı. Pataraz dünyaya geldiğinden beri, bütün bolluk, bereket sona erdi..."

Pataraz açıklanan bu sır karşısında umutsuzluğa kapıldı: Ölmeye karar verdi. Evine döndüğünde, orada yaşayan herkesin odun getirmesini em-

66 *LN*, s. 72-73, Čax Axriev'in özeti, "Inguši", *Sbornik Svedenij o Kavkazskix Gorcax*, VIII, 1875, ı, 2, s. 35-36.

retti; kömür üretip yığdı, yığının etrafına körükleri dizdi, odun yığınının üzerine çıktı ve odunları ateşe verdirdi. Kor çelik gibi oldu, ama ölmedi. O zaman kederle dolup şöyle dedi: "Beni nehre atın, belki su canımı alır!" Ama çeliğine su verilmiş oldu, o kadar.

Pataraz gidip bu dünya ile öteki dünya arasındaki aracı olan Batoko-Šertuko'yu buldu. Kendisini de beraberinde öte dünyaya götürmesini istedi. Ama Espor (Kurbanlar cini) vaktinin henüz gelmediğini söyleyerek itiraz etti. Pataraz ondan, vakit gelinceye kadar onun varlığı yüzünden insanlığın maruz kaldığı yoksulluğu ortadan kaldırmasını istedi. Espor bu yoksulluğun üçte birini kaldırmaya razı oldu; yoksulluğu kısırlık biçiminde dağların dorukları, kısraklar ve kadınlar arasında paylaştırdı. Sonra Pataraz'a güneş batmadan önce geri gelmesini söyledi. Pataraz bu söylediğine uydu ve güneş hâlâ dorukların üzerinde parlarken Espor'un yanına döndü. Bu nedenle güneşin son ışıklarına, "Xamč'ın oğlu Pataraz'ın ışığı" denir.

Sadece Alægatæ ailesinin istikrarını koruyan Çerkeslerden farklı olarak, Çeçenlerin ve İnguşların destan açısından daha önemli olan Æxsærtægkatæ ailesini sürdürdükleri ve bu ailenin savaşçı, şiddetli niteliğinin Nart toplumundaki bölümlerin özgün bir biçimde yeniden kurgulanmasına yol açtığı görülüyor. Ama her iki örnekte de üç bölümlülük sürdürülmemiştir.

Kumuklara ve Kuzey Dağıstan'ın diğer halklarına gelince, onlar doğuda, Abhazların batıda oldukları kadar radikal davranmışlardır:[67] Onlardaki Nartlar kötü yürekli devlerle şu veya bu ölçüde özdeşleştirilmiş ve iç bölünmesi olmayan, kolektif bir kendilik, tek tip bir topluluk halini almışlardır.[68]

67 Bölgelere göre farklılıklar mevcuttur, ama bunların ayrıntılarına girmek konumuza bir şey kazandırmaz; *Nartskij epos*, Birinci Nartoloji Kollokyumu bildirileri, 1957 içinde, bkz. U. B. Dalgat'ın Dağıstan'daki (Kumuklar da dahil) Nart efsaneleri hakkındaki raporu, s. 155-174.

68 Dostum George Charachidzé 1966 ve 1967'de, İstanbul'da, Kafkasyalı yaşlı bir Avar muhacirinin ağzından Osetya ve Çerkezistan'da bilinen maceraları (Sawsəraq^{o}e ve Totreš'in düellosu; küçük Aš'emez'in intikamı) yeni isimler takılmış birçok Nart kahramanına (Napir ve Budaγ; Imač') yakıştıran anlatıları kaydetmeye başladı. Kabart kaynaklıymış gibi gözüken bu anlatıların kesin kaynağını saptamaya uğraşıyor.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ataların Üç Hazinesi

*Kaynak metin (*Narty kadjytæ*)*

Bildiğimiz kadarıyla, üç işlevli yapının tek İskitçe ifadesi, tılsım-nesneler efsane ve ritüelidir. Önemli bir efsane söz konusudur, çünkü milletin kurucularına veya Herodotos'un ifadesiyle kökenine ilişkindir; önemli bir ritüel söz konusudur, çünkü tek amacı her yıl bu milletin toplumsal düzenini, sağlığını doğrulamaktır.

Osetler, en azından Kuzey Osetleri Nart kahramanlarını içine dağıttıkları çerçevenin baş köşesinde aynı yapıyı kararlılıkla koruduklarını için, işlevsel nesneler efsanesinin anısını da koruyup korumadıklarını araştırmak son derece doğaldı. Dostlarım ve ben bunu ihmal etmedik, ama Rus işgalinden İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen sürede yayımlanmış çok sayıda metin derlemesi bu türde hiçbir şey içermiyordu. Sadece Georges Charachidzé bir bilgiye ulaşabilmişti: *Gürcistan Müzesi Dergisi* (*Sakartvelos muzeumis moambe*), IV, 1925, s. 222'de, G. Čitaia Gürcistan'da, Aşağı-Kartli'de bulunan Pilaret kazasında nüfusun çoğunluğunu oluşturan Osetlerden söz ederken şöyle demişti:

> Pilaret Osetleri arasında yaygın bir inanç ve efsaneye göre, karasaban (*k'utani*) insanlara doğrudan doğruya tanrısal âlem (*yvtaeba*) tarafından verilmişti: Gökten karasabanın bir sureti düştü; bunu ilk bulan bir Gürcü oldu, o da bu surete benzer bir alet imal etti ve diğerlerine de bunu yapmayı öğretti.

Bu modern inanca doğrudan Osetya'da rastlanmasa bile, Gürcistan'a göç eden Osetlerin bunu kendi kafalarından uydurmuş olmaları da pek olası değildir.[1] "Boyunduruklu kağnı"nın da İskit efsanesindeki gökten düşmüş nesnelerden biri olduğunu unutmamak gerek.

1 Bu bir Gürcü motifi değildir. Kaynak belirtmeyen I. Javaxišvili'ye göre (*Sakartvelos ek'onomiuri ist'oria*, 1930, I, s. 262-265), Salomon'a karasaban modelini Georges Blanc göstermişti (bu konuda bkz. Dumézil, "Τιτυός", *Revue de l'Histoire des Religions*, CXI, 1935, s. 66-89).

Aradığımız efsanenin farkına ancak 1959'da varabildim. *Narty kadjytæ, Nartlar hakkında destansı anlatılar* derlemesi içinde s. 243-248'de bu efsanenin ilk değişkesi *Narty æmbyrd* ("Nartlar Meclisi") veya *Nart či xuzdæryl kud dzyrtoj* ("Nartlar en iyinin kim olduğuna nasıl karar verdiler?") başlığıyla çıkmıştı.[2] Herhangi bir değerli nesneyi ele geçirmek için, birçok Nart kahramanının böbürlenme yarışına girdiği ve genelde Batraz'ın galip çıktığı iki anlatının birçok değişkesi bilinmektedir gerçi. Ama yeni metin çok önemli yeni verileri gündeme getirmektedir. Birincisi, ortaya konan armağan bir tek değil, "ataların birçok hazinesi"dir; tam sayı üçtür, ama bu sayının nereden çıktığı ne yazık ki belirtilmemiştir. Üstelik dış görünümleri bakımından birbirinden ayrılması olanaksız üç çift oluşturan bu nesnelerin kendilerine has bir simgesel değerleri olmamakla birlikte, her birinin veriliş koşulları üç işlevden birine açıkça gönderme yapmaktadır. Son olarak, çeşitli ipuçları anlatının ana bölümlerinde net bir biçimde ortaya çıkan bu işlevsel değerlerin daha eski tarihli bir yazım içindeki ek bölümlerin, örneğin giriş bölümünün de payandasını oluşturduklarını, öyle ki üç işlevli yapının arka arkaya çeşitli tarzlarda ifadesini bulduğu büyük bir bütünün söz konusu olduğunu düşündürmektedir. Metnin çözümlemesi şöyledir.

Oyma ahşap koltuklarına oturmuş Nart ihtiyarları halkın durumu hakkında toplanmış görüşmektedirler. İçlerinden üçü halkın çökkünlüğünden, âdetlerin bozulmasından peşpeşe şikâyet ederler. Anlatının devamından hareketle geriye dönerek düşünüldüğünde, bu üç şikâyetten birincisinin kahramanlığa karşı işlenen kabahatleri, ikincisinin şölenlerdeki pisboğazlığı, üçüncüsünün de cinsel konularda hiçbir disiplin kalmamasını kapsadığı sonucuna varılabilir. Nitekim, bu üç ayırt edici özellikten her biri üç küçük konuşmada ve bu sırayla yer almaktadır. Ama anlatının genel yapısını arka plana iten başka şikâyetlerin ortasında gözden kaçabilecek durumdadırlar. Bunun hemen ardından asıl anlatı başlar:

> ... Ve üç ihtiyara üç bez parçası (*ærtæ tyny*), ataların şerefli ve değerli hazineleri (*fydælty kadjyn æmæ zynary xæznatæ*) getirildi. Uryzmæg (ihtiyarlardan biri) bunlardan birini aldı ve şöyle dedi:
>
> – Nartların eskileri, gençlerin içinde zekice bir yiğitlikle ve adab-ı muaşerete uygunluğuyla sivrilecek birinin bu hazineye layık olduğunu kabul edecektir (*æd-zond qæbatyrdær æmæ xærzæydaudær či razyna*). Kim aday olmaya cesaret edecek?
>
> Nart Xæmyc (Uryzmæg'in kendisi de ihtiyar olan kardeşi) ayağa kalktı ve şöyle dedi:

2 Çevirisi *LH*, s. 220-222'dedir. Bu bölümde "Les Trois Trésors des Ancêtres dans l'épopée narte" makalemden (*Revue de l'Histoire des Religions*, CLVII, 1960, s. 141-154) birçok paragrafı kullandım. Oradaki dipnotların hepsini buraya aktarmak mümkün olmadı.

– Bu bez parçasını ben alacağım.

– Nasıl? diye sordular Nartlar. Sen ezelden beri gölgenden bile korkarsın (*dy ragæj dær dæ auunæj ku tarsys*) ve ihtiyarlayıncaya kadar bir adamın yüzüne dik dik bakmaya asla cesaret edemedin![3]

– Doğru dersiniz, Nartların en seçkinleri. Bende övünülebilecek hiçbir şey bulamazsınız. Ama –açık sözlülüğümü affedin lütfen– Nartların içinde de oğlum Batraz'dan daha yiğidini, daha gözü karasını bulamazsınız (*umæj qæbatyrdær, umæj nyfsjandær næ razyndzæn Narty*). O kötü hiçbir şey yapmaz, yapılmasına da izin vermez.

Uryzmæg ikinci bez parçasını aldı ve şöyle dedi:

– Nartların eskileri bu hazineyi oburluğuna en iyi hâkim olabilene (*xynzdær či razyna jæ qubynyl*) ve bir erkek olarak yükünü sonuna kadar şeref ve vakar içinde taşıyabilene verecekler.

– Bu bez parçası da benim hakkım, dedi Xæmyc.

– Bu iddiacılığın hiç hoşumuza gitmiyor Xæmyc, dediler Nartlar. Senin oburluğunu bilmeyen mi var? Hayatında hiç karnın doymuş mudur acaba (*de'fsis*)? Sofrada bir hafta oturduktan sonra bile, şükrettiğini (şölenlere son noktayı koyan "bereket" sözcüğü) duyan var mıdır?

– Ben bu hazineyi de oğlum Batraz namına talep ediyorum: Sofrada ondan daha kanaatkâr birini bulamazsınız (kelime kelime tercümesi: midesi bakımından daha iyi, *qubynyl... xuzdær*).

– Nartların eskileri, diye söz devam etti Uryzmæg, üçüncü bez parçasını gençlerimiz içinde kadınlara en saygılı (*sylgojmajy tyxxæj æydaujyndær či razyna*) ve kendi karısına en hoşgörülü davranana (*fyldær či nybbara jæ sylgojmagæn*) verecekler.

– Bu hazineyi de kimseye bırakmam, dedi Xæmyc.

– Senin aşk dişin (*dæ gox-dændag*) dillere destandır,[4] diye cevap verdiler Nartlar. Sen başkasının karısını baştan çıkarmak için fare deliğinden geçersin. Ve kendi karını,[5] Bycentæ'lerin kızını da cebinde taşımıyor muydun? Bu hazine üzerinde ne yüzle hak iddia edersin?

– Suçlamalarınız yersiz değil Nartlar, ama kadınlara karşı benim oğlum Batraz'dan daha namuslu davranacak bir adam olamayacağını siz de bilirsiniz (*sylgojmajy tyxxæj dær nikv ssardzystut mæ fyrt Batradzæj uagjyndær*).

O zaman Nartlar Batraz'ın erdemlerini sınavdan geçirmeye karar verdiler.

Bu sınav üç bölümde yapılır: bir "zekice yiğitlik" sınavı, şölen-şenlikte adab-ı muaşeret sınavı, cinsel ahlak sınavı.

3 Oysa ki Xæmyc, Nart destanının hiçbir bölümünde bir korkak olarak gösterilmediği gibi, bir obur (bkz. bir sonraki sahne) olarak da anılmaz. Ama bkz. aşa. s. 571.

4 Bkz. yuk. s. 473 ve *LN*, no: 45, s. 142-143.

5 Xæmyc'in düğününe ve Batraz'ın doğumuna göndermeler, *LN*, no: 11, s. 50-53; *NK*, s. 183-190 = *LH*, s. 173-179.

[Batraz] bir seferden dönerken, Nartların eskileri onun üzerine yüz atlı gönderdiler (*arvystoj jæ razmæ fondzyssædz baræjy*). Ama onların niyetini anladı ve sanki korkmuş gibi yapıp yüz geri döndü. Atlılar peşine düşüp kovalamaya başladılar. Aralarındaki mesafe açılınca birdenbire geri döndü ve onlara peş peşe saldırdı. Pek çoğu bir daha evini göremedi ve kurtulanların da her yerinden kanlar akıyordu.

Daha sonra Nartlar bir hafta süren bir şölen, bir *kuvd* tertiplediler (*kuvdy badtysty Nart innabonæj innabonmæ*). Batraz da sofradaydı, ama öyle bir yere oturmuştu ki hiçbir parçayı yakalayamıyordu. Bir hafta boyunca ağzına bir lokma koymadı (*komzdag ne sxasta jæ dzyxmæ*). Yine de herkesten daha neşeli türküler söyledi, herkesten daha güzel dans etti (*fælæ uæddær innætæj qældzægdæræj zaryd, aivdær uydi jæ kaft*).

Nihayet, bir gün Batraz evde yokken, Nartlar onun sığırtmacını karısının yanına soktular (*jyn qomgæsy barvystoj jæ usmæ*). Batraz eve döndüğünde, ikisini birden kendi odasında uyurken buldu; sığırtmacın eli karısının başının altındaydı. Sığırtmacın elini çekip, karısının elini sığırtmacın başının altına koydu (*qomgæsy cong ralasta jæ usy særy bynæj æmæ usy cong bakodta qomgæsy særy byn*). Sonra avluya çıkıp eyerini yastık etti ve kaftanının üzerine uzandı ve güneş doğuncaya kadar yerinden kıpırdamadı.[6]

Batraz'ın erkeklik vasıflarına ikna olan yargıçlar ataların üç hazinesini de ona verdiler (*tærxony lægtæn sbælvyrd sty ænæmængæj Batradzy lægdzinædtæ; akkag yn skodtoj fydælty xæznatæ*).

Öykünün bir devamı daha vardır. İhtiyar yargıçlar Batraz'a, bu üç saygıdeğer tavrı alırken hangi örneklerden, hangi ilkelerden esinlendiğini sorarlar, o da onlara üç öykü anlatır:

– Bu işi kuşkusuz şaşırtıcı bulacaksınız namlı Nartlar, dedi Batraz, ama onayladığınız yiğitlik örneğini av köpeğime borçluyum (*rajston æx mæ cuanon kudxæj*).

– O ne demek?

– Bir kez avdan geri dönerken geçtiğim bir köyün köpekleri benimkine saldırdılar. İçimden "Yiyecekler benim köpeği!" dedim. Ama köpeğim son sürat kaçtı. Ötekiler onu dağınık bir düzende takip ettiler ve o da birdenbire dönüp onların tek tek hakkından geldi. Bu dersi unutmadım. Eğer düşmanlarını yenmek istiyorsan, bölünmelerini sağla (*aftæ bakæn, cæmæj znag fædixtæ ua*), kuvvetlerinin parçalanmasını sağla (*fæxæliu ua jæ tyx*); o zaman onları kolayca yenersin.

6 Bir diğer Nart anlatısı (*LN*, no: 7, s. 40) bu jesti aydınlatmaktadır: Bir kahraman, aynı şekilde uyuyan karısını ve hasmını basar; onları uyandırmaz, ama o da eller ve başlar arasındaki ilişki şeklini değiştirir, çünkü "erkek kadından daha yaşlıdır: Bu nedenle erkeğin kadını değil, kadının adamı kollarının arasına alması uygun düşer."

– Peki kanaatkârlığın için ne diyeceksin?

– Bir kez ava çıkmıştık; avı vurduktan sonra oturup dinleniyorduk. Ateş yakıldı, şaşlikler (*fizonjytæ*) hazırlandı, yaşlılar bizi su aramaya gönderdiler. Yolda giderken içimizden birinin ayağına bir tulum (*xyzyngond*) takıldı. Onu aldık ve bir kayadan fışkıran pınarın önüne gelince suyun altına tuttuk. Uzun süre orada kaldık ama tulumu doldurmayı başaramadık: Durmadan genişliyordu (*xyzyngond ivæzy æmæ ivæzy*). Yaşlılar kana kana su içtikten sonra onlara durmadan genişleyen bu tulumun ne olduğunu sorduk. Aralarında tartıştılar ve çok görmüş ve çok geçirmiş olanlar şu hükme vardılar (*biræ či fæcard, biræ či 'mbærsta*): "Bu olsa olsa insan midesidir (*uyj læjy uæc'æfy jettæmæ nicy uydzæn*). Onu hiçbir şey dolduramaz, dünyada hiç kimse onu doymuş halde görmemiştir." Ben o günden beri karnımı asla tıka basa doldurmadım: Yemeği fazla kaçırmak en kötü hastalıklara davetiye çıkarmak anlamına gelir. Kendimi sınamak istedim. Ekmeğimi dörde böldüm ve üç parçasından fazlasını asla yemedim. Bu yüzden ne kuvvetim azaldı ne de iş göremez hale geldim. Daha sonra ekmeğimin sadece yarısıyla açlığımı bastırdım ve yarısının da açlığı tamamı kadar giderdiğini gördüm.

– Peki, kadınlara karşı tavrını nasıl açıklıyorsun?

– Bir gün genç Nartlar ava çıkmıştık. Otuz dokuz atlıydık. Ağaçsız ve susuz geniş bir ovadan geçtik; orada hiçbir av hayvanına rastlamadık. Hava çok sıcaktı ve ne adamların ne de atların susuzluğa ve açlığa dayanacak takati kalmıştı. Akşama doğru bir ışık gördük. Yaklaştık: Bir köydü. Bir evden bir kadınla kızı dışarı çıkıp bizi karşıladılar, çünkü evlerinde erkek yoktu.

"– Gelin bizde kalın, dediler, misafir Tanrı misafiridir (*uazæg xuycauy uazæg*)!

"Aramızda bakıştık; erkeksiz bir eve nasıl girecektik? Yine de atlardan indik ve atlarımızı içimizden en genç olanlara bıraktık. İyi bir yemeğin ardından, ev sahibelerimiz bize iki oda gösterdiler; yirmimiz birinde, on dokuzumuz diğerinde yattık (*iu uaty ssædzæn, innæjy ta nudæsæn*). Ben yattım. Bizden uzak olmayan bir yerde iki kadın Xati dilinde konuşmaya başladılar (bizim topluluktan sadece ben bu dili anlıyordum).

"– Kızım, diyordu anne, bugün veya yarın kim bilir, birdenbire ölebilirim ve bir daha ne gönül işlerini (*zærdæ-mi*) ne de zevkleri yaşayabilirim. Senin hayatın ise yeni başlıyor ve daha sana kimbilir neler hazırlıyor. Şöyle yapalım: Ben yirmisiyle ilgileneyim, sen on dokuzunun başını döndür.

"– Dur bakalım anne, diye cevap verdi kız, ölüm yaş ayrımı yapmaz: Kim bilir kaç yaşlı beygir tayını gömmüştür (*xærond bæx bajrag-dzarmy xor biræ xatt baxæry*)! Ben daha hiç yaşamadım, hiçbir şey görmedim – bir şeyler görmeye zaman bulup bulamayacağımı kim bilebilir? Sen yaşadın, çok gördün geçirdin. Yirmilik odaya gitmek benim hakkımdır.

"O zaman kadının mutsuz olduğunu (*mægur*), bazen zahmetli vakitler (*tyxst saxat*) geçirdiğini anladım. O gün kendi kendime şu sözü verdim: Eğer bir gün bir kadın benim adımı taşıyarak babamın evine girerse, onu asla aldatmayacağım ve eğer o bir zaaf gösterirse bunu yüzüne vurmayacağım."

İhtiyarlar meclisi oğlu Batraz'dan dolayı Xæmyc'i kutladı ve Batraz'a da iltifatlar etti. Sonra oyma ahşap koltuklarından kalkıp dağıldılar.

Yorum ve Oset Değişkeleri

Eski güzel zamanlar hakkındaki şikâyetlerin kullanılmasına, hitabet *amplitudo*'su ile karmakarışık edildikleri için imkân olmasa da, şu unsurlar sayesinde üç hazineden her birinin farklı niteliği saptanabilmektedir: 1) Verilmeleri için konulan koşullar;[7] 2) Xæmyc'in Batraz adına öne sürdüğü iddialar; 3) Nartların Xæmyc'e yönelttiği alaylar; 4) Batraz'ın önüne konan üç sınav ve kazandığı üç başarı; 5) Üç tavrını gerekçelendirirken anlattığı üç olay. Efsaneden çıkartılması gereken dersi 1960'ta şöyle özetlemiştim:

> Sınavların her birinin, öncesiyle ve sonrasıyla taşıdığı işlevsel değeri tanımlamak kolaydır. Birincisi için hiç yoruma bile gerek yoktur: Pusu, yiğitlik, çatışmalar, hatta genç Horatius'un hilesine[8] kadar her şey, "ikinci işlev"i ortaya koymaktadır. Bir sonraki sınav daha yukarıda da hatırlatıldığı gibi, kadim dinsel törenlerin, şölen-içki âlemlerinin destan içinde olduğu gibi pratikte de uzantısıdır. Bu şölenler hâlâ *kuvd*, "dua" diye anılmaktadır. Üçüncüsü, Kolaxais'in aldığı karasaban gibi, tarımla ve üretimle ilgili değildir, ama "üçüncü işlev"in bir diğer yönünü, şehveti, cinselliği, bir zevk aracı ve efendisi olarak kadını kapsamaktadır.[9]

7 Giriş bölümündeki üç şikâyetteki kadar olmasa bile, burada da laf kalabalığından kaynaklanan bir karışıklık söz konusudur: Örneğin, birinci koşul ilan edilirken, Xæmyc'in cevabına ve Batraz'ın buna denk düşen sınavına tek başına açıklama getiren *qæbatyrdær*, "daha yiğit" koşuluna gereksiz yere *xærzærdautær*, "daha mütevazı, daha fazla adab-ı muaşeret" eklenmiştir. İkinci koşulun açıklanması da sonuna kadar şeref ve düzen içinde, *kad æmæ radæj*, katlanılması gereken vazifeye, "insanın yükü"ne, *læjy uarγ*, gereksiz bir gönderme içermektedir.

8 Bu hile Batraz'ın yaşamöyküsünün bir diğer bölümünde bulunmaktadır, bkz. yuk. s. 599; ayrıca Nart anlatıları kuşağının dışında kalan ve Maykop'tan bana iletilmiş birçok Çerkes anlatısında da bu hileye rastlanmaktadır.

9 İki tür değişkesi olan, biri üçüncü işlevin "aşk, şehvet, vb", diğeri "servet, bolluk, açgözlülük vb" yanını öne çıkaran üç işlev anlatılarının sayısı hayli kabarıktır. Bkz. örn. *Tarpeia*, 1947, s. 279-287 (yuk. s. 352 ve dipnot 12); *Heur et Malheur du guerrier*, 1969, s. 93; ve aşa. s. 717 ve dipnot 12. Æxsærtægkatæ'nin en tipik üyesi Batraz'dır; bazı toplumlarda veya askeri sınıflarda zinanın umursanmaması hakkında bkz. Robert Flacelière'in konuyla ilgili yerinde düşünceleri: *L'Amour en Grèce*, 1960, s. 113-114 (Plutarque, *Lycurgue*, 15, 11-15, vb).

> Yani, "Avrupa İranlıları" soyunun son temsilcileri tarafından korunmuş bu anlatı, Herodotos tarafından bulgulanmış rivayetin olmasa bile, en azından ona çok yakın bir değişkenin uzantısı gibi gözükmektedir. Bu rivayet de, meşhur bir kahramanın her biri Hint-İran üç işlevinden birine bağlanan üç "hazine"yi nasıl ele geçirdiğini açıklıyordu.

Birinci işleve ilişkin tavrın (şenliklerde verilen şölenlerde gösterilen kanaatkârlık) doğrulanmasıyla diğer ikisi (zekice cesaret, kadınlara karşı hoşgörü) arasında önemli yapısal farklılıklar bulunduğunu da eklemek gerek. Son iki örnekte, ilginç bir manzara ile (kendisini kovalayan köpeklerin arasındaki mesafeyi açan köpeği; anne ile kız arasındaki konuşma) karşılaşan genç adam düşünür ve bundan böyle tavrına yön verecek kuralı tek başına çıkarsar; birinci örnekte ise, tam aksine, bir türlü dolmak bilmeyen tulum karşısında düşünür ama anlamaz ve ihtiyarlardan, "çok görmüş geçirmiş ve çok öğrenmiş olanlar"dan ders alması gerekir. Üstelik son iki örnekte manzara tuhaf gelse bile, doğanın kanunlarına uygundur: Köpek akıllı bir hayvan gibi, ama yine de hayvan gibi davranır; anne ve kız şehvet düşkünü kadınlar gibi, ama yine de kadın gibi davranırlar. Buna karşılık tulum doğaüstü bir nesnedir ve sıradan bir tulum gibi davranmaz ve çıkartılması gereken dersi, deneye dayalı kanunları ihlal ederek verdiğine göre, oraya ancak Tanrı'nın iradesiyle yerleştirilmiş olabilir. "Birinci işlev"in doğrulanmasına ve ona ilişkin tavra has bu iki özellik (dersin *bilgeler* ve bir *mucize* tarafından verilmesi) aslında bu işleve ve sadece ona uygundur.

Eldeki belgelerin azlığı –bir tek tanıklık– beni kaygılandırıyordu. Faal Oset halkbilimci K. E. Gagkaev'den Orconikidze Folklor Arşivleri'nde saklanan elyazması değişkeler hakkında bilgi aldım. Bana bu konuda şunları yazdı (20 Şubat 1962 tarihli mektup):

> Elimizdeki iki değişkede, *xæzna*'nın ("hazineler") verilmesi için üç şart koşulmuştur; onları, 1) kahramanlık; 2) şölenlerde kanaatkârlık; 3) kadınlara karşı asalet sergileyenler alacaktır. Hazineler üç maşrapadır (*nuazæn*). Değişkelerin birinden bir parça şöyledir: "Ve o zaman [yani üçüncü *laudator temporis acti*'nin ağıdından sonra] Nart ihtiyarlarına meşhur ataların değerli hazineleri olan üç altın maşrapa getirdiler. Nart Uryzmæg bu maşrapalardan birini aldı, meclise gösterdi ve şöyle dedi: "Nart ihtiyarları gençlerimizden en zekice yiğit, en akıllıca gözü kara ve en iyi yetişmiş olanını bu maşrapa ile onurlandırmaya karar verdiler" [Anlatının devamı matbu değişkedeki gibidir: Xæmyc maşrapaya kendisi değil, ama Batraz adına talip olur]. Nart Uryzmæg ikinci maşrapayı alır ve şöyle der: "Nart ihtiyarları bu maşrapa ile yemek ve içki bahsinde kanaatkâr davrananı onurlandıracaklardır." Yine çelik bıyıklı Xæmyc söz alır: "Bu maşrapa benim hakkımdır,

şerefiniz üzerine yemin ederim, vb." Nihayet, Uryzmæg üçüncü hazineyi şu sözlerle gösterir: "Nart ihtiyarları bu üçüncü maşrapa ile kadınlara karşı en uygun davranışı sergileyen Nart gencini onurlandıracaklardır." Çelik bıyıklı Xæmyc yine "Bu hazineyi de kimseye bırakmam" der, vb. İkinci değişkede, Nartlar üç şarttan her birini yerine getirecek olana üç hazinenin verileceğini söylediklerinde, bizzat Batraz üç hazineyi de alır. Xæmyc'ten söz edilmeyen bu değişkede Batraz hazineleri, o sırada seferde bulunan "babam Uryzmæg adına" aldığını söyler.

El yazması metinlerdeki maşrapaların matbu metindeki bez parçalarından daha eski olduklarını düşünmek kuşkusuz fazla cüretkâr bir varsayım olmaz.

Toplumda Zond *ve* σωφροσύνη

Ama efsanenin yapısının benim 1960'ta yaptığımdan daha yakından ele alınması gerekir. Peş peşe gelen gelişmelerin malzemesi, şenliklerdeki şölen-içki âlemleri, savaş ve kadınlar üzerinden üç işleve göre dağıtılmakla birlikte, Batraz'ın her durumdaki üstünlüğünü bu malzemenin *bilgece, akıllıca* kullanılması oluşturmaktadır: Batraz kendine hâkim olabilmekte ve yapılan sınavın koşulları da zaten ondan bunu beklemektedir. Yüz hasmına karşı sadece cesur olması değil, aynı zamanda akıllı bir cesaret göstermesi, *æd-zond* olması gerekmektedir. Şölenlerde iştahına hâkim olmalıdır; kendisini aldatan kadına karşı, erkek tepkisini denetlemelidir. Bu üç örnekte, beklenen ve ödüllendirilen nefse hâkimiyeti sağlayan *akıl*dır; son tahlilde ve sadece savaşçılık sınavı değil, sınavların hepsi için geçerli olmak üzere, *zond*'dur.

Burada, Batraz'ın en saygın şahsiyetlerinden biri olduğu Æxsærtægkatæ'nin vasıfları içine *zond*'un da (şefin temel özelliği; bu, tanımları gereği ve eskiden de kuşkusuz gerçek manada Alægatæ'ye ait bir özellikti) sızmasının ilk dışavurumunu buluyoruz. Aynı şekilde, genellikle Nartların "şefi" de Æxsærtægkatæ'nin bir diğer temsilcisi olan Uryzmæg'dir; ne Alæg ne de Alægatæ'nin bir diğer üyesi şef olmuştur. Demek ki Alægatæ'nin, Çerkeslerin Aleg'inde hâlâ hissedilen "şef" işlevi savaşçı aileye geçmiş ve bununla ilişkili olarak ayırt edici bir özellik olan *zond*, akıl da teorik olarak Alægatæ için de varlığını korumakla birlikte, pratikte Æxsærtægkatæ'ye ve onlardan bazılarına geçmiştir.[10] Bu nedenle, burada üç hazinenin Batraz'ın elinde toplanması, onu Kolaxais tarzında bir şef yapmasa bile, en azından "en iyi" olarak öne çıkarmaktadır ve

10 Karş. aşa. s. 418-420, 440, 444.

bu toplanmayı sağlayan da, bir kez daha yineleyelim, eylemin üç ayrı bölgesinde sergilediği akıldır: soğukkanlılık, kanaatkârlık.

Bu efsanenin arkasında Platon'unkinden farklı, ama yine de ona yakın bir siyasal psikoloji sezilmektedir; Platon, *Republica*'nın dördüncü kitabının başında hiç kuşkusuz kadim üç işlev spekülasyonlarından hareketle, bu siyasal psikolojiyi açıklar. Üçüncü kitabın sonunda üç sınıf –τό φυλαχιχόν, veya βουλευτιχόν, τό έπιχουριχόν, τό χρηματιστιχόν, yani yöneten filozoflar, dövüşen savaşçılar, bir arada zenginliği yaratan üçüncü sınıfı oluşturan çiftçiler ve zanaatkârlar– kavramını geliştirdikten sonra, yazar toplumun sahip olması gereken ve sınıflar arasında bölüştürülen erdemlere geçer (427 e-434 d):[11]

> – Devletimiz iyi oluşturulmuşsa, mükemmel olması gerekir.
> – Zorunlu olarak,
> – Demek ki bilge (σοφή), cesur (άνδρεία), ılımlı (σώφρων) ve adil (διχαία) olması gerektiği açıktır.
> – Açık.

Sokrates, iyi istişare etmeyi ve iyi karar almayı (εύδουλία) kapsayan ve dülgerlerinki, demircilerinki vb. gibi teknik bir bilim olmayan bilgeliğin (σοφία) birinci toplumsal sınıfın, φύλαχες'ın özelliği olduğunu hiç zorlanmadan ortaya koyar ve şu sonuca varır:

> Demek ki doğaya uygun bir biçimde örgütlenmiş bir devlet, bütünü içinde ele alındığında "bilge" olma özelliğini kendi bünyesindeki en küçük sınıfa, bölüme ve bu bölüm içinde var olan ilme, başında bulunan ve onu yönetene borçludur; diğer tüm ilimler bir yana, asıl ilim adını almayı hak eden bu ilme katkı vermek anlaşıldığı kadarıyla sayıca en az olan sınıfa düşmektedir.

Daha sonra Sokrates yine hiç zorlanmadan devletin kendisini savunanlar sınıfı içinde yer alan savaşçıları, tam tamına "onun için savaş yapan, dövüşen bölümü" aracılığıyla "cesur" olduğunu gösterir. Bunlar, gerçekten korkulacak şeyleri eğitim yoluyla öğrenmiş kişilerdir (διά τής παιδείας):

> Korkulacak ve korkulmayacak ile ilgili kanuna uygun ve doğru görüşün sürekli korunulmasını, bu gücü "cesaret" olarak adlandırıyor, öyle tanımlıyorum.

Sıra ılımlılığa geldiğinde, Sokrates'in bize bir sürprizi vardır. Gerçi, bir tür sürekli düzen ve zevkler ile arzular konusunda nefse hâkimiyet (χόσμος,

11 Chambry'nin (Budé) çevirisini küçük değişikliklerle kullanıyorum.

ἐγχράτεια) olan bu erdem üçüncü sınıfa uygun düşse de, sadece ona ait değildir:

> – Biraz önce ılımlılığı bir tür armoniye benzetirken iyi bir kehanette bulunduğumuzu görüyor musun?
> – Ne demek istiyorsun?
> – Cesaret ve bilgelik, her biri devletin bir bölümü içinde varlığını koruyarak, biri devleti bilge, diğeri ise cesur kılarlar. Ama ılımlılık konusunda aynı şey geçerli değildir ve o böyle işlemez: *Kesinlikle tüm devlete yayılır* ve akıl açısından veya güç açısından veya sayı ve zenginlik açısından ya da bu türden herhangi bir diğer üstünlük açısından en zayıflarından en güçlülerine ve arada kalanlarına kadar tüm yurttaşları bir araya getirir. Öyle ki, ılımlılığın alt kesim ile üst kesim arasındaki bu uyum, bu senfoni olduğunu ve onun sayesinde gerek devlette gerekse bireyde alt kesimin mi yoksa üst kesimin mi yöneteceğine karar verebildiğimizi söylemek doğru olur.

Geriye, kendinden önceki üç erdeme de dağılan (433 b) adaleti (δικαιοσύνη) tanımlamak –bu, herkesin kendi işlevini diğerlerinin alanını ihlal etmeden yerine getirme konusundaki sebatıdır– ve insan ruhunun da üç temel ilkeden, akıl (τό λογιστιχόν), tutku (τό θυμοειδές), iştahtan (τό ἐπιθυμητιχόν) oluştuğunu gösterecek tahlile geçmek kalıyor; bunların arasındaki doğal hiyerarşiyi de adalet sürdürecektir.

Platon, üçüncü kitabın sonunda, Batraz'ın sınavlarını hatırlatan ve yöneticilerin karakterlerini Platon'un şaşırtıcı bir üçlü ifadeyle "hırsızlık, büyücülük, şiddet" diye adlandırdığı şeyden korumanın söz konusu edildiği bir serim içinde, "yöneticilerin nasıl seçilmesi gerektiği"ni betimlemişti (413 b).[12] Eğitim onları iyi ilkelerin unutulmasına, zevklerin baştan çıkarıcılığına ve çile ve ıstırap temrinlerine karşı sertleştirmekten ibarettir. Bu hedeflerin her birine içlerinden en uygununu, Nart efsanesinin dediği gibi "en iyisi"ni gösteren sınavlardan oluşan bir talim denk düşmektedir. Sonuç şöyledir (413 d):

> Onları yarış içine sokup gözlemlemek gerekir: Nasıl ki taylar, korkak olup olmadıklarını anlamak için gürültü ve kargaşanın ortasına salınıyorsa, onları da çocukluklarında ürkütücü durumların içine sokmak, sonra tam tersine zevklerin kucağına atmak, ateşe atılmış altından daha büyük bir özenle ölçmek, [adayın] büyülenmeye direnip direnemediğine, her konuda edeple hareket etmediğine, nefsine ve onları eğiten musikiye iyice hâkim olup olmadığına, tüm bu konularda iyi ritmli, armonili ve genel anlamda kendine ve devlete en yararlı olacak şekilde davranıp davranmadığına

12 Bkz. "Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens", *Latomus*, XIV, 1955, s. 183-185.

> bakmak gerekir. Bu sınavlara çocukken, gençken ve yetişkin bir erkekken maruz kalıp, hepsinden sağlam çıkanı şef ve devletin muhafızı yapmak gerekir. Ona yaşarken şerefler bahşedilecek ve öldükten sonra da ödül olarak en muhteşem mezara ve anıtlara sahip olacaktır. Ama öyle olmayan birini dışlamak gerekir. İşte şeflerin ve muhafızların seçilmesi ve makamlarına oturtulması ayrıntılara girmeden, kabaca böyle tanımlanabilir.

Bunun hemen ardından üç insan sınıfının tanımı ve madenler miti gelir: Yaratıcı tanrı komuta etmeye yetenekli olanların, ἱχανοί ἀρχειν, içine altın, devletin savunucularının, ἐπίχουροι, içine gümüş, çiftçilerin ve zanaatkârların, ἐν τοίς γεωργοίς χαί τοίς içine demir ve tunç koymuştur.

Platon'un rüyası Oset folklorundaki en iyiyi arayış konusunda hayatta kalan ideolojinin aynısına dayanmaktadır. Pythagoras'tan itibaren ve kuşkusuz ondan önce, Yunan filozofları "toplumsal üç bölümlülük" üzerine çokça spekülasyon yapmışlar, bu kavramı da kuşkusuz Hint-Avrupa geçmişinden, pratikten tasfiye edildiği bir devirde devralmışlardı. Ama Atinalı Platon bunun bazı kalıntılarını kendi vatanında da buluyordu: Soyu ve yaşam türleri, βίοι tarafından belirlenen dört sınıf halinde süren İon oğulları efsanesinin dışında, en dikkat çekici kalıntı, üç baş arkhont etrafındaki kadim örgütlenmeydi:[13] Kelimenin gerçek anlamıyla arkhont, para işlerine ilişkin her şeyle ilgileniyordu; kral Arkhont kutsal konuların birçoğunda yetkiliydi; Polemarkhos Arkhont, adından da anlaşılacağı üzere, eski "savaş şefi" işlevini yerine getiriyordu. Gerçi onun yerini çok geçmeden strategos'lar almış ve yetki alanı iskân izni verilmiş yabancıların meseleleriyle sınırlanmıştı.[14]

Çerkes değişkeleri

Nart destanını Osetlerden alan halklarda bu efsane ne hale gelmiştir? Üç aile rivayeti ortadan kaybolsa bile o her yerde yaşıyor olabilirdi: Üç sına-

13 Birçok bilim insanı işlevsel üçbölümlülüğün Yunanistan'daki izlerini araştırmıştır: Lucien Gerschel, benim kaleme aldığım *Jupiter Mars Quirinus* IV, 1948, s. 176'da; L. R. Palmer, *Acheans and Indo-Europeans*, 1954; Francis Vian, *La Guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, 1952, s. 257-258 ve "La triade des rois d'Orchomène", *Collection Latomus*, XLV (= *Hommage à G. Dumézil*), 1960, s. 215-224; Michel Lejeune, "Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens", *age*, s. 129-139; Atsuhiko Yoshida, "Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce", *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXVI, 1964, s. 21-38; "La structure de l'illustration du bouclier d'Achille", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XLII, 1964, s. 5-15; "Sur quelques coupes de la fable grecque", *Revue des Etudes Anciennes*, LXVII, 1965, s. 31-36; "Le fronton occidental du temple d'Apollon à Delphes et les trois fonctions", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XLIV, 1966, s. 5-11.

14 Aristote, *Constitution d'Athènes*, 56 (arkhont), 57 (kral), 58 (polemarkhos); *age*, 3, 1-13, Drakon öncesinde üç arkhontun yaratılışına ilişkin efsanevi kronoloji.

vın her biri küçük ve çarpıcı bir kıssa oluşturuyordu ve işlevsel değerleri silinse bile, topluca ya da teker teker korunmuş olabilirlerdi. Bununla birlikte, şimdiye dek, Batı Çerkesleri ve onlara bağlı olarak Anadolu'ya göç eden Ibıhlar dışında hiçbir değişkeye rastlanmamıştır: Ne Abhazlar, ne Doğu Çerkesleri ne de Çeçen-İnguşlar bu δοχιμαςία'yı korumuş görünmektedirler. Korunduğu yerde de, geçirdiği değişiklikler ilginçtir. Çerkeslerde, ilk anlatıya çeşitli bağlılık dereceleri içinde bulgulanmaktadır. Benim bildiğim üç değişke bu bakımdan iki gruba ayrılır.

Birincisinde çok değiştirilmiş iki değişke yer almaktadır. İki örnekte farklı şekillerde de olsa, yapılan değişiklikler anlatının üç işlevli yapısının tamamen ortadan kalkmasına yol açmıştır.

Bugüne dek değişkelerden sadece biri yayımlanmıştır. Bu, 1963'te İstanbul'da kayda geçirdiğim ve Hacı Osman köyünden (Balıkesir vilayeti, Manyas kazası) gelme, tabii Çerkes kökenli olan bir Ibıh anlatısıdır. Çevirisi şöyledir:[15]

> Bir zamanlar, bir ülkenin hükümdarı yaşlanmıştı, eskiler bir yenisini seçmek üzere toplandılar. Konuyu istişare ederlerken, içlerinden biri şöyle dedi: "Benim oğlum sizin aradığınız adamdır." Güldüler, ama ihtiyar hükümdar dedi ki: "Oğlunu çağıralım, onunla konuşalım ve neymiş bir bakalım." Genç adamı getirttiler ve ona şöyle dediler: "Sana emrettiklerimizi yapabilirsen, bu ülkenin hükümdarı olacaksın. – Eğer ülkeye faydalı olabileceksem, diye cevap verdi, emirlerinizi yerine getirmeye çalışacağım. – Tamam" dediler ve onu gönderdiler.
>
> "Onu sınamak için, diye karar verdiler, uzak bir ülkeye götürülecek bir mektup verelim ve gece geri geldiğinde genç komşusunu karısıyla yatağa sokalım ve nasıl davranacağını görelim." Böyle de yaptılar, genç adam mektubu alıp gitti. O gidince yaşlılar karısını çağırttılar: "Kocanın geri geldiği gece, genç komşun senin yatağında yatacak" dediler. – Bu şerefimizi lekeleyecek bir şey, dedi. – Nasıl davranacağını görmek istiyoruz; zaten yanında yatacak adam senin genç komşun; kardeşin gibi davranacaktır. – Ülkeme hizmet etmek için, canımı bile sakınmam" dedi kadın – ve kabul etti. Genç adam geceyarısına doğru köyüne döndü. Bahçesinden içeri girdi, atından indi, atını ahıra bağladı ve evinin kapısını açtı. Yatakta karısının yanında bir adam olduğunu görünce, hemen dışarı çıktı, kapıyı kapadı ve sabaha kadar dışarıda kaldı. Onu gözetleyenler şöyle dediler: "Ödleğin teki bu: Karısının yatağında bir adam olduğunu gördü ve hiçbir şey yapmadan dışarı çıktı."
>
> Ertesi sabah toplandılar ve genç adam mektubun cevabını teslim etti. Onunla alay ediyorlardı, ama ihtiyar hükümdar şöyle dedi: "Onu bir kez

15 *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*, III, 1965, s. 84-94.

daha sınayalım." Genç adamı yeniden çağırttılar ve ona başka bir ülkeye götürülecek bir mektup verdiler. Planları şuydu: Geri dönerken, elli atlı ona pusu kuracaktı; işin içinden nasıl sıyrılacağını görmek istiyorlardı. Böyle de yaptılar. Elli atlı genç adamın üzerine saldırınca, atını geri çevirip kaçtı. Berikiler onu kovaladılar. Bir ara arkasına dönüp baktı ve kendisini kovalayanların arasındaki mesafenin açıldığını gördü. Peşinde sadece beş atlı kaldığında, geri döndü, karşılarına dikildi ve atıyla göğüsleyerek onları ve bineklerini yere devirdi. O zaman geride kalanların üzerine saldırdı; ama onun ne yaptığını gördükleri için yüzgeri edip kaçtılar. Genç adam onların peşinden, hiçbir sıkıntı yaşamadan köye girdi.

Götürdüğü mektubun cevabını ihtiyarlar meclisine teslim ettiğinde, ona şöyle dediler: "Seni bu ülkenin hükümdarı yapardık, ama korkaksın: Genç komşunu karının yanında yakaladığında hiçbir şey söylemeden dışarı çıktın. Eğer erkek olsaydın onu öldürürdün. – Niye böyle davrandığımı size söyleyim. Karımı da genç komşumu da çok seviyordum ve her ikisine de güvenim tamdı. Bana ihanet ettiler. Ama onları eğer o gece öldürseydim bu bir yiğitlik sayılmazdı. Üstelik öldürülme sırası bana gelmesin diye başka bir yere kaçacaktım, bu ülkeye de bir faydam dokunmayacaktı. Karımı boşamanın ve onu kendi pişmanlığıyla başbaşa bırakmanın daha yerinde olacağını düşündüm." Onu dinleyen ihtiyarlar genç adama hak verdiler. "Öyle olsun, dediler, ama daha sonra, yolunu kesen elli atlının elinden nasıl kurtulabildin? – Size açıklayım, diye cevap verdi. Bir gün ormanda ava çıkmıştım. Köpeğim yanımdan uzaklaştı ve vahşi hayvanları takip ederken onu görebileceğim bir tepenin üzerine çıktı. Birdenbire iri çoban köpeklerinden oluşan bir sürünün paramparça etmek üzere ona saldırdığını gördüm. Hemen geri dönüp bana doğru koşmaya başladı. Peşine takıldılar, ama çok geçmeden kovalayanların arasındaki mesafe açıldı. Köpeğim birden geri döndü, ilk karşısına gelenin üzerine atıldı ve onu boğdu; bunu gören diğerleri sıvıştılar ve köpeğim sağ salim yanıma geldi. Ben de elli atlının elinden kurtulmak için bu taktiği kullandım."

İhtiyarlar şaşkına döndüler. "Gördünüz mü? dedi ihtiyar hükümdar. Bu genç adamdan başka hiç kimse onun yaptıklarını başaramazdı. Hükümdarınız olmayı en çok hak eden odur." İhtiyarlar bunu onayladılar ve onu hükümdar yaptılar. O da ölünceye kadar onları, hatta komşularını bile yönetti.

Değişikliklerin hangi yönde yapıldığı görülüyor. Artık bir Nart öyküsü söz konusu değil, kahramanlar isimsiz. Şölen sınavı atılmış ve geri kalan iki sınavın sırası değiştirilmiş. Anlatının özgün çerçevesi –üç hazinenin verilmesi– yerine masallarda sık sık rastlanan yeni bir hükümdarın saptanması çerçevesi geçirilmiş. Son olarak da, kadına ilişkin sınavda, iki hatırı sayılır değişiklik göze çarpıyor: Bir yandan, genç adamın tavrını belirleyen güdü artık zayıf cinse gösterilen hoşgörü değil, ülkesine hizmet

edebilmek için kendini kollama kaygısı ve kalıcı bir ahlaki cezanın derhal öldürmekten daha sert olacağı duygusu; öte yandan, kadına asil bir rol yüklenmiş; önce kocasının "şerefini lekeleyecek" bir mizansene uymayı reddediyor, sonra "ülkesine faydalı olabilmek" amacıyla bunu kabul ediyor.

Hatəyqᵒeye kabilesinde kaydedilmiş ikinci bir değişke, daktilo edilmiş metni bana ulaştırılan yüz Batı Çerkes anlatısının 44 numaralısıdır. Başlığı, *Sawsərəqᵒe üç kupayı nasıl verdi?*'dir. Çevirisi şöyledir:

> Eski Nartlar yiğitlik iddiasındaydılar ve birbirlerine çok güveniyorlardı. Bir seferinde, Sawsərəqᵒe üç Nart ailesine, Yənəməqᵒe'lere, Čəntəməqᵒe'lere, XəməŠ'əqᵒe'lere bir şölen vermeyi kararlaştırdı. Gereken her şeyi hazırlayıp haberi duyurdu:
> – Ey Yənəməqᵒe, kardeşlerim!
> Ey yiğit Čəntəməqᵒe!
> Ey müthiş XəməŠ'əqᵒe!
> Kaygıdan uzak yaşayın!
> Körü elinden tutup getirin,
> Topalları sırtınıza alıp taşıyın,
> Benim evime konuk olarak gelin,
> Hep birlikte gelin!
>
> İyiler ve kötüler, topallar, körler ve çolaklar, tüm Nartlar en sonuncusuna varıncaya dek toplandılar. Yediler, içtiler, haber alıp verdiler, birçok şanlı olay anlattılar. Bu konuda Werzemej' çok güzel söz söylerdi. Uzun süren karşılıklı kadeh kaldırmalar sırasında, şölene katılan ihtiyarlar Sawsərəqᵒe'nin ve ailesinin mutlu olmasını, yiğitliklerinin durmadan artmasını ve genç Nartların onlara hep saygı duymasını dilediler. Sawsərəqᵒe'nin de kadehini kaldırıp bir konuşma yapmasını istediler ve sözü ona verdiler. O zaman Sawsərəqᵒe elini cebine sokup çok güzel üç boynuz (*bż-əy-š'*) çıkardı. Birincisini şarapla (*sane*) doldurttu:
> – İnsanın yüzünü kızartmayan, edep erkân bilen, kahraman bir oğlu olan ayağa kalksın ve bunu söylesin!
> Oturanları süzen Werzemej' ayağa kalktı:
> – Benim böyle bir oğlum var, dedi, gitti ve şu anda artık geri dönülmeyen yerde bulunuyor!
> – Tanrı onu mutlu bir şekilde geri getirsin! dedi Sawsərəqᵒe. Sana bu boynuzu veriyorum, içindekini iç ve kabı da al!
> Sawsərəqᵒe'nin birinci boynuzu böyle verildi. İkincisini eline aldı; o da aynen birinci kadar güzeldi ve onu şarapla doldurdu.
> – Bu boynuzu da şu kişiye vermek istiyoruz: Evinde yüzünü kızartmayacak bir kadını olan ayağa kalksın ve bunu söylesin!

Werzemej' ikinci kez ayağa kalktı:
– Hepiniz biliyorsunuz, dedi, oğlum, Adəyəf'in[16] kızkardeşini kendine karı olarak almaya gitti. Eğer kız onunla sözlenir ve sonra da evlenirse, hiçbir Nart'ın evinde onun gibi bir kadın bulmak mümkün olmayacaktır.
– Eğer böyle ise, dedi Sawsərəq^{o}e, ikinci boynuz da senin hakkındır. İçindekini iç ve güzel boynuz da artık sana aittir!
Sawsərəq^{o}e ikinci boynuzu da böyle verdi. Sonra üçüncüsünü ağzına kadar doldurdu:
– Ailesinde tuz ve bulgur aşı [= konukseverlik] bakımından bir eşi daha bulunmayan bir kadın olan varsa, ayağa kalksın ve benden bu boynuzu alsın! İçindekini içsin ve boynuz da Tanrı'dan ona armağan olsun!
Sawsərəq^{o}e böyle konuşunca, ihtiyar Werzemej' bir daha ayağa kalktı:
– Eğer oğlum Adəyəf'in kızkardeşiyle evlenirse, tüm Nart milleti içinde tuz ve bulgur aşı bakımından böylesine iyi bir kadın daha bulunmayacaktır!
– Tanrı sana böyle bir gelin bağışlasın! dedi Sawsərəq^{o}e. Bu boynuzun içindeki sana mutluluk getirsin, boynuzun kendisi de bahtını açsın!
Nart Sawsərəq^{o}e üçüncü boynuzu da böyle verdi.
Bütün bunların ardından, ihtiyarın dedikleri ve yaptıkları henüz Werzemej'in oğluyla evlenmeye karar vermemiş olan Adəyəf'in kızkardeşine nakledildi. Bu genç kız da şüphesiz budala değildi. Düşündü: "Tanrı aşkına, benim hakkımda böylesine güzel şeyler söyleyen, bana böylesine güvenen bir ihtiyar evine gelin gittiğimde bana iyilikle ve itibar ederek davranacaktır." Ve Werzemej'in oğluyla evlendi.
İşte ben bunların anlatıldığını duydum. Genç kız için büyük bir düğün yaptıklarına kuşku yok, ama ben orada değildim, orada dans etme fırsatı bulamadım. Nart ihtiyarının dediği gibi, gelin tuz ve bulgur aşı bakımından iyiydi ve gelen atlı topluluklarını iyi ağırlıyordu; biçki dikiş işinde de harikaydı: Dikiş dikiyor ve üzerine yedi elbise giyiyordu! Gerçekten mükemmel bir gelindi.

Özgün Oset metninde yapılmış değişiklikler hatırı sayılır düzeydedir ve metnin yapısıyla birlikte amacını da bozmuşlardır. Geriye üç boynuz ve üç sınav denemese bile (Werzemej'in söyledikleri ne doğrulanmış ne de gerekçelendirilmiştir) üç şart kalmıştır, ama boynuzları alan genç adam değil babasıdır; ve birinci şart kısmen de olsa savaşçı yiğitlik alanında kalmakla birlikte (*q^{o}e-blane*, "kahraman bir oğul"), diğer ikisi sadece geline ilişkindir; ilkinde iffeti, ikincisinde konukseverlik vasıfları söz konusu edilmiştir. Son olarak da, öykünün dengesi bozulmuş, daha doğrusu yeni bir sonuca göre yeni bir denge kurulmuştur: Boynuzların verilmesi, Werzemej'in bu vesileyle dile getirip de söylentilerle yayılan söz-

16 *adəyə-f*, "beyaz önkol", kolu ışıltılar saçan Nart Sawsərəq^{o}e hakkındaki efsanelerde rol oynayan Çerkes kadın kahraman.

leri, Werzemej'in oğlunun evlenmesini güvence altına almanın aracı olmuştur. Bizim bakış açımızdan, bu değişke özellikle başlangıcındaki "üç Nart ailesi" kavramının korunmuş olması bakımından ilginçtir: Oset *ærtæ Narty*'nin Çerkes ülkesindeki bildiğim tek izi budur; ama bu da, görüldüğü gibi, anlamı boşaltılmış bir formül halindedir; zikredilen üç aile tesadüfen seçilmiş ve hatta, XəməŠ'əqʷe dışında (XəməŠ, Osetlerin Xæmyc'i, yani Batraz'ın babasıdır) bu vesileyle uydurulmuş isimler taşımaktadır. Hiçbir özel nitelikle birbirlerine göre tanımlanmazlar, işlevsel üç bölümlülüğü hiçbir şekilde çağrıştırmazlar.

Özgün Oset metnine çok yakın olan ikinci tip ise, şimdiye dek sadece bir metinle temsil edilmektedir; Maykop halkbilimcileri tarafından kaydedilir edilmez bana iletilen bu metni, A. M. Gadagatl' kısa süre önce yayımladı.[17] 9 Ocak 1966'da Şam'da bir Çerkes göçmenin ağzından kaydedilmişti. Belli başlı bölümlerini alıntılıyorum.

> – Bileyleyecek üç taşımız var, (*məzʷewp'c'e-Λep'-əy-š*) der Werzemej'. Şu özelliklere sahipler: Biri, iyi bir kılıçtan daha keskin (*se-Λəyem zər nah-č'an*); ikincisi sana gerekli besini getirir (*š ənew wəzfayer adrem qehə*); üçüncüsü kendine en iyi kadını bulmana yardım eder (*bzəΛfəye a-nahə- sʷ'ər rəbγʷetanew yaš' enerer š'ət*). Birinciyi Nartlar içinde yiğitlik bakımından en iyi olana vereceğiz (*Λ'əyek'e a-nahə-sʷ'əm*); ikincisi, Nartların içinde besin konusunda en kanaatkâr olana gidecek (kelimesi kelimesine: "mide konusunda en iyi olana", *nəbek'e a-nahə- sʷ'əm*); sonuncusu, kadınlara en iyi davranan Nartın olacak (kelimesi kelimesine: "kadın konusunda en iyi olana", *sʷəzək'e a-nalıə- sʷəm*). Eğer üç taşı birden tek kişi kazanırsa, doğal olarak o birinci olacak; eğer böyle olmaz ve bir adam sadece iki taş alırsa, o birinci olacak; eğer üç taş üç adam arasında bölüşülürse, yiğitlik (*Λ'əye*) bakımından sivrilen birinci ilan edilecek.

Themate veya eskiler bu şartları onaylar ve meclisi toplarlar; sonra her şey özgün Oset metnindeki gibi cereyan eder. Tek fark, genç adam XəməŠ'əqʷe Peterez de mecliste hazır bulunmaktadır, ama hiçbir şey söylemez; üç daldaki iddiayı da tıpkı özgün metinde Batraz adına Xæmyc'in yaptığı gibi, üvey babası HamaŠ'e (bu isim herhalde XəməŠ'in bir değişkesidir) dile getirir. Ayrıca sınav da yoktur: Üç seferinde de HamaŠ'e genç adamın vasıflarını, gösterdiği bir başarıyı anlatarak sergiler; birincisinde şöyle der:

> – Bu taşı almaya benim oğlum Peterez layıktır, çünkü tek başına yüz düşman atlının hakkından gelmiştir. Nartlarda ondan daha yiğidi yoktur.

17 *Λəxʷəx eposew Nartxer aš' Λapsew yə-'er* ("Nartların kahramanlık destanı, kökeni"), Krasnodar, 1967, no: 4, s. 278-281 (metin), 281-284 (Rusça çeviri).

İkincisinde:

> – Yeme içme bahsinde benim oğlum Peterez'den daha kanaatkârını bulamazsınız. Donatılmış sofraların önünde yedi gün yedi gece oturduğu olmuştur. Ağzına hiçbir şey koymamış, yine de orada hazır bulunan Nartların en çeviği ve en neşelisi olarak davrandı. Hiçbir keder göstermedi. Biz, yemekten yorulmuştuk. O ise, ancak sofradan kalkılırken, yemeğe dokundu, ağzına bir parça bir şey attı. Sonra kalkıp gitti.

Üçüncüsünde:

> – Bu taşı da başka hiçbir Narta bırakmam. Kimse kadınlara benim oğlum Peterez'den daha iyi davranmaz. Oğlum geceyarısı seyahatten evine dönmüştü. Karısını yatakta bir çobanla buldu. Kaftanını aldı, evden çıktı ve uzun, soğuk geceyi avluda geçirdi. Sabah olduğunda, çobanı şereflendirerek, asil bir konuk gibi yolcu etti. Sonra karısının yanına dönüp ona şakalar yaptı ve kalbini hakareti unutmaya zorladı.

Bir diğer farklılık, üvey babasının her açıklamasından sonra –hepsi bir arada değil– genç adamdan tavırlarından her birinin nedenlerinin açıklanmasının istenmesidir. Ama üç açıklama da özgün metindekilere tamamen uygundur; özellikle de anne-kız arasındaki kavga (dokuz ve on kişilik iki erkek topluluğu için) hemen hemen aynı ifadelerle anlatılmıştır.

Bu versiyonun en ilginç yanı, "üç hazine"nin dış görünüş bakımından birbirine benzese bile (bileylenecek üç taş) her birinin verilmesi için konulacak şartla bağlantılı olan ve bu şartı belirlediğini düşündüren özel bir niteliği olmasıdır. Hiçbir Oset değişkesinde buna benzer bir şeye rastlanmadığı için, muhtemelen eski bir özellikten çok, bir yenilik söz konusudur. Bu durum, üç (veya dört) "harika nesne" hakkındaki iyi bilinen masal motifiyle benzerlik taşımaktadır: taşların ikisi, normalde nesnelerin ikisinde bulunan vasıflara sahiptir (silah-nesne; besin üreten nesne). Ama daha sonraki bir bölümde yeniden ele alacağımız bu motif,[18] ilk başlarda, buradakinden daha farklı bir biçimiyle, üç işlev yapısının folklorik bir kullanımı olmuş gibi gözükmektedir.

Durum açıktır: Kuzey Osetlerinin korudukları üç hazine efsanesi, komşu halklar nezdinde pek tutulmamıştır. Bu efsaneyi alanlar, yani Batı Çerkesleri de, hakikiliğinden kuşkulanmak için bir neden bulunmayan son değişke bir kenara bırakılacak olursa, onun üç işlev felsefesinin içini boşaltmışlardır.

18 Bkz. aşa. s. 549-552.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Æxsærtægkatæ ve Boratæ'lerin Savaşı

Kaynak metin (Pamjatniki, II)

Æxsærtægkatæ'nin en karakteristik *iunior*'u olan çelik gövdeli Batraz'ın Boratæ'lerle, özellikle de onların en karakteristik tipi olan çok zengin Buræfærnyg ile arasında kişisel ve son derece şiddetli çatışmalar mevcuttur. Bu çatışmaları, çocukluktaki ürkütücü yaramazlıklardan, Buræfærnyg ile oğullarının can verdikleri son kan davasına varıncaya dek takip etmiştik. Ama çatışma bireylerle sınırlı değildir. İki aile arasındadır. "Æxsærtægkatæ ile Boratæ'lerin savaşı" beş değişkesi basılmış önemli bir anlatının konusunu oluşturur.[1] Orconikidze folklor arşivlerinde, K. E. Gagkaev'in nezaketi sayesinde okuyabildiğim, el yazması iki değişke daha bulunmaktadır.

Değişkeler arasında hatırı sayılır farklılaşmalar mevcuttur. Üstelik, her türlü geleneğe aykırı olarak, iki matbu ve bir el yazması değişkede, büyük Nartlar, yani Soslan, Uryzmæg, Xæmyc, vb. Boratæ yapılmış, dolayı-

1 Matbu versiyonlar kronolojik sıra içinde şöyledir:
a) Vsevolod F. Miller, *Osetinskie Etjudy*, I, Moskova, 1882, no: 14 ("Soslan æmæ Uryzmæg"), s. 72-76 (Osetçe metin), 73-77 (Rusça çeviri), 127-128 (dipnotlar 111-120). Aile adları, *Boiriatæ* (karş. yuk. Bölüm II, dipnot 5) ve Æxsnærtækkatæ (karş. yuk. Bölüm II, dipnot 39) olarak kaydedilmiştir.
b) *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, I: *Nartovskie narodnye skazanija*, Vladikafkas, 1925 (sadece Rusça), no: 15 ("O bor'be nartovskix familij Axsartakkata i Borata", "Æxsærtægkatæ æmæ Boratæ"), s. 81-86 (Rusça metin), s. 86-87 (notlar).
c) *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin*, II: *Digorskoe narodnoe tvorčestvo v zapisi Mixala Gardanti*, Vladikafkas, 1927, no: 13 ("Boriatæ æmæ Æxsærtægkatæ"), fas. 1, s. 42-46 (Osetçe metin, dipnot 121-123), fas. 2, s. 38-42 (G. A. Dzagurov'un Rusça çevirisi).
d) *Narty kadjytæ* (bkz. yuk. Bölüm I, dipnot 28 a), 1946 ("Æxsærtæggatæ æmæ Boræty xæst", "Æxsærtægkatæ ile Boratæ'lerin savaşı"), s. 298-303, *LH*, s. 254-259'da çevirisi bulunmaktadır.
e) V. I. Abaev, *Iron adæmy sfældystad*, I (bkz. yuk. Bölüm I, dipnot 28 a), 1961, no: 93 ("Boriatæ 'ma Æxsærtægkatæ"), s. 307-311.
Adların yazımını tekleştirip, *Æxsærtægkatæ* ve *Boratæ* olarak kullanıyorum.

sıyla roller ve iki ailenin nitelikleri tersyüz edilmiştir. Yine de, bu değişikliği düzeltmek koşuluyla, kullanılabilir ve öğretici metinlerdir. Osetya'nın en iyi masal anlatıcılarından birine borçlu olduğumuz, ancak 1927'de yayımlanan, ama aslında 1903'te kayda geçirilmiş *Pamjatniki* II değişkesini kaynak metin olarak kullanacağız. Bu metnin çevirisi şöyledir:

> İki aile, Boratæ ve Æxsærtægkatæ'ler, ezelden beri düşmanca ilişkiler içindeydi. Tanrı onları birbirleriyle savaştırıyor ve onlar da kanı kanla yıkıyorlardı (*I duuæ mugkagej Xucau kærædzemæ fæggegæ kænun kodta ma togæj tog æxsnængæ cudæncæ*). Arada barışıyorlar, karşılıklı çocuk alıp verip onları yetiştiriyorlar, aralarında düğünler yapıyorlardı. Ama sonra yine birbirlerini yemeye başlıyor ve iki taraf da diğerinin büyümesine izin vermiyordu. Boratæ ailesi sayıca daha kalabalıktı, ama Æxsærtægkatæ ailesi sayıca daha az olsa bile, yiğitlikleriyle galebe çalıyor ve Boratæ'lere kötü günler yaşatıyorlardı (*Boriatæ adæmæj fuldær adtæncæ; Æxsærtægkatæ bæ, kæd særæj uoj bærcæbæl ivuld na adtæncæ, uæddær æxsaræj ba uajægdær ma sin fud bændtæ uniun kodtoncæ*).
>
> Bir seferinde, Boratæ'lerin *iunior*'larından biri, Kurdalægon,[2] Uryzmæg'in oğlu Ajsana'yı *atalikat*[3] olarak almıştı. Çocuk büyüyünce, Boratæ'lere tatsızlıklar çıkarmaya başladı (*Boriatæn æznagkadæ kænun raidædta*) ve onlar da çocuğu öldürmeyi kararlaştırdılar. Ama uygun bir fırsat bulamıyorlardı: Kurdalægon çocuğu onlara teslim etmiyordu. O zaman Boratæ'ler çatal dillerini Kurdalægon'a yönelttiler ve onu aldattılar (*uad Boriatæ Kurd-Alæugonmæ sæ kælmon ævzagislatoncæ ma'j basajdtoncæ*). Ajsana üvey babasını öyle çok seviyordu ki, sabah kalkar kalkmaz demirci ocağına koşup demire su verme işinde ona yardım etmeden duramıyordu. Boratæ'ler bunu biliyorlardı ve ocağın başında çalıştıktan sonra oturduğu yere bir tarafı on iki arşın, diğer tarafı beş kulaçlık bir çukur kazdılar ve üzerine bir örtü yerleştirdiler. Yine bir sabah Ajsana Kurdalægon'a günaydın demek için demirci ocağının yanına geldi ve gidip her zamanki yerine oturdu. Örtüye hiç dikkat etmedi... Boratæ'ler onu böylece çukura düşürdükten sonra, üzerine her türlü çöpü, pisliği atıp onu boğdular. Kurdalægon'un gözbebeğinin kaybolduğu haberi yayıldı ve Æxsærtægkatæ'ler onu aramaya koyuldular.
>
> Uryzmæg, Xæmyc ve Soslan göğün sınırına varıncaya dek her yanı aradılarsa da çocuğun başına ne geldiği hakkında hiçbir şey öğrenemediler. So-

2 Burada *Kurd-Alæugon* olarak kaydedilmiştir (karş. yuk Bölüm II, dipnot 31'de zikredilen Tatarca biçim); bildiğim kadarıyla, Kurdalægon'un Boratæ ailesine bağlayan tek metin budur.

3 Bir çocuğu yabancı, hatta düşman bir aile içinde yetiştirme âdeti (Türkçe "atalık"). Bu şekilde yetiştirilen çocuğa Osetçede *kan* (Tatarca bir kelime), Kabartay dilinde *k'an*, Batı Çerkeslerinde *kan*, *p°ər* (*p'q'ur* diye telaffuz edilir); üvey babaya Osetçede *æmcek*, *(j)enceg* (Tatarca bir kelime) denir.

nunda gidip bir büyücü kadın buldular, o da şöyle dedi: "Syrdon'un kancık itinin boynuna bir ip bağlayın ve onu takip edin; o çocuğu bulacaktır." Dişi köpeğin boynuna bir ip bağladılar ve onu takip ettiler. Acıkan köpek bir o tarafa bir bu tarafa koşturuyordu; sonunda Kurdalægon'un demirhanesine girdi ve Ajsana'nın oturduğu yeri eşelemeye başladı. Önce inanmayan Æxsærtægkatæ'ler yine de orayı kazdılar ve cesedi buldular. Onu gömdüler ve Boratæ'lerden intikam alacaklarını ilan ettiler.

Araya uzlaştırıcılar girdi ve Æxsærtægkatæ'lerden bir tazminatı kabullenmelerini rica ettiler. En çok da, bir Boratæ ile evli olan öz kızkardeşleri Uadæxez araya girmişti. Æxsærtægkatæ'ler bunun genel bir istek olduğunu ve barışmayı kabulleninceye kadar onları rahat bırakmayacaklarını anlayınca, dört nala Kænti Sær Xuændon'a gittiler ve Boratæ'lerin önünden geçerken atlarını iyice kırbaçlamayı ihmal etmediler. Uadæxez bunu duyunca, onlara ilendi:

– Tanrıların Tanrısı, benim Tanrım! Æxsærtægkatæ'lerden bir adam nereye giderse gitsin, bütün bir yıl boyunca ona bir itten daha fazla değer verilmesin! Sözlerinin hiçbir ağırlığı olmasın (*sæ dzurdi kadæ kud næ ua*); kesen kılıçları kesmez olsun (*sæ kærdagæ kard kud næ bal kærda*); isabetli tüfekleri hedefleri vurmaz olsun (*se 'xsagæ topp kud næ bal jesa*); koşan atları koşmaz olsun (*sæ ujagæ bæx kud næ bal uaja*)! Onlara dilediğim iyi yol budur işte!

Æxsærtægkatæ'ler Kænti Sær Xuændon'un evine geldiler ve adam onlara dikkat bile etmedi. Yaklaşık bir yıl konukevinde kaldılar, ama adam bir kez bile onları selamlamaya gelmedi. Doğal olarak, o yıl içinde cenaze törenleri, oyunları, yarışlar yapıldı. Konuk oldukları için ilk başlama hakkı her zaman Æxsærtægkatæ'lerindi. Konuşmayı denediler. Atlarıyla yarışlara katıldılar, direklere ok attılar, kılıç oynattılar: Ama hiçbirinde başarı kazanamadılar.

Yılın günleri tükendiğinde, Uryzmæg'in kahraman atını bir yarışa soktular. Bu kez at, Uryzmæg'in kendisinden beklediğini başardı. Rakiplerini kovaladı, onlara yetiştikçe birinin kulağını, bir diğerinin kuyruğunu, bir üçüncünün yelesini kopardı ve öngörülen süreden bir gün önce yarışı en başta tamamladı. İnsanlar şaşırdı: "Bugüne dek bu at hiçbir şey kazanmamıştı, ama şimdi açık ara önde! Yoksa binicisi mi öteki atlara zarar verdi?" Uryzmæg onlara şöyle dedi: "O, yarış başladıktan bir gün sonra hareket etti – ve geri kalanı da öteki atlar geldiklerinde anlayacaksınız!" Gerçekten de öteki atların biri kulaksız, diğeri kuyruksuz geldiğinde neler olup bittiğini anladılar...

Aynı cenaze törenleri sırasında, öküz kurban etme vakti geldiğinde, bir adam Xæmyc'in kılıcını biraz hızlı indirdi ve kendi bacaklarını kesti.

Böylece Æxsærtægkatæ'lerin işleri düzelmeye başladı. Bir gün Soslan bir yandan kılıcını biliyor diğer yandan da onunla konuşuyordu: "Ertesi sabah Kænti Sær Xuændon'u gidip bulacağım ve eğer bize niye geldiğimi-

zi sormazsa seni onun boynunda deneyeceğim! Ve eğer kesmezsen, seni oyuncak ve küçük çakı olarak Kænti Sær'in çocuklarına bırakacağım! Şayet sözümü tutmazsam Tanrı beni Nartların arasında lanetli olarak dolaştırtsın!"

Birisi bu sözleri duydu ve onları gidip Kænti Sær Xuændon'a yetiştirdi. O zaman Tanrı onun içine korkuyu soktu ve sabah olduğunda adam gönderip Æxsærtægkatæ'leri çağırttı. Huzuruna çıktılar ve onlara niçin geldiklerini sordu. Cevap verdiler:

– Boratæ'ler bize hakaret etti. Bize asker lazım.

Kænti Sær Xuændon onlara şöyle dedi:

– Kara Dağ'ın demir kapılarına gidin ve onlarla Xati dilinde konuşun (*cotæ æmæ Sau Ajnægi æfsæn duarmæ xatiagau isdzoretæ*). Kapılar açılacak ve arkanıza bakmadığınız müddetçe dışarıya ordular çıkacak (*ba-uinigom uodzænæj ma calinmæ fæstæmæ rakæsajtæ, ualinmæ jibæl cæudzænæj æfsædtæ*). Sonra kapanacaklar. Sonra da bana Kara Dağ'dan kaç adam çıktığını söyleyin ki kimin ölüp kimin sağ kalacağını bileyim.

Æxsærtægkatæ'ler Kara Dağ'ın kapılarına gittiler ve kapılar açıldı. Yürümeye başladılar ve arkalarından askerler ilerledi. Tanrı bilir ne kadar yürüdüler! Sonra Soslan kendini tutamadı ve arkasına baktı. O anda demir kapılar kapandı. Ama toplanan ordu muazzamdı ve kaç kişi olduklarını sayamadılar.

– Buna sadece prenses Satana bir çare bulabilir, dedi Uryzmæg ve Nartların köyüne gidip meseleyi ona anlattı.

Satana şöyle dedi:

– Bütün gece uyu. Yarın sabah, Tanrı'nın istediği gibi olacak!

Satana gece boyunca üç bacaklı bir pantolon dikti. Günün ilk ışıklarıyla pantolonu yıkadı ve güneş doğduğunda onu kuruması için, görünecek bir şekilde çitin üzerine astı. O anda, Tanrı bilir nereden, Syrdon ortaya çıktı ve pantolonu fark etti.

– Prenses Satana, üç bacaklı bir pantolona ihtiyacın varsa karaciğerin patlasın! Æxsærtægkatæ'lerin ordularında otuz kere otuz bin artı yüz adam var: İçlerinde bir teki bile üç bacaklı değil. Halbuki Satana önceden üç bacaklı bir pantolon dikmiş!

Satana'nın istediği de buydu. Sayıyı Uryzmæg'e bildirdi, o da gidip Kænti Sær Xuændon'a söyledi.

Ordular yürümeye başladılar ve Boratæ'leri kuşattılar. En önde Soslan atını kırbaçlayarak dört nala gidiyordu. Bu kırbaç seslerinin gürültüsü Boratæ'lerin evine kurum yağdırıyordu. O zaman Uadæxez koşarak avluya çıktı: "Bu Æxsærtægkatæ'lerin kırbaç sesleri! dedi, nereden çıkageldiler?" Orduyu görünce Æxsærtægkatæ'lerin en önde gelenlerine yalvarmaya başladı; bunu öyle iyi yaptı ki onları yatıştırdı.

Boratæ'ler ve Æxsærtægkatæ'ler barıştılar ve kanı silmek için araların-

da bir düğün yapılmasını kararlaştırdılar. Æxsærtægkatæ'ler genç kızı, Boratæ'ler de genç adamı vereceklerdi. Askerler geri çekildi. Günü geldiğinde, Æxsærtægkatæ'ler Uryzmæg'in kıllarını kazıyıp onu [kız kılığında] Boratæ'lere gönderdiler. Gece damat yatağa uzandı ve kılıcını yanına koydu. Uryzmæg de Boratæ'lerin nedime olarak yanına verdikleri genç kızla birlikte odayı yerleştiriyormuş gibi yapıyordu. Ne olup bittiği bilinmiyor, ama damat uykuya daldı. O zaman Uryzmæg kılıcını çekip onun boğazını kesti. Genç kızı da korkutup susturdu, sonra ona tecavüz etti. Sonra cesedi alıp baş aşağı kenef çukuruna attı ve oradan kaçtı. O gittikten sonra genç kız Boratæ'lere haber verdi:

– Bundan iyi bir nişanlı bulamaz olasınız! Bakın: Sizin adamınızı öldürdü, bana da tecavüz etti.

Bunun ardından Æxsærtægkatæ'ler Boratæ'lere haber gönderdiler:

– Bizim adamımızın ölümüne karşılık biz de sizden bir adam öldürdük ve genç kız da işin artısı oldu: Şimdi, görelim bakalım sizi de yiğitliğinizi de!

Demek ki, bu anlatıya göre, iki aile sürekli bir kavga içinde yaşıyorlardı; bu kavganın ne başını biliyoruz ne de sonunu. Nakledilen bu olaylar anlatının sadece bir bölümünü, bütün ilişkilerini oluşturan çatışmalar ve kötülükler dizisinden çarpıcı bir numuneyi aktarmaktadır. Bu olayların en ilginç yanı, taraflardan birinin yok edilişiyle hatta bir katliamla bile sonuçlanmamasıdır: Felaketten kaçınılır ve sonuçta bir adamın hayatının bedeli bir başka adamın hayatı, ayrıca nedimeye verilmiş bazı ek zararlarla ödenir. Diğer değişkelerde ise, tam tersine, yenik aile, en azından ailenin tüm erkek üyeleri ölür; bu durum, Boratæ'lerin sürekli mevcut olduğu, özellikle de varlıklarını en önde gelenleri olan Buræfænyg'in şahsında Batraz'ın babasının ölümünü hazırlayan entrikalar ve çekişmelerde, Batraz'ın suçlulara verdiği korkunç cezada sürekli hissettirdikleri Nart efsanelerinin geneliyle de çelişir. Ama parça parça elimizde bulunan bu büyük destan daha birçok çelişki içermektedir.

Değişkeler

Pamjatniki II metnindeki sahnelere ve eklemlenmelere göre, diğer değişkeler şu şekilde tanımlanabilir:

1) Çatışmanın çıkışı

Öyküyü belirleyici bir felaketle bitirmekle birlikte sahte nişanlı kız sahnesini de koruyan değişkeler, bu sahneyi en başa, çatışma öncesindeki fazladan bir ihtilaf unsuru olarak yerleştirirler: Örneğin

Æxsærtægkatæ'lerin büyük şahsiyetlerini Boratæ ailesinin üyeleri haline getirerek rolleri değiştiren metinlerden biri olan *Pamjatniki* I'deki durum budur. Ama öncesinde bu ek ihtilaf yer alsın veya almasın, asıl ihtilaf yine de genç adamın öldürülmesidir.

Narty Kadyjtæ:

> Æxsærtægkatæ ve Boratæ aileleri iki komşu aileydi ve her birinin diğerinden yedi can alacağı vardı. Bir gün Æxsærtægkatæ'li çocuklar top oynayarak köyün sokağından aşağı doğru iniyorlardı. Topları Boratæ'lerin demirci ocağına kadar yuvarlandı, çocuklardan biri de oradan içeri girdi. O sırada demirci de yerindeydi. Çocuğu yakaladı, öldürdü ve cesedini bir çukurun içine o kadar ustaca attı ki, yukarıdan bakıldığında hiçbir şey gözükmüyordu. Æxsærtægkatæ'ler kayıbı aramaya koyuldular. Uryzmæg, Xæmyc ve Soslan arama faaliyetini göğün sınırına kadar sürdürdüler.

Vs. Miller:

> ... Bununla birlikte Nartlar ülkelerinde kalıyorlardı. Asana bir zalim olmuştu ve Boratæ'lere yaşamı zehir etmişti (*Asana fydgænæg udi æmæ næ uaxta Boiriatæ cæryn*). İçlerinden birinin öküzü semirse, onu hemen boğazlıyordu; besili bir atları olsa, hemen üzerine atlıyordu. Kurdalægon'un yanında demirci çıraklığı yapıyordu. Boratæ'ler Kurdalægon'a birçok mal armağan ettiler (*biræ fos*): "Onu öldür bizim için! dediler. –O ölemez" diye cevap verdi Kurdalægon, ama onlara demirci ocağının çevresinde yedi sajenlik [yaklaşık 14,70 m] bir çukur kazmalarını öğütledi. Çukurun üzerine beyaz keçe yerleştirdiler ve Asana çalışırken oraya düştü. Boratæ'ler onu sıkı sıkı çukura kapattılar.

Abaev:

> Boratæ ve Æxsærtægkatæ aileleri düşmanca ilişkiler içindeydiler (*fidzærdæ*). Uryzmæg'in Ajsana adında bir oğlu doğduğunda, Boratæ'ler onu atalık olarak almayı önerdiler. Teklifleri, Soslan'ın tüm uyarılarına karşın, kabul edildi. Çocuk büyüdüğünde öylesine katlanılmaz oldu, Boratæ'lere öyle çok eziyet etti ki, toplanıp onu nasıl ortadan kaldırabileceklerini istişare ettiler. Buræfærnyg'in oğlu olan demirci Rose operasyonu üstlendi. Örsünün yanında bir çukur kazdı, Ajsana'yı çağırdı ve çocuk çukura düşünce Boratæ'ler çukuru doldurdular.

Pamjatniki I (ailelerin rolleri tersyüz edilmiştir):

> Uryzmæg'in oğlu Safa'nın *kan*'ıydı ve onunla birlikte gökte yaşıyordu. Bir seferinde, Æxsærtægkatæ'ler (!) üç katırın sırtına altın yüklediler ve bu şekilde göğe yöneldiler; Safa'nın aklını çelip *kan*'ını, Uryzmæg'in oğlu olan Krym-Sultan'ı öldürmek için izin koparabileceklerini umuyorlardı. Ama niyetlerini Safa'ya açtıklarında, beriki öfkeden küplere bindi ve onları kovdu. Evlerine dönerlerken Safa'nın oğluyla karşılaştılar, o da nereden geldiklerini sordu. Safa'nın yanından geldiklerini, *kan*'ını, Uryzmæg'in oğlunu öldürmelerine izin versin diye altın yüklü üç katır götürdüklerini, ama Safa'nın öfkeye kapıldığını ve onları kovduğunu anlattılar. O zaman çocuk Æxsærtægkatæ'lere şöyle dedi: "Üç katır yükü altınınızı bana verin, ben de Uryzmæg'in oğlunu öldürmenizi sağlayım." Bunun peşinden çukur tuzağı anlatılmaktadır.

Elyazması değişke I (bu metinde de ailelerin rolü tersyüz edilmiştir). Başbelası çocuğu ortadan kaldırmanın yolunu iyi bir ücret karşılığında Syrdon gösterir:

> – Bana sırtlarına yeni eyer vurulmuş taylardan yedi kere yedi tane verin, ben de size ondan nasıl kurtulacağınızı anlatayım.

Bulduğu çare şudur: Æxsærtægkatæ'ler (!) Kurdalægon'u satın alıp çukur kazmalarına izin vermesini sağlayacaklardır, vb.

Æxsærtægkatæ'lerin cesedi ne şekilde bulduklarına gelince, birçok değişkede işe karışan dişi köpek değil şeytani Syrdon'dur.

Vs. Miller'de, cinayetten kısa bir süre sonra, Boratæ'ler Æxsærtægkatæ'leri bir şölene davet ederler.

> Æxsærtægkatæ'lerin kardeşi olan Syrdon büyük meydanda oturmuştu. Şöyle dedi: "Ne tuhaf iş: Boratæ'ler onların en iyi adamlarını öldürdüler, ama şu işe bakın ki Æxsærtægkatæ'ler Boratæ'lerin evine geliyor ve Boratæ'ler de onları ev sahibi olarak ağırlıyorlar..."
> Rüzgâr tanrıçası Soslan'ın iyi arkadaşıydı.
> Syrdon'un söylediğini onun kulağına tekrarladı. O zaman Soslan masadan kalktı:
> – Eve dönmemizin zamanı geldi! dedi.
> Evlerine döndüler ve bu işi bitirmeye karar verdiler.

Pamjatniki I'e göre, Syrdon'u unutup davetliler arasına katmamışlardı ve şölen bittiğinde, daveti veren aile üyeleri onun önünden teker teker geçip bu ihmalden ötürü özür dileyince, şu cevabı verdi: "Kanlı bir sofrada (*tujy fyng*) Nartların arasında bulunmaktan zaten hoşlanmıyorum!" Bu ifade

karşısında şaşıran Sozyryko (= Soslan) Syrdon'a sorular yöneltir, onu sıkıştırır ve Syrdon da sırrını açıklar.

Syrdon'un bu patlamasını gerekçelendirmek için, *Narty Kadjytæ* ve *ikinci elyazması versiyon* başlı başına bir öykü oluşturan bölümü araya katarlar. Genç Æxsærtægkatæ'ler ineklerini çalan Syrdon'u cezalandırmak için onun yedi oğlunu öldürmüş, parçalara ayırmış ve ineklerinin etiyle birlikte pişsinler diye Syrdon'un büyük kazanının içine atmışlardır. Syrdon başına gelen felaketi anlayınca haykırır:

> Æxsærtægkatæ köpekleri, bana saldırıyorsunuz ama kokusu Boratæ'lerin demirci ocağını kaplayan çocuğunuzun cesedinin (*fælæ uæ læppujy mard dælæ. Boræty kurdadzy ku æmbijy*) hesabını onlardan sormayı göze alamıyorsunuz!

Birinci el yazması versiyonda, Syrdon cinayeti işleyen aileye satıldıktan sonra, bu kez de cinayetin kurbanı olan aileye satılır: Daha yeni boyunduruk vurulmuş yedi kere yedi tosun karşılığında, cesedin saklandığı yeri gösterir.

Narty Kadjytæ'de, Asana'nın öldürülmesine bir de hakaret eklenir; bu da Syrdon'un bir tavsiyesinden esinlenmiştir: Büyük Nartların –Uryzmæg, Xæmyc, Soslan– kayıbı ararken uzaklarda dolaşmalarından istifade eden Boratæ'ler bir ok atma yarışması düzenler ve "köpek kafatası" dedikleri Asana'nın kafatasını hedef olarak asarlar. İlk Nart, Uryzmæg geri geldiğinde, onu da şansını denemeye çağırırlar, ama Uryzmæg'in içine bir şeyler doğar. Yakarır: "Tanrım, eğer bu kafatası bizim oğlumuzunsa, okumu atmadan önce onun kollarıma atılmasını sağla!" Kafatası derhal bulunduğu yerden sıçrar ve onun kucağına atılır.

2) Üç Æxsærtægkatæ hakkındaki lanet pek değişmez.

Narty Kadjytæ'de bu lanet, *Pamjatniki* II'deki gibi gerekçelendirilir: Hedef-kafatasını kucağında tutan Uryzmæg'in yanına bir süre sonra Xæmyc ve Soslan da gelir.

> Haberi duyduklarında kedere boğuldular! Köyde yaşayanlar iki ailenin arasına girmek istediler, Æxsærtægkatæ'lerin diğerlerini affetmelerini rica ettiler. Æxsærtægkatæ'lerin kendi kızlarından biri de bu ısrarlara katıldı, ama onlar reddettiler. Aslında derhal savaş açacaklardı, ama kazanacaklarından tam emin olamıyorlardı, çünkü sayıları Boratæ'lere göre çok azdı. Köydekilerin, barışa razı oluncaya kadar yakalarını rahat bırakmayacaklarını anlayınca, atlarına bindiler, gürültülü kırbaç darbeleriyle Boratæ'lerin evinin önünden geçtiler ve Balıkların efendisi Xujændon ældar'ın köyüne

> yöneldiler. Onlar yoldayken, onların ailesinden olup barış isteyen genç kız arkalarından bir beddua okudu:
> "Benzeri olmayan Tanrı, biricik Tanrı bana bunu lütfetsin! Eğer barış yapmayı reddederseniz, güzel laf yapan ağzınız yedi yıl boyunca bir daha konuşamasın, kesen kılıcınız kesmez olsun, hedefini hiç şaşırmayan okunuz hedefini bir daha vuramasın, koşucu atınız koşamaz olsun (*avd azy dærγγ uæ aræxst-dzurag dzyx dzurgæ kud næual kæna, uæ kærdag kard – kærdgæ, ue 'mbælag fat – æmbælgæ, uæ uajag bæx – uajgæ, kæd næ fidaut, uæd*)!"

İkinci el yazması versiyon'da da aynı olay akışına rastlanır; hiç değişmeyen ikili oyunu içindeki Syrdon, Æxsærtægkatæ'leri öc almaya tahrik ettikten sonra, büyü yoluyla bu intikamın olanaklarını onların elinden alır; Æxsærtægkatæ'ler gidip Balıkların efendisi Xujændon'u bulmaya karar verince, Syrdon arkalarından şu laneti okur:

> Tanrım, Æxsærtægkatæ'ler bundan böyle güzel sözler söyleyemesinler, yarış atları sıçrayamaz olsun, silahlar, artık hiçbir iş göremesinler!

Pamjatniki I'de olaylar daha bulanıktır. Sozyryko ve arkadaşları cinayeti Syrdon'dan öğrenir öğrenmez, katil aileye karşı "düşmanlık gösterirler." O zaman "Uryzmæg ile Satana'nın kızı" olup, öteki aileden Sqæl-Beson ile evli bulunan Mæsty Ælčyst erken davranır ve kendi ailesine çok genel bir beddua eder:

> Yiğitliğiniz ve şanınız Nartların arasında yok olup gitsin! Öyle bir zaaf ve öyle bir iktidarsızlık içine düşün ki, yedi yıl boyunca yiğitlik gösteremeyin ve intikam alacak gücünüz kalmasın: Yedi yıl boyunca, Nartların hiçbirinin maruz kalmadığı kadar şiddetli bir sefalet çekin!

Abaev'de, Soslan bir cinayetin söz konusu olduğunu anladığında, gücünü Boratæ'lerin üzerinde denemeye yemin eder ve Uryzmæg, Xæmyc ve Sybælc'i harekete geçirir. Kızkardeşleri Satana neler tasarladıklarını keşfeder ve onları, bir tek adam öldürüldü diye başlarına gelene bir felaket daha eklememeye yemin ettirir. Diğer üç Æxsærtægkatæ kararlarından tam cayacakken, Soslan onları peşinden sürükler. O zaman Satana onlara bir büyü yapar: Bir yıl boyunca kılıçları kesmeyecek, atları koşmayacak, cevapları anlaşılmaz olacaktır! Öfkeden çılgına dönen Soslan da bir büyü ile Satana'ya cevap verir: Boratæ'lerin erkek eşeği (*Boriati næl xædæg*) bir yıl peşinden koşsun, der. Dört Nart, "Kænti Xujændag"ın yanına gitmek üzere yola çıkarlar.

Vs. Miller'de, Soslan'ın emriyle "kanlı şölen" salonunu terk ettikten sonra,

> Æxsærtægkatæ'ler evlerine döndüler ve bu işi bitirmeye karar verdiler. Kızkardeşleri Agunda, Boratæ ailesinden biriyle evlenmişti. Kadın onlara şöyle dedi: "Kaçmayın: Kan su ile yıkanır ve biz size kan bedelinizi öderiz." Onlar da kızkardeşlerine şöyle dediler: "Boratæ'lerin eşeği[4] üstüne çıksın senin! Bizi durduramayacaksın (*Boiriaty xæræg dyl sliuræd, kıı næ næ bauromai uæd*)!" Kadın kulenin tepesine tırmandı, Boratæ'lerin eşeği de peşinden (*Jæxædæg mæsydi særmæ fæcæicydi, xæræg dær jæ fæstæ*). O zaman onları lanetledi: "Kesen kılıcınız yedi yıl boyunca kesmez olsun! Koşan atınız koşmaz olsun! Kimin yanına gitseniz öfkesini çekin üstünüze! Yedi yıl boyunca, Kæncy-Sær Xuændon size ağzını açıp tek kelime etmesin!" O zaman Xuændon ældar'ın yanına gitmeye karar verdiler ve oradan kaçtılar.

Bu değişkenin anlatıcısı görüldüğü gibi pek talihli değildir: Agunda'nın son cümlesi büyük Æxsærtægkatæ'lerin "kaçmadıklarını", başından beri ældar'dan kuvvet istemeye niyetli olduklarını ve kızkardeşlerinin de bunu bildiğini veya keşfettiğini kanıtlamaktadır. Demek ki, bedduanın iyi ölçülüp biçilmiş amacı, kaynak metin olarak kullandığımız değişkede olduğu gibi, Boratæ'lerin hasımlarının zaferi kazanmasını sağlayabilecek bu girişimi başarısızlığa uğratmaktı. Ama anlatıcı bu bedduanın sonucunu değilse bile, nedenini değiştirmiştir: Agunda kendisine önceden büyü yapıp, Boratæ'lerin tuhaf eşeğini, kadınların çekinmekte tamamen haklı oldukları o kızışmış hayvanı başına musallat edenlere ilenir; yani bedduaların sırası Abaev değişkesinde olduğunun tam tersidir.

Birinci el yazması değişke'de de olayların sırası tatmin edici değildir; o da lanetin etkisini yedi yıldan bir yıla indirir. Bu metinde, talepkâr ailenin kızı olan Satana cinayeti işleyen aileden biriyle evlendirilmiştir:

> Önce iki aileye barış çağrısında bulundu, ama uzlaşma sağlanamayınca kendi ailesini lanetledi:
> – Bir yıl boyunca okunuz hedefini vuramasın, hançeriniz kesmez olsun, atınız yarışlarda koşmaz olsun!
> Savaş uzayıp da iki taraf da üstünlük sağlayamayınca, Uryzmæg, Xæmyc ve Batraz destek kuvveti aramak üzere yola düştüler...

3) Üç Æxsærtægkatæ'nin güçten düşmesi

Bu noktadaki çeşitlenmeler çok önemli değildir. Üç Æxsærtægkatæ'nin takviye kuvvet aramaya gittikleri hükümdarın adı çeşitli biçimlerde verilir, ama hepsi de Kæfty-Sær Xujændon ældar'dan bozma isimlerdir ve her zaman aynı imtiyazla donatılmış, aynı kişilik söz konusudur. Üç

4 Üçüncü işlevin ailesine hem eşek olarak (karş. *La Religion romaine archaique*, 1966, s. 277-278), hem de kızışmış olarak (karş. yuk. Bölüm III, dipnot 9) gayet uygun düşen kızışmış hayvan.

talepkârın başlarına gelen tatsızlıkların, sonra da kazandıkları başarıların sayısı değişir. En eksiksiz tablo *Narty Kadjytæ*'de bulunur.

Üç Æxsærtægkatæ Xujændon ældar'ın yanına vardılar. Ona haber gönderdiler, o da onlarla görüşmeye geldi. Ama onunla konuştuklarında, sözleri öylesine bozuk çıktı ki [ældar] hiçbir şey anlamadı ve adamlarına şöyle dedi:

– Bunları kümese götürün, yemeklerini orada verirsiniz!

Birkaç gün sonra, bir köyde halledilmesi gereken bir kan davası sorunu çıktı. İnsanlar, "Bize bir yabancının tavsiyesi lazım" kararına vardılar ve gidip Uryzmæg'i buldular:

– Seni dinliyoruz konuğumuz, dediler.

Uryzmæg konuştu, konuştu, ama yargıçlar onun sözlerinden hiçbir şey anlamadılar ve onu geri gönderdiler.

Bir müddet sonra bir ölünün onuruna bir at yarışı düzenlendi ve Æxsærtægkatæ'lere de atlarından birini yarışa sokmaları için haber gönderildi. Uryzmæg'in kır-doru atını gönderdiler, ama zavallı öyle arkalarda kaldı ki o yarışı bitirdiğinde şenlik çoktan sona ermişti.

Yarışı bir okçuluk müsabakası izledi. Xæmyc ve Soslan katıldılar, attıkları okların hepsi hedefin çok uzağına düştü.

En sonunda, cenaze kurbanı olacak öküzün gırtlağını kesmek üzere Soslan'ın kılıcı alındı: Ama kılıç, kurbanın gırtlağından tek bir kıl bile kesemedi.

Bütün bu yaşananların ardından, Kæfty Sær Xujændon, Æxsærtægkatæ'lerin suratına bile bakmadı ve bir daha onları hiç dikkate almadı.

Bu arada bedduanın yedi senelik mühleti sona ermek üzereydi. Bir gün, derin bir umutsuzluğa gömülmüş Soslan kılıcını biliyordu ve bu iş için gözyaşlarından başka bir suya ihtiyacı yoktu. "Heyhat, heyhat, diye inliyordu, Tanrı canımızı alsa evla değil miydi? Ama Xujændon ældar'ın bu aşağılamalarını cezasız bırakmak olur mu?" Öfkesi içinde, gözyaşlarıyla sırılsıklam olmuş kılıcını kaldırdı ve taşın üzerine indirdi: Taş yarıldı ve kılıç toprağa gömülürken öyle kıvılcımlar çıkardı ki uzaklardaki Aryq dağının kuru otları ateş aldılar. Soslan sevincinden kabına sığamıyordu.

Sonra köyde yine bir kan davası meselesi oldu ve yine Uryzmæg'i çağırdılar:

– Konuş, ihtiyar!

Uryzmæg konuştu ve sözlerini bitirdiğinde, insanlar öylesine tatmin olmuşlardı ki kimse bu sözlere ne ekleyecek ne de çıkaracak bir şey bulabildi.

Yine bir cenaze münasebetiyle yarış düzenlendi ve üç yabancıya da yarışa bir at yollamaları çağrısında bulunuldu. Uryzmæg'in kır-doru atını koşturdular. Diğer atlar daha yarışın yarısındayken o bitişe varmıştı bile ve

> koşarken de bir rakibinin kuyruğunu, bir diğerinin kulağını koparacak zamanı bulmuştu...
> Daha sonra okçuluk müsabakasına davet edildiler. Soslan atına bindi ve hayvanı çark ettirerek öyle iyi nişan aldı ki oku hedefi ikiye böldü.
> En sonunda, cenaze kurbanı olacak öküzün gırtlağını kesmek üzere Soslan'ın kılıcı istendi. Daha kurbanın gırtlağına değer değmez hayvanın kafası ve onunla birlikte kurban törenini yapanın dizleri kesildi.
> Artık herkes onların başarılarını konuşuyordu. "Bunlar olağanüstü adamlar" diyorlardı: "Atları ve silahları gibi, dilleri de yenilmez..."

Çizgi dışına çıkan tek metin, bu sınavların yerine Uryzmæg anlatı kuşağından alınma bir başka sahneyi geçiren *Pamjatniki* I'dir.[5] Bu değişkede, gördüğümüz gibi, üç kahramanı çarpan beddua aşırı sefaletten başka bir şeyi kapsamamaktadır. Uryzmæg bu sefaletin sonucu olarak Kæfty Sær Xujændon ældar'ın yanına girip at sürülerinin bekçisi olarak çalışmayı kabul eder. Sabah akşam efendisini selamlamaya gelir, ama bağdaş kurup iskemlesinde oturan efendi ona dikkat bile etmez. Bu durum tam yedi yıl sürer. Son gün, Uryzmæg kılıcını kınından çeker ve şöyle der:

> "Yedi yıl boyunca Kæfty Sær Xujændon ældar'ın büyük sürülerini otlattım. Her gün, sabah ve akşam nezaket kurallarına uyarak ona iyi sabahlar ve iyi akşamlar dilemeye gittim. Ama o iskemlesinin üzerinde bağdaş kurmuş halde bana dikkat bile etmedi." O zaman kılıcını havaya kaldırdı ve bir örsü ikiye böldü. "Mademki Kæfty Sær Xujændon ældar yedi yıl boyunca benim Nart Uryzmæg olduğumu anlamadı ve bana başını çevirip bir kez bile bakmadı – eğer bir kılıç darbesiyle başını gövdesinden ayırmazsam öte dünyada babam ve anam eşek ve köpek yesinler!"

Ældar'ın bu kuvvet gösterisini izleyen oğlu hemen koşup babasına haber verir.

4) Sihirli ordu

Değişkelerin hepsinde, ældar tanımazlıktan geldiği ve hakaret ettiği kahramanların kimler olduğunu anlar anlamaz, gidip onları bulur, özür diler ve onlara ne aramaya geldiklerini sorar. Örneğin *Narty Kadjytæ*'de:

> Bizzat ældar gelip onları buldu:
> - Beni affedin konuklarım, ben sizin nasıl adamlar olduğunuzu bilmiyordum. Şimdi izninizle sormak istiyorum: Kimsiniz? Ne arıyorsunuz?
> - Biz senden bir ordu istemeye geldik, dediler. Yoldayken birisi bize büyü yaptı ve bunun etkisi tam yedi yıl sürdü.

5 Örneğin *NK*, s. 53-58 = *LH*, s. 60-65. Ayrıca, el yazması ikinci metinde beddua bunu ifade ediyor gibi gözükse bile, güzel söz söyleme sınavı eksiktir.

- Ben ancak vereceğim askerlerin sayısını bilebilene asker verebilirim, dedi ældar. Üstelik benim askerlerim düşmanı görür görmez hep birlikte saldırıya geçerler; sonra şunu da bilmeniz gerek: Kılıcıyla sur kapısına ilk vurana şefinizin karısını, ikinci vurana da şefinizin atını vermek zorunda kalacaksınız.

Æxsærtægkatæ'leri bir düşünce aldı. Sonunda, "Gidip Satana'ya soralım" dediler; " O bizi bu müşkülden kurtaramazsa, biz kendi başımızın çaresine bakamayız."

Uryzmæg köye döndü ve asık bir yüzle koltuğuna çöktü.

- Ne oldu yaşlı adam? diye sordu ona Satana.

- Heyhat! Asker bulmaya bulduk ama ne şartla: Boratæ'lerin kapısına kılıcını ilk indirene karımı, yani seni vermem gerek! İkinciye de atımı vermem gerek! Atımdan kuşku duymuyorum, ama... Yolda bir deneme yaptık ve bize verilen ordunun atları arasında üçü öyle hızlı ki hiçbir şey onlara yetişemez. Ne yapacağız?

- Merak etme ihtiyar, ben onları geciktirmenin yolunu bulurum! dedi Satana.

- Hepsi bu da değil. Kæfty Sær Xujændon ældar bana aynen şöyle dedi: "Ben ancak vereceğim askerlerin sayısını bilebilene asker verebilirim."

- Bunu da dert etme, dedi Satana. Şimdi dinlen, yarın sabah sana cevabı söyleyeceğim.

Ve Satana üç bacaklı bir pantolon kesip dikmeye koyuldu. Sabahın ilk ışıklarıyla işini bitirmişti ve eserini kulelerinin duvarına astı.

Nart Syrdon denen şeytanın altından çıkmadığı taş mı vardı? Kulenin yanından geçti, pantolona baktı ve şöyle dedi:

– İşte tuhaf bir iş! Boratæ'lerin yüz kere yüz askeri ve Æxsærtægkatæ'lerin onların iki kat askeri var. Bu sayının içinde topalı, körü, çolağı var, ama üç bacaklısını hiç görmedim. Satana bu pantolonu niye dikmiş ola?

Satana onu duydu ve değerli bilgiyi Uryzmæg'e verdi, o da hemen gidip arkadaşlarına iletti. O zaman Xujændon ældar onlara şöyle dedi:

– Atlarınıza binin ve hiç ardınıza bakmadan dört nala gidin. Eğer geri dönerseniz daha fazla askerim dışarı çıkmaz (*sbadut, uædæ, nyr uæ bæxtyl aæmæ, ænæ fæstæmæ fækæsgæjæ, razmæ tæxut; fæstæmæ ku rakæsat, uæd me 'fsad uæ fæstæ nal acæudzysty*).

Uryzmæg, Xæmyc ve Soslan eyerlerinin üzerine atladılar ve atlarını dört nala kaldırdılar. Bir süre sonra içini şüphe kaplayan ve Xujændon ældar'ın kendilerine oyun oynayıp oynamadığını merak eden Uryzmæg geri döndü: Tüm ova askerle dolup kararmıştı.

– Niçin geri döndün? diye sordu içlerinden biri. Gerçekten de, Uryzmæg ardına bakar bakmaz orduların çıktığı kule kapısı kapanmış ve artık hiçbir asker dışarı çıkmaz olmuştu (*Uryzmæg fæstæmæ ku fækast, uæd, æfsædtæ cy mæsygæj cydysty, uyj duar axkædta, æmæ innætæn racæuæn nal uyd*).

– Bu kadarı da bize rahat rahat yeter, dedi Uryzmæg.
Ordudaki atlılardan biri ileriye atıldı... Tam kılıcını Boratæ'lerin kapısına indirecekti ki, Satana bir dua etti:
– Tanrım, ilk üç atlı tökezlesin, ama canları yitmesin ve Uryzmæg onları geçsin!
Bu dilek yerine geldi. Üç atlı tökezledi ve kapıya ilk vurup göçerten Uryzmæg oldu. Askerler Boratæ'leri katlettiler (*æfsædtæ nyccağtoj Boræty*). Küçük çocuklar ve kadınlar dışında kimseyi sağ bırakmadılar.

Vs. Miller'de:

Ældar çığırtkanı şöyle bağırttı: "Bu gece konuklarımıza bir şölen veriyorum! İçecek ve yiyecek getirin, öküz kesin!" Daha sonra Æxsærtægkatæ'leri yanına çağırtıp şöyle dedi:
– Kalbinizde bana karşı öfke olmasın! Sizinle yedi yıldır konuşmamamın nedeni, bir efsunun etkisi altında olmanızdır. Şimdi, benden ne istediğinizi söyleyin.
Şöyle dediler:
– Bize ihtiyacımız kadar adam ver.
Cevap verdi:
– Yarın sabah, üçünüzden hangisi en iyi at bindiğini düşünüyorsa atına atlasın. Orada, bozkırda, bir türbe var. Kapısına ayağıyla vursun, kapı açılacak; oradan dört nala uzaklaşsın ve ardına hiç bakmasın. O zaman adamlar ortaya çıkacak (*...jæ bæxyl sbadæd æmæ uartæ bydyry ju obau æmæ ütæn jæ duar jæ zæbætæj cævæd, uæd baigom üdzæn, jæxædæg lidzæd, fæstæmæ ma fækæsæd, uæd üm adæm üdzæn*).
Sabah, Uryzmæg atını eyerledi, gidip kapıya vurdu ve peşinden öyle çok adam yürüdü ki ovayı kapladılar.
– Ne yapacağız? dediler Nartlar. Sayılarını bilemeyiz ki, bize hiçbir faydası olmayacak bunun.
Uryzmæg evine döndü ve karısına şöyle dedi:
– Orduyu nasıl sayacağımı bilmiyorum.
– Ben bulurum, dedi.
Üç bacaklı bir pantolon dikti ve bir taşın üzerine serdi. Sabah Syrdon oradan geçti ve şaşırdı: "Akşamdan sabaha kadar Æxsærtægkatæ'lerin askerleri arasında dolandım. Yüz kere yüz ve üç yüz asker saydım, ama üç bacaklı hiç kimseyi görmedim." Askerlerin sayısını böyle öğrendiler ve o andan itibaren askerler onların emrine girdi.
O zaman Uryzmæg şöyle dedi:
– Sancağı Boratæ'lerin evinin üzerine ilk dikecek kişiye karım Satana'yı vereceğim!
İleri atıldılar ve en önde bir adam, onun ardından bir ikincisi gidiyordu,

> Uryzmæg üçüncü durumdaydı. Satana bu kararı biliyordu ve kocasından başka birine verilecek diye korkuyordu. Tanrı'ya yakardı:
> – Tanrı, benim Tanrım, en önde giden ölsün!
> İlk adam yaralandı ve öldü. İkincisi başa geçti ve sancak elinde ilerledi. Satana yine Tanrı'ya yakardı ve o da öldürüldü. Üçüncü, bizzat Uryzmæg'di. Boratæ'lerin evine ulaştı ve sancağı dikti. Böylece karısı Satana ona kaldı. Boratæ'leri katlettiler, ganimet aldılar ve evlerine döndüler. Bugün de hâlâ orada yaşamaktadırlar. Onlar yeniden ortaya çıkıncaya kadar mutlu yaşayın!

Abaev'de, askerlerin ortaya çıkışı doğal gözükme eğilimindedir. Yaptıklarından pişman olan Kænti Xujændag dört Narta giderken nasıl bir hediye istediklerini sorunca, orduya ihtiyaçları olduğunu söylerler. İsteklerini hemen yerine getirir, adamlarını çağırır ve Soslan'a ovaya gidip orada uzun süre hiç ardına bakmadan yürümesini söyler. Dört Nart yola çıkarlar. Bir an gelir Soslan daha fazla dayanamaz ve ardına bakar: Arkadan onları büyük bir kalabalık izlemektedir... Köye yaklaştıklarında askerlerini saymak için dururlar: Başaramazlar. O zaman bir büyücü kadın (*k'olibadæg uosæ*) üç bacaklı pantolonu diker ve böylece Syrdon'un merakını uyandırıp, onun kendi kendine konuşarak sırrı açıklamasını sağlar. Böylece Æxsærtægkatæ'ler Boratæ'lere saldırırlar ve hamile bir kadın dışında hepsini katlederler. Bu hamile kadının oğlu ailenin yeniden doğuşunu sağlayacaktır.

İkinci el yazması değişke'de, asker verilmesi hadisesi her türlü doğaüstü niteliğinden arındırılmıştır:

> Ældar gidip Nartları buldu ve onlara şöyle dedi: "Daha önce yanınıza gelmediğim için beni affedin, ama şimdi bana kim olduğunuzu ve hangi milletten olduğunuzu söyleyin." Æxsærtægkatæ'ler kendilerini tanıttılar ve ondan bir ordu istemeye geldiklerini söylediler.
> – Binlerle ve yüzlerle sayılarını bilemeyen birine askerlerimi veremem, diye cevap verdi.
> Æxsærtægkatæ'ler düşündüler ve bu sayıyı öğrenmek için Satana'ya haberciler gönderdiler. Satana üç bacaklı bir pantolon dikti ve onu Syrdon'un evinin kapısına astı. Soslan da yakında bir yere gizlenmişti. Syrdon evinden çıkınca pantolonu gördü. Durup şöyle dedi: "Kim dikmiş bunu acaba ve kimin için? Kæfty Xujændon'un şu kadar bin ve şu kadar yüz askeri var ve gayet iyi biliyorum ki hiçbirinin üç bacaklı bir pantolona ihtiyacı yok!" Soslan koşup, Kæfty Xujændon'un yanında kalmış arkadaşlarına haberi verdi. Kæfty Xujændon, Æxsærtægkatæ'lerin askerlerinin sayısını bildiğini görünce, ordusunu onların emrine verdi ve Æxsærtægkatæ'ler Boratæ'leri yok ettiler.

Sadece *Pamjatniki* I değişkesi farklıdır, ama bunların çoğu sonradan yapılmış değişikliklerin sonucudur. Bu değişke Uryzmæg'in karısına yaptığı ve kurgu açısından gereksiz bir "sürpriz"le başlar; bu unsur, ihtiyar kahramana ilişkin öykü kuşağının daha edepsiz bir bölümünden alınmış gibidir.[6]

> – Bana bir ordu lazım, dedi Uryzmæg Xujændon'a; Xæmyc ve Sozyryko da [= Soslan] yanındaydı. Büyük halkından benim için bir ordu toplamanı istiyorum. Bu kuvvet benim için çok gerekli, o olmadan işin içinden çıkamam.
> – Şatomun üç kanatlı kapısını açtığımda içeriden sayılamayacak kadar büyük bir ordu çıkacak. İçinizden kim en hızlı olduğunu düşünüyorsa bu ordunun önünde at koştursun!
> Uryzmæg kır-doru atına binip ilerledi. Arkasına bakmak için döndüğünde kapı kapandı ve ondan sonra bir tek adam bile dışarı çıkmadı.
> Xæmyc ve Sozyryko orduyla birlikte kaldılar; Uryzmæg ise evinin yolunu tuttu. Eve yaklaşırken sakalına kar sürüp beyazlattı. Karısı Satana'yı aynen bıraktığı gibi, yoksulluk içinde, ocaktaki odunları karıştırırken buldu. Elinde kala kala bir tek kaz kalmıştı. Satana Uryzmæg'i tanımadı, ama yine de kazını kesti ve ona nefis bir yemek hazırladı. "Dostluk lokması"nı bıçağının ucuyla ikram etmek Uryzmæg'in âdetiydi. Karşısındakinin Uryzmæg mi yoksa bir başkası mı olduğunu anlamak için, Satana kazın bir budunu diğer tüm parçaların altına yerleştirmişti. Uryzmæg onu aradı, buldu ve bıçağının ucunda Satana'ya ikram etti. O zaman konuğunun kocasından başkası olmadığını anladı ve şöyle dedi:
> – Dostluk lokmasını veriş şeklinden tanıdım seni. Sen, bizim ihtiyarsın. Eğer bu kadar günün ve yılın ardından, hiçbir şan kazanmadan Nartların arasına geri dönüyorsan, onların arasında ilelebet şerefsiz yaşa! Yoksa, Tanrı senin namını yaysın!
> – Küçük bir ordu buldum, diye cevap verdi Uryzmæg.

Daha fazlasını söylemedi, ama Satana iki ailenin yakında kozlarını paylaşacaklarını anladı. Satana ile Uryzmæg'in kızlarından biri, diğer aileden Sqæl-Beson adında bir adamla evlenmişti; bu adam onu yenilmez kılan bir zırhla beraber dünyaya gelmişti. Annesinin isteği üzerine, genç kadın zırhın bir parçasını söküp Satana'ya götürdü; kadın bu parçayı kızının idrarıyla ovaladı: Böylece tüm zırhın sihirli gücü yok oldu.

> Uryzmæg ordunun yanına geri döndü; bu arada Satana üç bacaklı bir pantolon dikip duvara asmıştı. Bu tuhaf giysiyi gören Nartlar kadının aklı-

6 Bkz. *LN*, no: 4, s. 31 (Erkek kılığına girmiş Satana Uryzmæg'in yanına sokulur).

nı yitirdiğini söylediler. "Ne tuhaf şey! Ne anlama geliyor bu? Pantolonlar iki bacaklı dikilir, Satana üç bacaklı yapmış. Tuhaf değil mi?" Syrdon onlara dedi ki:

– Bu, Boratæ'lerin [bu değişkede ailelerin yer değiştirdiği unutulmamalıdır] buraya üç yandan, üç büyük ordu getirdiklerini ve Æxsærtægkatæ'lerin evini yok edeceklerini gösterir!

Nartlar onu yalancılıkla suçladılar. Syrdon şu cevapla yetindi: "Yakında görürüz!"

Uryzmæg'in orduları yaklaştığında, Sqæl-Beson evinden çıktı, zırhının sihirli gücüne güvenerek, bağdaş kurup surun demir kapısının üzerine oturdu. Üç yandan gelen askerlere bakıyordu. Kendi ordusunun başında ilerleyen Uryzmæg bu küstah adamı görünce, ona iki ok attı; oklar hedeflerini bulmadı ve kapının iki kanadına saplandı. O zaman kulesinin yedinci katından olanı biteni seyreden Satana ona bağırdı:

– Ah ihtiyar ah, yiğitliğin de gücün de azalmış!

– Acı çekiyorum, diye cevap verdi Uryzmæg. İnsanın kendi etini, kemiğini yemesi zor. Kızımı kaybetmek istemiyorum...

Neden sonra, üçüncü bir ok daha atmaya karar verdi ve Sqæl-Beson'u tam göğsünden vuran bu ok onu cansız yere serdi.

Boratæ'lerin ordusu Æxsærtægkatæ'lerin köyünü yakıp yıktı, en iyi adamlarını öldürdü, demirciler mahallesi dışında evlerin hepsini yağmaladı. Böylece Boratæ'ler Æxsærtægkatæ'leri Nartların arasından sildiler.

Yorum: 1. Zenginlere karşı Güçlüler

Kuşaklar boyunca birçok halkbilimci bu anlatıyı tüm değişkeleriyle birlikte iki düşman aile arasında keyfe keder düzenlenmiş ve yine keyfe keder bölüştürülmüş dikkat çekici ve acaip bir maceralar manzumesi olarak yorumladılar. Hatta *Pamjatniki I* ve *Birinci El Yazması Değişke*'nin malzemesini temin eden bazı anlatıcılar, kendilerinin de şu veya bu bölümü ailelerden birine veya diğerine özgü olarak görmediklerini, iki ailenin rollerinde yaptıkları altüstlükle kanıtlamışlardı. Aslında iki aileyi geleneksel konumlarında tutan diğer kaynakların da, bir tarafta Æxsærtægkatæ'ler ile Boratæ'lerin işlevsel tanımlarıyla; diğer tarafta savaşta yaptıkları ve maruz kaldıkları arasında mantıksal bir uygunluk kurmadıkları düşünülebilir.

Ben ise bu durumun ezelden beri geçerli olmadığını; bu küçük destanın ilk yazarlarına en küçük ayrıntılarına varıncaya dek destan kişiliklerinin tanımlarının, bu tanımların gebe oldukları karakterlerin, eylem

biçimlerinin yön verdiğini; tasavvur edilen sahnelerin eğitici bir çatışkı içinde ailelerden her birinin kozları adı verilebilecek (çünkü her savaş sonuçta bir oyundur) şeyleri öne çıkarmaya yönelik olduklarını göstermeyi amaçlıyorum. İlk yazarların çözümlemesi çift yönlüydü –dolayısıyla bizimki de öyle olacaktır– çünkü taraflardan birinin, Boratæ'lerin hakkı olarak tanınan kozlar iki ayrı türdedir. Bu kozlardan biri, hazırlık ve girişe, diğeri asıl bölümlere ve çatışmanın sonucuna hükmektedir. Onları sırasıyla inceleyelim.

Dramın nedeni, tek nedeni veya değişkelere göre tek sayılabilecek nedeni, değişmez bir şekilde Uryzmæg'in bir oğlunun Boratæ'ler tarafından öldürülmesidir; bazı değişkelerde olayın bütün suçu Boratæ'lerin sırtına yıkılırken, diğerleri bazı mazeretler ortaya atmakta ve suçu paylaştırmaktadırlar: Küçük çocuk katlanılmazdı ve hayatını kaybetmeden önce diğerlerinin hayatını çekilmez hale getirmişti. Nasıl? Tek yaptığı, ailesindeki "gençler"in tipini en uç nóktasına vardırmak ve Boratæ'lerin başının belası olan diğer kişiliğin, Batraz'ın ikiz kardeşi gibi davranmaktı. Kaynak metin olarak kullandığımız değişkede ne dendiği hatırlardadır; burada ilginç bir şekilde Boratæ'lerin arasına yerleştirilen demirci Kurdalægon, Uryzmæg'in oğlu Ajsana'yı "atalık" olarak almıştı: "Çocuk büyüdüğünde, Boratæ'lerin başına çok dert açmaya başladı ve onu öldürmek konusunda anlaştılar." Vs. Miller'in değişkesi, iki aile arasındaki çatışmadan da önce, Asana'yı korkunç bir varlık olarak tanıtarak başlar:

> Bir seferinde Soslan ve Uryzmæg sefere çıktıklarında, Azn'ın üç oğlu küstahça yollarını kesip şöyle dediler: "Bu arazi bizim" ve Nartların ödemesi gereken haracı istediler. Ürken iki Nart telaşla geri döndüler ve Satana'ya akıl danıştılar, o da şöyle dedi: "Ben çocuğumu Suların efendisi Don Bettyr'e yetiştirilmek üzere emanet ettim; o bu işi halledemezse, bize başka kimse yardım edemez." O zaman gidip çocuğu, yani Uryzmæg'in oğlu Asana'yı geri aldı. Asana, Azn'ın üç oğlunun üzerine yürüdü, onları öldürdü ve üzerlerindekini alıp geri geldi. O zaman Boratæ'lerin başına bela kesildi ve onlarda rahat, huzur bırakmadı. İçlerinden birinin öküzü semirse hemen boğazlıyordu; besili bir atları olsa, hemen üstüne sıçrıyordu...

Genç ve korkunç Batraz'la –bizim ele aldığımız anlatının hiçbir değişkesinde ona rastlanmaz– benzerlik bazen daha da ileri götürülür. Nasıl ki Batraz ilk zamanlarında kâh ocağın köşesinde kirli ve uyuşuk bir halde pinekleyerek, kâh Nart köyünün sokaklarında dört dönüp karşısına her çıkanın canını yakarak ikili bir hayat sürdürmüşse, *Birinci El Yazması Değişke*'de de çocuğun adı *fænykguz*, "külkedisi", yani hiçbir işe yaramadan külün içinde yaşayandır; ama aynı zamanda, tıpkı Batraz gibi, onun "suyu" Kurdalægon'un demirci ocağında "verilmiştir" ve ömrünün ikin-

ci bölümündeki Batraz gibi, gökte yaşar ve oradan ancak diğer aileye eziyet yapmak üzere aşağı iner; öyle ki kimse evinden dışarı çıkmaya cesaret edemez.

Çocukken yaramazlık sayılan, yetişkinlikte gözü karalık ve yiğitlik olarak ifadesini bulacak bu özelliğin, bu hakiki *marya*'nın tahriklerine, eziyetlerine Boratæ'ler nasıl tepki verirler? Batraz'ın hataları karşısında olduğu gibi, burada da akıllarına kaba kuvvetle cevap vermekten başka bir çare gelmez. Oysa bu mümkün olabilirdi: Külkedisi-Batraz Æxsærtægkatæ'lerin mahallesinden etrafa binbir türlü hakaret yağdırarak Boratæ'lerin mahallesine inerken, süt annesi Satana onu bileğinden tutup pekâlâ baba ocağına geri götürebilmektedir. Ama Satana da bir Æxsærtægkatæ değil midir zaten? Boratæ'lerin ise işlevsel donatıları içinde ne güce ne de cesarete yer vardır. Her zaman olduğu gibi kötülüklerini gösterirler, önceden anlaşılması imkânsız bir tuzak kurarlar, cezalandırılmayacakları umudunu veren kalleşçe bir cinayeti hazırlayıp işlerler. Nitekim, Syrdon'un veya onun dişi köpeğinin biraz şeytanca ve biraz da doğaüstü müdahalesi olmasa, cezasız kalabilecek bir cinayettir bu: Boratæ'lerin başı olan Buræfærnyg de Batraz'ın babasının idamına bir kez karar verdikten sonra, başka türlü davranmamıştır.

Ama onların intikam fiilinin tek ayırt edici özelliği, cesaret yokluğu değildir; bu işte, tanımları gereği onların en mükemmel aracı olan zenginliği, parayı kullanırlar. Genç baş belasını kendilerine teslim edebilecek durumdaki adamın yardımını veya tavsiyesini satın alırlar: Metinlerde, rüşvet alan kişinin kimliği ve satın alınma bedeli değişmektedir. *Pamjatniki I*'de, Boratæ'ler [metin, rolleri ters çevirdiği için, Æxsærtægkatæ'ler diye geçer] katırların sırtına üç yük altın yerleştirirler ve göz bebeğini öldürmelerine izin vermesi için bunları Safa'ya teklif ederler; Safa onları kovar, ama oğlu altınları görünce yoldan çıkar. *Vs. Miller*'de, Boratæ'ler bizzat "atalık" işini üstlenen Kurdalægon'u, *biræ fos*, "birçok mal" vererek satın alırlar. *Birinci El Yazması Değişke*'de, önce Syrdon'u satın alırlar –teklif Syrdon'dan gelir, çünkü o onlardan da ahlaksızdır: "Bana sırtlarına yeni eyer vurulmuş, yedi kere yedi tay verin, külkedisinden nasıl kurtulacağınızı size öğreteyim" der. Kabul ederler ve Syrdon'un aklına uyup, Kurdalægon'un vicdanını da satın alırlar.

Yani, Güçlülerin aşırıya kaçan, zalim, tedbirsiz –dozu daha iyi ayarlanmış ve daha iyi kullanılmış halleriyle kusursuz bir savaşçı ortaya çıkaracak özellikler– genç çocukla temsil edildiği bu ön-çatışmada, Zenginler kendi araçlarıyla cevap verirler; zenginliklerini kullanırlar, ama bunu bir adamı satın almak veya bir cinayet tavsiyesinin bedelini ödemek üzere, utanç verici bir şekilde yaparlar: Hem Çerkeslerde hem Osetlerde görülen bu Kafkas ideolojisine göre doğal bir davranıştır bu. Bu ideolojide, serveti oluşturan mala mülke ve onları biriktirenlere, imrenilse bile, de-

ğer verilmez. Gerçi, Nart destanının zengin arşivleri sayfa sayfa taransa, Æxsærtægkatæ'lerin en yiğitlerinden birinin de bir vicdanı satın aldığıyla karşılaşılabilir: Ama ben böyle bir sahne bilmiyorum. Başvurdukları hileler kimi zaman barbarcadır, ama kötü kurnazlık içermez. Burada da, *Birinci El Yazması Değişke*'de, Syrdon daha sonra onlara da bilgisini "yeni boyunduruk vurulmuş, dokuz kere dokuz tosun" karşılığında satar, ama açıkladığı sır bir cinayet tarifi değil, onların günlerdir her yanda aradıkları ve ahlaken bilme hakkına sahip oldukları bir şeydir: kaybolmuş genç çocuklarının başına ne geldiği ve cesedinin nereye gizlendiği.

Yorum: 2. Güçlüler kalabalığa karşı

Gerçek anlamıyla çatışma bölümü de ideolojik açıdan bu girişin tekrarı niteliğinde değildir. Gerçi burada da bir tarafın savaş alanındaki uzmanlığı ile öteki tarafın kaçınabileceğini umduğu muharebeyi sürdürmekteki yeteneksizliği arasında canlı bir karşıtlık söz konusudur: Boratæ'ler hiçbir hazırlık yapmazlar, beklerler, başlarına gelene maruz kalırlar; son aşamada bir savunma girişiminde bulundukları, bir düello çabasına girdikleri bile görülmez; içlerinden birinin, Sqæl-Beson'un tavrını betimleyen tek değişkede bile, onu annesinin karnından kendi bedeniyle birlikte doğmuş ve hâlâ delinmez sandığı zırhına güvenerek demir surunun üzerinde otururken görürüz; ve düşmana hiçbir erdem sergilemeden, bir savaşçı olarak değil, bir hedef olarak meydan okur. Æxsærtægkatæ'ler ise, tam tersine, kendilerine dayatılan savaş üzerinde "kafa yorarlar", bir plan yaparlar, düşmana üç ordu ile saldırırlar ve hepsinden önce de bu askerleri temin edip başlarına geçerler.

Ama tüm savaşın anlatıldığı iki bölümün asıl ilginç yanı bu değildir. Orada, ilk yiğitlik ve zenginlik karşıtlığının uzantısı olan ve onu tamamlayan ikinci bir karşıtlık daha öne çıkarılmıştır: Kahramanlar ailesi olağanüstü yiğit ve güçlü bireyler içermektedir, ama bunların sayısı azdır; halbuki zenginler pek yiğit olmamakla birlikte sadece mal mülk açısından değil insan kaynağı bakımından da bolluk içindedir. Burada anlatının gündeme getirdiği ve kavramsal olarak onun ilgi çekici yanını oluşturan sorular şunlardır: İki eşkalden hangisi içinde zafer vaadini taşımaktadır? Şayet iki eşkal dengelenirse, eşitlik nasıl bozulacaktır?

Sayı sorunu, değişkelerin birçoğunda açıkça dile getirilmiştir, ama hepsinde mevcuttur: Üç büyük Æxsærtægkatæ'nin asker bakımından tükenmeyen birlikler temin eden hükümdarın yanına "kaçışı"nın başka bir manası olamaz. Ama bu durum yorumcu açısından büyük bir öneme sahiptir, çünkü üç Nart ailesi çerçevesinde hayatta kalmış işlevsel üçbölümlülükten çok daha arkaik bir üç işlevli bölümlemenin fosilleşmiş tanığı gi-

bidir. Nitekim, "aileler" söz konusu olduğu müddetçe, onlara eşitsiz mevcutlar atfetmek konusunda hiçbir mecburiyet söz konusu olmamalıdır: Yiğitler ailesinin de zenginler ailesi kadar kalabalık olmaya mantıksal açıdan hakkı vardır ve zaten bu çatışkı sahnelerinin dışında, görece daha az sayıda oluşuna hiçbir yerde değinilmemiştir. O halde, iki aile arasındaki kavramsal ayrım dramatik bir karşıtlığın, bir savaşın içinde ifade edildiği zaman, yiğitliğe "az sayı" ve zenginliğe "kalabalık" kayıtlarının eşlik etmesi nasıl açıklanabilir? Bunu anlayabilmek için çok eskilere, işlevsel üçbölümlülüğün aileler şeklinde değil, gerçek veya ideal sosyal sınıflar şeklinde ifade edildiği bir döneme uzanmak gerekir. Hint-Avrupa, Hint-İran tipi bir modelde, rahipler grubunun en itibarlı olmakla birlikte sayıca en az olması ve onun ardından savaşçılar grubunun, kendisini çevreleyen saygınlığa karşın hayvancı-çiftçi kitlesinden çok daha az sayıda olması normaldi. Üç işlev kuramını en bilinçli bir şekilde oluşturmuş çevrelerde kaleme alınmış iyi bilinen metinler, bu doğa yasasını dikkate alırlar. Hatta ayırt edici niteliği sayı ile belirtmek öylesine açık bir ifadedir ki, kimi zaman üç sosyal sınıfı ima yoluyla belirtmeye yeterli olmaktadır. James Darmesteter tarafından saptanan[7] ve Emile Benveniste tarafından kesinleştirilen[8] bir tek örnek vermekle yetineceğim. Bu örnek Avesta'da bulunmaktadır:

> Ahura Mazda, Yama'ya yaklaşan kışın öfkesinden iyi yaratılış ürünü örnekleri koruyacak bir yeraltı *vara*'sı [= çevre duvarı] inşa etmesini emrettiğinde, yorumcuların dikkatinden kaçan bir saptama da ekler: "(Bu yeraltı bölgesinin) birinci bölümünde dokuz geçit (veya bölme) yap; orta bölüme altı, son bölüme üç geçit yap. Birinci bölümdeki bölmelere bin erkek ile kadının; ikinci bölümdekilere altı yüz; son bölümdekilere üç yüz erkek ile kadının tohumlarını taşı." Yama da böyle yapar.
>
> Anlatının devamında, sadece insanlara uygulanan bu düzenlemenin hiçbir görünür gerekçesine rastlanmaz. Ne hayvanlar ne de bitkiler için benzer bir tedbir alınmıştır. İnsanlar da ancak Kötü Ruh'un bir leke veya bir kusurla damgasını vurduklarını eleyen bir seçmenin ardından içeri kabul edilmektedir. Demek ki Yama'nın, gruplaşmaları hayata geçirmek için bireysel niteliklerden başka bir şeye dayanması gerekecektir. Ayrıca, bölümleme üçlüdür: üç bölge; üç, altı ve dokuz geçit; üç yüz, altı yüz ve muhtemelen dokuz yüz [*hazanra*, "bin", orantıyı bozmaktadır] insan. Son olarak da, canlı varlıklar değil, varlıkların "tohumları" söz konusudur. Demek ki amaç, gerçekleştirilmiş bir toplumun düzenini değiştirmek değil, yeni bir insanlık biçimlendirmek, gelecek kuşakları ilahi bilgeliğin onlar için hazırladığı çerçevelere uydurmaktır. İdeal toplum sayıca eşitsiz üç gruba bö-

7 *Zend Avesta*, II, s. 27, dipnot 53.
8 "Les classes sociales dans la tradition avestique", *Journal Asiatique*, CCXXI, 1932, s. 119-120.

lünecektir; bu eşitsizlik de bire üç oranındadır. Bu özelliklerin tümünü birden kapsayan tek varsayım, Yama'nın canlıların beşiği ve doğruların cenneti olan yeraltı krallığında sosyal sınıfların prototipini kurmasıdır.

"Büyük sayı" ile üçüncü işlev arasındaki bu ideolojik yakınlık, son derece doğal olmakla birlikte, yine de incelenmeye değer. Bunun gerçeklik içinde birçok kökü bulunmaktadır. Birincisi, tamamlanmış bir savaşçı, kim olursa olsun, örneğin MÖ II. binyıl başında Yakındoğu'nun en büyük imparatorluklarını deviren veya titreten o Hint-İran *marya*'larından biri, birçok üreticiye "bedeldir" ve isimsiz köylülük fonu üzerinde, adıyla, şanıyla, birey olarak sivrilir. Toplumlar evrildikçe, daha çeşitlenmiş aristokrasi biçimlerinin karşı kutbunda yine bu "kitle" temsiline rastlanır: Yunancadaki *πλήθος*, Latincedeki *pleb*, sayıca kalabalığı öne çıkaran kelimelerdir.

Öte yandan, insanlar da dahil olmak üzere her şeye uygulanan büyük sayı gerçek manada da bir servet aracı ve biçimidir. Hint-İranlılara göre insan, ya *nar*'dır, esas olarak savaşçı, bazen de rahip niteliğinde seçkin insandır; ya da *vira*'dır, hizmet eden ve ekonomik insandır, emekçi ve üreyicidir ve bu insan türü hizmet etmek ve görevini yerine getirebilmek için olabildiğince çoğalmalıdır. Bir Veda şairi tanrılardan efendisi için refah dilerken, bu anlayışı *aşvavat*, *gomat*, *viravat* şeklinde tahlil eder; *vira*-insanlarla belli başlı iki evcil hayvan türü olan at ile öküzü aynı düzeye yerleştirir.

Son olarak, hangi bakış açısından ele alınırsa alınsın, üçüncü işlev çoğulluk tarafından beslendiği kadar, onun tarafından da kuşatılmıştır. Birinci ve ikinci işlevler, biri kutsalın idaresi ve diğeri savaşçı güç ile kolaylıkla tanımlanırken, üçüncü işlev tek bir formülün basitliğinin dışına çıkar ve olsa olsa birbirine yakın ama ayrı mefhumların sıralanmasıyla belirlenebilir. Bu mefhumlar sadece bolluğa da indirgenemez: servet, bereket, sağlık, barış, tatmin, yeraltına duyulan ilgi, vb. İnsanların basit yaşamına bağlı olan bu işlev, mitoloji içinde sayısız nüans ve uygulamaya parçalanma eğilimindedir: Üst iki düzeyi idare eden sınırlı sayıdaki tanrıların karşısında –her yerde– üçüncü düzeyin köşe bucağında kamp kurmuş kalabalık bir ekip bulunur; bunun içinden bir şefi öne çıkarmak, ötekilerden daha fazla temsil gücüne sahip bir tanrı saptamak mümkün değildir. Bu durumun çarpıcı bir ifadesine, daha önceden mevcut toplumların kaynaşması yoluyla üniter bir toplum kurulmasını konu alan Roma kaynaşma efsanesinde rastlanır. Bir yanda Mars'ın oğlu olan ve Iupiter'in koruması altındaki yarı-tanrı Romulus'un silah arkadaşları vardır; bunlar kimi değişkede bir Etrüsk savaş uzmanının ordusu tarafından takviye edilirler, kiminde de edilmezler; diğer tarafta ise, Titus Tatius'un zengin Sabinleri vardır. Doğan site, kültlerini her iki taraftan alır. Ama Romulus sadece Iupiter kültünü kurarken, Titus Tatius'un en az bir düzi-

ne tanrı getirdiği kabul edilir. Bu tanrıların hepsi insan doğurganlığının veya tarımsal bereketin çeşitleriyle, mevsimlerle, yeraltıyla veya ölüler dünyasıyla ilişkilidir. Zaten Quirites kitlesinin –bu isim de özel bir niyet olmadığı sürece sadece çoğul halde kullanılır– tanrısı olan Quirinus da bu tanrılardan sadece biridir ve onun *flaminus maior*'u, Iupiter ve Mars'ınkilerden farklı olarak, sadece ona değil onunla aynı düzeydeki birçok tanrıya da hizmet eder. En eski Romalıların düşünsel çabası, onu hiç kuşkusuz bu üçüncü düzeyi kısa ve çarpıcı olması gereken teolojik bir formül içinde özetlemek için seçmiştir, ama temsil ettiği her şeyi ifade etmekten öylesine uzaktır ki, özel koşullarda Iupiter-Mars-Quirinus üçlemesinin Iupiter-Mars-Ops, Iupiter-Mars-Robigus, Iupiter-Mars-Flora gibi değişkeleri ortaya çıkmıştır.

Demek ki bu noktada, Nart efsanelerinin bu özelliğinde, daha eski zamanlarda Alan, İskit işlevler ideolojisinin katlar halindeki ve bir hiyerarşiye sokulmuş katlar halindeki bir sosyal yapıya denk düştüğünün kesin bir ipucuyla karşı karşıya bulunuyoruz. Okuduğumuz anlatılarda üç Nart ailesi eşit, özerk ve birbirini tamamlamayan bir şekilde sunulmuş olmasına karşın, bir kitle olarak Boratæ'ler ile seçkinler olarak Æxsærtægkatæ'ler arasındaki kadim karşıtlık, bu "aileler"in "sınıflar"ın yerine ikame edildiklerini kanıtlıyor. Çünkü, bu nokta üzerinde ısrarla durmam gerekiyor, Nartların üç aile halinde sunuluşu içinde, böyle bir dengesizliği gerektirecek hiçbir unsur yoktur. Büyük Æxsærtægkatæ'ler en büyük tehlikelerin içinden can vermeden geçerler. Xæmyc dışında, seferde, kendini ortaya atan bir düşmanın elinde ölmezler. Hatta Uryzmæg hiç ölmez: Sonu anlatılmayan uzun bir ihtiyarlığı peşi sıra sürükleyip gider ve Soslan'ı öldürmek için nice ihanetin; Batraz'a aman diletmek için kozmik seferberliğin gerektiği, Tanrı'nın ve meleklerin bizzat müdahil oldukları unutulmamalıdır – kahramanın zor ölüm sahnesini kişisel olarak düzenlemediği değişkelerde. Kısacası, Güçlüler ailesinin önde gelen üyeleri kendi olağanüstü değerleri sayesinde hayatta kalırlar ve diğer üyeleri de etkin bir biçimde korudukları için, aile kendi işlevi tarafından tırpanlanmaz, aşınmaz. Üstelik Æxsærtægkatæ'ler bir aile şeklinde örgütlendikleri için, sadece en meşhurlara uygulanan soylu ve savaşçı tanımlarına karşın, bir tür plebin, soyluluğu ve cesareti olmayan, isyana ve ihanete hazır, özellikle de ailenin yeminli düşmanları olan Boratæ'lerle ittifak kurmaya hazır "küçük Æxsærtægkatæ'ler"in yükünü de taşıdıkları varsayılır. Batraz'ın babasını öldürtmeye girişen Boratæ'ler onları ele geçirip, bu komploya dahil etmeyi başarırlar. Güçlüler ailesinin bu alt bölümünün niye "kalabalık" olmadığı, içgüdüsel olarak sempati kurdukları öteki aile kadar kalabalık olmadığı anlaşılamamaktadır. Son olarak, bir de örneğin *Narty Kadjytæ* değişkesinde zikredilen "genç Æxsærtægkatæ'ler" vardır. Onların da hangi Malthus'çülük eseri, az sayıda olmaları gerektiği, veya niye ihtiyar-

lar, kahramanlar tarafından yetiştirilip, Xujændon ældar'ın sihir yoluyla Uryzmæg, Xæmyc ve Soslan'a temin ettiği kadar etkili ve Boratæ'leri dengeleyebilecek bir ordu oluşturamadıkları anlaşılamamaktadır. Demek ki sadece bu çatışma efsanesi kapsamında her şey, iyi uyarlanmamış "aile" çerçevesi parçalanmış da arkadan daha eski bir çerçeve, "sınıflar" çerçevesi gözükmüş gibi cereyan etmektedir: Uygulamada, olay akışı içinde, Æxsærtægkatæ'ler sayıları üçü ya da dördü geçmeyen gerçek kahramanlara indirgenmiştir; zengin Boratæ'lerin bir ayırım içermeyen "kitlesi" karşısında "sayıca azlığı"nı hisseden, akrabalıktan çok kusursuzluğun bir araya getirdiği bu küçük grup, yani özünde kendileri kadar yetenekli olmayan akrabalar kitlesinden soyutlanan bu uzmanlaşmış "sınıf"tır.

Yapacağımız son bir saptama da aynı yöndedir. Diğer koşulların hemen hepsinde ailenin bu üç veya dört büyük kahramanı –Uryzmæg, Xæmyc, Soslan, Batraz– en inanılmaz başarıları sağlamaya yeterli olmaktadır. Hiçbir insan kalabalığı, hatta hiçbir dev onları duraksatmamakta, onlar için gerçek anlamda bir tehlike oluşturmamaktadır. Her biri koca koca orduları tek başına tahrik etmekte, yok etmektedir ve sayısal eşitsizliğe karşın sürekli kazanılan bu başarı onların değerini daha iyi ortaya koymaktadır. Peki, niye burada korkarlar, en azından bu kadar çok tedbir almak ihtiyacını hissederler? Bu soruya hiç kuşkusuz naif bir cevap vermek zorunludur: Çünkü bu durum, bölümleri birbirine eklenmiş bir dram içinde çeşitli işlevlere özgü araçların, "kozlar"ın sergilenip çatıştırılması için gereklidir.

Bu değerlendirmeler, çatışmanın iki bölümünün beslendiği kaynakların ayırt edici özelliklerini hızla saptamaya olanak vermektedir. Her bölümde, iki taraftan biri diğerinin şanslarını yok etmeye uğraşmaktadır. Boratæ'leri korumaya yönelik *bir lanet, önce büyük Æxsærtægkatæ'leri yedi yıl boyunca (veya bir yıl boyunca) savaşçı üstünlüklerini oluşturan şeylerden, hepsi kusursuz olan kılıçlarından, yaylarından, atlarından* ve bunları kullanmak konusundaki benzersiz *hünerlerinden* yoksun bırakır. Sonra, bu lanetin etkisi sona erince, Æxsærtægkatæ'ler de Uryzmæg'in tedbirsizliği olmasa, sayılamayacak kadar kalabalık hale gelecek ve bu tedbirsizliğe karşın, yine de çok kalabalık olan bir ordu temin ederek, *rakiplerine ait bir özellik olan, sayıca üstünlüğü yok ederler.* Ama bu basit derse giydirilmiş kurgusal unsurlar son derece ilginçtir.

İki ailenin savaşında zond, *"zekâ"*

Kaynak metin olarak kullanılan değişkesi okurken ve diğerlerini de tararken, çok dikkat çekici ve kuşkusuz birbirini tamamlayan iki olguyu sap-

tadık. Bunlardan biri olumsuzdur: Çatışma kesinkes Æxsærtægkatæ'ler ve Boratæ'ler ile sınırlı kalır, Alægatæ'ler bu çatışmaya katılmaz. Gerçi, örneğin *Narty Kadjytæ* değişkesinde Asana'nın cesedi bulunduktan sonra bir uzlaşma sağlamaya çalışan gönüllü arabulucuların *ærtæ Narty*'ye, "üç Nart ailesi"ne, dolayısıyla çatışmada taraf olmadığı için her iki tarafa da müdahale edebilecek konumdaki tek aile olan ve teorik olarak *zond*, zekâ ile tanımlanan üçüncü aileye ait oldukları varsayılabilir. Ama bu açıkça söylenmemiştir ve bir rol oynamalarının gerektiği düşünülebilecek o sahneye varıncaya dek, kadın kahraman onların ailesinden değil bir *oratrix pacis*, "Boratæ'lerden biriyle evlenmiş bir Æxsærtægkatæ kızı"dır; dolayısıyla onun uzlaşmayı sağlamak için uğraşması, *zond*'dan değil, kişisel bir nedenden kaynaklanır, arada kalmanın rahatsızlığından kurtulmak ister.

İkinci olgu olumludur. *Zond*, yani zekâ ve onun doğal uzantısı olan büyüsel bilgi, Tanrı veya tanrılar üzerinde etki gücü öyküde yok değildir; hatta bu unsurun öyküye hükmettiği söylenebilir. Ama bunun görülen tüm dışavurumları aynı taraftan, Æxsærtægkatæ'lerden –hatta bunun kurbanı olduklarında bile– gelmektedir.

Onları çarpan ve Boratæ'leri geçici olarak kurtaran lanet, bunu Syrdon'a atfeden biri dışında tüm değişkelerde, onlardan birinin, hasım taraftan biriyle evlendirdikleri kızın ağzından dökülmüştür ve ana çizgiden uzaklaşıp onu Sqæl-Beson'un karısı yapan bir değişke daha sonra kızın pişman olduğunu anlatmaktadır: Annesiyle suç ortaklığı yapan kız kocasının delinmez zırhının bir bölümünü çalar ve idrarını da vererek annesinin bu zırhın ayrıcalığını büyü yoluyla yok etmesini sağlar.

Æxsærtægkatæ'lerin sayıca azlıklarını telafi etmelerini sağlayan zekice plan, herhangi bir dış tavsiye almadan, kendileri tarafından tasarlanıp uygulanmıştır ve bu plan, büyücülük özellikleri de olan bir yabancı hükümdardan ve bu hükümdara özgü büyüsel güçler aracılığıyla sayılması bile zor olacak kadar kalabalık bir ordu temin etmektir.

Æxsærtægkatæ'ler evinin sahibesi, zeki Satana da doğal olarak her zamanki rolünü oynar. Bizzat şeytani Syrdon'un bile sezemediği bir hileyle savaşçıların sayısını öğrenmeyi başaran odur; Tanrı'dan Uryzmæg'in karısını ve atını elinde tutmasını sağlayan müdahaleyi temin eden de odur.

Ters tarafta ise, baştaki *hybris*'lerinden içler acısı sonlarına varıncaya dek, Boratæ'lerin bilançosunda tedbirsizlik, atalet, hayallerden başka hiçbir şey yoktur.

Kısacası, tüm bu öyküde Æxsærtægkatæ'ler sadece kendi tanımlarına özgü güç ve yiğitliğin değil, tüm biçimleriyle *zond*'un, yani Alægatæ'lere özgü kozun da sahipleridir. Demek ki ilk iki aile arasında üçüncüye karşı bir ittifakın söz konusu olmadığı koşullarda, ilk iki aileyi tanımlayan "erdemler"in ikinci aile içinde birleşmesi onun üçüncü aileye karşı başarısını sağlamıştır. Başka bir deyişle, toplumun üç bölümü de sahneye sokul-

mamış olsa bile, yine de olaylara üç bölümlü ideolojinin kaynakları, ilk iki düzeyin sık sık gözlenen ittifakı ile yön vermektedir. Bu ittifaka dahil olan güçlere Hindistan'ın kuramcıları zaman zaman *ubhe virye*, iki güç adını verirler; onlarda bu iki güç brahmanlar ve kşatriyalarda vücut bulur. Titus Livius'ta da Romulus'un zengin Sabinler karşısındaki vasıfları böyle konur: *di* ve *uirtus.* Teorik olarak Alægatæ'lere özgü olan *zond*'un burada Æxsærtægkatæ'lere ait olması da, kuşkusuz daha yukarıda, üç hazine efsanesi konusunda önerilmiş değerlendirmelerle açıklanabilir: Bu iki örnekte ve daha pek çoğunda, şef-aile haline gelen Güçlüler ailesi bilgeliği de sahiplenmiş, Bilgeler ailesi diye bilinen aileye ise sadece kamusal ritüellerin düzenlenmesi sorumluluğunu bırakmıştır.

Önce Boratæ'lere uzun bir soluk alma süresi bırakan, sonra da belirleyici zaferi Æxsærtægkatæ'lere veren iki bölümden birincisi, ne denli dikkat çekici ve ayrıntılı olursa olsun, ayrıca bir yoruma ihtiyaç duymaz: İşlevler açısından bakıldığında, sadece zaferin başlıca araçlarının –at, yay, kılıç– iyi tahlil edildiği ve Æxsærtægkatæ'lerin *zond*'u da sahiplenmeleri konusunda yapılan saptamayı yansıtan bir tarzda, bu üç unsura –lanet ve sınavlar bölümlerinde– güzel söz söyleme yeteneğinin ve hukuk duygusunun da eklendiği akılda tutulmalıdır: Kadın onları sözün mükemmelliğinden yoksun bıraktığına göre, normal halde at, kılıç ve yaydaki ustalıkları kadar güzel söz söyleme yeteneğine de sahip olduklarını kabul etmek gerekir; üç konuktan birinin, Uryzmæg'in önce gözden düştüğü, yedi yılın sonunda ise nam saldığı ilk sınav davacılar arasında hakemliktir; sınav yedi yılın sonunda ikinci kez tekrarlandığında, o konuşmasını bitirdiğinde dinleyiciler öylesine tatmin olmuştur ki kimse onun söylediklerinde ekleyecek ya da çıkaracak bir şey bulamaz.

Bir ordunun doğuşu: Balıkların efendisinin depoları

İkinci bölümde ise, sihirli ordunun temin edilmesi birçok bilgiyle doludur.

Orduyu temin eden şahsın kim olduğu belli değildir. V. I. Abaev'in yaptığı ilmi bir araştırma,[9] "Boğaz'ın efendisi, balıkların başı [= şefi]" olan (*Kæfty Sær Xujændon ældar* bu manaya gelmektedir) bu kişinin, İskitler devrinde Kırım'ın doğusundaki Kerç boğazının iki yakasına hükmeden görkemli ve güçlü hükümdarların folklorik mitoloji içindeki uzantısı olabileceğini akla getirmektedir. Bu hükümdarların başkenti Pantikapaion'du [Kerç]; Abaev bu ismi "Balıkların yolu" diye yorumlamaktadır (ama bu yorumda bazı dilbilimsel sorunlar mevcuttur). Nitekim son dönemlerde yapılan kazılarda bölgedeki Yunan veya Yunan-İskit kentlerinin çoğunda

9 V. I. Abaev, "Πλαντιχάπαιον", *Izsledvanija v čest na Akad. D. Dečev*, Bulgar Bilimler Akademisi, 1958, s. 183-189.

büyük balık endüstrisi tesislerinin izlerine rastlanmıştır, zaten bu durum eski yazarlar tarafından da doğrulanmaktadır. Destandaki bu kişinin, deniz tanrısının, İskit Poseidon'unun folklorik mirasçısı olduğu da düşünülebilir; Herodotos onun yerli dilindeki adını vermiştir ama, ne yazık ki adın ilk bölümünü kesinleştirmemiştir: Thagimasadas veya Thamimasadas (Θαγι-, Θαμιμαςάδας). İrani dillerin bu dalının *kapa-*'nın yanı sıra balığa verilen diğer adı da (örneğin Avesta dilinde *masya-*, karş. Sanskritçede *matsya-*) bildiği varsayılabilseydi, -μαςάδας "balık vericisi" olarak yorumlanabilirdi. Ama bunun bizim konumuz açısından fazla önemi yoktur: Kişiliğin tabiatı ve işlevi açıktır; bu hükümdar balıkların, yani birdenbire ve kimi zaman kalabalıklar, sayılamayacak kadar büyük sürüler halinde beliriveren canlı varlıkların şefidir. Benzeştirme yoluyla gidersek, konuklarının dilediği mucizeyi, yani beklenmedik bir depodan gerçek bir savaşçı akınını gerçekleştirecek vasıflara sahiptir.

Ama bizim asıl üzerinde durmamız gereken, savaşçıların aniden ortaya çıkıverişidir. Beklenebilecek olanın aksine, böylesi bir mucizeye mitolojilerde veya folklorlarda sıkça rastlanmaz. Stith Thompson'un *Motif Index*'inde, D 1475 numaralı başlıkta bu konuda çok az sayıda örnek belirtilmiştir; biri Hint destanında, diğeri bir masal tipi içinde saptanmıştır ve ben de birçok başka örnek bilmiyorum. Ama örneklerin hepsinde ortak olan dikkat çekici özellik şudur: Birçok başka Hint-Avrupa halkının *efsanelerinde* de, Oset anlatısındaki amaçla, *üç işlevden ikisinin, birinci ve ikincinin veya ikinci ve üçüncünün temsilcileri arasındaki bir çatışma vesilesiyle* kullanılmıştır; ordunun aniden belirişi motifi, rastlandığı *masallarda, üç büyülü nesneden birinin etkisiyle* gerçekleşmektedir; *bu nesnelerin başlangıçta üç işlev yapısına göre dağıtıldıklarını* ve üç işlev arasındaki bağıntıları yansıtmaya yönelik olduklarını düşünebiliriz. Bu çifte önermeyi hızla doğrulayacağım.

Bir ordunun doğuşu: Vasiştha'nın ineği

Klasik Hindistan öğretisinde, hiç kimsenin varna'sından dışarı çıkmaması gerektiğinin, çıkamayacağının nasıl katı kurallarla anlatıldığı bilinir. Her insan içinde doğduğu sınıfın *dharma*'sını ölünceye kadar uygulamaya yazgılıdır. Vaişya'ları bir kenara bırakalım, brahmanın kşatriya olma düzeyi, kşatriyanın brahman olma düzeyinden fazla değildir. İstisnalar hem az, hem de azlıkları ölçüsünde ünlüdür. En iyi bilineni, kşatriya olarak doğan ve kısa süre sonra savaşta nam salan Vişvamitra'nın taklit edilmesi imkânsız bir çabayla brahmanlığa yükselmesidir. Ama öncelikle bir inanç değişimi olan bu dönüşüm fikri ona acısız bir şekilde gelmemiştir: Bu zeki hükümdarın, uzlaşmaz bir çatışkı içindeki keşiş Vasişt-

ha ile kşatriya Vişvamitra aracılığıyla iki üst sınıfın temel ilkelerini karşı karşıya getiren bir çatışmadan çıkardığı dersin sonucu olmuştur. Bu öykü *Mahabharata*'da önemli değişkeleriyle birlikte birçok kez anlatılmıştır. Birinci şarkının 177. bölümünü oluşturan (6649-6695) en açık metnin ayrıntılı bir çözümlemesini sunuyoruz.

Vişvamitra, Kanyakubja ülkesinin büyük bir kralının oğluydu. Kendisi kral olduktan sonra, büyük orduların başında düşmanlarını eziyor ve doğal olarak boş vakitlerini de vezirleriyle birlikte ava çıkarak değerlendiriyordu. Bir gün, balta girmemiş bir ormanda yorgun ve susuz ilerlerken Hint destanının en saygıdeğer brahmanlarından biri olan Vasiştha'nın keşişhanesine geldi. Vasiştha onu büyük itibar göstererek ağırladı, konukseverlik sungusu olarak ayaklar için su, ağız için su sundu. Sonra keşişhanesinde baktığı mucizevi inek Nandini'yi, "istenen her şeyin sağılabileceği ineği" (*kamadhugdhenu*) çağırdı ve ona kralın isteklerini yerine getirmesini emretti. İnek emri ikiletmedi: Tükenmez memelerinden süt, tereyağ, yalanan ve emilen her şey, sebzeler ve yaban otları, her türlü yiyecek ve içecek, bir süre sonra da çok pahalı mücevherler, kumaşlar yayıldı... Böylece kral, vezirleri, ordusu her türlü keyfe boğuldu.

Öyle ki kral, Vasiştha'ya iyi bir pazarlık olduğunu düşündüğü bir şeyi düşüncesizce teklif etti: "Yüz milyon ineğe, hatta krallığıma karşılık bu ineği bana ver" dedi. Ama brahman, kutsal inek Nandini'yi istediği gibi tasarruf edemeyeceğini söyledi: Bu inek ona tanrıları, konukları ve ataları (*devatatithipitrartham*) doyurmak ve kurbanların malzemesini (*yajyartham*) temin etmek üzere verilmişti; karşılığında bir krallık bile verilse ondan vazgeçemezdi...

Tartışma derhal sertleşti. "Ben bir kşatriyayım" dedi kral biraz ağzı kalabalık bir üslupla, "güç, *bala*, savaşçı sınıfın ayırt edici özelliği, özgün kuralıdır, *svadharma;* o, brahmanlara ait değildir, brahmanların vazifesi içsel çabadır, ruh sükûnetinin ve sağlamlığının sağlanmasıdır." Sonuç: "Mademki yüz milyon ineğe karşılık bana istediğimi vermeye yanaşmıyorsun, ben de sınıfımın vazifesine ihanet etmeyeceğim, bu ineği elinden zorla alıp götüreceğim!"

Vasiştha karşı çıkmadı. Hatta söyleneni onayladı: Kşatriyanın gücünü kullanmasını ve dilediğini hızla yapmasını istedi. Kral derhal –ve metin *bala*, güç kelimesini bıkıp usanmadan tekrarlamaktadır– kırbaç ve sopa zoruyla ganimetini alıp götürmeye girişti. Ama yediği tüm darbelere karşın inek keşişhaneden dışarı çıkmadı.

> – Böğürtünü duyuyorum benim güzel ineğim, dedi ona keşiş. Seni zorla götürüyorlar. Ama ben ne yapabilirim? Ben bir brahmanım, benim özelliğim sabırdır.

Giderek daha çok dövülen ve hırpalanan inek efendisine yaklaştı ve meşhur bir *gata*'daki Öküzün Ruhu gibi,[10] başına gelenleri şikâyet etti: "Vişvamitra'nın korkunç gücüyle" nasıl dövüldüğümü görmüyor musun, koruyucusu olmayan biri gibi haykırdığımı duymuyor musun? Ama ne bu çığlıklar ne de gözünün önünde cereyan eden şiddet sahnesi keşişi etkiledi; sükûnetini hiç bozmadı, nefsine hâkimiyetini yitirmedi; zavallı hayvana şöyle dedi: "Brahmanların *bala*'sı, gücü, *kşama*'dır, sabırdır." İnek yalvardı, efendisi brahman onu terk etmezse hiçbir şeyin onu götüremeyeceğini söyledi. Söyledikleri boşuna mıydı? Bundan emin olamayız, çünkü keşiş sükûnetini hiç yitirmeden, tam anlamıyla bir emir vermeden, çeşitli anlamlara çekilebilecek ve olayın gidişatını belirleyecek birkaç söz etti:

> – Hayır, seni terk etmiyorum! Mümkünse kalsın (*na tvam tyajami kalyani sthiyatam yadi şakyate*)!... Bak dananı sağlam bir iple bağlamışlar zorla götürüyorlar (*vatsas te hriyate balat*)!

Bu, bugün söylendiği gibi, bir "yeşil ışık" mıdır? Yoksa söz konusu olan sadece kendisi iken en az efendisi kadar sabır gösteren inek, danasına dokunulduğunda öfkeden mi kudurmuştur? Her ne olursa olsun:

> Süt veren iyi hayvan Vasiştha'nın "Kalsın!" sözünü duyunca başını ve boynunu dikerek korkunç bir görünüme büründü. Gözleri öfkeden kıpkırmızı kesilmiş halde, gürültülü böğürtüler salarak Vişvamitra'nın ordusunun içinde dört bir yana koşmaya başladı. Sopa ve kırbaç darbeleri altında öfkesi arttıkça artıyordu. Öfkeden tutuşan gövdesi öğle vakti güneşine benzedi ve köz halinde bir kömür sağanağı boşandı (*angaravarşam*)...

O anda inek ve efendisi için beklenmedik koruyucular, Dravidler, İskitler, Baktriana Grekleri, Hunlar, Doğu'nun tüm barbarları peydah oluverdi:

> Kuyruğundan Pahlava'ları, Dravida'ları, akan sütlerinden (?) Şaka'ları, rahminden Yavana'ları, dışkısından Şabara'ları, idrarından Kanci'leri, böğürlerinden Şarabha'ları, Paundra'ları, Kirata'ları, Yavana'ları, Simhala'ları, Barbara'ları, Civuka'ları, Pulinda'ları, Cina'ları, Huna'ları ve Kerala'ları peydahladı (*asrjat*). Ayrıca inek ağzındaki köpüklerden her türden Mleccha'lardan oluşan bir kalabalık çıkardı. Vişvamitra'nın ordusu gözlerinin önünde, peydahlanan bu büyük ordular, çeşitli zırhlara bürünmüş, çeşitli silahlar taşıyan bu çeşitli Mleccha birlikleri, bu öfkeli savaşçılar tarafından darmadağın edildi, her askerin başına beş, yedi düşman üşüşmüştü.

10 "A propos de la Plainte de l'Ame du Bœuf (*Yasna*, 29)", *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5. seri, c. LI, 1965, s. 23-51.

Ama birinci işlevin insan kanıyla kendini kirletmesi mümkün müdür? Bu doğaüstü savaşçılar onları coşturan öfkeye rağmen hiç kimseyi öldürmediler ve onları "peydahlayan" inek, kralın ordusunu üç yojanalık bir mesafe boyunca geriye sürmekle yetindi – bu da benimsenen ölçü tahmini ne olursa olsun, epey uzun bir kovalamacanın söz konusu olduğunu göstermektedir.

Perişan olan kral ancak o zaman faydalı düşüncelere daldı:

> Kşatriya tabiatının yok ettiği (*kşatrabhavan nirvannah*) Vişvamitra şu sözleri söyledi: "Güç, kşatriyaların gücü umurumda değil! Asıl güç, evet, güç brahmanın (ismin nötr –eril veya dişil olmayan– halinde) manevi enerjisidir (*dhig balam kşatriyabalam brahmatejo balam balam*)!" Güç ve onun zıttı üzerinde (*balabalam vinişcitya*) düşünerek, gücün en yüksek derecesini riyazetin oluşturduğunu kabul ederek (*tapa eva param balam*), dört başı mamur krallığından, o parlak krallık refahından (*nrpaşriyam*) vazgeçti. Zevkleri küçümseyerek ruhunu riyazet üzerinde yoğunlaştırdı. Riyazetle başarıyı kazandı ve manevi enerjisiyle dünyaları pekiştirdi. Kuşika'nın ardılı, yakıcı riyazet çabalarının ödülü olarak, brahman konumuna erişti (*brahmanatvam avaptavan*) ve o andan itibaren somayı İndra ile birlikte içti.

Büyük bir temsil gücüne sahip iki kişiliğin şahsında, ilk iki sınıf ve çok bilinçli bir ayarlamayla, onların temel ilkeleri, güç kaynakları çatışmaktadır: bir tarafta *tejas,* manevi enerji ve onun aracı olan *tapas,* riyazet ve bunun ifadeleri olan sabır ve nefse hâkimiyet vardır; diğer yanda, çıplak fiziksel güç ve onun olanak verdiği şiddet, *bala* söz konusudur. İkinci güç kaynağının yol açtığı çatışmayı hangi taraf kazanacaktır?

Manevi kudret ile maddi güç arasındaki bu karşıtlığa, manevi gücü önceden yenilgiye mahkûm eder gibi görünen ikinci bir karşıtlık eklenmektedir: Burada en uç noktasına, neredeyse tek kişiye indirgenmiş olan "sayıca azlık" ile "çok kalabalık" arasındaki karşıtlık. Vişvamitra'nın muazzam ordusu karşısına Vasiştha ile ineği sadece kendi bedenlerini, iki bedeni çıkarabilirler. Zaten keşiş ile kral olağanüstü bir durum içinde sayılmazlar: Ait oldukları iki varna'nın birbirine göre sayısal konumları her zaman ve her yerde böyledir; herhangi bir hükümdarın silahlı kuvvetleri bir kentin brahmanlarından veya bir keşişhanedeki tövbekârlardan her zaman daha kalabalıktır; Tibet anormalliği dışındaki hemen her ülkede kutsal adamlar soylulardan daha az sayıdadır; soylular da halk kitlesinden daha az sayıdadır. Öyle ki, burada da problem Æxsærtægkatæ'ler ile Boratæ'ler arasındakiyle aynı cinstendir, tek fark üç işlevli yapının bir üst basamağında yer almasıdır: Sayı açısından, savaşçılar ile hayvancı-çiftçiler arasındaki oran ne ise, rahipler ile savaşçılar arasındaki oran da aynıdır. Daha yukarıda hatırlatılan, Avesta'daki Yima'nın şeması da bunu

yansıtmaktadır. İşlevlerinin formülünde içkin olan bu sayısal eşitsizliği gidermek için, her iki durumda da üst işlevin temsilcileri –Hindistan'da brahman; Osetya'da savaşçılar– mucizeye başvururlar: Yapay ve saymakla bitmez bir ordunun peydah oluvermesini sağlarlar.

Mucizenin elde ediliş usulleri kıyaslandığında, farklılıklar basit bir önerme tümcesi içinde geri plana itilirler: "Sayıca az olanlar" mucizeyi kendilerini azami noktaya çıkararak, tanımlarını oluşturan davranışı en üst noktasına dek vardırarak elde ederler. Oset efsanesinde, Xujændon ældar'ın üç konuğunun isteğine hiç duraksamadan boyun eğmesinin ve tükenmez insan deposunun kapılarını onlara açmasının nedeni, Æxsærtægkatæ'lerin savaşçının üç aracı olan at, kılıç ve yay kullanımındaki mükemmeliyetlerini sergilemiş olmalarıdır. Bazı değişkelere göre, ældar'ın harekete geçmesinin nedeni korkmasıdır; başkalarına göre, değeri onurlandırmasıdır, ama sonuç değişmez: "Sayıca azlık"larının sorumlusu olan Güçlüler ailesine aidiyetleri, onların Xujændon ældar'ı kendilerine "büyük kalabalığı" sağlamaya ikna edecek eylemleri gerçekleştirmesine, bunun için gereken gösteriyi sergilemelerine olanak verir. Yalnız brahman ile kralın ordusu arasında da aynı şey geçerlidir; provokasyon karşısında, zincirlerinden boşanan kaba kuvvet karşısında brahman azimle, kahramanca kendi *svadharma*'sı içinde kalır, manevi, çileci, mistik tavırlarını korur, sabrına yapışır. Ve içsel gayretini bu şekilde artırması sayesinde mucizeyi elde eder. Gerçi okuduğumuz değişkede, brahman inisiyatifi ineğe bırakmış, kendisi onunla olan mistik bağını korumakla yetinmiştir ("seni terk etmiyorum..."); ona emir vermez; ama ona hitaben söylediği iki cümlenin arasına, üçüncü şahısta söylenmiş şu sözleri ekler sadece: "Mümkünse kalsın." Sonra onu intikama kışkırtmak için, hırpalanan danasını gösterir. Bu yöntemle, en belirleyici anda bile, kötülüğe direnmemek, sabır göstermek konusunda yapmış olduğu tercihi bozmaz. Bu da yeterli olur: Zeki inek onun dediğini anlar, öfkelenir ve kurtarıcı mucizeyi gerçekleştirir. Ama öteki değişkeler, örneğin *Mbh.* IX 41 2286-2305 bu tedbirleri almaz. Riyazetlerinin biriktirdiği onca enerjiyi hiçbir kaygı duymadan öfkelerinin emrine veren birçok başka çileci gibi, bizzat Vasiştha ineğe orduyu üretmesini emreder: "Korkunç Şabara'lar peydahla (*srijasva şabaran ghoran*)!" Ve bu değişkede şair de birinci şarkının yazarı kadar kaygı göstermeyip, sihirli orduyu "her yerde büyük bir kırım yaparken" gösterir.

Bir ordunun doğuşu: Grotti değirmeni ve Kral Mysingr

İskandinavların Grotti değirmeni öyküsünün de altında –bu açıdan hiç ele alınmamış olsa da– benzer bir kurgu yatar.[11] Buradaki çatışma halin-

11 Karş. Atsuhiko Yoshida, "Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Cyzique, essai de mythologie comparée", *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXVIII, 1965, s. 155-164.

deki işlevler de, Osetya'daki gibi, kralda ve altın bir çağın halkında ifadesini bulan –barış, zenginlik, mutluluk– üçüncü işlev ile bu ehli keyif toplum tarafından gaddarca kullaştırılmış iki savaşçı dev kadın tarafından ifade edilen ikinci işlevdir. Edda şiirinin nesir biçiminde yazılmış giriş bölümü şöyledir:

> Niçin altına "Frodi'nin unu" denmiştir? Bu öykünün konusu budur. Odinn'in Skjöldr adı verilen bir oğlu olmuş, bu oğlandan da Skjöldungar'lar doğmuştu. Bugün Danimarka diye bilinen topraklarda yaşıyor ve oraya hükmediyordu; ama o sırada bu toprakların adı Gotland'dı. Sköjldr'ün bir oğlu oldu, adını Fridleifr koydular; Sköjldr'den sonra ülkeyi o yönetti. Fridleifr'in oğlunun adı Frodi'ydi. Babasından sonra krallığı o devraldı; o sırada İmparator Augustus tüm dünyada barışı egemen kılmıştı. Frodi Hıristiyan doğmuştu. Ve kuzey ülkelerindeki kralların en güçlüsü o olduğu için, Dan dilinin konuşulduğu bütün toprakların yararlandığı barış ona mal edildi: "Frodi barışı" denen budur (*Froda friar*). Hiçbir insan bir diğerine, hatta karşısında babasının veya erkek kardeşinin katili serbest veya bağlı halde bile olsa kötülük etmiyordu. O sırada ne hırsız ne de haydut vardı, öyle ki büyük Jalangrsheidr yolunda düşen bir altın yüzük üç kış boyunca düştüğü yerde kalmıştı.[12]
>
> Fjölnir adındaki kralın daveti üzerine, Frodi İsveç'e gitti. Orada Fenja ve Menja adlarında iki hizmetçi kadın satın aldı. Bu kadınlar uzun boylu ve güçlü kuvvetliydi (*miklar ok sterkar*). İşte o dönemde Danimarka'da iki değirmen taşı bulundu; öylesine büyüktüler ki hiç kimse onları çevirebilecek kuvvete sahip değildi. Bu değirmen taşlarının özelliği (*nattura*), kendilerine söylenen her şeyi öğütmeleriydi. Bu değirmenin adı Grotti'ydi. Hengikjöptr adında biri onu Kral Frodi'ye armağan etti. Kral hizmetçilerini değirmen taşlarının yanına getirtti ve onlara Frodi için altın, barış ve mutluluk öğütmeleri emrini verdi (*ok bad pær mala gull ok frid ok sælu Froda*).[13] Bundan böyle onların, guguk kuşu susuncaya veya bir şarkı söylenebilinceye kadar (?) ne dinlenmelerine ne de uyumalarına izin verdi.[14] O zaman kadınların, "Grottasöngr" diye bilinen şarkıyı söyledikleri anlatılır. Şarkı sona ermeden, Frodi'ye karşı bir ordu öğüttüler (*molu pær her a hendr Froda*); öyle ki o gece denizden Mysingr adında bir kral çıkageldi, Frodi'yi öldürdü ve birçok kişiyi tutsak etti. Frodi barışı böyle sona erdi.
>
> Mysingr hem Grotti'yi hem de Fenja ile Menja'yı yanında götürdü ve onlara tuz öğütmelerini emretti. Gecenin bir vakti, bu kadar tuz yetmez mi diye sordular. Öğütmeye devam etmelerini emretti. Bir süre daha öğüttü-

12 Jutland'da, Jællinge toprağı.

13 Bir diğer değişke: "Altın, gümüş ve diğer şeyler."

14 Metin açık değildir ve ne Edda şiirinde ne de Snorri'nin Edda'sında bu nokta açıklığa kavuşturulmuştur.

> ler, ama sonunda gemi battı. Denizde, suların değirmen taşlarının deliklerine hücum ettikleri noktada bir girdap oluştu. Deniz de o zaman tuzlu hale geldi.[15]

Genellikle sadece bu son tema üzerinde durulur; zaten o da şiirin dörtlüklerinde değil, yalnızca bu giriş bölümünde yer alır. Nitekim, bu tema aracılığıyla söz konusu bölümü zengin bir folklorik dosya içine yerleştirmek mümkün olmaktadır. Sadece bir bölümü İskandinav efsanesinden türemiş olan çok sayıda benzer anlatı, "Deniz niye tuzludur?" sorusunu böyle yanıtlar. Ama bu sonucun hemen öncesinde yer alan bölümü de görmezden gelmemek veya ikincil bir olgu diye değerlendirmemek gerekir. Skald okullarında tuz değil altın ön plana çıkartılırdı: Grottasöngr'ün giriş bölümü de "Niçin altına Frodi'nin unu denmiştir?" sorusuyla açılır.

Anlatının yapısal çözümlemesini yapmak zor değildir. Adı bile bolluk ve berekete gönderme yapan Frodi,[16] gerçekten bir altın çağ kralıdır. Upsala ve diğer yerlerdeki tanrı üçlemelerinde üçüncü işlevin baş tanrısı olan Freyr'in Danimarkalı bir biçimidir ve "Frodi barışı" imgesi zenginlik içinde sağlanan refah idealidir, çünkü Osetlerin Buræfærnyg'inin İskandinav karşılıkları onun gibi horlanmamaktadır: En azından geleneksel anlatının birçok bölümünde bu kişiliklerin şahsında barış övülmekte, bilge bir hükümdarın barış içinde geliştirebileceği erdemler vurgulanmakta ve zenginlikten bahsedilirken onun harekete geçireceği kötü tutkular değil, özellikle sağlayabileceği mutluluk öne çıkarılmaktadır. Yine de Frodi, İsveç'ten satın aldığı iki hizmetçi kadına, "altın, barış, mutluluk" üreten değirmen taşlarını, çok kısa bir mola dışında, sürekli çevirmelerini emrederken ölçüyü kaçırmıştır. Tüm eşkali saygıdeğer olan ve krallığında insaniyetin hüküm sürmesini sağlayan bir hükümdar niçin sadece bu kadınlara böylesine ağır bir muameleyi reva görmektedir? Bunun nedeni hiç kuşkusuz açgözlülüktür: Zenginlik dosyasının içerdiği kötüleyici unsurların hepsinin birden yok edilmesi imkânsızdır. Ama kanımca, bunun bir diğer ve asıl nedeni de tabiata, daha da açıkçası işleve ilişkin bir çatışkıdır. Frodi'nin barış kralı olduğuna kuşku yoktur. Ama bu *pax danica* muhalefetsiz bir şekilde kurulmamıştır ve o da, her türlü refahın maruz kaldığı tehlikelerle karşı karşıyadır: Öykünün sonunun da kanıtladığı gibi, muhalefet ve tehlikeler savaşçı işlevin eseridir. İki kadın da yakalanıp satılmadan önce ürkütücü savaşçılardı. Grottasöngr'de Menja'nın ikinci şarkısı (8-22. dörtlükler) bu niteliği nostaljik biçimde yad etmektedir. Bir dev

15 Bkz. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, 531, 5, 10, 2'deki kaynakça (F. Liebrecht, R. Köhler, Bolte-Polivka).

16 Eski İsveççede *froda* (dişil), *frod* (nötr): "bolluk"; diyalekt İsveççesinde *froda:* "yağlanmak"; *frodig:* "bol"; *frodlem:* "fallus"; J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1957-1961'de, *frodr* kelimesini "der Kluge, Bilge"den türeten eski açıklamayı haklı olarak tercih etmiştir.

olduğunu açıkladıktan (9), kendisinin ve arkadaşının çalışmadaki, dünyanın düzenlenmesindeki gücünü övdükten (10-12) sonra, savaşlarda sergiledikleri gücü ve yiğitliği yüceltir (13-15), ve bu parlak geçmişi hüzünlü şimdiki zamanla kıyaslar (16-17).

> 13. Daha sonra, İsveç ülkesinde,
> Geleceği bilen biz ikimiz, savaşlarda yürüdük,
> zırhları yardık, kalkanları parçaladık,
> Gri zırhlı birliklere saldırdık.
>
> 14. Bir kralı öldürdük, bir diğerini destekledik,
> İyi Gotþormr'a yardım ettik
> Knui ölünceye dek ateşkes yapılmadı.
>
> 15. Böylece devam ettik bir (?) yarım yıl
> öyle ki ikimiz birden nam saldık çatışmalarda;
> Her ikimiz de sertleştirilmiş kargılarla
> kan fışkırttık yaralardan ve kılıçlarımızı kızıla boyadık.

Halbuki bugün,

> 16. ... savaşın sonunu [= barış] [üreten değirmen taşını] çeviriyoruz: Frodi'nin yanı ne kadar kederli!

Gönlü savaşçı erdemlere bağlı kalan böyle kadınlarla kararlı bir biçimde barışçı refaha adanmış bir toplum arasında düşmanlık normaldir. Bu toplum bu kadınları sadece köle olarak kabul etmektedir; onların gücünü kullanmakta, ama kendi refahının hizmetine koşmaktadır. Burada betimlenen durum, deyim yerindeyse, son iki işlev arasında yaşanan ve üçüncünün ikinci karşısındaki zaferiyle sonuçlanan bir çatışma sonrasını andırmaktadır. Ama başkalarının kazandıkları zaferleri kabul etmemek ikinci işlevin tabiatında vardır. Kendilerini kaybeden Boratæ'ler katlanılmaz çocuğu öldürttükten sonra büyük Æxsærtægkatæ'ler evlatlarının öldürülmesini nasıl kabullenmemişlerse, dev kadınlar da boyun eğmezler ve şiir, giriş bölümünde haber verilen bir öcün haberiyle sona erer. Oset anlatısıyla doğrudan karşılaştırılabilecek bölüm burasıdır. O halde bu karşılaştırmayı yapalım.

Her iki kadın da, dev olmalarına ve geçmişteki tüm başarılarına karşın, kendilerini sömüren toplumun ortasında güçsüzdürler. Niçin? Çünkü sadece iki kişidirler, tecrit durumdadırlar, halbuki Frodi geniş ve üniter bir krallığı yönetmektedir. Æxsærtægkatæ'lerde olduğu gibi, "sayıca azlık"ları onların değerini etkisizleştirir ve onlar açısından da sorun, bu

eksikliği gidermenin yolunu bulmaktır. Düşündükleri çözüm, Osetlerdeki çözüme dikkat çekici ölçüde yakındır. Grottasöngr'de Menja'nın ikinci şarkısı bir düşman donanmasının geleceğini imalı bir biçimde haber vermekle yetinse de, şiirin giriş bölümünde Frodi'nin mahvolacağı konusunda çok kesin ifadeler kullanılmıştır:

> ... Grottasöngr diye bilinen şarkıyı söyledikleri ve şarkı sona ermeden, *Frodi'ye karşı bir ordu öğüttükleri anlatılır.* Öyle ki o gece denizden Mysingr adında bir kral çıkageldi, Frodi'yi öldürdü ve birçok kişiyi tutsak etti. Frodi barışı böyle sona erdi.

Anlatının yazarının düşmanın böyle birdenbire peydah oluvermesini, Vikinglerin çapul baskınlarına benzettiğine kuşku yoktur; ordu da maddeten değirmen taşlarından değil, denizden gelir. Yine de büyülü bir biçimde, şarkıyla çağrılmış ve değirmen taşlarının çevrilmesiyle üretilmiştir, çünkü metin şunu açıkça ifade eder: *ok aar letti kvædinu, molu pær her a hendr Froda, sva at...*[17] Hatta, şiirin 23.-24. dörtlüklerine bakarak, kadınların taşları var güçleriyle –güçleri de çok büyüktür– çıldırmış gibi çevirmeye başladıkları düşünülebilir: Bu fiil başka bir değişkede değirmeni kullanılmaz hale getirirken, burada yeni türde bir ürün öğütmesine yol açar. Bu örnekte, "sayıca azlığın" kadın temsilcileri, Oset anlatısında, Hint destanında olduğu gibi, işlevsel tabiatlarının en uç noktasına kadar giderek, burada güçlerini sınırsız bir biçimde kullanarak sayılamayacak kadar kalabalık takviye kuvvetini elde etmektedirler.

Bir diğer kesişmeyi de belirtmek gerek. Üç Æxsærtægkatæ insandan fazla bir şey olan, adlı adınca "Balıkların şefi", *Kæfty sær* olan bir kişiliğe başvururlar ve daha önce de söylediğim gibi, onun büyü yoluyla savaşçı kalabalıklar üretebilme gücü muhtemelen bu "efendiliğin" himayesindeki sayılması olanaksız malzeme, denizde birdenbire ortaya çıkıveren muazzam balık sürüleri imgesi kullanılarak tasarlanmıştır. Muazzam kitleler halinde aniden belirmeleriyle insan imgeleminde iz bırakan başka hayvan türleri de vardır: Afrika'da çekirgeler, Ortadoğu'da ve Avrupa'da fareler bu türlerdendir. İki hizmetçi kadın tarafından "öğütülen" orduyu denizden getiren *sækonungr*'un adının Mysingr olması bu bakımdan dikkat çekicidir; bu gülünç isim, fareye (*mus*), Ynglingar, Skjöldungar, Merovenjler gibi büyük hanedanların unvanlarının meşhur ettiği bir sonek eklenerek oluşturulmuştur.

17 Snorri'nin paralel bölümünde de aynı ifade bulunur: *molu pær her at Froda, sva at a peirri nott kom par sa sækonungr, er Mysingr het.*

Bir ordunun doğuşu: Harika nesnelere ilişkin masallar

Bu temanın eski Hint-Avrupa dünyasının mitolojik efsanelerindeki başka kullanımlarını bilmiyorum. Yukarıda inceleddiklerimiz dikkat çekici bir koşutluk gösteriyorlar. Ama bu tema, başka yönelimleri olan fakat kavramsal bakımdan temel işlevler üçlüsüne bağlanan masallarda yeniden ortaya çıkıyor. Kısa bilgilerle yetineceğim, çünkü bu masallar aydınlatmaya uğraştığım Oset efsanesiyle doğrudan bağlantılı değiller.[18]

Bu masallar şu kurguya dayanır: Üç harika nesne, farklı koşullarda, ya üç erkek kardeş, ya da bir kişi tarafından ele geçirilir; tedbirsizlik edip, güçlerini başkalarına gösterdikleri ilk iki nesneyi yitirirler; ama üçüncünün uygun bir şekilde kullandıkları gücü sayesinde, tüm mallarına yeniden sahip olurlar.

Nesneler çeşitlidir, ama harika özellikleri pek değişmez. Çok bozulmuş birkaç değişke dışında, ya zenginlik ya da çok bol bir besin temin eden bir tılsım nesnesi mutlaka bulunur; bir başkası din dışı seküler gücü sahibinin emrine sunar. Bu iki nesne açıkça üçüncü ve ikinci işlevlere denk düşmektedir. Diğer tılsımlı nesnenin büründüğü biçimler ve etkileri daha çeşitlidir: Kimi zaman bir uçan halı veya buna denk düşecek ve sahibini göz açıp kapayıncaya kadar istediği yere götüren bir şeydir; kimi zaman sihirli bir şapka veya buna denk düşecek ve sahibini görünmez kılan bir şeydir; kimi zaman da yöneltildiği kişileri yok eden veya dirilten bir nesnedir. Diğer iki nesnenin aksine farklılaşan bu özelliklerin ortak noktası, deyim yerindeyse, süper-sihirli olmalarıdır; nesne olay mahallinde bir eylem aracı sağlamakla kalmamakta, sahibini zamana, mekâna ve yöne bağımlılıktan kurtarmaktadır: Bir anda ve sınırsız yer değiştirme yeteneği, görülmez olma yeteneği doğrudan insana ilişkindir ve onu en büyük büyücüler düzeyine çıkarmaktadır; yok etme ve diriltme yeteneği ise insana gerçekten ilahi bir statü kazandırmaktadır. Yani, tüm folklorik bozulmaların altında, birinci işlev nesnesinin "kutsal" niteliği yine de kendini belli etmektedir.

İkinci işlev nesnesi iki tiptedir, bunlar da kendi içlerinde birçok çeşitleme içerirler. Ya bir sopa, kılıç, vb söz konusudur ve bu nesne harekete geçtiğinde sahibi onu durduruncaya kadar karşısına çıkan herkesi ve her şeyi değnekler veya katleder. Veya içinden ordular çıkan bir kap ya da tepeden tırnağa silahlı müfrezeleri çağıran sesli bir alet söz konusudur. Emmanuel Cosquin'in *Contes de Lorraine*'inde, no: XI (c. I, s. 121-129), XLII (c. II, s. 79-87), LXXI (c. II, s. 283) ve Johannes Bolte ile Georg Polivka'nın Grimm Kardeşler derlemesindeki 54. masaldaki *Anmerkungen*'lerinde (c. I, s. 464-

18 Antti Aarne ve Stith Thompson, *The Types of Folktale*, 1961 – *Folklore Fellows Communications*, no: 185, tip 566, 569; Stith Thompson, *Motif Index...*, D 1475, 1-4 (Magic object furnishes soldiers [asker temin eden sihirli nesne]).

475); birçok değişke bulmak mümkündür. Bizi burada sadece ikinci tip ilgilendirmektedir.

Sözü edilen kap genellikle içi asker dolu bir çuval, bir kütüklük ("dilediğin zaman, bunun içinden tüm evrendeki insan kadar insan çıkartırsın"), bir çavuş ve altı adam –ama ne adamlar!– üreten bir sırt çantası, bir tarafa çevrildiğinde içinden piyadeler ve süvariler, diğer tarafa çevrildiğinde müzisyenler çıkan bir fişeklik; içinde bir tümen barındıran bir şapka... Sesli araç borazan, boru ("denizi gemilerle kaplar"), düdük ("elli bin piyade ve elli bin süvari çağırır"), cinlerin komutanlarını askerleriyle birlikte getirten davuldur – Binbir Gece Masalları'nda.

Vişvamitra efsanesinde olduğu gibi, orduyu bir hayvanın peydahlaması çok az rastlanan bir örnektir. Cosquin ve Bolte ile Polivka'nın derledikleri tüm değişkeler içinde, buna benzeyen sadece bir örnek saptadım:[19]

> Bir diğer İran masalında (*Büyülü Taht*, Baron Lescallier tarafından Farsçadan çevrilmiş Hint masalı, New York, 1807, c. II, s. 91) üç harika nesneden söz edilir: küçük bir köpek, bir sopa ve bir kese. "Küçük köpek, sahibi istediğinde kendinden istenen sayıda savaşçı, fil ve at peydahlamak gücüne sahipti. Sopayı sağ elinize alıp bu adamlara doğru tuttuğunuzda hepsini canlandırabiliyordunuz; aynı sopayı sol elinize alıp bu silahlı birliğe doğru tuttuğunuzda, onu yok edebiliyordunuz. Kese ise, sahibinin buyruğuyla altın ve mücevher üretiyordu."

Yavaş yavaş Eski Dünya'nın tamamını kaplayan masalların kökeni sürekli tartışılan ve belki de çözümsüz bir sorundur. Bu masalın yayılım alanı, çok geniş bir ifadeyle söyleyecek olursak, Hint-Avrupa ailesinden bir halkın bünyesinde oluştuğunu düşündürtmektedir. Dolayısıyla bu kümede ortak olarak bulunan en eski temsillere egemen ideolojinin izlerini koruması şaşırtıcı değildir. Günümüze kadar korunmuş başka üç işlevli folklor adacıkları Lucien Gerschel tarafından Germenlerin alanında saptanmıştır.[20] Bu açıdan bakıldığında, üç nesneli masaldan çıkarılacak ders açıktır. Yapının resmî, hiyerarşiye sokulmuş sunumlarından sağduyunun aldığı bir rövanş gibidir: Manevi güçler, büyü ve onun kendine özgü "numaraları" birinci sıra üzerinde hak iddia edebilir, hatta normal zamanlarda bu konumu ele geçirebilir; ekonomik işlev ürettiği güzel şeylerin bolluğuyla övünebilir. Yine de şaman, kriz zamanlarında olanaklarından yoksun kalmakta ve refah düşmanın eline geçmektedir; durumu tekrar eski haline çevirebilecek tek güç, nizami asker olan veya olmayan uzmanları ve kaba kuvvete dayalı teknikleriyle savaşçı işlevdir. Demek ki

19 Emmanuel Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, 1887, II, s. 86, no: 42'deki "Üç Erkek Kardeş" masalının notları.

20 Bkz. aşa. s. 602-605.

bu masal, Hint-Avrupa bakış açısından, ikinci işlevi yücelterek, ona geçici veya kalıcı olarak birinci işlevin üstünde, en yüksek şeref ve yönetim mevkiini veren geleneksel anlatılar ve ritüeller topluluğu içine yerleştirilmelidir. Efsaneler içinden şövalye Curtius'a ilişkin Roma efsanesini ve ritüeller içinden de, Hindistan'ın *sautramani*'si ile Roma'nın *suouetaurilia*'larını, bu konuda yaptığım yapısal çözümlemelere de gönderme yaparak, hatırlatmakla yetiniyorum.[21]

Bu folklorik ekleri tamamlarken, *paucitas* emrindeki *multitudo*'nun büyü ile üretilmesine değinecek ve Æxsærtægkatæ'ler, iki İskandinav dev kadını, Hint çileci sorununun, aynı zamanda üç işlev ideolojisi üzerine kurulu Roma efsanesinde, ön-Romalıların, Romulus'un ve onun ilk silah arkadaşlarından oluşan küçük çetesinin de sorunu olduğunu saptayacağım. Birinci ve ikinci işlevlerin gelecekteki bileşenleri olacak bu toplulukların kendilerine kadınlarını vermeye ve birlikte bir toplum oluşturmaya zorlamak istedikleri geleceğin üçüncü işlevini oluşturacak, zenginlik içinde yüzen, kalabalık komşuları karşısındaki tek zenginliği, tanrıların onlardan yana olması ve kendi değerleridir. Romulus tarafından düşünülen "Sığınma Toprağı" çözümü bu inceleme içinde rastladıklarımız kadar doğaüstü olmasa da, hepsiyle aynı yöndedir. Sadece telafi edilen *paucitas* teması yeni sitelerin ilk iskânı temasıyla iç içe geçmiştir. Titus Livius, I 8, 4'ü yeniden okuyalım:

> Roma kurulduktan sonra, kent durmadan büyüyordu; bu büyümeyi o anki nüfusunun oranında değil de, daha çok gelecek kalabalığı öngörerek (*magis futurae multitudinis*) yapıyordu. Sonra, bu muazzam kenti boş bırakmamak (*ne uana urbis magnitudo esset*) ve oraya kalabalık bir nüfusu çekmek için, Romulus, etraflarına ne idüğü belirsiz ve ayak takımından insanlardan oluşan büyük bir kalabalık toplayıp kendileri için bir ırkın doğduğunu ve yerden çıktığını iddia eden (*natam e terra sibi prolem ementiebantur*) kent kurucularının eski yöntemini benimsedi. Ve bugün iki kutsal orman arasında çitle çevrili bir alanın bulunduğu yerde, "Sığınma Toprağı"nı açtı...

"Roma tarihi"nin devamı, kurucuya atfedilen niyetin aslında çift yönlü olduğunu veya en azından çifte sonuç verdiğini yeterince kanıtlamaktadır: Çok geniş bir alanı iskân etme gereğinin yanı sıra, komşularının haklarında doğru bir değerlendirmede bulunmalarına ilham vermeye ve gerektiğinde bunu onlara dayatmaya yetecek bir kitle oluşturmak.

21 *La Religion romaine archaique*, 1966, s. 196-197 (Curtius; 2. baskı, s. 202-203), 238-240 (*suouetaurilia*; 2. baskı, s. 248-251; karş. *Tarpeia*, 1947, s. 115-158).

Sahte nişanlı kız

Æxsærtægkatæ'ler ile Boratæ'ler arasındaki savaşın iki değişkesi bir kez başta, bir kez de sonuç bölümünde olmak üzere bir başka temayı daha kullanır ve onu çatışmanın nedeni veya iyi kurulmamış bir barışın sonucu olarak gösterirler: Sahte nişanlı kız, gelin kılığına girip düşman aileye gönderilen ve takıp takıştırdığı dişi süsleriyle nedimelerin üzerinde erkekliğini gösterip zavallı damat adayının da hakkından gelen güçlü kuvvetli delikanlı teması. Bu başarının kahramanı doğal olarak Güçlüler ailesindendir; hatta Güçlülerin en seçkinlerinden biridir ve kurbanları da Zenginlerdir. İskandinavya ve Hindistan mitolojilerine meşhur sahneler temin etmiş bu tema hakkında bir zamanlar hayaller kurmuş, hatta biraz da saçmalamıştım: Dev Trymr'in aşırdığı çekicini yeniden ele geçiren Torr, aşktan akıllarını yitiren demonlardan süt denizinin çalkalanmasıyla elde edilen amritayı geri alan Vişnu. Her ne olursa olsun, bu temanın ırklar veya nitelikleri ne olursa olsun aileler, Ase'ler ve devler, *deva* ve *danava* arasındaki çatışmaların hepsine kolayca sızabildiği anlaşılmaktadır. Osetlerdeki kullanıma en yakın biçime yine Roma'da –orada bu durumdan yararlanan ikinci değil üçüncü işlev olsa bile– rastlanmaktadır.[22] Zaten bu nedenle oradaki "sahte nişanlı kız", kız kılığına girmiş gürbüz bir delikanlı değil, nişanlı duvağının ardında saklanan ihtiyar bir köylü kadındır. Ama arada kurduğumuz yakınlığın gerekçesi, bu efsanenin Roma ideolojisi içine girdiği noktadır: Menenius Agrippa'nın neredeyse üç işlevli denebilecek (baş, kollar, mide) kıssası gibi, *pleb* ile *patrici*ler arasındaki; zanaatkârlar ve Etrüsk döneminin tüm göçmenleriyle sayısı kabarmış eski üretici kitle olan *pleb* ile hâlâ askeri nitelikte olan ve aynı zamanda tüm kehanetleri, kültleri ve devletin yönetici organlarını elinde bulunduran bir aristokrasi arasındaki ilk kavganın sonuna yerleştirilmiştir. Anna Perenna tamamen *pleb*den yanadır: Kutsal Dağ'ın üzerine çekilen *pleb* yandaşlarına sağladığı gıda yardımı sayesinde tanrıçalık konumuna yükseltilmiştir. Bu maceranın aldatılan tarafı olan Mars ise, aristokrasinin koruyucusu ve bu meselede, koruduğu aristokrasinin karikatürleştirilmiş imgesidir; son kralın kovulmasıyla sonuçlanan devrim sırasında ödülünü –Campus Martius– aristokrasiden almıştır. Öyle ki Anna Perenna Minerva'nın peçesinin arkasına saklanıp Mars'la alay ederken; genç işçi kız kıyafetine bürünen ihtiyar köylü kadın yaman savaşçının yanına girerken, sadece tanrıları değil, *kendi pleb*ini de güldürmekte ve herhangi bir tanrıyı değil, *pleb*in düşmanlarının koruyucusunu gülünç duruma düşürmektedir. Mart ortasında, tanrıçanın *lucus*'unda oynanan, kesin yazılı hallerini almamış tiyatro piyeslerinde, erkek ve kız çocukların, gençle-

22 *La Religion romaine archaique*, s. 329; 2. baskı, s. 340.

rin ve yaşlıların bu kadar güzel bir oyun karşısında eğlenmekten geri kalmadıkları ve çok uzun süre buradaki siyasal hicvi algılamaya devam ettikleri düşünülebilir.

"Making of History"

İki Nart ailesi arasındaki savaş hakkındaki Oset anlatısının ona büyük bir kadimlik atfedilmesini gerektiren ne kadar çok unsur içerdiği ve bu kadim nitelik içinde, bugünkü masal anlatıcılarının repertuarlarında sahip olmadığı bir çap ve önem kazandığı görülmektedir. Bu son bölümde, incelemenin başında kısaca değindiğim olguyu vurgulayacağım: İki ailenin çatışması yapıcı hiçbir şeye, hiçbir yaratıma, esas olarak da önceden var olan işlevsel unsurların bireşimi yoluyla eksiksiz bir toplumun oluşumuna yol açmaz. Belki eskiden anlatının sonucu ve amacı buydu, ama "sınıflar"ın yerine "aileler"in ikame edilmesi bunun korunmasına elvermemiştir. Bugün anlatıldığı ve anlaşıldığı biçimiyle, zincirleme sıralanan karanlık bir kan davaları öyküsünden başka bir şey değildir. En iyi durumda, taraflardan hiçbiri yok edilmediği için, çatışkının sonuçsuz bir biçimde ve çeşitli bahtlara yol açarak süreceğini öngörebiliriz; sayıları en fazla olan en katı değişkelerde, "zengin" taraf yok edilir ve "güçlü" taraf sahanın hâkimi olur: Bu durum, bir kaynaşmayı hazırlayan ve iki tarafa da yeni ve ortak bir yaşamın kapısını açan kaynaşmanın, sentezin tam zıttıdır.

Bundan yüz yıl önce, tarih saplantısının (*historiomanie*) başdöndürücü tuzağına düşen kültürlü, zengin ama yeterince eleştirel olmayan bir zihnin bu anlatıyı nasıl kullandığını görmek son derece ilginç olabilir.

Vladimir Bogdanoviç Pfaf, öğrenimini Dorpat Üniversitesi'nde tamamlamıştı; hukuk alanında doktorasını yaptıktan sonra, yeni "yola getirilmiş" Kafkasya'da görev yaparken hiç güçlük çekmeden, bugünkü deyimle hiçbir komplekse kapılmadan, fatih ve sömürgeleştirici ülkelerine tam bir bağlılığı fethedilen toprakların sadece manzaralarına değil, halklarına ve insanlarına karşı da gerçek bir tutkuyla birleştiren Çarlık memurlarından biri olmuştu. 1870'lerde Osetya'nın başkentine, Vladikafkas'a yerleşen Pfaf, yıllar boyunca *real'naja progimnazija*'da tarih ve coğrafya eğitimini yönetti. Osetya onu coşturuyordu. Kuzey ve güneydeki vadilere yaptığı seyahatlerin günceleri ve tuttuğu değerli etnografik notlar, 1871 ve 1872 yıllarının dergilerinde yayımlandı. Nart destanının bölümlerini kaynağından derlemekle ilk uğraşanlardan biri oldu ve Çerkes uyarlamalarında veya kısa süre önce yayımlanan Oset derlemelerinde izine rastlayıncaya kadar bana kuşkulu gelen ana çizgiden sapmış değişkeleri ona borçluyuz. Ama onun, ikinci vatanı için daha yüksek hedefleri vardı.

Aryenlerin, onlar olmasa karanlıklardan kurtulamayacak bir dünyadaki uğurlu yürüyüşleri hakkında romantik düşlerin hâlâ geçerli olduğu bir dönem söz konusuydu. Öte yandan, Vsevolod Miller'in kılı kırk yaran ispatından önce de, Osetçenin bir "Hint-Germen" dili olduğu belli belirsiz kabul ediliyordu. Bu nedenle uygarlaştırıcı Aryen'in bizatihi imgesi olan Batraz, onun kahramanı haline geldi: Gözüpek, güçlü, önünde durulmaz, bir tür Akhilleus, üstelik ciddi. Kaydetmeye başladığı anıların, sezdiği ve bir süre sonra yeniden oluşturduğu muazzam ve üniter bir destanın parçaları olduğuna ikna oldu: "Batraz destanı" böyle doğdu.

Bu konuda edebiyatı olduğu gibi tarihi de oldukça serbest bir biçimde kullandı. Tiflis'teki Rus makamlarının Kafkasya'nın ve halklarının bilimsel betimlemelerinin yayımlanması için kurdukları, paha biçilmez ilk dergilerden birinde, 1870 ve 1871 yıllarında Osetya tarihini yazmaya girişti. Başlangıç dönemleri için eldeki belgeler çok zayıftı: Boşluğu efsaneler doldurdu. Theodor Mommsen ilk Roma tarihinin büyük bölümünün masal alanına iade edilmesi gerektiği görüşünü vazederken, aynı dönemde Pfaf, Nart destanı hakkındaki tamamen kişisel bir yoruma dayanarak, Osetya dağlarının başlangıç tarihini gözü kara bir biçimde imal etti.[23]

Æxsærtægkatæ'ler ile Boratæ'lerin savaşı onun için tam bir maden oldu. Bu anlatının asıl değerini oluşturan ve kendisinin de bir halkbilimci olarak takdir etmeyi bildiği tüm unsurları, romanvari içeriği, hileleri, kahramanlıkları, indirilen darbeleri ve karşılıklarını ikinci plana itti. Sadece, tarihçilere aşina gelen savaş kavramını ve Nartların iki "aile" halinde bölünmesini öne çıkardı. Bu "aileler"i "halklar"a dönüştürmek kolaydı. İki düşman halktan biri istilacı, diğeri istila edilen olmalıydı: 1860'lı yılların Kafkasya'sındaki güncel gerçekler, Çar'ın memuruna bu formülü telkin ediyordu, o da bunu benimsedi. Artık ona düşen, iki halktan hangisinin, Batraz'ınkinin mi, yoksa Buræfærnyg'inkinin mi istilacı rolünü üstlenmesi gerektiğini saptamaktı. Bu saptamaya göre, diğerine de yerel halk payesi verilecekti. Cevap hakkında kuşkuya yer olamazdı ve eğer biz de "Aryen" göçleri oyununu oynamayı kabullenseydik, Pfaf ile aynı tercihi yapardık: Kabına sığmazlık ancak kahramanlar ailesine, Æxsærtægkatæ'lere ait olabilirdi. Geriye, ne yazık ki Nart efsanelerinin söz etmedikleri bir istilanın hareket noktasını harita üzerinde saptamak kalıyordu. Bir çift kelime oyunu çözümü getirdi; aslında bunlara gerek bile yoktu, ama eğlenceye dönüştürülmüş bilgiçlik birazcık lüksü de seve seve benimser. Nasıl ki Kafkasya'nın Elbruz'u varsa, Kuzey İran'ın da Hazar denizinin hemen altında Alborz'u vardır; bu dağın yakınlarında eskiden "savaşçı bir millet" olan Mardi'ler yaşardı, bunların ülkesinden (A) mardus, veya Mardonius ya da Mardon, hatta, ey takdir-i ilahi, Nardon

23 *Sbornik Svedenij o Kavkazskix Gorcax*, IV, 1870, I, 3, s. 1-5.

denilen bir nehir geçerdi: Ses benzeşmesi içindeki bu isimler arasında yakınlık kurmak yeterliydi ve istilacılar pekâlâ kendi adlarını Nart şeklinde değiştirmiş ve yeni vatanlarının en görkemli doruğuna eski dağlarının adını vermiş olabilirlerdi. Pfaf bu noktada durabilirdi. Ama Nart destanlarında, Batraz'ın düşmanları arasında sadece Boratæ'lerin ve onların şefi Buræfærnyg'in değil, *(i)dauæg* ve *(i)zæd* (çoğulu *daujitæ*, *zædtæ*) diye adlandırılan doğaüstü varlıkların da adları geçiyordu: Demek ki masallarda melek düzeyine yükseltilmeden önce, bunlar da yerli halklardı ve –şayet Buræfærnyg ve ailesi doğrudan doğruya *daujitæ*'nin bir parçası değilse– Buræfærnyg'in müttefikleriydi; hal böyle olunca, "Nartlar" adını sadece Æxsærtægkatæ'lere ayırmak mümkün oluyordu. Böylece atılan binbir perendenin ve belgelerdeki küçük oynamaların sonucunda, ortaya tadına doyulmaz bir etnik doğuş öyküsü çıktı:

> Asya'dan Orta Kafkasya vadilerine, özellikle de Ardon, Nardon ve Fijagdon vadilerine –bu bölgelerde Nart destanları diğer her yerdekinden daha canlı bir biçimde korunmuştur– geldiklerinde, Nartlar Dzau ve Zak halklarına karşı zorlu ve uzun savaşlar vermek zorunda kaldılar [Pfaf, coğrafi kelimelerle yapacağı diğer oyunları kolaylaştırmak için, *dauæg* ve *zæd*'i bu şekilde bozuyor]. En büyük efsanevi kahramanları Xæmyc'in oğlu Batyras'tı. Bu savaşlarda, yerli halkların saflarında sivrilen kahramanlar, Buræfærnyg ve Sajnæg oldu. Čelesxan diye birinin işbirliğiyle, Batyras'ın babasını öldürdüler...

Bunu, bir tarih üslubu içinde, Batraz öykü kuşağının diğer "olaylar"ının bir özeti izler (Buræfærnyg ve Čelesxan'a karşı Xiz kalesi yakınında verdiği uzun bir mücadelenin ardından, Čelesxan'ı öldüren Batyras, Sajnæg'in üzerine yürüdü...") Öykü kuşağı, bildiğimiz gibi, Batraz'ın ölümüyle sona erer. Ama bu tamamen masalsı bir ölümdür mü diyeceksiniz? Önemi yok:

> Kafkasya'da Batyras'ın şahsında ölen, Orta Asya uygarlığıydı. Kahramanlarının ölümünden sonra hayatta kalan Nartlar, kendilerini yenenlere karıştılar. Movses Khorenatsi "Coğrafya"sı bu kaynaşmanın kanıtını sunmaktadır: Darjal ve Dzaxau [yani Zak] geçitlerinin yakınında, Dzanarcy adı verilen, başka bir deyişle "Dzau"lar ve "Nart"lar olarak tek bir bünyede birleşmiş bir milletin yaşadığını söyler.
> Osetlerdeki etnik tahlil, iki ana unsuru ortaya koyar: Med-Pers ve Sami. Tabii ki Med-Persler Nartlardı. Dolayısıyla, Dzau ve Zak adları büyük ihtimalle Samilere ilişkindi.

Buræfærnyg'in Boratæ'leri ile Batraz'ın Æxsærtægkatæ'leri arasındaki çatışma, tam yüz yıl önce, bu şekilde yüceltilmiş ve "yerli halklar" ile "Med-

Persler"in ötesinde, Samiler ile Aryenleri karşı karşıya getirecek bir hale sokulmuştu. Böylesine saf numaralar bugün bizi eğlendiriyor. Ama 20. yüzyılın ortasını geride bırakırken, tamamen buna benzer yöntemlerle yeniden oluşturulan "Roma'nın kökenleri"ni bir kenara bırakalım, Germen uzmanı âlimler İskandinavya'nın ön-tarihini çok önceden Snorri Sturluson tarafından insanileştirilmiş tanrı Ase'ler ile tanrı Van'lar arasındaki savaşı anlatan destandan yola çıkarak betimlemeye devam ediyorlar: Bu tanrılardan bir bölümüne istilacıların, diğer bölümüne yerli halkların taptığı varsayılıyor ve tanrıları hakkında anlatılan mitsel çatışmanın izdüşümü bu insan topluluklarına taşınıyor. V. B. Pfaf ile çağdaş olan Rus âlimleri, daha dengeli davranarak, devletin bir tarih öğretmeninin sempatik didinmelerinin sonuçlarına dergilerinde yer verirken, gereken mesafeyi koymayı bilmişlerdi. Pfaf'ın makalesinin başına eklenen bir "Yazı Kurulu Notu", onları sonraki kuşaklar karşısında aklıyordu:[24]

> Bu makale, Kafkasya halklarının en eskisi hakkındaki tarihsel tanıklıkların özünü içermektedir. Bu halk uzun süredir âlimlerin dikkatini çekmiş, ama yine de yeterince incelenmemiştir. Yazı Kurulu, böyle bir denemenin Osetlerin kökeni ve tarihsel yazgısı sorununa yönelik ileriki incelemeler açısından çok yararlı bir çalışma olduğu kanısındadır. Ama Yazı Kurulu, yazarın Oset halkına ilişkin tarihsel verileri bir araya getirirken gösterdiği özeni kutlarken, bu tanıklıklardan hareketle yazarın vardığı sonuçların kabul edilmesi yönünde hiçbir belirleyici neden çıkartılamayacağını da açıklamayı gerekli bulmaktadır. Gerçi, karanlık ve karmaşık bir nitelikteki araştırmanın malzemesi çok sayıda varsayım kurulmasını zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte, bu makalede tartışmasız doğrular şeklinde kabul edilmiş bu tarz varsayımlardan pek çoğunun hemen göze çarpan çürütülebilirliği, sadece yazarın sorumluluğundadır.

Nart destanını alıp benimseyen Kafkas halklarında bu Oset destanından geriye ne kalmıştır? Hiçbir şey. Bir değişke sunan tek alan Çeçenlerin ve İnguşların folklorudur; burada da, hatırlanacağı üzere, başka her yerde de olduğu gibi kaybolan üç bölümlü aile yapısı bulunmadığı için, Orxustoy'lar (Æxsærtægkatæ) ile diğer "Njart"lar arasında kesintisiz süren bir çatışkı motifi korunmuştur:[25] Bu çatışkının ifade edildiği anlatıların hiçbirinde, yukarıda incelediğimiz temaların bileşimine, hatta münferit halde bile olsa bu temalardan hiçbirine rastlanmaz.

24 *Age*, s. 1, not.
25 Bkz. yuk. s. 618-620.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Uryzmæg'in Üç Karısı

Osetlerde Satana

Nart destanı içinde aşırı popüler bir dişi kişilik de yer alır: Satana, "Prenses Satana" veya anlatıcıların severek kullandıkları tabirle, sadece "Prenses".

Æxsærtægkatæ ailesinin iki yaşlı kahramanının üvey kızkardeşidir. Uryzmæg ve Xæmyc, Æxsærtæg'den olma ve Sular Cini'nin kızlarından Dzerassæ'den doğmadırlar. Onlar doğmadan önce, sebebsiz bir öfke krizine kapılan Æxsærtæg, ikizi Æxsar'ı öldürmüş, sonra da kendini hançerlemişti.[1] Daha sonra Dzerassæ çocuklarını Nartların arasında doğurmuştu. Çok uzun zaman sonra, ölümünün yaklaştığını hissettiğinde, iki oğlundan mezarının başında üç gece nöbet tutmalarını istedi, çünkü Cin Uastyrji-Aya Yorgi'nin –kadının peşini hiç bırakmamış, Satana da onu her seferinde kepaze etmişti– cesedinin üzerinde tatmin olma fırsatını kaçırmayacağını düşünüyordu.[2] İlk iki gece Uryzmæg özenle nöbet tuttu. Üçüncü gece Xæmyc bir büyüye aldandı ve uzaktaki bir şenlikten gelen şarkı seslerinin peşine takılıp nöbeti terk etti:

> Gitti. O uzaklaşır uzaklaşmaz mezar aydınlandı: Uastyrji işe koyulmuştu! Dzerassæ'ye keçe kırbacıyla vurdu ve kadın hayatta olduğundan yedi kat daha güzel hale geldi. Onunla birleşti. Sonra keçe kırbacıyla bir kez daha vurdu ve Satana tekrar kendi haline döndü.

Bir yıl sonra, Æxsærtægkatæ ailesinin piç üyesi olan kurnaz Syrdon, mezarın yanından geçerken yeni doğmuş bir bebeğin ağlamalarını duydu. Üç aileden Nartların toplandıkları büyük meydana koştu ve haberi ver-

1 Örneğin *LN*, no: 1, s. 20-24; *NK*, s. 5-16 = *LH*, s. 24-32.
2 *LN*, no: 2, s. 24-25; *NK*, s. 20-21 = *LH*, s. 34-35.

di. Uryzmæg mezara koştu, onu açtı ve içeriden küçük bir kızla, Satana ile çıktı.

> Satana öyle güzel ve akıllı oldu ki, o belirir belirmez kapkaranlık gece ışıltılı güne dönüşüyordu; sözü kılıçtan daha keskin, oktan daha deliciydi.

Damarlarında Æxsærtæg'in kanı akmasa bile Güçlüler ailesinin gururu olan bu genç kişilik daha sonra, inceleyeceğimiz çok dikkat çekici koşullarda kardeşi Uryzmæg ile evlendi. O günden itibaren bu ailenin ve çıkarları uyuştuğunda tüm Nart ailelerinin ruhu haline geldiği söylenebilir. Güzel, akıllı, hamarat Satana Kafkas ev sahibelerinin, evkadınlarının modelidir. Her şeyi düşünür ve temin eder. Bir gün, açlık Nartları uçurumun kıyısına getirmişti. Kocası umutsuz bir halde eve geldi. Satana ona sordu:[3]

> – Kaşlarını niye öyle çatıyorsun? Başımın sahibi, niye kendini öyle atıyorsun fildişi iskemlenin üzerine? Ne oldu sana? Kim sana hakaret etti?
> – Kimse hakaret etmedi. Ama bundan daha acı verici ne olabilir ki? Yiyecek olmadığı için, gençlerimizin hiç takati kalmadı. Büyük meydanda yere devrilip kendilerine hiç yakışmayan bir uykuya dalıyorlar. Syrdon'un edepsiz dişi kancığı aralarında dolanıyor, birinin dudaklarını yalıyor, bir diğerinin ayakkabılarını kemiriyor, bir üçüncünün kemerini koparıyor. Ve onu kovalayacak güçleri bile kalmamış. Ah evimin sahibesi, karınlarını doyurabildiklerini, kanlarının yerine geldiğini, kalplerinin gücüne kavuştuğunu görmek için ömrümden birçok günü feda ederdim!
> – Niye üzülüyorsun? dedi Satana. Git davet et onları, ben hepsine birden tek bir konukmuş gibi davranacağım. Bak, ambarlarımız her türlü yiyecek ve içecekle dolu.
> Ve Satana Uryzmæg'i ilk kilere götürdü: İçi börekle doluydu. İkincisinde, dolu şişeler üst üste yığılmıştı. Üçüncüsü, tepeleme hayvan omuzları ve butlarıyla doluydu.
> – Nartların büyük şölenlerinde bana şeref payı olarak gönderdikleri her şeyi buraya koymuştum, dedi.
> Uryzmæg'in yüzü aydınlandı:
> – Mademki böyle, o zaman hazırlan, dedi: Burada Nartların bir haftada yiyemeyecekleri kadar yemeğimiz var.
> Çığırtkanı çağırdı, karnını iyice doyurduktan sonra şöyle dedi:
> – Git ve köyde bağır: "Yürümeye gücü olan yürüsün, gücü olmayanı taşısınlar! Beşikte bebeği olan beşiğini de kapıp gelsin! Æxsærtægkatæ ailesinden Uryzmæg şölen veriyor ve hepinizi davet ediyor!"

3 *NK*, s. 34-35 = *LH*, s. 44-45.

> Çığırtkan işini yaptı:
> – Nartlar, diye haykırdı, yürümeye gücü olan yürüsün, gücü olmayanı taşısınlar! Beşikte bebeği olan beşiğini de kapıp gelsin! Æxsærtægkatæ ailesinden Uryzmæg şölen veriyor ve hepinizi davet ediyor!
> Bu çağrıyı duyan Nartlar hemen koşuşturdular ve büyük, küçük Uryzmæg'in evinde toplandılar. Masalar getirildi ve bir hafta boyunca hiç durmadan yediler.

Akıllı Satana, bu toplumlarda nasıl olmak gerekiyorsa öyledir, zaman zaman büyücülüğe de başvurur. Yakınlarından biri, Uryzmæg veya evlatlık oğlu Soslan (Sosryko) zorda kalınca, bir komplo yüzünden hayatı tehlikeye girince, bundan mucizevi bir şekilde haberdar olur ve en uygun kurtarıcıyı, genellikle de gökte yaşayan ama olağanüstü yollardan iletişim kurabildiği yeğeni Batraz'ı harekete geçirir.[4] Tanrı'nın bile Satana'ya zaafı vardır: Dualarını hep gerçekleştirir, hatta yazın ortasında mevsimi kışa çevirir.[5]

Sovyet âlimleri Satana'nın kişiliğini ve faaliyetlerini genel bir biçimde, her toplumun mutlaka geçmesi gereken anaerkil aşamanın destansı bir izi olarak yorumluyorlar. Ben bu görüşe katılmıyorum. Bir efsane külliyatında bir kadın kahramana geniş yer ayrılması, bize anaerkillikten söz etme hakkını vermez. Osetlerin Satana'sı, tüm vasıflarına ve yeteneklerine karşın, yine de hükmedici değildir. Bireylere ve topluma öğütler verir; ailesi olan Nartlar çok bilge bir kadın olduğu bilindiğinden ona başvurur ve sözlerini dinlerler, ama kamusal karar alma süreçlerine katılmaz, sefer kararları onsuz alınır, onun görüşü alınmadan ganimet paylaşılır, ihtiyarlar "ortadan kaldırılır" ve evinde yapılan, kendisinin hazırladığı şölenler bile onun değil Uryzmæg'in, kocasının buyruğuyla düzenlenir. Üstelik, Osetler Hint-Avrupalıdır. Ama akraba isimlerinin de yeterince kanıtladığı gibi, Hint-Avrupalılar dağılmadan önce anaerkillik düzeyini aşmışlardı ve erkeklerin egemen olduğu toplum biçimleri –aile ve daha geniş topluluklar– içinde yaşıyorlardı. Söz edilen İskit veya yarı-İskit kraliçelerine ilişkin birkaç efsanevi veya tarihsel örnek de bir şey ispatlamaz: Maria-Theresa ve Büyük Katerina, Kraliçe Christine ve Kraliçe Victoria da anaerkillikle hiçbir ilgisi olmayan toplumlara hükmetmişlerdi ve Hollanda tahtında gördüğümüz uzun kadınlar silsilesi de Hollanda toplumunun yapısı hakkında hiçbir fikir vermez.

Osetya dışında Satana

Osetlere komşu halklar da böylesine çekici bir kişiliği görmezden gelmemişlerdir ve belki de onlarda sahici bir anaerkilliğin hatıraları bu kişili-

4 Bkz. örn. aşa. s. 579.
5 *NK*, s. 40 = *LH*, s. 49.

ğin güçlendirilmesine yol açmıştır. Çerkesler ve onlar aracılığıyla Abhazlar *Seteney gᵒaš'e,* "Prenses, Hanım Seteney" figürünü almışlar ve her millet kendine özgü nüanslar eklese bile, onun konumunu, onu çağlar boyunca her soylu kadının ideal modeli haline getiren ayrıcalığını korumuşlardır. Çerkesler çiçeklerin en güzeline onun adını vermişlerdir[6] ve göç etmiş büyük ailelerde bazı genç kızlara bugün bile onun adı verilir.[7] Ama Çerkeslerin Seteney'i ile Abhazların Sataney'inin (*Sataney gᵒaš'a*) akrabalık bağları, Osetya'da olduğundan değişiktir. İşin aslı, doğumu, ebeveynleri hakkında hiçbir şey anlatılmaz. Çerkesler için, o kahraman Werzemeg'in kalbini bazen çeşitli zorlukları aşarak fethettiği prenseslerden biridir sadece. Abhazlarda, soyu belli olmadığı için, ancak doksan dokuz Nart'ın ve onların *conscriptus* kardeşi Sasrəqᵒa'nın ortak annesi olarak sahneye çıkar. Kocası XnəŠ'ten (yani Abhazya'da ortadan silinen Uryzmæg değil de Xæmyc), Nartların babasından çok üstünkörü söz edilir ve anlaşılan, işi bitmiş bir ihtiyar olarak kabul edilir. Ama kadın, kendini çok iyi korumuş, bakımlı bir annedir ve anlatıcılar onu Osetler veya Çerkeslerdekinden çok daha iddialı ifadelerle tasvir ederler. 1962 derlemesinde şöyle tanıtılır:[8]

> Sataney gᵒaš'a, babalarının adı XnəŠ' olan yüz Nart kahramanının annesiydi. Şanı erkeklerinkini geride bırakmıştı. Sadece Nartlar değil, tüm halk onun bilgece öğütlerini dinlerdi. Zekâsı ve güzelliği nedeniyle, ona Altın Kraliçe diye taparlardı.
>
> Oğulları dünya yıkılsa sözünden dışarı çıkmazlardı. O tek başınaydı, oğulları yüz kişiydi ve seslerini yükseltecek olsalar elinden ne gelirdi ki? Bugüne kadar, Abhazlarda kadına büyük değer verilmiştir: O halde, o çok eski devirlerde, Sataney gᵒaŠ'a'nın zekâsı ve güzelliği sayesinde böylesine bir saygınlıkla çevrelenmiş olmasında şaşılacak bir yan yoktur.
>
> Sataney gᵒaŠ'a, yüz oğul dünyaya getirmesine karşın, çok biçimli ve taze peynir kadar beyaz bir vücuda sahipti. Duygularını en iyi bastıran ve nefsine en hâkim adamın bile, onun vücudunun herhangi bir bölümünü kazara çıplak görürse aklı karışırdı. Cildinin beyazlığı öylesine kör ediciydi ki, denize ve denizden de dağlara yansıması sonucunda gemiler sık sık rotalarını şaşırırlardı. Birçok denizci bu yüzden can vermiştir ve denizimizin kıyılarında batık gemilerinin kalıntıları hâlâ görülmektedir.
>
> Sataney gᵒaŠ'a gezinmek için Bzyp ve Kuban nehirlerinin vadilerini, en çok

6 A. M. Gadagatl (Hedeγeƛ'e Asker M.), *Ʌəxᵒəx eposew Nartxer aš' Ʌapsew yə-'er* ("Nartların kahramanlık destanı, kökeni"), Krasnodar, 1967, s. 253: "Çayırmelikesi (*Filipendula*), güller ailesinden bitki türü, çiçekleri çift cinsiyetli, beyaz, pembe veya kırmızı olur; Adige dilinde adı "Setenay çiçeği", *Setenay-qeγay*'dır; Şepsuglar ona *c'əś,* Biyeduglar ise *xərkᵒepan* derler."

7 Ürdün Merkez Bankası müdürünün kızı olan, Bayan Mufti'nin bu geleneksel ismi hiç sıkıntısızca taşıdığını söylemek yersiz olmaz sanırım.

8 *Priključenija Narta Saṣrykvy i ego devjanosta devjati brat'ev* (Nart Sasrəqᵒa ve 99 kardeşinin başarıları"), Moskova, 1962, s. 15-17.

da Kuban vadisini seçerdi. Çamaşırlarını bu nehirlerin kenarında yıkardı. Çoğunlukla Bzyp vadisinden yola çıkar, suyun kaynağına kadar gider ve boğazdan geçip Kuban vadisine girerdi. Daha sonra aynı Kuban nehrinin denize döküldüğü noktada ortaya çıkardı. Yeniden geri dönüp Kuban nehrinin kaynağına kadar uzanır, oradan Bzyp'e geçer ve Rits gölü boyunca yeniden Karadeniz'e inerdi. Hem giderken hem de dönerken bu gölün soğuk sularına dalmayı severdi. O sırada çıplak yüzücüden doğan güneşi andıran bir ışık yayılırdı. Zaman zaman denizimizin kıyılarında sıcak şimşekler çakar: Eskiler böyle zamanlarda Sataney gᵒaŠ'a'nın gölün billur gibi sularında olduğunu ve çok geçmeden kumsalda görüneceğini bilirlerdi.

Sataney gᵒaŠ'a, bu Bzyp ve Kuban vadilerinde dolaşırken örgü de örerdi. Sonra usanınca bu nehirlerde yüzerdi. O sırada da güneşe ve aya gerek bırakmayan aynı doğaüstü ışığı çıkarırdı.

... Zartyz ve diğer çobanlar onu birçok kez büyülenmiş gibi seyretmişler, bu arada sürüleri dağılmış ve onları yeniden bir araya toplamakta epey güçlük çekmişlerdi.

Sataney gᵒaŠ'a dışarı çıktığı zaman böyleydi. Ama vaktinin çoğunu evinde geçirirdi. Geniş evini akıl ve özenle yönetirdi. Ne sabah ne öğlen ne de akşam elinden ev işi düşmezdi.

Buna karşılık, Çeçenlerde ve İnguşlarda Satana adına Satay biçiminde yine rastlanmakla birlikte, kişilik korunmamış gibidir. "Nartların bir kızkardeşi" –Abhazlar da bu kişiliği Osetlerden daha geniş ölçüde kullanmışlardır (güzel Gᵒənda, *Gᵒənda pšdza*)– birçok efsanede önemli bir rol oynar, bu önem Kumuklarda ve Dağıstan'da daha da artar, ama ne tavrı ne de Nart kuşakları içindeki yeri Osetlerin kadın kahramanıyla aynıdır; bir an için, başlıca özelliğini gözden geçirmek amacıyla ona geri dönelim: Satana Uryzmæg'in hem kızkardeşi hem de karısıdır ve bu anormal birleşme üç Nart ailesinin işlevsel değerinin, yapısının kendini dışa vurduğu durumlardan birini oluşturur.

Kaynak metin (Narty kadjytæ)

Narty Kadjytæ derlemesinde bu konu şöyle anlatılır (s. 25-31):[9] Orada, aile gururu içindeki Satana'nın nasıl ancak bir Æxsærtægkatæ ile, ve onların da en iyisiyle, yani kardeşi Uryzmæg'le evlenmeye kararlı olduğu, bu amaçla Alægatæ ailesinden ve Boratæ ailesinden birer rakibesini, uzman oldukları alanlarda üstünlüğünü kanıtlayarak sırayla bertaraf ettiği görülür.

9 *NK*, s. 25-28 = *LH*, s. 39-42.

1. Alægatæ ailesinden olan kızın bertaraf edilişi.

Uryzmæg evlenme çağına gelince, Alægatæ ailesinden bir genç kızla, güzel Elda ile evlendi. Bu arada Satana da büyüyordu: Bir ay içinde bir yaşındaki çocuklar; bir yıl içinde üç yaşındaki çocuklar kadar olmuştu. Saçları altın, gözleri kor gibiydi ve boybos, gösteriş bakımından kimse eline su dökemezdi.

Bir koca bulma çağına gelince, kalbinin içinden şöyle düşündü: "Evlenmeliyim, doğru, ama Tanrı'nın alnıma hangi nişanlıyı yazdığını göremiyorum." Düşündü ve göksel ruhlar arasında bile, Uryzmæg'den daha yiğidinin ve daha zekisinin olmadığına hükmetti[10] (*qudy kodta aæmæ zædty 'xsæn dær Uryzmægæj qarujyndær aæmæ zondjydær nikæj ardta*). O zaman, benim kocam ya o olacak ya da hiç kimse diye karar aldı.

Ve bakın ne yaptı. Bir süre duraksadıktan, ona kararını açıklamaya cesaret edemedikten sonra, bu işi ona başkaları aracılığıyla açmak da istemediğinden, sonunda karar verdi: "Haydi bakalım, edep duygularımızı bastıralım ve ona içimizi açalım!" Ve Uryzmæg'e şöyle dedi:

– Uryzmæg, kimse elindekinin en iyisini armağan diye vermez. Benim başka bir aileye gitmem yazık olmaz mı? Bu nedenle, ben senden başkasıyla evlenemem.

Uryzmæg kulaklarına kadar kızardı ve başının üstündeki saçlar dikildi.

– Tek bir söz daha etme! Ne ayıp! Nartların karşısına hangi yüzle çıkarım ben?

Kim bilir aradan ne kadar zaman geçti. Ama bir gün, Uryzmæg bir yıllık bir sefere çıktı. Karısı Elda'ya şöyle dedi:

– Ben bir yıl yokum. Dönüşümden önce, beni selamlamaya gelecek herkes için yiyecek ve içecek hazırla.

Ve gitti.

Yılın sonuna yaklaşılırken, karısı güçlü bir sarhoş edici içki olan *rong*[11] hazırlamaya koyuldu. Sıvıyı iyice kaynattı, ama içine mayayı katınca içki mayalanmadı: Satana –gökte hile, yerde büyü– içkinin mayalanmasına izin vermiyordu (*fycgæ jæ xorz kodta, fælæ jyl æntuan ku nykkodta, uæd næ sænqyzti: umæn Satana –arvy xin, zæxxy kælæn – skodta xin æmæ jæ æppyn ænqyzyn næ uayta*). Bir kazana bir Satana'ya koşan Elda deliye döndü.

– Bu evin kızı, dedi ona, utanç günüm geldi çattı, kazandaki içkim mayalanmıyor. Eğer kardeşin çıkagelirse beni öldürür!

– Ben ne yapabilirim? diye cevap verdi Satana. Bu benim meselem değil.

Giderek telaşlanan genç kadın bir kazana, bir Satana'ya koşuyordu:

10 *Zond*'un, zekânın Æxsærtægkatæ hesabına eklendiğini de kaydedelim: karş. yuk. s. 504, dipnot 30.

11 Nart efsanelerinde sık sık sözü edilen, kahramanların içkisi olan, çok sert bir tür bal şerbeti.

– Ne yapmalıyım? Canım pamuk ipliğine bağlı, bittim ben.
Satana yengesinin takatinin kalmadığından emin olunca, ona şöyle dedi:
– Güzel Elda, Uryzmæg'e bir oyun oynamak istiyorum: Bana bir geceliğine elbiselerini ve gelin şalını ödünç ver, ben de kazandaki içkini mayalandırayım.
Genç kadın bu pazarlığı kabul etti. Satana başka bir maya getirdi ve *rong* mayalandı. Tam zamanında yapmıştı bunu: Uryzmæg geliyordu. Bir şölen verildi ve Nartlar *rong* içtiler. Akşam konuklar evlerine döndükten sonra, Satana Elda'nın gelin kıyafetlerine büründü ve Uryzmæg'in odasına girdi, o da hiç şüphelenmedi ve onu karısı sandı.
– Alægatæ kızı, dedi, ilk gecemizdekinden bile daha iyisin!
– Bu bizim ailemizin bir ayrıcalığıdır, diye cevap verdi Satana, beriki kuşkulanmasın diye.
Satana gece bir büyü yapıp, odanın tavanında bir ay ve yıldızlar belirmesini sağladı. Sabah olduğunda Uryzmæg ona şöyle dedi:
– Sabah oluyor, kalkma zamanı geldi.
– Sabah mı oluyor? Baksana: Ay ile yıldızlar hâlâ gökte!
Elda odanın kapısına vurdu, oraya buraya koşuşturdu ve kapıyı hâlâ açmadıklarını görünce, yüreği bu kedere dayanamadı ve öldü (*Elda duærttæ xosta, rauajbauaj kodta, æmæ jyn duar ku næ kodtoj, uæd mæstæj fæzærdædzæf – amard*).
Satana rakibesinin öldüğünü hemen anladı. Ayı ve yıldızları yok edip Uryzmæg'e şöyle dedi:
– Kalk artık, şimdi sabah oldu.
Uryzmæg onu görünce taş kesildi.
– Ama sen Satana'sın!
– Geceyi kiminle geçirdiğini sanıyordun? diye cevap verdi.
Elden ne gelirdi? Ölüyü gömdüler. Ama Uryzmæg umutsuzluğa kapılmıştı.

2. Satana'nın düğünü.

– Şerefimi iki paralık ettin Satana! dedi Uryzmæg. Nartların içinde nasıl yaşarız bundan böyle? Ne yüzle bakarız onlara?
– İnsanların ayıplaması en fazla iki gün sürer, fazla ayıplayan da olmaz (*adæmy fidis – dyuuæ bony, biræ xudinag næu*). Sana bunu unutturmanın çaresini söyleyeceğim. Bir eşeğe ters bin, sırtını hayvanın başına ver ve bu şekilde büyük meydandan üç kez geç. Oradaki insanlara iyice bak ve bana gelip neler yaptıklarını anlat (*xærægyl sbad fæstærdæmı æmæ jyl ærtæ zdæxty akæn Nyxasy astæuty. Nyxasy adæmmæ kæs, æmæ či kud kæna, uj-iu myn radzur*).
Uryzmæg bir eşeğin sırtına ters oturdu ve Nartların arasından geçti. Büyük küçük, genç ihtiyar tüm Nartlar öyle bir kahkahaya tutuldular ki, hiçbiri ayakta duramıyordu.

Bir daha geçti. Bazıları yine güldüler, ama ötekiler artık gülmüyordu. Hatta birçoğu başını çevirip bakmadı bile, birçoğu da rehberleri, örnek aldıkları kişi olan Uryzmæg'in aklını yitirmesine çok üzülmüştü.
Bir kez daha geçti. Artık kimse gülmüyordu. "Herhalde eşeğine böyle ters binmesinin bir sebebi vardır, dediler; bunun altında mutlaka iyi bir fikir vardır..."
Uryzmæg eve döndüğünde, Satana ona sordu:
– Nasıl davrandılar?
– İlk geçtiğimde, öyle bir kahkahaya tutuldular ki ayakta duramıyorlardı. İkinci seferinde bazıları hâlâ gülüyordu, ama ötekiler artık gülmüyordu ve birçoğu da benim, rehberlerinin aklını yitirmesine üzülmüştü. Üçüncü seferinde, hiç kimse gülmedi: "O deli değil, diyorlardı, herhalde eşeğine ters binmesinin bir sebebi var, aklından bir şey geçiyor..."
– Gördün mü işte, bizim meselemiz için de aynı şey olacak. Önce gülecekler, sonra hiç kimse düşünmeyecek bile bu işi.
İnsanlar Uryzmæg'in kızkardeşi Satana ile birlikte yaşadığını öğrendiklerinde, önce onlarla alay ettiler, sonra gerçekten de kimse bunu düşünmez oldu. Ve Satana ile Uryzmæg karı-koca gibi yaşamaya devam edebildiler.

3. Boratæ ailesinden olan kızın bertaraf edilmesi.
(Burada, çok açık saçık bir metni özetlemekle yetiniyorum).

Satana bilinçli olarak yüzüne ihtiyarlama izleri yaptı ve kocası Uryzmæg'i ikinci bir karı alması için sıkıştırdı. Uryzmæg bir süre direndikten sonra boyun eğdi ve Boratæ ailesinden bir kızla evlendi. Ama düğün gecesi, davetliler gittikten sonra, Satana tekrar o genç ve baştan çıkarıcı görünümüne büründü ve Uryzmæg yeni geline başını çevirip bakmadı bile.
Nartlar olayı duydular ve konu, büyük meydanda konuşulup durdu. Diğerlerinden daha gözüpek olan genç bir Nart bu meseleyi açıklığa kavuşturmak istedi ve bir akşam Uryzmæg'in evine gitti. İyi ağırlandı, iyi muamele gördü ve gece Uryzmæg ile Satana sedef kaplı odalarına çekilirlerken, ona da ortak salonun bir köşesinde yatak yaptılar; öteki köşede de bir kenara itilmiş gelin yatıyordu. Gece içinde kız oğlana üç kez yanaştı, oğlan da bunu sadece ilk ikisinde reddetti...
Sabah herkes yıkandıktan sonra buluşulduğunda, kurnaz Satana herkesin gece gördüğü rüyayı anlatmasını teklif etti. Uryzmæg kütük gibi uyuduğunu açıkladı, ama diğer üç kişi gece yaşananların simgesel olarak dile getirildiği ve şu veya bu ölçüde açıkça anlatıldığı rüyalar uydurdular.
Boratæ'lerin kızı da az kurnaz değildi: Sanki Alægatæ kızının trajik biçimde bertaraf edilişiyle kendisinin hiç de o kadar trajik olmayan bertaraf edilişi arasındaki simetriye işaret etmek ister gibi, rüyasında önce "*rong* tekneleri"ni mayalandıramadığını (*ronjy yærztæ*), daha sonra mayayı değiş-

> tirdiğini ve mayalanmanın mükemmel bir şekilde gerçekleştiğini (*ænqizyn bajdydtoj*) anlattı. Tabii ki Elda bölümündeki *rong* ile mayanın aynısı söz konusu değildi.
> Sabah genç adam gitti. Büyük meydanda Nart gençliği haberleri dinlemek için etrafına toplandı:
> – Uryzmæg'in evinde neler oluyor?
> – Satana yeniden genç kadın görünümüne bürünmüş ve Uryzmæg Boratæ kızının yanına bile yaklaşmıyor.

Öykü bu Boratæ kızına sonunda ne olduğunu söylemiyor, ama bu konuda kaygı duymamıza gerek yok: İster yollanmış ister evde tutulmuş olsun, artık gecelerini nasıl boş geçirmeyeceğini öğrenmişti.

Oset değişkeleri

Narty Kadjytæ yayımlanıncaya kadar, sadece parça parça değişkeler biliniyordu. Özellikle popüler olan eşek hikâyesi tüm değişkelerde yer alıyordu, ama Elda'nın başına gelen felakete sadece bir değişkede rastlanıyor ve Boratæ kızının çılgın gecesi hiçbirinde bulunmuyordu. Bu nedenle, son derece nazik meslektaşımız K. E. Gagkaev'e, Orconikidze el yazmaları arşivinde bu maceranın nasıl bir dosya oluşturduğunu bana söylemesini ve aynı zamanda bertaraf edilen iki kadının gerçekten Alægatæ ve Boratæ ailelerine ait olup olmadıklarını doğrulamasını rica ettim. 4 Nisan 1962 tarihinde bana şu cevabı verdi:

> Taradığım değişkelerde, Elda Alægatæ ailesinden ve Uryzmæg'in ahlaksız bir yaratık olan diğer karısı da Boratæ ailesinden. Yalnız zaman zaman Elda'ya, "Alægatæ kızı" yerine, daha genel bir ifadeyle "Nartların kızı" denmiş ve ismi de kimi yerlerde Elon olmuş.

Demek ki *Narty Kadjytæ*'de olduğu gibi, el yazması değişkelerin çoğunda da (azınlıkta kalan ve daha belirsiz ifadeler kullanılan kesim de bununla çelişmiyor) hikâye, Satana ve onun iki rakibesi aracılığıyla, üç aileyi sahneye çıkarmaktadır.

Bilebildiğim kadarıyla, her bölümde değişkelerin hepsi birbirine çok yakındır. Örneğin 1961'de V. I. Abaev'in *Iron adæmy sfældystad* (*Oset Halkının Yaratılışı*) adlı derlemesinin birinci cildinde, s. 28-29'da yayımlanan Elda'nın safdışı bırakılması hakkındaki bir metnin çözümlemesi şöyledir:

> Satana Uryzmæg'e onunla evlenmek istediğini söyleyince, adam karşı çıkar: O zaten evlidir, nasıl iki karısı olabilir?

– O benim sorunum, diye cevap verir Satana. Bin kişilik bir şölen ver ve karına da çok miktarda içki mayalamasını söyle.
Elda işe koyuldu, ama Satana ona bir büyü yaptı ve hiçbir şey mayalanmadı. Elda bunalıma girdi: "Eğer başıma bu felaket gelirse, kocam beni öldürür!" Satana onun yanına geldi ve şöyle dedi:
– Telaşlanma. Bana kocanı bir geceliğine ver, ben de içkiyi mayalandırayım.
– Bir geceliğine mi istiyorsun? diye sordu Elda. Başıma bu felaket gelmesin de, istersen bir yıllığına senin olsun.
Satana evine döndü, bir başka maya aldı ve içkiyi mayalandırdı. Bu sırada Uryzmæg seferdeydi. Satana Elda'ya dedi ki:
– Kocan eve döndüğünde, kvas içmeyi sever.
Kvas mayalandırdı ve çok sert bir içki hazırladı. Uryzmæg geri döndü ve odasına gitti. Satana Elda'ya dedi ki:
– Şimdi yaptığımız anlaşmaya uyacaksın: Kocan bir geceliğine benimdir.
Ve Uryzmæg'in yanına gitti. Kvas testisini odanın önüne koydu ve kapıyı kapatıp birlikte yattılar. Satana büyüden anlıyordu: Ayı ve yıldızları odanın tavanına yerleştirdi. Uryzmæg uykuya doyunca dedi ki:
– Kapıyı aç, kalkma zamanı geldi.
– Sevgili kocam, diye cevap verdi Satana, sayıklıyorsun: Bak tepede yıldızlar var!
Uryzmæg yeniden yattı.
Elda koşarak dışarı çıktı ve odanın kapısı önünde durdu. Öyle öfkeliydi ki kvastan iki yudum içti. Ama Satana tedbirini almıştı: Uryzmæg'i ertesi güne kadar bırakmadı. Giderek öfkelenen Elda öyle çok kvas içti ki birden düşüp öldü.
Satana onun öldüğünü bildi ve odanın kapısını açtı.

Yorum

Öykünün yapısı ve anlamı son derece açıktır.

Uryzmæg açısından, şuna indirgenebilir: Kahraman her aileden bir kızla peşpeşe evlenir veya koca olarak alınır. Sadece Æxsærtægkatæ kızı, yani öz kızkardeşi onu her bakımdan tatmin eder ve onu tekeşli biçimde elinde tutar.

Satana'nın açısından, durum daha karmaşıktır. Æxsærtægkatæ kızı Nartların arasında kendi ailesinden daha üstünü olmadığı gerçeğine –zaten herkes tarafından kabul edilen bir gerçek– inanmıştır: Dolayısıyla bir evlilik yapıp bu ailenin dışına çıkmak istemez. Simetrik olarak, kardeşinin başka bir aileden evlenmesi normal, her halükârda kendi kızkardeşiyle evlenmesi ise anormaldir ve zaten bir Alægatæ kızıyla düzgün bir evliliği olduğu için, bir kadına da ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla, Satana işini üç

ayrı bölüm halinde yürütür. Mevcut rakibesini safdışı bırakır; sonra, neredeyse zor kullanarak, kardeşiyle evlenir; son olarak da üçüncü aile konusunda ilk adımı o atar: Uryzmæg'i bir Boratæ kızıyla o evlendirir, ama onu da hemen safdışı bırakır. Her iki kadını safdışı bırakma işini nasıl yapar? Onların uzman oldukları alanlarda, onları aşarak, onlardan daha iyisini yaparak.

Alægatæ'lerin uzmanlığı Nart toplumundaki şölen-içki âlemlerinin düzenlenmesidir. Demek ki Uryzmæg bu aileden bir kızla evlenerek, vereceği özel şölen-içki âlemlerinin parlak bir başarı kazanmalarını güvence altına almıştır. Satana büyü bilgisiyle rakibesinin bu üstünlüğünü yok eder ve ihtiyaç duyduğu pazarlık sonuca bağlandıktan sonra, seçtiği anda şölen içkisini o mayalandırır ve Elda'nın tökezlediği noktada başarıya ulaşır.

Nart efsanelerinin bugünkü durumunda, Boratæ'lerin uzmanlığı servetten ve bunun sağladığı lüks ile öne çıkardığı ahlak eksikliğinden ibarettir. Ama daha önce de birçok kez saptadığımız gibi, diğer Hint-Avrupalılarda olduğu gibi, Hint-İranlılarda da "üçüncü işlev" sadece servetle sınırlı değildi.Hayvancılık ve tarımdaki bollukla birlikte, insan doğurganlığını ve bunun olağan koşullarını da kapsıyordu: fiziksel güzellik, zevk sanatı ve insanı cinsel eyleme tahrik eden her şey.[12] Satana'nın ikinci zaferini bu alanda kazanmayı seçtiği söylenebilir. Büyü bilgisi sayesinde kendisini yaşlandırmasının tek nedeni, genç ve şehvetli rakibeyi olay mahalline getirtmektir. Hemen sonra, yine büyüyle çekiciliğine, hatta daha üstün bir çekiciliğe kavuşur: Uryzmæg görür, kıyaslar ve seçer.

Safdışı bırakılan iki kadının tepkileri de öğreticidir. Paniğe kapıldığı için Satana'nın kendisine dayattığı geçici değişime razı gelen Alægatæ kızı, kocasını elinden kaçırdığını görünce derinden yaralanır: Belki bunun nedeni aşkıdır, ama her halükârda haklarının ve şerefinin bilincinde olduğu için acı çeker; ıstırabı, öfkesi onu ya doğrudan öldürür, ya da rakibesi tarafından aşırı sert bir biçimde hazırlanmış kvasın oluşturduğu son ve ölümcül tuzağa düşer. Boratæ kızı ise, bir kez yüzüstü bırakıldıktan sonra üzüntü çekmez; ona asıl acı veren zevkten yoksun kalmasıdır, çünkü ilk bulduğu fırsatta bir başka erkekle mahrumiyetini giderir ve sabah anlattığı simgesel öyküye bakılacak olursa, memnun kalmadığı da söylenemez. Yani aynı ıstıraplı durum içine düşen iki kadın farklı şekilde davranırlar: Biri soylu, fazla soylu bir tutum takınır ve bundan dolayı ölür; diğeri aşırı serbest bir tutum sergiler ve kolayca kendini avutur.

Satana ise, Æxsærtægkatæ ailesine mensup olmakla birlikte, önce şölen-içki âlemlerini Alægatæ kadınlarından daha iyi hazırladığını, sonra da Boratæ kadınlarından daha fazla çekiciliğe sahip olduğunu kanıt-

12 Bkz. yuk. III. Bölüm, dipnot 9.

lar. Bu çifte kanıtı, sahip olduğu en yüksek düzeydeki *zond*, o zekâ ve büyü bilgisi sayesinde sergiler. Teoride Alægatæ'lerin ayırt edici nitelikleri olan ve efsanelerin daha eski hallerinde herhalde onlara ait olan bu bilgiler, güncel durumda Alægatæ'lerin uzmanlığı kamusal şenlikleri düzenlemeye indirgendiğinden, yeni şef-aileye, Æxsærtægkatæ'lere geçmiştir: Satana, diğer iki gruptan çıkmış kadınları kendi işlevsel alanlarında bu *zond* sayesinde mağlup eder. Kendi grubuna, Güçlüler ve Yiğitler grubuna gelince, Oset toplumu, Nartlar toplumu kadınlara bu türden faaliyet alanları açmadığı için bizzat savaşçı, güçlü veya yiğit olmamakla birlikte, yine de doğuştan ve tutkuyla bu ailenin bir parçasıdır: Bedeni ve ruhuyla bu aileyle özdeşleşmiştir. Kısacası, bu öyküde, kendi aslını teşkil eden işlevsel düzeyinden hareket eden Satana buna uymak için diğer iki düzeyi de yedeğine alır: Tıpkı Hintlilerin Sarasvati'si, Avesta'nın Anahita'sı gibi, o da "üçdeğerli"dir. Bu anlaşıldığı andan itibaren, bu tuhaf anlatı beklenmedik bir boyut kazanır.

Stig Wikander'in Draupadi'nin utanç verici çokeşli evliliğini aydınlatmakta kullandığı çok eski teologem hatırlardadır:[13] Kanonik listede her biri sadece bir işlevi temsil eden erkek tanrıların karşısında tam tersine üç işlevin bireşimini şahsında gerçekleştiren tek bir tanrıça vardır. Mahabharata'da böylesi bir tanrıçanın izdüşümü olan Draupadi, kanonik listedeki tanrıların oğulları olan beş erkek kardeşin ortak karısı olur. Nart destanı bu teologemin veya herhangi bir teologemin tam bir izdüşümü değildir, ama en az onun kadar ağır sayılabilecek bir evlilik anormalliği tarafından ifade edilmiş benzer bir öğretiyi aktarır: "Nartların şefi", şef-ailenin o kuşaktaki en seçkin üyesi sonuçta sadece kendi kızkardeşiyle evlenebilir veya ancak onu karısı olarak tutabilir, çünkü sadece kızkardeşi üçdeğerlidir, çünkü bir Æxsærtægkatæ kızı olarak diğer iki ailenin ayırt edici özelliklerinde de mükemmellik noktasına erişebilir. Burada utanç verici durum, Hintlilerde olduğu gibi sevimsiz bir iç içelikte değil, ensesttedir, ama olayın kökü ve gerekçesi aynıdır. Hindistan'da kadın kahraman, üç değerini doygunluk noktasına getirmek için, onlara denk düşen erkeklerin hepsiyle birden evlenir; Osetya'da, üç değeri kendinde taşıdığı için, kardeşi olan şefe kendini kabul ettirir ve eş olarak yeterli olur.

Teologemde ve bunun destanlardaki izdüşümlerinde, daha önce de hatırlattığımız gibi, tanrıça veya üçdeğerli kadın kahraman yine de özü itibariyle köken ve doğal eğilim olarak işlevlerden birine aittir ve zaten başlıca dayanak noktasını da bu işlevde bulmayı sürdürür:[14] Sarasvati, Anahita, Armaiti üçüncü işlev olan bereket ve doğurganlığa odaklanmıştır; İndrani'nin tecessümü olan Draupadi'nin kökeni ikinci işlevdir, kuşkusuz bu nedenle, İndra'nın oğlu veya İndra'nın bir parçasının tecessümü

13 Bkz. yuk. s. 122-126.
14 Bkz. yuk. s. 138-140.

olan Arcuna'yı diğerlerinden üstün tutmaktadır; aynı şekilde, Latium'da Lavinium'un üçdeğerli Iuno S.M.R.'si özellikle savaşçı kadın olarak görülmektedir. Satana için de aynı şey geçerlidir: Kökeni Æxsærtægkatæ ailesidir ve paradoksal olarak bu aileden dışarı çıkmamak ve oradaki en iyinin karısı olarak kalmak için, kardeşinin diğer ailelerin kadınlarında aramaya yönelebileceği vasıflara kendisinin de ve daha üstün bir derecede sahip olduğunu parlak bir şekilde kardeşine ispatlar.

Böylece, Uryzmæg ile Satana arasındaki ensest ilişki açıklığa kavuşmaktadır. Uzun bir süre boyunca, bu ilişkiyi bazı çağlarda, İran'ın bazı bölgelerinde uygulanan ve en yakın kandaşların, baba ile kızın, kız ve erkek kardeşin arasındaki evliliği yücelten Zerdüştçü metinlere de yansımış âdetle açıklama eğilimine boyun eğmiştim. Ama görünüşte çok basit olan bu çözümün önünde iki engel vardır. Satana'nın erkek kardeşiyle evlenmesi her yerde bir anormallik olarak sunulmaktadır; gerçi bu durum törelerdeki bir evrimin de sonucu olabilirdi: Büyük ailelerin uygulama alanından çıkarılsa da bir efsanede korunan ensest ancak anormal bir şey olarak görülebilirdi; ama ne İskitler, ne Sarmatlar ne de Roksolan "barbarları" veya onların devamı olan Alanlar hakkındaki herhangi bir çağa ait herhangi bir belgede, toplumun herhangi bir sınıfı tarafından böyle bir evliliğin tercih edildiğini düşündürtecek bir bilgi mevcuttur. İran'da da genel bir âdet söz konusu değildir; Zerdüştilerin spekülasyonlarına bağlı olduğu anlaşılan bu evlilik tarzının onlardan önceye uzanmaması gerekir; her halükârda Vedalar çağı Hindistanı, Yami ile erkek kardeşi Yama arasındaki meşhur atışma (*stichomythie*) ile (*RV*, X 10) bu tarz birleşmeye kesinlikle karşı olduğunu göstermektedir. İskit dünyasının Zerdüştilikten görüp aldığı ve sadece bu efsaneyle sınırlanan bir intihalden söz edilebilir mi? Ama V. I. Abaev Zerdüştiliğin ve genelde Mazdeizmin Kuzey Kafkasya'da hemen hiçbir etkisi olmadığını göstermiştir.[15] Dolayısıyla arada kurulan hayal mahsulü bir yakınlığı daha fazla sürdürmeye gerek olmadığını düşünüyorum.

Efsanenin Abhazlarda uğradığı değişim

Bu arkaik efsanenin, Satana kişiliğinin tüm tanınmışlığına karşın, Osetlerin komşuları tarafından alınıp kullanılmamasında şaşırtıcı bir yan yoktur:[16] Üç aile anlayışının yok olması, efsanenin yapısını ve anlamını yitirmesine yol açıyordu.

15 "Skifskij byt i reforma Zoroastra", *Archiv Orientalni*, XXIV, 1956, s. 23-56.

16 Sadece eşek bölümüne Güney Osetlerde rastlanır, *NEON* (*Narty, epos Osetinskogo naroda. Akademija Nauk Gruzinskoj S.S.R., Jugo-Osetinskij Naučno-Issledovatel'nyj Institut*, Moskova, 1957), s. 129-131.

Satana ile Uryzmæg'in kolayca diğer bölümlerden ayrılabilecek ve bizzat Oset anlatıcıları tarafından da zaten sıklıkla ayrılmış ensest evliliğine gelince, bu da Çerkesler ve Abhazlar tarafından kolayca alınıp kullanılamayacak kadar onların kadın idealine aykırıydı. Bu bölüm, bildiğim kadarıyla, sadece Abhazlar tarafından, ama öyküyü değiştiren yeni bir bakış açısı içinde alınmıştı. Bu evrim, daha yakından incelenmeyi hak ediyor.

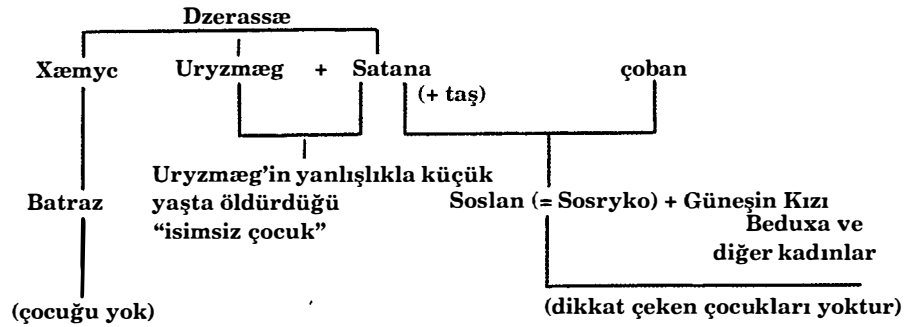
Abhazlardaki Nart toplumunun hâkim iki niteliği şunlardır. Daha önce de söylediğimiz ve yinelediğimiz gibi, Nartların hepsi, "yüz Nart" kardeş oldukları için artık Oset tipindeki gibi dayanışma içinde ama bağımsız ailelere bölünmezler. Öte yandan aynı kuşaklar arasında bölüştürülme de söz konusu değildir; daha kesin bir ifadeyle, Osetlerde Uryzmæg, Xæmyc ve Satana'nın dahil olduğu birinci kuşak, sadece iki kişiliğe indirgenir: Yüz'lerin annesi olan güçlendirilmiş, çok renkli kişilik ve ilk Doksan Dokuz'un babası olduğu söylenen silik kişilikli XnəŠ'. Onun hakkında, Nartların destan kuşağı başladığı sırada artık işe yaramaz hale geldiği dışında bir şey söylenmemiştir: Doksan Dokuz Nart Yüzüncü'nün, Sasrəqᵒa'nın –nitekim o, XnəŠ'ten ve Sataney gᵒaŠ'e'den değil, Sataney'in güzelliği karşısında aşırı heyecana kapılan bir çobanın tohumlarıyla döllenen taştan doğmuştur– ilk başarılarını görünce kuşkuya kapılıp annelerine şöyle derler (*Priključenija*..., s. 46):

> Neredesin anamız?
> Önümüzdeki kim? Söyle, biz anlayamıyoruz.
> Hata yok ve buna kolayca ikna olunuyor:
> Onda Nartlardan bir şeyler var, onda senden bir parça var.
> Ama bizim babamız tiridi çıkmış, güçsüz ve neredeyse kör olmuş bir ihtiyar,
> Tüm vaktini sobanın yanında ısınarak geçiriyor:
> Bu oğlanın ondan olması imkânsız.
> Biliyoruz, insanın anasıyla böyle konuşması yakışık almaz,
> ama Nart ailesi bir utanç yaşamamalı!
> Affet bizi, ama söyle: Kim bu? Hangi ırktan?
> Bu çocuk kimin oğlu – hayır çocuk değil, bir mucize?

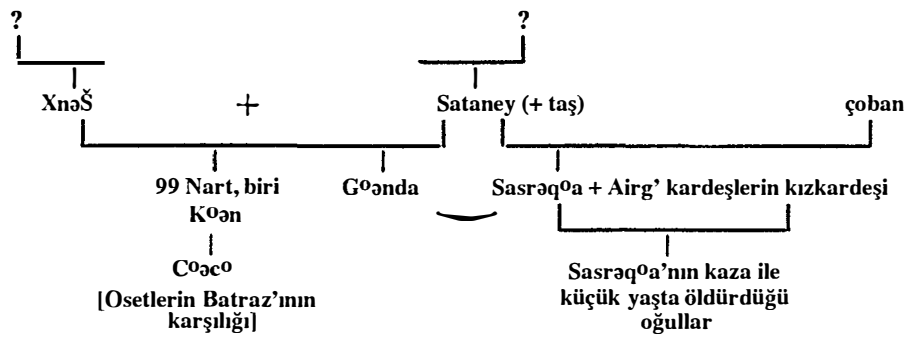
Babadan böyle saygısızca söz edilmesi, kahraman oğluyla (Soslan-Sosryko değil, Batraz) karşıtlık içinde sunulan Osetlerin Xæmyc'ine yönelik eleştirilerin, alayların bir yansıması olabilir; "Ataların üç hazinesi" efsanesinde bizzat Xæmyc de bu eleştirilerin haklı gerekçeleri olduğunu kabullenmiş gibidir;[17] halbuki Xæmyc [XnəŠ'e göre] daha öne çıkmış bir kişiliktir ve birçok başka vesileyle gerçek bir değere sahip olduğunu gösterir.

17 Bkz. yuk. III. Bölüm s.499 ve dipnot 5.

Ama daha da önemlisi, en ön plandaki kişiliklerden biri tamamen yok olmuştur: Osetlerdeki öykü kuşağı çok zengin olan Uryzmæg, yani Xæmyc'in kardeşi, Satana'nın kardeşi ve kocası. Kısacası, Osetlerdeki şu soyağacı yerine,



Abhazya'da karşımıza şöyle bir tablo çıkar:[18]



Bu tablolar, Osetlerin Uryzmæg'inin efsanevi mirasının Abhazya'da nasıl paylaştırıldığını göstermeye yeter. Satana'nın kocası olarak yerini Xnəš'e (veya Xməš'), yani Xæmyc'e bırakmıştır; zaten çizgi dışına çıkan birkaç Oset değişkesinde de Xæmyc bu rolü üstlenmiştir –ama Xnəš' artık karısının aynı zamanda erkek kardeşi değildir: Ensest ilişki yoktur. Baba olarak, kendine özgü dokunaklı temayı (tanımadığı genç oğlunu, "isimsiz oğlu"nu bilmeden öldüren Uryzmæg[19]) tüm destanın baş kişiliği haline gelmiş Sasrəqʷa'ya devretmiştir: Bu anlatı, küçük değişikliklerle, özellikle de felaketin çoğaltılmasıyla (Sasrəqʷa üç oğlunu benzer ko-

18 En azından *Priključenija Narta Sasrykvy i ego devjanosta devjati brat'ev* (Nart Sasrəqʷa ve 99 kardeşinin başarıları"), Moskova, 1962'ye göre. Diğer değişkelerde olaylar farklı bir şekilde düzenlenmiş olabilir.

19 *LN*, no: 5, s. 32-34; *NK*, s. 34-39 = *LH*, s. 44-47; karş. yuk. s. 483.

şullarda peşpeşe öldürür) *Priključenija*'nın 238.-242. sayfalarında bulunur.

Ama Sasrəqºa'nın Uryzmæg'den aldığı tek özellik bu değildir. Ensest evlilik bu niteliğiyle ortadan kalksa bile, Sasrəqºa ile "yanlışlıkla onun kızkardeşi olarak bilinen" güzel Gºənda arasında bir şeyler sürmektedir.

Kardeşlerinin kurduğu düzen sonucunda, güzel atı Bzou'dan ve üç oğlundan mahrum kalan Sasrəqºa, ayrıca onların annesi olan, sadık karısı, "Airg' kardeşlerin kızkardeşi"ni de kaybeder: Kocasının Kuban'ın dalgalı suları içinde öldüğünü sanan, bu kazaya kendisi de yardım ettiği için umutsuzluğa kapılan kadın, kendini nehre atmış ve kayalıkların üzerinde parçalanmıştır (s. 256). Bu arada Sasrəqºa ölümden kurtulmuştur: Taşkın nehrin girdaplarında bütün bir gece boyunca boğuştuktan sonra, suda çırpınmaya devam ederken sabah banyosunu almaya gelen kızkardeşi onu bulur ve kurtarmayı başarır. O zaman Sasrəqºa şöyle der (s. 262):

> Dostum Bzou nerede? Yarış atım yok artık...
> Karım Kuban'da boğuldu...
> Çocuklarım nerede? Evlatlarımı ben öldürdüm...
> Alacağım hiçbir haber beni teselli edemez artık!
> Başarıdan mahrumum, ailemden mahrumum,
> ve büyük kardeşlerim, Nartlar
> mahvolmam için uğraşıyorlar
> gece gündüz demeden.
> Aile evimde tek tesellim sensin.
> Biricik kızkardeşim, sevgili kızkardeşim benim,
> tatlı, sadık, şefkatli, iyi kızkardeşim,
> herkesten daha yakınsın bana, dünyadaki herkesten daha değerlisin.
> Kimsem yok senden başka!
> Kızkardeşim bil ki bugünden tezi yok,
> Herkesin karşısında senin tek kefilin benim,
> bugünden tezi yok benim evimde yaşamalısın,
> giysileri ve ekmeği seninle bölüşeceğim.
> Kızkardeş, senden başka kimse yok, sadece sen
> sadece sen varsın gök ile yer arasında.

Güzel Gºənda cevap verir (s. 263):

> "Ey benim genç kardeşim, kabul ediyorum söylediğini,
> bugünden tezi yok senin çatının altına taşınıyorum.
> Ama önce kardeşlerine haber ver bunu,
> yoksa kem diller eleştirmeye başlarlar:
> Nartlar kızkardeşlerini beslemeyi reddetmiş, derler,

ve Gʷənda aile evinden kaçmış...
Ey kardeşlerim, canımı seve seve veririm sizler için.
Tek korkum, yeniden kavgaya tutuşmanız,
kızkardeşiniz için kavga etmemelisiniz...
Gidelim haydi, sen, şan ve şeref için doğmuş olan!"
Böyle dedi ve kardeşiyle birlikte çiftçilerin evlerini çevreleyen çitlerin sıralandığı köye doğru yöneldiler.

Temanın hangi özelliklerinin korunup, nelerin değiştirildiği görülüyor. Kafkasya ahlakının da tıpkı bizimki gibi ayıpladığı ensest yok olmuş: Bu erkek ve kız kardeş arasındaki söz kesmeden ve genel anlamda birbirlerine gösterdikleri ve açıkladıkları şefkat ve el üstünde tutma duygusundan daha iyi gerekçelendirilmiş, daha saf bir şey bulunamaz. Yine de, bundan böyle Sasrəqʷa ile Gʷənda'nın yakın bir beraberlik içinde, Doksan Dokuz'lara karşıt ve Nartlaŕın âdetleriyle çelişen bir halde yaşayacakları da bir vakı'adır; Gʷənda Sasrəqʷa'nın "çatısının altına taşınır" ve destanın bütününden anlaşıldığına göre, Sasrəqʷa da dahil olmak üzere Nartlar, muhteşem bir biçimde betimlenmiş tek bir büyük evde topluca yaşadıkları için, bu ifade iyice dikkat çekici bir hal alır. Çok eskiden kalma ve destanın yeni yapısı içinde oluşturduğu çelişkiye karşın yine de korunmuş bir ayrıntıyla karşı karşıya olunduğu izlenimi uyanmaktadır.

Bu erkek ve kız kardeşin cinsellikten uzak birleşmesi, Uryzmæg ile Satana'nın o kadar da iffetli sayılamayacak beraberliği gibi, ortaklığın erkek tarafı dul kaldığında bağıtlanır. Tek fark, Uryzmæg'in ilk karısı Elda, Satana'yı Uryzmæg'in yatağına sokan dalaverenin sonucunda umutsuzluğa ve ölüme mahkûm olurken, kardeşinin karısının umutsuzluğunda ve intiharında Gʷənda'nın hiçbir suçu yoktur. Onun yaptığı evde boş kalan iki yerden birini doldurmaktan ibarettir; bu noktada da, eşin değil, ev sahibesinin yerini alır.

"Utanç verici durum" kavramından da geriye bir şeyler kalmış, ama farklı biçimde yönlendirilmiştir. Osetya'da kem dillerin Uryzmæg ile Satana'nın birleşmesini çekiştirip durmalarının nedeni, cinsel bir birleşmenin, bir ensestin söz konusu olmasıdır. Abhazlardaki sahnede de, Gʷənda kem dillerin faaliyete geçeceğini düşünür, ama bu başka bir yönde olacak ve kendisinden çok doksan dokuz erkek kardeşini hedef alacaktır ve onların bu kuşkularının yersiz olduğunu göstermezse örüleceğini gördüğü trajedi için kaygılanmaktadır; onlardan kaçmış, onlara karşı bir sığınak aramış gibi gözükmek ve böylece iftira atabileceklerin eline koz vermek istemez.

Destanın Abhazlardaki yeniden düzenlenişinde erkek ve kız kardeş arasında bu şekilde gelişen mahrem birleşme, Oset veya Çerkes efsanelerinde beklenmeyecek bir uzantıya yol açar. Sasrəqʷa'nın kardeşleri tara-

fından (Oset değil Çerkes tipine uygun olarak) öldürülmesinin dolaylı gerekçesini bu birleşme oluşturur. Sorumluluğunu üstlendiği ve sadece kendisine aitmiş gibi davrandığı bu kızkardeşi bir yabancı kaçırır ve G°ənda bir daha geri dönmez: Sonunda taş kesilir (s. 264-271). Bu kaçırma hadisesi, yeni bir çelişki sonucunda, Sasrəq°a yokken, "Nartların evinde" gerçekleşse de, onlar yine de Sasrəq°a'yı sorumlu tutarlar ve artık kıskançlıklarına ve kinlerine bir intikam bahanesi buldukları için, onu canını alacak Oyuna acımasızca sürüklerler (s. 272-285).

Ermenilerdeki bir yansıma

Bu fırsattan istifade ederek, sevgili dostum Haig Berberian tarafından aktarılan, 1950'de Doğu Anadolu'daki bir Ermeni, veya Ermeni-Kürt anlatısının, erkek ve kız kardeşler arasındaki ensesti konu eden Oset anlatısına benzetildiğini Nartologlara hatırlatmak isterim. Ama Berberian'ın içinde bulunduğu koşullar bu keşfin yaygınlaştırılmasını engellemiştir. Batı'daki Ermeni âlimler arasındaki tartışmalar, bilindiği üzere, genellikle günlük gazetelerde yapılır ve bu gazetelerin çoğu uzun ömürlü olmaz. Berberian da Paris'te çıkan *Abakay* gazetesinin 262. sayısına (19 Ağustos 1950, s. 2, süt. 1-2) Satana hakkında bir makale vermişti ve orada, kendi anılarından hareketle, Van bölgesinden bir Ermeni anlatısını naklediyordu. Halkbilimci B. D. Čituni yıllar önce verdiği bir konferansta bu anlatıdan söz etmişti. Boston'da çıkan *Bayk'ar* gazetesine (no: 217, 219, 220; 16, 19 ve 20 Eylül 1950, her üç sayıda da s. 3, süt. 1-2) verdiği bir nehir-röportajda, Čituni kendisi tarafından Nisan 1909'da Sbargerd'de, Manug adındaki bir köylünün ağzından derlenmiş bu anlatının Ermenice metnini yayımladı. Manug efsaneyi gerçekten yaşanmış bir olay diye anlatmıştı. Bu anlatının yazınsal çevirisi şöyledir:[20]

> Sbargerd'li bir adam şu kararı verdi: "Kızkardeşimle evleneceğim." Köy ahalisinin hepsi üzerine hücum etti: "Buraya bak Ermeni, böyle şey olmaz, bizim ırkımızda böyle bir iş yoktur!" Boyun eğmedi. "Onunla evlenece-

20 Bu Ermenice metin *Baik'ar* içinde kalıp kaybolabileceğinden, onu Ermenice bilenler için aynen alıntılıyorum:
Meg mart bntec əsac: "əm k'ior d-arnim!" Keγ-keγov t'ap'an vren: "Xayig, edbes bean č-eγni... manč' mi edbes bean č-eγni..." Jar č-eγav, bntec əsac: "D-arnim!" Keγagan əsac: "K'iu meγk, k'iu viz!"
Teoris serapanti bar'avk'er žoyovec cmer'ə. Meg əsdinpar ciwn iger. Bar'avk'er əscin: "Pi, k'iu izner Idzi, na ciwn vari." Ed z-or izner Idzec, ciwn gə-varə. Yərjin or keγ- keγov t'apa'n t'amaša. Megel or bar'avk'er əscin: "Yasorn el də-varis, yirek' or də-varis." Megel or el varec, keγagan k'ic t'amaša. Megel orn el varec, el əsgi mart č-igin t'amaša.
Bar'avk'er əscin: "teor g-arnis? ar. Irek or k'iu pampasank'ut'in d-enin, yidev irek' avur el č-ən xusi." En ə g-əsin k'rteren: "Xohəlpre malıə giərd, acep se roz a", "k'iwr var axpor bsagecin, acep [= darorinagut'iwn] irek' or desan."

ğim!" dedi. Bütün köy ona dedi ki: "Günahı boynuna!"
O zaman ihtiyar büyücü kadınlar toplandılar. Mevsim kıştı, kavak boyunda (?) kar yağıyordu. İhtiyar kadınlar dediler ki: "Öküzlerini al, sabana koş, bu karı sür." Öküzlerini sabana bağladı ve karı sürdü. İlk gün tüm köy koşturup onu seyretti. İkinci gün, ihtiyar kadınlar dediler ki: "Bugün de süreceksin, yarın da süreceksin." O gün de sürdü ve onu seyretmeye az sayıda köylü geldi. Ertesi gün de sürdü ve hiç kimse gelmedi.
İhtiyar kadınlar dediler ki: "Hâlâ onunla evlenmek istiyor musun? Evlen. Üç gün boyunca hakkında türlü dedikodu yapılacak. Üç günden sonra, kimse bunu konuşmayacak."
Bu nedenle Kürtçede şöyle denir: "Adamla kızkardeşini evermişler ve bu işin şaşkınlığı üç gün sürmüş."

Bu münferit anekdotun Oset anlatısıyla bağlantısını saptama olanağına hiçbir şekilde sahip değilim, ama birbirlerinden ayrılabilecek gibi gözükmüyorlar.[21]

21 Kürt dostlarım öykünün sonundaki özdeyişi bilmiyorlar. Ama söz konusu dostlar da İstanbullu birkaç ayakkabı boyacısından ve taksi şöföründen ibaret.

ALTINCI BÖLÜM

Sonuçlar ve Sorular

Bir şemanın hayatta kalma gücü

Bu dosyanın asıl ilginç yanını neyin oluşturduğunu birçok kez vurguladım: Osetlerin, en azından Kuzey Osetlerin çok uzun bir süredir, kuşkusuz iki bin yılı aşkın bir süredir bir toplumsal örgütlenmeye denk düşmeyen bir düşünce yapısına şaşırtıcı derecede uzun sürmüş bağlılıkları ve ancak bu yapıya göre anlaşılabilen temaları –üç hazine, savaş halindeki iki ailenin karşılıklı üstün yanları, üç kadın tipi– bilinçli bir şekilde kullanmaları.

Böyle bir korumanın hangi yollardan ve kimler tarafından gerçekleştirildiğini bilemiyoruz. İskitlerin, Hintliler gibi, İran'ın İranlıları, Keltler ve Latinler gibi güçlü bir biçimde oluşturulmuş ve bu dört alandaki çok sayıda arkaizmin hayatta kalma gücünü inandırıcı bir şekilde mal edebileceğimiz ruhban sınıfları yoktu. 19. yüzyılda, Oset efsaneleri derlendiğinde, artık sadece anlatıcıların belleklerine bağımlı hale gelmişlerdi. Bu anlatıcılar da, eğitimli olmakla birlikte profesyonel değillerdi; pek çoğu da köylüydü. Demek ki, Rus bylina'larıyla aynı durum söz konusuydu. Ama en eski bylina'ların malzemesi bile en fazla altı yüzyıl önceye uzanır ve *skomoroxi*'ler devrinde oluşmalarından geçen yüzyılda kaydedilmelerine kadar geçen zaman zarfında, Rus halkı onu köklerinden kopartan bir değişime maruz kalmamış, Rus ovalarının göbeğine yerleşmiş bir İskit kolundan Kafkasya'nın ortasına hapsolmuş Osetleri çıkartan altüstlükleri yaşamamıştır.

Gizemli olsa bile doğruluğu kuşku götürmeyen bu hadise, birçok dersle doludur. Geleneksel anlatının resmi emanetçilerinin bulunduğu Roma'da bile, MÖ 4. yüzyılda ve MÖ 3. yüzyılın başında bir "kökenler tarihi" halinde donup kalıncaya kadar, ilk dört krallığı, Sabin savaşını, Cocles ve Scaevola çiftini üretmiş Hint-Avrupa şemalarının nasıl olup da sürebildiklerinin anlaşılmasına yardım eder.

Nart destanının büyük bölümünü Kuzey Osetlerinden alan ve Hint-

Avrupalı olmayan komşu halklardan hiçbirinin, kahramanların işlevsel üç aile halindeki örgütlenişini korumaması ve üç işlev yapısına dayanan temalardan bazılarını sahiplendiklerinde –Hazineler'e dair bir Çerkes değişkesi dışında–söz konusu temalarda tam da bu yapıyı ortadan kaldıracak değişikliklere gitmeleri çok dikkat çekicidir. Aslında, kâğıt üstünde bu türde bir ideolojinin farklı kültürlere uyarlanmasını engelleyecek hiçbir şey yoktu: Bir yandan, entelektüel açıdan herhangi bir zorluk çıkarmıyordu; diğer yandan, Osetlerde de gerçek toplumsal pratiğe en az komşularındaki kadar yabancıydı; yine de Osetlerde rahat bir biçimde varlığını korumuştur. Demek ki, Osetler üç işlev konusunda en uzak seleflerinden kalma bir duyarlılığı, bir algılama açıklığını korumuşlardır sanki; halbuki ataları hiçbir devirde üç bölümlü ideolojiyi kullanmamış olan Çerkeslerde, Abhazlarda, Çeçen-İnguşlarda ve genelde Kafkasya'nın Hint-Avrupalı olmayan halklarında böyle bir duyarlılık söz konusu değildir. Böyle kalıtsal "izleri" kabullenmekte ne denli zorluk çekilirse çekilsin, görünüş yine de böyledir.

Bir İskit mitolojisinin Osetlerde hayatta kalması: Batraz ve "Ares"

Bu dosyanın incelenmesi daha geniş bir soruna da açılmaktadır. Mademki Osetler İskitlerin en eski ideolojisinin hâkim özelliğini Nart kahramanlarına uygulayarak böylesine sadık bir biçimde korumuşlardır, o halde bu kahramanların bazılarında atalarına ait mitolojinin figürlerini de korumuş olamazlar mı?

1930'da, *Légendes sur les Nartes* adlı eserimin iki ek bölümünde (3: Fırtına mitleri, s. 179-189; 4: Güneş mitleri, s. 190-199), gerçekten de Batraz ile Soslan-Sozyryko'nun kişiliklerinin önemli bir bölümünü, ilkinin eski bir fırtına tanrısına, diğerinin de eski bir güneş tanrısına veya kahramanına borçlu olmaları gerektiğini düşünmeme yol açan nedenleri bir araya toplamıştım. Batraz konusunda, gerek Sovyet nartologları arasında gerekse Batı'da bu yorum genelde kabul görmüş ve o zamandan beri yayımlanmış yeni metinler de bu görüşe güç kazandırmıştır. Soslan-Sozyryko konusunda ise özellikle Moskova'da birçok itiraz dile getirildi; bunların hepsinin haklı gerekçelere dayandığını düşünmüyorum, ama kişilik hakkındaki bilgilerimiz 1930'dan bu yana, özellikle de Çerkes ve Abhaz folklor belgeleri sayesinde hatırı sayılır ölçüde genişledi ve ben de eski önermemdeki boşlukları gidermek, ayrıca yönelimini de değiştirmek durumundayım.[1] Ama uzun soluklu

1 Bkz. *Loki*'nin (1948) üçüncü bölümünde, s. 227-246'da zaten bulunan farklı bir yönelim (bu konu üzerinde hatırı sayılır ölçüde değiştirilmiş Almanca baskı, 1959, s. 184-200); *Les Dieux des Germains*, 1959, böl. III ("Dünya dramı"), s. 102-104 ve "Balderiana minora", *Indo-Iranica (Mélanges G. Morgenstierne)*, 1964, 3 ("Baldr'ın başarısız dirilişi ve her şeyin ağlaması"), s. 70-72.

bir çalışma gerektiren bu işin bir başlangıç taslağını bile sunmama, burada olanak yok.

Bu nedenle eskiden Batraz hakkında söylediklerimi kısaca hatırlatmakla yetinecek, daha fazla ayrıntı için de ilk incelememe başvurulmasını önereceğim.[2]

Batraz'ın doğumu doğaüstüdür. Baş tarafları itibariyle çok farklılaşan değişkeler, işin özünü oluşturan sonuç bölümünde birleşirler. Bir gün ava çıkan Xæmyc çok uzaklara sürüklenir ve yirmi maceranın içinden geçerek nehir cinlerinin ülkesine ulaşır ve genç bir kıza âşık olur. Kızla evlenmek ister. Babası kızını ona verir, ama talibe kızının, halkbilimcilerin Melusina'cı yasak adını verdikleri bir şeyden mustarip olduğunu açıklar: Onun önünde veya arkasında şu veya bu şeyin yapılması veya söylenmesi halinde kız hemen yok olup ebeveynlerinin evine geri dönecektir. Kız suların altında doğduğu için, yasağın olağan biçimi şöyledir: Güneşe çıktığında her zaman giymesi gereken bir kabuk-mantosu vardır. Başka metinlerde ise, kızla alay edilmemesi, hakarete uğramaması şarttır. Böylece kocasıyla birlikte Nartlar diyarına gider. Zaman zaman kızın çok ufak tefek olduğu, bir tür kurbağa gibi olduğu da belirtilmiştir. Xæmyc onu bir kavanoza koyup cebine yerleştirir, böylece hem acaip birleşmesini gözlerden saklı tutup, hem de kızı hiç yanından ayırmaması mümkün olmaktadır. Bir süre her şey yolunda gider. Ama Nartların büyük zorluklar karşısında yardımcısı, günlük hayatta da başlarının belası olan kurnaz bir Nart vardır. Syrdon adındaki bu Nart çok geçmeden Xæmyc'in macerasını öğrenir ve yasağı delme fırsatını bulmakta gecikmez: Ya küçük kurbağa kadınla acı acı alay eder, ya da karı-kocanın odasına girip kabuğu yakar, böylece kadın gitmek zorunda kalır. Gitmeden önce kocasına hamile olduğunu söyler ve adamın sırtına, omuzlarının arasına tükürür, orada hemen bir çıban oluşur. Becerikli Satana giden kadının niyetini anlamıştır: Cenini babasının bedenine aktarmıştır. Çıban büyür. Satana ayları sayar ve fizyolojik mühlet tükenince doğum yapacak adamı yedi katlı bir kulenin tepesine çıkartır; kulenin dibine de su dolu yedi kazan yerleştirilmiştir. Bir kesik – ve çıbandan kor çelik halinde bir çocuk hışım gibi çıkar, kulenin tepesinden aşağı atlar ve kazandan kazana sıçrayarak ancak yedinci kazanda soğur: Bu, Batraz'dır.

"Babanın hamileliği" Herodotos'un İskitlerin krallık ailelerinde bulunduğunu söylediği "kadın hastalığı"nı hatırlatsa da,[3] doğumun öyküsü iyi bilinen bir koruyucu âdet ve inançtan esinlenmiştir. Örneğin G. Bunatov'un dediğine göre,[4] "Fırtına çıktığında, Eçimiyadzin Ermenileri

2 Burada, "L'Epopée Narte", *La Table Ronde*, Aralık 1958, no: 132'den bir paragrafı alıntılıyorum.

3 "Les énarées scythiques et la grossesse du Narte Xæmyc", *Latomus*, V, 1946, s. 249-255.

4 "Iz poverij, predrazsudkov i narodnyx primet Armjan Ečmiadzinskago uezda", *Sbornik Materialov dija Opisanija Mestnostej i Plemën Kavkaza*, XVII, 1893, II, s. 179; aln. *LN*, s. 181.

gökten çelik düştüğünü ve bunun toprağın derinliklerine kadar girdiğini düşünürler. Bu nedenle yıldırım düşmeden önce, *yedi* keçe kilimi suya batırıp bir yerlere sermek gerekir. Eğer yıldırım bunların üzerine düşerse, gökten gelen çelik gücünü yitirir."

Batraz, çocukluk devrini tamamladıktan sonra, yerde değil gökte yaşar. Ailesinin yanında ancak çeşitli kahramanlıklar yapmak için görünür ve bu çelik kahramanın "inişi" her seferinde açık bir yıldırım imgesiyle gerçekleşir:

Bir gün, "Kudret'in oğlu Mukara" Nartlardan haraç olarak genç kızlarını ister.[5] Genel umutsuzluk havasının ortasında, Satana bir akbaba göndererek Batraz'ı uyarır:

> O sırada Batraz gökte oturmuştu. Akbaba ona kadar uçtu. Batraz haberi duyar duymaz hemen atıldı ve Nartların yaşadığı tepeye öyle şiddetli bir biçimde düştü ki kasığına kadar toprağa gömüldü. Daha sonra dışarı çıktı ve bir sıçrayışta Satana'nın karşısına geldi.

Ve öykünün devamında, sesi, "haykırışının gökgürültüsü" pek güçsüz bir silah sayılmaz: Mukara'nın müttefiklerini bayıltmaya yeter.[6]

Bir başka seferinde, Tek Gözlü Dev'in oğlu iki gün boyunca Nart dansçılarının arasına karışmış ve onlara binbir türlü eziyet yapmıştır:[7]

> O sırada Xæmyc'in oğlu Batraz bir dağın tepesine oturmuş, çeliğini soğutmak için başını bir buzula dayamıştı. Bu gözlem yerinden ovada olup bitenleri gördü... "Tek Gözlü Dev'in oğlu bizim gençlerimizle ikinci keredir alay ediyor" dedi; "Haydi bakalım, gücümü onun üzerinde denemeliyim!" Buzulun yarısını kopardı, başının üzerine koyup fazla kızmasını engelledi ve kartal gibi ovaya indi. Buzul eridi, yüzünün iki kenarından aşağıya çağlayanlar dökülüyordu. Devin oğlu Batraz'ı fark edince [...] soğuğu yüreğinde hissetti...

Bizzat Tek Gözlü Dev, Æfsæron onun davetini kabul etme tedbirsizliğini gösteren Uryzmæg ile Xæmyc'i tam bir zafer şarkısı söyleyerek boğazlayacakken:[8]

5 *NK*, s. 208-209 = *LH*, s. 192-193.

6 *NK*, s. 212 = *LH*, s. 195: *jæ qæræj fæsyrtæ sty Kadzitæ.*

7 *NK*, s. 215 = *LH*, s. 197.

8 *NK*, s. 218 = *LH*, s. 200. Bir diğer anlatıda, başka devlerin karşısında tehlikeye düşen Nartlar, "var güçleriyle şarkı söylemeye başladılar ve şarkılarının sesi Batraz'a kadar çıktı. Hemen atıldı ve dağın üzerine düştüğünde, boğazlar, ormanlar, ovalar onun çeliğinin çıkardığı gürültüyle çınladı" (*je'ndony zælangæj kamttæ, qædtæ æmæ bydyrtæ nyjjazælydysty*), *NK*, s. 220 = *LH*, s. 201.

> Batraz bulunduğu dağın tepesinden Æfsæron'un şarkısını duydu; birden fırladı ve Tek Gözlü Dev'in avlusuna düştü. Uryzmæg çeliğinin çıkardığı gürültüden onu hemen tanıdı ve neşelenerek bu kez o şarkı söylemeye başladı.

Ve her koşulda bu böyle sürüp gider.

Æxsærtægkatæ ailesinin genç kahramanları içinde en savaşçı olanına bu şekilde "fırtına mitleri"nin yüklenmesinde şaşırtıcı bir yan yoktur: Hindistan'da *kşatra* ve kşatriyaların tanrısı olan İndra, hem en ürkütücü savaşçı hem de yıldırımı kullanandır. Herodotos'un Ares adını verdiği ve Batraz'ın bazı özelliklerini ondan devraldığı anlaşılan İskit tanrısı için de herhalde aynı şey geçerliydi.

Birincisi, nasıl ki Ares basit bir pala ile tasvir ediliyorsa, Batraz'ın kılıcı da sahibiyle yakından uyumludur. Gacyr Šanaev 1876'da şöyle yazıyordu:[9] "Halk geleneğine göre Batraz'ın kılıcı Karadeniz'e atılmıştı; kılıcı kaplayan ve sulara karışan Nartların kanından ötürü bu deniz o zaman Kızıl Deniz adını almıştı ve hâlâ da bu adı korumaktadır. Osetlerin düşüncesine göre, kılıç hâlâ Kızıl Deniz'dedir ve batı yönünde bir şimşek gördüklerinde, bunu kirli ruhları ve şeytanları öldürmek için denizden göğe sıçrayan Batraz'ın kılıcının şavkımasına bağlarlar." Silahın hangi koşullarda denize atıldığına bakılınca, bir adım daha ileri gidilip bu canlı silahın kahramanla eşdeğer olduğu da düşünülebilir: Nitekim göksel bir karar uyarınca, Batraz ancak kılıcı dalgalar tarafından yutulunca ölebilirdi.[10]

Ama dahası da var. Değişkelerin bir bölümünde, Batraz'ın bilerek ölmesinin anlatılışı bu tanrının tapınağının ilk baştaki düzenlenişini ve her yıl kutlanan bayramını hatırlatır (Herodotos, IV 62):

> Her bölgede, toplantı yerlerinde Ares adına şu örnek üzere bir tapınak yükselir: Üç stad eninde ve üç stad boyunda bir alana, üç staddan biraz daha alçak ve ince dallardan yapılma demetler 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 yığına eklenir. Çünkü fırtınalar yüzünden sürekli olarak çöker. Bu küçük tepenin en üstüne her kabile için demirden yapılma eski bir pala dikilidir (ἀχινάχης σιδήρεος... ἀρχαῖος): Ares heykeli işte budur. İskitler bu palaya her yıl sürü hayvanları kurban ederler ve tabii at, öbür tanrılara olduğundan daha cömertçe kurban edilir. Savaşta aldıkları esirlerin de yüz tanesinden birini kurban ederler...

9 "Iz Osetinskix skazanij o Nartax", *Sbornik Svedenij o Kavkazskix Gorcax*, IX, ıı, s. 21, not 1; aln. *LN*, s. 178.

10 *LN*, no: 19 a, s. 69.

Birçok değişkesi bilinen bir efsane Batraz'ın kapıldığı çılgınca öfkeyi ve ölümünü anlatır.[11] Anlaşılan Nartların topluca sorumlu oldukları karanlık koşullarda Xæmyc öldürülmüştür ve Batraz da onun öcünü alır. Sürekli bir öfke hali içinde Nartlara, kendi ırkına, kadın erkek çocuk, suçlu suçsuz demeden saldırır. Dehşet saçar, katliam yapar, dul kadınları kendisine kurbanların kafa derilerinden pelerin dikmeye zorlar. Nartlar aman dileyip babasının kan bedelini ödemeyi teklif ettiklerinde, kabul etmiş gibi yapar, ama her seferinde onlardan imkânsız işler ister; örneğin gövdesi çok ince bir bitkiden bir kapının kalaslarını yapmalarını ister. Veya çok uzun bir emeğin ürününü elinin tersiyle yok eder: Babasının çizmelerini Nart kadınlarının değerli kumaşlarının külleriyle doldurmalarını şart koşmuştur; bu iş tamamlanıp dolu çizmeleri getirdiklerinde, verdiği nefes boraya dönüşür ve külleri dağıtır. O zaman zavallı Nartları daha beter bir şekilde katletmeye başlar ve bu durum, yorulup ölmeye karar verdiği güne dek sürer. Ama bu ölümün ömrünü şerefli bir biçimde taçlandırmasını istemektedir. Nartlara, yakılmış ağaçlardan elde edilmiş yüz araba dolusu kömür toplamalarını, ona devasa bir ateş yığını hazırlamalarını ve bu yığının dört köşesinden her birine altı çift körük yerleştirmelerini emreder. Nartlar işe koyulurlar. Yığın alev alınca üzerine çıkar, kor gibi olur. Fantastik bir dans içinde kılıcını çevirerek körükleri nöbetleşe çalıştıran zavallıların bileklerini ve kafalarını keser. En sonunda sırrını haykırır: Ancak güçlü kılıcı Karadeniz'in sularına atıldığı zaman, ölüm onu alabilecektir. Kılıcını kor yığınının kenarına koyar. Nartlar kılıca yirmi, yüz çift at bağlarlar ve binbir zahmet içinde, toprakta günümüzde bile görülebilen derin bir iz açarak kıyıya kadar çekip dalgaların arasına atarlar. Bir fırtına kopar ve kahraman ölür. Bugün bile, fırtına çıktığı zaman korkunç kılıcın batı yönünde denizden dışarı sıçradığı görülür: Bu, şimşektir.

Nartların aldıkları emir üzerine, kömür edilmiş yüz araba dolusu ağacı yığmaları, çelik kahramanın da kılıcıyla bunun üzerine yerleşip, etrafındaki insanları katletmesi, kuşkusuz bir bölgedeki İskitlerin her yıl yüz elli araba dolusu odun yığmalarının, bu odun yığınının pala-tanrıya kaide işlevi görmesinin ve bunun etrafında öldürülen hayvan ve insan kurbanların yazınsal bir anısından ibarettir. Üstelik İskit tanrısı da, Batraz gibi, "angarya yaptırmak"tan hoşlanıyor olmalıydı, çünkü Herodotos bir önceki bölümde (61) "Skythia'da odun bulunmaz" demeyi ve bu kıtlığın İskitleri özel bir kurban sunma biçimine mecbur ettiğini belirtmeyi (ateş, kurbanların kemikleriyle yakılıyordu) ihmal etmemişti: Demek ki yüz elli araba dolusu odun toplanması çok zahmetli bir işti; bunu, Batraz'ın zavallı Nartlara şart koştuğu çok zor, hatta imkânsız görevlere benzetebiliriz. Destana taşınarak Osetlerin Batraz'ına bağlanan mitsel özelliklerin,

11 *LN*, no: 19, s. 69-72 (beş Oset değişkesi); biraz değişik bir biçimde, *NK*, s. 259 = *LN*, s. 231.

bu kişiliği alan komşu halklar tarafından iptal edilmesi, İskitler ile Osetler arasındaki bu ortak noktaları iyice anlamlı hale getirmektedir: Çünkü ne Çerkeslerin Peterez'i, ne İnguşların Pataraz'ı, ne Abhazlarda onun yerini alan kahraman C°əc° bu özelliklerden hiçbirini korumamıştır.

Demek ki Batraz örneği, Osetlerdeki muhafazakârlığın Nart efsanelerinin genel çerçevesi ve birçok izleğinde üç işlevli düşüncenin yapısını korumakla kalmayıp, daha somut anlamda mitsel tipleri ve sahneleri de kurtardığını kanıtlamaktadır. Üç işlevli bu çerçevenin ve izleklerin, *Mahabharata*'dakiler tarzında, kahramanlara aktarılmış bir mitoloji olduğunu kabul etmeye yetecek bir neden değildir bu kuşkusuz; bu çerçeve ve özelliklerin en başından beri kahraman aileleriyle ilişkili olması daha muhtemeldir.

DÖRDÜNCÜ KISIM
Epica Minora

BİRİNCİ BÖLÜM

Seçim

Epica minora

İncelediğimiz üç büyük destan külliyatında, üç işlev ideolojisi çok öne çıkan bir yer işgal etmekte; "İyi" Pandava'lar aracılığıyla, *Mahabharata*'nın düalist yapısının iki yarısından birinin ana eksenini oluşturmaktadır; Romulus, Lucumon ve Tatius aracılığıyla, Roma'nın şanlı sentezini gerçekleştirdiği iddiasını taşıdığı etnik bileşenleri birbirine bağlamaktadır; "üç aile", *ærtæ Narty* aracılığıyla Kuzey Osetlerin Nart efsanelerinin çerçevesini ve ana hatlarını oluşturmaktadır.

Hint-Avrupa dillerini konuşan ve pek çoğu Hint-Avrupa ideolojik mirasından izleri, hatta daha fazlasını korumuş diğer halklarda, üç işlev edebiyatın destan alanında böyle hatırı sayılır yapılar üretmemiştir. En azından, başta kendimize koyduğumuz kurala, tanrısal adlarını koruyan tanrıların maceralarına, bu tanrılar "tarih"in içine girseler, kahraman muamelesi görseler, yaşamış ve ölmüş bile olsalar, "destan" dememek koşuluna uyarsak, durum böyledir. Örneğin *Ynglingasaga*'nın başında anlatıldığı haliyle, Ase'ler ile Van'ların savaşı, Ön-Romalılar ile Sabinler savaşına benzese ve onun gibi kurgulanmış olsa bile; bu anlatının başkahramanları olan Odinn, Njördr, Freyr birbirini izlemiş krallar, yani insanlar olarak sunulsa ve en sonuncuları tarihsel bir hanedanın ataları olarak gösterilse bile, bizim tanımımıza göre yine de mitoloji kapsamında kalmaktadır. Aynı şekilde İrlanda'da, "Tanrıça Dana'nın klanları", yani en fazla Hint-Avrupa unsurunun korunduğu ve işlevsel üçbölümlülüğün birçok önemli teologeminin özgün düzeltilerle ifadesini bulduğu tanrılar grubu, Fetihler Kitabı'nda adayı peşpeşe fethetmiş ve işgal etmiş beş ırktan biri, sondan bir önceki olarak gösterilir: Onların adaya yerleşmeleri, hükümdarlarının saltanatları, "Mil oğulları" ırkı tarafından ortadan kaldırılmaları, "tarih" olma iddiasını taşır; biz yine de bunları mitoloji olarak kabul ediyoruz, çünkü kişilikler tanrısal isimlerini korumuşlardır: Gümüş

elli Nuada, Dagde, Ogme, Lug. Koşut olarak, Mabinogion'ların dördüncü kolu olan "Mathonwy oğlu Math" kolunda, Dana'nın İrlandalı kabilelerinin Galler'deki karşılığı olan Don Çocukları, istedikleri kadar eylemlerini Galler'in bilinen sit alanlarına dağıtmış olsunlar, yine de en azından kısmen tanrı isimlerini, tiplerini ve bir başka vesileyle göstermeyi umduğum gibi, hemen tanınabilen tanrı maceralarını korumuşlardır: Demek ki onlar da mitolojiye aittir.

Ama Hintlilerin, Romalıların ve Osetlerin dışında, üç bölümlü ideoloji büyük destanların malzemesini veya planını temin etmemiş olsa da, hemen her yerde, kimi zaman başka kaynaklı destan külliyatlarına bağlanan daha mütevazı yapıların içinde bu ideolojiye rastlanır. Bu son bölümde kısaca inceleyeceğimiz birkaç örnek, bu kullanımların oldukça eksiksiz bir tablosunu sunacak.

Paris'in seçimi

İlk sırada "seçim dramları" adını verebileceğimiz örnekler yer alıyor. Bunun bir örneğine *Mahabharata*'nın ortaçağda yapılmış çizgi dışı bir özetinde beş Pandava'nın işlevsel mükemmeliyetlerine getirilmiş açıklamada rastlamıştık: Eğer Yudhisthira ünlü bir idareci, Bhima güçlü bir adam, Arcuna büyük bir okçu, vb olmuşsa, bunun nedeni bu uzmanlık alanlarını bizzat seçmeleri ve onların eğitmenleri olan dindar kişiler sayesinde bu seçimlerin sonuçlarına ermeleridir: "Her brahman, öğrencisinin isteğinin gerçekleşmesi için Tanrı'ya bir dua gönderdi." Birçok ülkede destanın içine katılmış bu çok canlı tema, folklorlar içine de geniş ölçüde yayılmıştır. Seçimi belirleyen koşullar büyük bir çeşitlilik gösterir.

Bu konuda Batı'da en iyi bilinen destan örneği, Troya'nın başına gelen felaketlerin ve dolayısıyla *İlyada*'nın baş nedeni olan, çoban-prensin seçimidir.

Homerik şiirlerde konu edilen Odysseus'un geçtiği sınavlar kadar Akhilleus'un öfkesi de, kuşkusuz Wikander'in *Mahabharata* için sadece mümkün değil, şart olduğunu kanıtladığı yorum tipinin dışında kalırlar. Problemler tamamen farklıdır ve bu kitabın sunduğu düşünceler, modeller dünyanın en meşhur destanlarının doğuş koşullarını aydınlatmaz. Hint-Avrupa bütünü içinde Yunan olgularının gösterdiği bu özgünlük münferit bir olay değildir: Dillerinde, ortak dile göndermeler yapan çok sayıda arkaizmi ve seselliğiyle kardeş dillerin çoğundan daha fazla Hint-Avrupa "havası"nı koruyan Yunanlar, uygarlıklarında ve dinlerinde ise tam tersine kardeş halkların çoğundan daha az kalıntı barındırırlar ve bu kalıntılar da diğerlerininkinden daha sınırlı boyuttadır. Yunan mucizesinin, sık sık söylediğim gibi, bir bedeli olmuştur: Dünyanın bu köşe-

sinde eleştirel ve yaratıcı zihin işe erkenden koyulmuş, hatta koruduklarını bile dönüştürmüştür. Akhilleus'un çevresinde devinen kişilikler, ona hakaret eden kraldan onu yumuşatan adama kadar, varlıklarını tarihe mi yoksa hayal gücüne mi borçludurlar? Bilmiyorum, ama hiçbir tanrının taklidi olmadıkları kesindir.[1]

Yunanlarla Troyalıları karşı karşıya getiren uzun savaşın, üç bölümlü yapının açık bir uygulamasının sonucunda patlak vermesi ise daha da çarpıcıdır: Kurumlarda, teolojide, Helen adı altında toplanan çeşitli halkların mitolojisinde böylesine az iz bırakmış bu yapı Paris'in Seçimi'nin açıkça temelini oluşturmaktadır. On üç yıl önce "Lucien Febvre'e Armağan"da yaptığım çözümlemede bugün de değiştirecek hiçbir şey göremiyorum:[2]

> Lucien Gershel kısa bir önce kafa karıştırıcı bir Roma rivayetini tamamen tatmin edici bir biçimde açıkladı.[3] Pön savaşlarının sonundan daha geriye gitmesi olanaksız bu rivayet, dolayısıyla III. yüzyılın sonunda bile, eğitimli beyinlerin aşina olduğu ve birçok açıklama üreten üç işlev yapısının anlaşıldığını kesinleştirmektedir. Tarquinus'un toprak tesviyecileri tarafından Capitolium'da bulunan ve Roma'ya, İtalya ya da kâinat üzerinde egemenlik vaat eden *insan başı*'na karşı, Kartaca'nın sit alanında kent kurucusunun tesviyecileri tarafından bulunan ve kentine refah ve askeri başarılar vaat eden *öküz başı* ve *at başı* çıkarılmıştı: Sonuç olarak, Kartaca uzun bir süre boyunca ve parlak bir biçimde, üçüncü ve ikinci işlevlere dayanan zengin bir ekonomiye ve büyük generallere sahip olmuştu; ama Iupiter en üstün kozu Roma'ya ayırmış, bu da Scipio'nun himayesinde oynanmıştı.
>
> Bana öyle geliyor ki, Troya savaşının sonucu daha önce Yunanlarda aynı türde bir üç işlevli açıklamaya yol açmıştı; bu açıklamada alamet işlevi üstlenen üç baş değil, [Paris'i] baştan çıkarmaya uğraşan üç tanrıça rol oynamıştı; aradaki temel fark, filozoflar diyarından beklenebileceği üzere, burada işe insan seçiminin, hür iradenin karışmasıydı. Roma rivayetinde kazançlı çıkanlar ile kurbanlara ilahi işaretlerde *kaderlerini okumak*'tan başka yapacak bir iş kalmazken, Yunanlarda insanın hür iradesi *tarihe yön verecek* kısa, ama belirleyici bir ana sahip olmuştu.
>
> Vazo ressamlarının, şairlerin ve kıssa yazarlarının defalarca işledikleri efsanenin nerede oluştuğu bilinmiyor. Yeni olmadığı kesin olan bu efsane, üç işlevi mükemmel bir biçimde birbirine eklemlerken, ilk ikisi arasında Troya'ya, zengin ve şehvetli Troya'ya, çoban-prensin şahsında üçüncü işle-

1 Yunanistan'daki üç işlevli yapının izleri hakkında, bkz. yuk. s. 507, Üçüncü Kısım Üçüncü Bölüm dipnot 13.

2 "Les trois fonctions dans quelques traditions grecques", *Eventail de l'histoire vivante (Hommages à Lucien Febvre)*, II, 1954, s. 25-32; Paris'in seçimi, burada alıntıladığım 27-28. sayfalarda işlenmektedir.

3 "Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome, I. Carthage, Rome et les trois têtes", *Journal de Psychologie*, 1952, s. 48-58.

vi seçmiş olmaktan dolayı suçlu bulunan Troya'ya karşı bir koalisyon yaratır.

Efsanenin eşdeğerli iki biçimi vardır. Birinde üç tanrıçadan her biri, güzellik ödülünü kendisine verdiği takdirde, Paris'e bir *armağan sunmaya söz verir*: Hera hükümranlığı, Athena zaferi, Afrodite en güzel kadını vaat eder.[4] Öteki biçimde, tanrıçalardan her biri hakemin karşısına kendi halinin yüce, ürkütücü veya çekici alametleri içinde çıkar: Meşhur vazoların üzerinde, Hera elinde âsa ve taçla, Athena silahlar kuşanmış halde, Aphrodite ise Eros'ların ortasında tasvir edilmiştir.

Birinci biçim, Euripides'in *Troyalı Kadınlar*'ının 925. dizesinde ve devamında yeterince yansıtılmıştır; burada Helene Menelaus'a şöyle der:

"Paris'in üç rakibe, üç tanrıça arasında bir seçim yapması gerekiyordu. İçlerinden biri, Pallas, ona bir Frigya ordusuna komuta ederek Yunanistan'ı fethedeceğini söyledi (Φρυξί στρατηγοῦνθ' 'Ελλάδ' ἐξανιστάναι). Hera kendisini seçerse, kral olarak Asya'ya ve Avrupa'nın sınır bölgelerine sahip olacağını vaat etti (Ασιάδ' Εὐρώπης Θόρους |τυραννίδ' ἑξειν). Ve Cypris, bedenini överek, eğer güzellik ödülünü diğer tanrıçalar değil de o kazanırsa, onu Paris'e vereceğini (τούμόν Εἶδος ἐχπαγπαγλωμένη|δώςΕινύπέςχΕτο) söyledi."

Kurnaz Helene Yunanların sahip olduğu şansı ve kendi gözden düşüşünü vurgulamaktadır: Sonuçta, Yunanlar ne yenilmişler ne de bağımsızlıklarını yitirmişlerse, bunu Paris'in aptallığına borçlu değiller midir? (οὐτ' ές δόρυ στaΘέντΕς, οὐ τυραννίδι) Halbuki Helene, zavallı Helene, Εύμορφία πραΘΕίςα...

Rivayetin ikinci biçimine yine Euripides'te rastlanır. *İphigenia Aulis'te* oyununda, 1300. dize ve devamında, Agamemnon'un kızı kederli bir şekilde, Yunanlara zaferi getirecek sahnenin önce kendi hayatına mal olacağını hatırlatır. Bir zamanlar İda dağında, der,

"Pallas ve kurnaz Cypris ve Hera, Zeus'un ulağı Hermes'le birlikte geldiler: Cypris, arzunun gücünden (ά μέν έπί έπί πόΘω τρυφώςα|Κύπρις), Pallas mızrağından (ά δέ δουρί Παλλάς), Hera hükümdar Zeus'un yatağını paylaşmaktan gurur duyuyordu (Ήρα τΕ Διος άναχτος|Εὖναίςι βαςιλίςιν)."

Bizim okuduğumuz haliyle *İlyada*'da, Paris'in seçiminden açıkça bir kez, son şarkının başında söz edilir. Akhilleus Patrokles'in öcünü almıştır, ama ıstırabı geçmemiştir. Göz yaşlarıyla geçen uykusuz bir gecenin ardından, şafak sökerken savaş arabasına Hektor'un cesedini bağlamış, onu Patrokles'in ölüsü gömülü mezarın çevresinde üç kez sürükleyerek dolaştırmış ve cesedi, yüzü tozların içinde, yerde bırakarak çadırına geri dön-

4 L. Weniger'in "Das Urteil des Paris", *Sokrates*, N.F., XI, 1919, s. 1-18'de ileri sürdüğü, eskiden seçimin sadece iki rakibe arasında yapıldığı düşüncesini benimsemek için geçerli hiçbir neden yoktur.

müştür. Ama Troyalıların dostu olan bir tanrı, Apollon, talihsiz Hektor'un "yerde sürüklenirken derisi yüzülmesin diye altın kalkanıyla koruyordu tekmil bedenini " (26-30):

> Akhilleus böyle saygısızlık ederken tanrısal Hektor'a, mutlu tanrıların burkuldu yürekleri, Hermes'i kışkırttılar kaçırsın diye ölüyü. Hepsi beğendi bu fikri, içlerinde bir Here, bir de Poseidon'la gök gözlü Kız-Tanrı yanaşmadı. Onların kutsal İlyon'a karşı kinleri olduğu gibi duruyordu yüreklerinde, öfkeliydiler Priamos'a, halkına, Aleksandros'un çılgınlığı yüzündendi bu, tanrıçalar çoban ağılına geldiğinde Aleksandros hor görmüştü tanrıçaları, iç yakan tanrıçayı güzel bulmuştu (μαχλοσύνη). (çev. Azra Erhat-A. Kadir).

Aristarkhos bu dizelerin Homeros'a ait olduklarını kabul etmiyordu. Birçok kelime –νΕίχΕσσΕ, μέσσαυλον ve özellikle μαχλοσύνη– ayrıca da tüm şiirde ölümcül hükümden söz edilen tek bölümün bu olması ona şüpheli görünüyordu. Bu nedenlerin hiçbiri belirleyici değildir.[5] Baş nedene gelince, μαχλοσύνη genellikle kadınlar için kullanılsa bile, Hera ile Athena'nın düşüncesinde bunun nefret ettikleri prense karşı fazladan bir hakaret daha oluşturduğu da ileri sürülebilir; üstelik Afrodite'nin vaadi olarak soyut ve genel bir kavram kullanılmasının; Euripides'in metninde söz edilen belirli bir kadının bedeni ile kıyaslandığında, diğer iki kadın adayın vaatleriyle –zafer, imparatorluk– daha uyumlu, daha tatminkâr olduğu da söylenebilir.

Ama bu güzel dizeler feda edilse bile, *İlyada* bu hüküm konusunda dolaylı tanıklığını yine de sürdürecektir. XXI. şarkıdaki 415-434. dizeler, Hera ve Athena ile Afrodite'yi, kişisel bir hesaplaşmayı andıran bir şiddetle karşı karşıya getirir. İnsanlar arasındaki kavgaların bulaşıcılığı, Olympos'lular arasında her zamanki kavgalardan daha fazlasına yol açmıştır: Dövüşmektedirler. Athena bir taş atıp Troyalıları desteklemekle suçladığı Ares'i yere yıkar ve adil olmak gerekirse, Athena'ya ilk saldıranlar da Troyalılar olmuştur. Afrodite inleyen dostunu yerden kaldırır.

> Ak kollu tanrıça Here görünce bunu, kanatlı sözlerle o saat seslendi Athene'ye: "Kalkanlı Zeus'un gücü tükenmez kızı, aç gözünü, bak alıp götürüyor insanların belası Ares'i şu it sineği, can yakan savaştan çıkaracak onu, hadi durma, düş peşine."
> Böyle dedi, Athene de saldırdı, sevinmişti gönlünde, yürüdü üstüne Afrodite'nin, indirdi göğsüne geniş elini, çözdü yüreğini, dizlerini olduğu yerde. İkisi de yuvarlandı bereketli toprağın üzerine, Athene kanatlı sözler

5 Bu tartışma hakkında, bkz. Albert Severyns'in mükemmel incelemesi: *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, 1928, s. 261-264 ("Querelle des déesses; jugement de Pâris").

> söyledi övüne övüne: "İşte, zırhlı Argoslulara karşı savaşan Troyalıları kim korursa bu gelecek başına, şu yüzsüz, delibozuk Afrodite'ye bakın, benim gücüme karşı yardımcı çıkıyor Ares'e. O olmasaydı çoktan bitirmiştik biz bu savaşı, yıkmıştık düzenli İlyon kentini çoktan."
> Athene böyle dedi, gülümsedi ak kollu tanrıça Here...
> (çev. Azra Erhat-A. Kadir)

Ama Aristarkhos'un hükmünü doğru kabul eder ve Pindaros'un altıncı Pythionikon'unda (85-95) kadınlar arasındaki bu kavgaya yapılan olası bir imayı –Hera ile Athena'yı Helene ile karşı karşıya getirir– bir kenara bırakırsak, efsanenin en eski açık edebi tanıklığını beş ayrı bölümde Euripides yapmıştır. Ama efsaneyi uyduran o değildir. Son tahlilde bu efsaneyi MÖ 8. veya 7. yüzyılda yazılmış Kypria Şarkıları'ndan almıştı; bu şarkılar da herhalde daha önceki bir sözel geleneğe dayanıyorlardı.

Birçok değişkede hakemlik anlatısının içine katılan elma ve tartışma sahnelerinin de Kypria Şarkıları'na kadar uzanıp uzanmadıkları ayrı bir sorundur.[6] 1929'da Sparta'da, Helene'nin vatanında bulunan ve MÖ 7. yüzyıl sonuna ait olduğuna göre, her türlü edebi bulgudan daha eski olması gereken fildişi bir tarak üzerindeki tasvir, elmayı üç tanrıçadan birine veren Paris'i açıkça göstermektedir. Ama Albert Severyns'in belirttiği gibi, bu, bir zamanlar oyunlardaki galiplere verilen türden, "zafer simgesi" bir elma olabilir ve belki de İris'in verdiği nifak elması yorumları daha geç bir dönemde gündeme gelmiştir: Dolayısıyla Sparta'da bulunan tarak, tartışmanın eskiliğini kanıtlamaz. Her halükârda Homeros'un birçok Bizans yazmasında bulunan haliyle, "eksiksiz" metin şöyledir. Konuyu hayranlık verici bir biçimde incelemiş Albert Severyns'in çevirisini alıntılıyorum:

> Tanrılar, Tesalya'nın bir dağı olan Pelion'da, Thetis ile Pelleas'ın düğününü kutlamaktadırlar. Ama varlığıyla şenliği bozmasın diye davet etmedikleri İris, Nifak, şöyle bir hile düşünür. Altın bir elma alır, üzerine "Bu elma en güzel kadın için" diye yazar, sonra onu yanına alır ve ziyafetin ortasına atar. Hera, Athena ve Afrodite tartışmaya tutuşur ve en sonunda Zeus'un hakemliğine başvururlar. Zeus bu işten kaçınır ve Hermes'i üç tanrıçayı Troyalıların kralı Priamos'un oğlu olan ve İda dağında öküzlerini otlatan Aleksandros'un –başka bir deyişle Paris'in– yanına götürmekle görevlendirir.
> Oraya vardıklarında, tanrıçalardan her birinin genç adam için armağanı hazırdır: Hera ona en geniş imparatorluğu (βαςιλΕίαν τήν μΕγίςτην); Athena savaşta üstünlüğü (τό έν πολέμοις χράτος); Afrodite ise kadınların en

6 Albert Severyns, "Pomme de Discorde et Jugement des déesses", *Phoibos*, V, 1950-1951, s. 145-172.

güzelini sunar (τήν χαλλίςτην των γυναιχων). En sonuncu armağanı beğenen Paris, güzellik ödülünü Afrodite'ye verir. Onun yardımıyla bir gemiyle Lakedaimon'a gider ve Menelaos'un karısı Helene'yi kaçırır. Yunanlar ile Troyalılar arasında on yıl sürecek savaş böyle patlak verir.

Yunanistan'da sık sık olduğu üzere, bu dosya filolojik açıdan had safhada karmaşıktır. Bizim bakış açımızdan bunun pek önemi yoktur. Daha sonra kurgulamada yaşanan değişiklikler ne olursa olsun, gerek tasvirli sahnelerin gerekse dikkate aldığımız tüm anlatıların ortak kavramsal kaynağı budur ve bir efsanenin oluşum tarihi hakkında, ilk bulgunun tarihinden hareketle kestirme sonuçlara varılmaması gerektiği de unutulmamalıdır.[7] Bu kaynağın üç işlev yapısına uygunluğunu ayrıca belirtmeye gerek yok: Eski bir Hint-Avrupa geleneksel düşünce tarzı, tanrıların gazaplarıyla ilişkili diğer gerekçelerle yarışarak, Troya'nın mahvolmasını açıklamakta kullanılmıştır.

Tabii bu söylenen, Hera, Athena, Afrodite'nin de her biri kendi bütünlüğü ve gördüğü işler içinde, Hint-Avrupa kavramlarının mirasçısı oldukları anlamına gelmez. Tam tersine, Hint-Avrupa etimolojisine sahip olmayan adlarından yola çıkılacak olursa, Yunan fatihlerin bu tanrıçaları ileride meşhur edecekleri adalarda ve burunlarda kendilerinden önce yaşamış şu veya bu halktan almış olmaları muhtemeldir. Homeros'tan önce, Hera'nın en eski değeri neydi? Hangi konuda Athena'dan farklıydı? Arkeoloji bu noktada ancak öznel varsayımlar geliştirmeye yetecek malzemeler sunuyor, bunları temellendiremiyor, kanıtlayamıyor: "Helen öncesi din", hatta "Mykenai dini" hakkındaki en ilmi, en dogmatik, en coşkulu eserler bile bu sağduyu engelini aşamıyorlar. Zaten üç tanrıçadan her birinin Mykenai'deki kökenleri veya değerlerinin ne olduğu pek önemli değil; hatta tarihsel devirlerin başka edebi veya kültsel bağlamlarında her birinin neler yapabildiği veya ne olduğu da o kadar önem taşımıyor: Onları birbirinden ayırt etmek üzere bir araya getiren bu sağlamca yapılandırılmış ve yönlendirilmiş bağlamda, vasıfları, vaatleri, işlevleri sırasıyla hükümranlık, savaşta galibiyet ve şehvet alanlarına ait görünüyor. Şehvet de, tıpkı bereket ve sağlık gibi, üçüncü işlevin en az zenginlik kadar önemli bir yönüdür. Paris'in Seçimi bahsinden sorumlu yazarlar haklı mıydı haksız mı? Kuşkusuz Helen öncesi döneme ait bu üç Mykenai tanrıçasını seçip onları Hint-Avrupalı fatihlerin "üç bölümlü ideolojisi"ne göre birbirinden ayırarak bu ideolojinin üç bölümünün savunucuları haline getirirken, tanrıçaların eski eşkallerine uymuşlar mıydı, yoksa bunları değiştirmişler miydi? Yazarların bir hiçten yola çıkmış olamayacaklarının ve en eski eşkallerdeki bir şeylerin hareket noktası olarak seçildiğinin düşünülmesi

7 A. Severyns, a.g.m., s. 154, dipnot 17: "Bence, Kypria Şarkıları'nı yazan şairin özgünlüğü, bu bölümü Troya savaşı destan külliyatı içine nihai olarak katmış olmasıdır."

gerekse bile, bu konuda kesin bir hükme varılamaz. Adlar sadece addır: Üç tanrıçanın adı Hera, Athena, Afrodite değil de Margot, Fanchon, Catin olsaydı da, hiçbir şey değişmez, temanın yapısı, rollerin eklemlenişi, seçimin yansıttığı ahlaki ve siyasi ders aynen kalırdı.[8]

Feridun'un oğullarının seçimi

İran destanı da seçim temasını, Yunanlar için Troya'nın yıkılması kadar önemli bir olayı açıklamak amacıyla kullanmıştır. Ama burada seçim, daha doğrusu seçimler bir tek kahraman değil, üç kahraman, üç kardeş tarafından yapılır ve arada bir hiyerarşi kurulup, coğrafi bir paylaşıma gidilmesine yol açarlar. Müteveffa Marijan Molé, Feridun'un dünyayı oğulları arasında bölüştürdüğü bahsi, değişkeleriyle birlikte, çok yerinde bir biçimde öne çıkartmıştır.[9]

> Pehlevi metinlerinin çoğu, örneğin *Denkart* veya *Bundehişn* bu olaya sadece çok kısaca ve fazla ayrıntıya girmeden değinirler. *Ayatkar i Camaspik*'te ise durum değişiktir; bu anlatının, Messina tarafından Part çevrimyazısından hareketle yeniden oluşturulmuş Pehlevi metni artık elimizde bulunuyor. Feridun'un üç oğluna ilişkin bölüm şöyledir:
> "Freton'un üç oğlu oldu: İsimleri Salm, Toz ve Eriç'ti. Üçünü birden çağırtıp her birine şöyle dedi: "Tüm dünyayı aranızda paylaştıracağım; her biriniz neyi en çok istediğini söylesin ki ona bunu vereyim." Salm büyük zenginlikler istedi (*vas-herih*); Toz yiğitlik istedi (*takikih*) ve Kava'nın şanını taşıyan (*xvarreh i kayan*) Eriç, kanun ve din istedi (*dat u den*). Freton dedi ki: "Her birinizin payına istediğiniz düşsün." Deniz kıyısına kadar Roma topraklarını (*zamik i Hrom*) Salm'a verdi; deniz kıyısına kadar Türkistan'ı ve çölü Toz'a verdi; deniz kıyısına kadar Eranşatr (İran imparatorluğu) ve Hindistan Eriç'in payına düştü. Freton [uygun olmayan?] bir anda başından tacını çıkardı ve şöyle diyerek Eriç'in başına koydu: "Tüm canlı dünya-

8 Bkz. "L'idéologie tripartite, MM. W. Pötscher et M. Van den Bruwane", *Latomus*, XX, 1961, s. 524-529'daki tartışma.

9 "Le partage du monde dans la tradition iranienne", *Journal Asiatique*, CCXL, 1952, s. 455-463, bir "Note complémentaire" ile birlikte, aynı yayın, CCXLI, 1953, s. 271-273 (1952 tarihli makalenin s. 457'deki 1. notunu düzelten bir ekleme). Molé s. 456 ve dipnot 5'te Avesta'nın korunmuş bölümlerinde "Freton'un oğullarının seçimi"ne değinilmese bile, kayıp Nask'ları özetleyen Pehlevi metinlerinde bundan kısaca bahsedildiğini belirtir (*Denkart*, VII 1, 26); ayrıca s. 463'te bu İran efsanesinin, tıpkı Roma'nın kökenleri efsanesi gibi, bir etnik ve coğrafi tablo ile (Roma ülkesi, Turan, İran) işlevsel bir tabloyu (zenginlik, yiğitlik, "kanun ve din") birleştirdiğini de vurgular. Vladimir Minorsky (*Encyclopédie de l'Islam*, "Turan" maddesi, süt. 925) tek önceliği etnik niteliğe vermesi ve işlevsel "yorumu" yeni bir icat olarak değerlendirmesi hatadır (Molé, s. 460, dipnot 4): Molé'nin elinde bulunmayan Pehlevi metni *Ayatkar i Camaspik*'te de iki tablo birleştirilmişti.

> nın yenileneceği günün şafağına kadar Şan'ım Eriç'in başının üstünde kalacak; Toz'un ve Salm'ın çocukları üzerindeki krallık ve hükümranlık da senin çocuklarına ait olacak!"
> İşlerin nasıl cereyan ettiğini gören Salın ve Toz şöyle dediler: "Komutayı ne büyük oğluna, ne de ortanca oğluna değil de en küçük oğluna veren babamız Freton ne yaptı böyle?" Sonra da uygun bir fırsat kollayıp kardeşleri Eriç'i öldürdüler."
> İşlevsel bölüşüm bundan daha açık bir biçimde ifade edilemezdi. Salm servetin tecessümüdür; Toz savaşçıdır; Eriç kanunu ve dini seçmiştir. O kral olacak ve onun soyundan gelenler Toz ve Salm'ın soyundan gelenlere hükmedecektir. Hükümdar olarak, babasının Şan'ının sahibi odur.

Dünyadaki bölgelerin bölüşümüne gelince, Molé'nin altını çizdiği gibi, o da "imparatorluğun iki baş düşmanının Bizanslılar (Romalılar) ve Heftalitler –onların yerini bir süre sonra Türkler alacaktır– olduğu Sasani devrinin siyasal koşulları"na uymaktadır. Bununla birlikte, "güçlü" manasına gelen Tura sıfatının etnik bir değer yüklenmeden önce, sınıf belirten (güçlüler, savaşçılar) bir kelime olduğunu düşündürecek nedenler mevcuttur.

Diğer İrani metinler, örneğin *Şehname*'nin VI. kitabı (238-302) dünyanın paylaşılması bahsini farklı bir biçimde gündeme getirirler; paylaşım bir sınav içinde gerçekleşir ve her kişilik kendini bir tehlike karşısında takındığı tutumla tanımlar. Bu tutum, psikolojik açıdan, önceki değişkedeki seçime uygundur. Molé'nin bu uzun metin hakkında yaptığı özet şöyledir:

> Üç oğlunu Yemen'e gönderen Feridun, sabırsızlıkla onların geri dönüşünü beklemektedir. Onları sınamak için, ejderhaya dönüşür ve onları bulmaya gider.
> Kardeşlerin en büyüğü ejderhayı görünce fazla beklemeden tabanları yağlar. Gözüpek ortanca kardeş hiç vakit yitirmeden kavgaya tutuşmak ister. Savaşmak gerekince, karşıda öfkeden kudurmuş bir aslan veya yiğit bir atlı olması ne fark eder? Ama en şerefli tavrı küçük kardeş gösterir. Kral Feridun'un oğulları bir ejderha ile savaşacak seviyeye mi alçalacaklardır? Eğer bu ejderha ondan söz edildiğini duymuş olsaydı, hiç vakit yitirmeden çekip giderdi. Bir timsah aslanların yoluna çıkmamalıdır.
> Oğullarından hoşnut kalan Feridun çekilir. Geri döndüklerinde sırrını açıklar ve onlara benimsedikleri tavırlarla ilişkili adlar verir. Kaçan büyük kardeş Salm adını alır; ateşli ve yiğit olan ortancası Tur adını alır; bu, öfkeden kudurmuş bir filin bile hakkından gelemeyeceği cesur aslanın adıdır. Ama asıl şan şeref gözüpek ve temkinli olan en küçük kardeşe gider ve İrac ona layık bir addır.

> Üç kardeşin işlevsel farklılaşmasının sağlandığı ilk perde böyledir. İkincisinde, bunun üzerine etnik bölüşüm biner. Feridun dünyayı üçe böler. Salm Roma'yı ve Batı'yı, Tur Türkistan'ı ve Çin'i, İrac ise İran'ı ve "şövalyeler ovası"nı (Arabistan) alır. Burada da işlevsel ayırım unutulmamıştır. Salm'a sadece "Batı'nın efendisi" (*xavar xuday*) adı verilmiştir. Tur ise "Türklerin ve Çinlilerin komutanı", *salar i turkan u çin* olarak adlandırılır. Ama İrac sadece "İran'ın efendisi", *iran xuday*, değildir. Tahtı, tacı ve tüm kraliyet alametlerini o alır.
>
> En genç olanın bu şekilde sivrilmesi, kardeşlerinin kıskançlığını uyandırır ve entrikaya girişip, sonunda onu öldürürler. İran ile Turan arasındaki bin yıllık çatışma başlar.

Nasıl ki yiğit olana gözüpeklik uygunsa, servet meraklısına da –basitleştirici karikatürlerde– korkaklık denk düşer. İrac'ın hem zekice hem de ihtişamlı tepkisi ise birinci işlevin iki yönüne uymaktadır.

Fatih William'ın oğullarının seçimi

Hint-Avrupa dünyasının öteki ucunda, Feridun'un oğullarının seçimlerine çok yakın bir seçim de Fatih William'ın oğullarıyla ilişkilendirilmiştir. Birçok ortaçağ *exempla*'sını, hatta bir İzlanda masalını da bir araya getiren oldukça karmaşık dosya, Berkeley'den halkbilimci meslektaşımız Archer Taylor tarafından, Lucien Gerschel'in de yardımıyla, özenle oluşturulmuş ve çözümlenmiştir. Bu konuda *Fabula*, 7, 1965, s. 97-114'te yayımlanan güzel bir makale kaleme almıştır.[10] Burada sadece 14. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınmış Dominiken *exempla* derlemesi Scala Coeli'deki değişkesi (s. 103) alıntılayabileceğim:

> Refert Historiographus. Quod fuit in Anglia quidam illustris rex: dignus memoria: diviciis affluens: non solum illis: que sunt conveniens bonis et malis. Verum etiam illis que animum facit opulentum: virtutibus honestis moribus et gratiis. Is tres filios habuit quos quantum valuit iustis et honestis moribus enutrivit. Cum igitur in extremis vite sue positus de herede regni solicitus cogitaret volens experiri quis filiorum suorum sapentior esset et quem heredem pre aliis constitueret. Et deliberans per quem modum experire posset: acquisito primogenito ait illi. Fili carissime si me scires deum esse et tibi iuxta votum tuum me velle satisfacere. Quid est in mundo quod plus eligeres et amplius exoptares. Cui filius. Eligerem procul dubio ut essem **fortissimus** hominum. Et rex. Que est ratio queso: ut eligeres

10 " 'What bird would you choose to be?' – a Medieval Tale." Bu başlık, başka bir değişke grubuna denk düşmektedir.

istud pre omnibus. Et ille. Ut possem inquit *omnes homines meo imperio subiugare omnes inimicos meos devincere.* Tunc rex illo licentiato iussit venire secundogenitum et facta supradicta questione: respondit. Eligerem inquit pater ut essem **pulcherrimus** hominum. Cui rex. Huius tue electionis causam scire desidero. Ut omnes homines *ad amorem meum et familiaritatem elicerem: et sic me regem super omnes alios propter meam speciositatem statuerent.* Tunc rex illum abcedere et minorem iussit venire. Qui facienti questionem quam fecerat aliis ille cum magna maturitate respondit. Eligerem inquit pater ut collum meum ita magnum esset ut collum gruis. Non sicut desideravit philosophus Epigorius Pictagoras tanquam delicatus ferculorum saporibus: sed potius *ut verba singulorum diu ante in ore meo discuterem.* Admirans rex illius tantam **prudentiam** ceteris illum pretulit et heredem regni constituit.

Bu metin aşağı yukarı şöyle çevrilebilir:

Tarihçi, İngiltere'de bir zamanlar namlı ve anılmaya layık bir kral olduğunu nakletmektedir. Onun serveti, iyilerin olduğu kadar kötülerin de eline geçen türden zenginlikler değildi sadece; ruhu zenginleştiren erdemlerdi. Elinden geldiğince ahlak kurallarına göre yetiştirdiği üç oğlu vardı. Ömrünün sonuna geldiğinde, yerine kimin geçeceği sorunuyla uğraşmaya başladı ve oğullarından hangisinin en bilge olduğunu anlayıp, onu mirasçısı yapmak istedi. Onları hangi yoldan sınayabileceğini düşündü, sonra en büyük kardeşi yanına çağırtıp şöyle dedi: "Sevgili oğlum, farzet ki ben Tanrı'yım ve senin dileğini yerine getirmek istiyorum; benden başka her şeyden üstün tutarak neyi dilerdin? – Hiç duraksamadan, erkeklerin **en yiğidi** olmayı isterdim, diye cevap vermiş oğlu. – Bu seçimin nedeni ne? diye sormuş kral. – *Tüm insanları kudretimin altına alıp tüm düşmanlarımı yenebilmek* için, demiş oğlu." Kral onu gönderip ikinci oğlunu çağırtmış ve aynı soruyu sormuş. "Ben erkeklerin **en güzeli** olmayı seçerdim, demiş. – Bu seçimin nedeni ne? diye sormuş kral. – *Tüm insanların sevgisini ve şefkatini kazanmak ve beni güzelliğimden ötürü diğer herkese tercih edip kral yapmalarını sağlamak* için, demiş." Kral onu da dışarı çıkartmış ve son oğlunu çağırtmış. Bu oğlu, aynı soruya büyük bir olgunlukla cevap vermiş: "Baba, ben boynum turna kadar uzun olsun isterdim; bunu, leziz yemeklerin tadını daha uzun süre çıkarmak için isteyen filozof Epigorius Pictagoras'la aynı nedenle değil, *cümlelerimdeki her kelime ağzımdan dökülünceye kadar daha uzun zaman geçsin* diye isterdim." Böylesine büyük bir **temkinlilik,** kralın hayranlığını uyandırmış: Onu seçmiş ve krallığının mirasçısı yapmış.

İktidarın ele geçirilişinin üç biçimi böylece tanımlanmış olmaktadır: güç ve zafer ile, güzellik ve çekicilik ile, bilgeliğin itibarı ile – ve tabii en son yol diğer ikisine üstün gelmektedir.

Archer Taylor, değişkelerin toplamını şöyle yorumlar (s. 108):

> Her ne kadar bu hikâye bildiğimiz hiçbir tarihi geçeğe dayanmıyor olsa da Fatih William'ın üç oğlu ile ilgili çizilen portre kabaca bir gerçekliğe ve eski bir toplumsal örgütlenme sistemiyle son derece öğretici bağlantılara sahiptir. Orderic Vitalis'e göre (Historia ecclesiastica, VII, 15, 16, VIII, 1) ülkesine karşı savaşan Robert Normandiya dükalığını, William Rufus İngiltere krallığını almış, Henry ise görmezden gelindiğini öğrenmesi üzerine gözyaşlarıyla "Peki ya ben?" diye sormuş ve beş bin pound almıştır. Hikâyemiz ve bu tarihi olay Georges Dumézil'in tanımladığı üç toplumsal işlev bağlamında yorumlanabilir. Bunlar hükümdar; savaşçı; ve barış, iş ya da genel olarak toplumsal amaçların adamıdır. William Rufus kral, Robert dük ve savaşçıdır; Henry ise mali açıdan ödüllendirilmiştir. Bu üç işlev teması, bazen zekice kullanılarak bazen de uygunluğunu açıkça kavrayamayan bir anlatıcı tarafından çarpıtılarak, masalın tüm versiyonlarında yer almaktadır.

Bana göre en çarpıcı husus, ne Scala Coeli'deki *exemplum*'un ne de aynı türdeki diğer değişkelerin ortaçağın Üç Sınıf yapısına dayanmasıdır: Bilgelik, güç ve güzellik doğrudan doğruya işlevlerin temel ilkelerine gönderme yapmakta, iki kıtanın üzerinden aşıp, tanrı İndra'nın işlediği günahlar sonucunda sırayla yitirdiği *tejas*, *bala* ve *rūpa* ile buluşmaktadır.[11]

Süleyman'ın rüyası

En geç MÖ 7. yüzyılda Kypria Şarkıları'nda derlenen Paris'in Seçimi, Pythagoras ekolünden Platon'a varıncaya dek Yunanistan'ın pratiği içinde epey unutulmuş üç işlev ideolojisine bir nebze felsefi varoluş kazandıran spekülasyonlardan bağımsızdır.

MÖ 7. yüzyıl Yunanistan için erken, Hint-Avrupalıların uzun süredir çeşitli kapılardan geçerek girdikleri Yakındoğu için ise geç bir tarihtir. Lykia'lıların olduğu gibi kuşkusuz Lydia'lıların da ataları olan Hititler, Luviler, vb; Hurri uyruklarına Fırat boyunda kısa ömürlü bir imparatorluk veren "yarı-Hint" aristokrasisi; Frigya'yı işgal eden ve bir boyları da aynı dönemde Ermenistan'ı kuran Trakların kuzenleri: Tüm bu halklar, kendileriyle birlikte, toplumu ve dünyayı üç işlevle açıklama tarzlarını da getirmişlerdi. Duruma göre, bunun kanıtlarına veya ipuçlarına sahibiz. Kuşkusuz, Paris'in Seçimi'ne şu veya bu ölçüde benzeyen anlatılar içinde, seçim izleğini de getirmiş olsalar gerek; çünkü Süleyman'ın ilk yaşa-

11 Bkz. yuk. s. 166.

möyküsü yazarlarından biri, MÖ 8. yüzyılda bu izleği kullanmış ve bunu o dönemdeki İbranilerin ideolojisi hakkında bildiklerimizle açıklayamadığımız, hazırlıklı olmadığımız bir bölüm içinde yapmıştır. Süleyman'ın Seçimi ile Paris'in Seçimi arasında inandırıcı koşullar içinde bir yakınlık kurma başarısı Geo Widengren'e aittir.[12]

Res Şemra'nın yazarlarından Zebur'un yazarlarına varıncaya dek, Akdenizli Samilerin farklı bir izlek sunarlar: Talep izleği. Gerçi bir şey talep eden kişi, aynı zamanda geri kalan şeyleri bir kenara bıraktığından, bir seçim yapmış sayılabilir. Ama ancak bir kenara bırakılanlar sayılabilir olduğu ve gerçek ya da sanal manada önceden sayıldığı zaman bir seçimden söz edilebilir. Widengren'in bu konuda derlediği örnekler şunlardır.

Res Şemra, 2 *Aqhat* VI 31'de, kahraman Akat'ın elindeki harika bir nesneyi isteyen tanrıça Anat ona iyi bir bedel önerir:

> Dinle, seyis Akat!
> Para iste, veririm,
> altın iste, veririm.
> Ama bana yayını ver!

Akat bu teklifi reddedince, fiyatı artırır:

> Hayatı iste seyis Akat!
> Hayatı iste, veririm
> ölümsüzlüğü iste, veririm.
> Ba'al kadar yaşamanı sağlarım,
> Ba'al kaç ay görmüşse, sen de tanrılarla birlikte, o kadar ay sayacaksın.

Tedbirsiz Akat bu teklifi de reddeder ve bu onun mahvına sebep olur.

Çok daha sonraları İsrail'de, İskandinav ekolünün "kralın tahta çıkış mezamirleri" diye tanımladıkları içinde yer alan iki mezamir, buna çok yakın talepleri ifadelerde çarpıcı bir benzerlikle sunarlar.

2, 8-9'da Yahve seçilmiş oğlu, İsrail kralına seslenir:

> Bana, "Sen benim oğlumsun" dedi, "Bugün ben sana baba oldum Dile Benden, sana miras olarak ulusları, Mülk olarak yeryüzünün dört bucağını vereyim."

21, 4-5'te Yahve'nin krala bahşettikleri söz konusu edilir:

12 *Kungar, Profeter och Harlekiner*, 1961, s. 36-42 ("Salomon vishet och Paris' dom").

> Onu güzel armağanlarla karşıladın, başına saf altından taç koydun. Senden yaşam istedi, verdin ona: Uzun, sonsuz bir ömür.

Widengren'le birlikte, bu metinlerden hareketle, İsrail kralının tahta çıkarken Yahve'ye özgürce bir "talep"te bulunduğu ve bu talebin yerine getirildiğine inanıldığı sonucuna varılabilir. 2, 8-9'daki talep güç ile fetihi birleştiriyor gibidir; öteki ise Anat'ın Aqhat'a teklifine benzemekte, "hayat"tan, ölümsüzlüğe uzanan bir hayattan söz etmektedir.

Bu metinlerde üç bölümlü bir ideolojinin varlığını düşündürtecek hiçbir şey yoktur; zaten *Kitab-ı Mukaddes*'te Yeremiyah'ın bir bölümü (9, 22-23; *Septante*, 23-24) dışında bu ideolojiden söz edilen bir ifadeye rastlanmaz ve bu ifade de söz konusu ideolojiyi mahkûm etmek ve her şeyi Yahve'ye bağlayan kutsal İsrail geleneğinin karşısına koymak için kullanılmıştır. Res Şemra'dan beş yüz yıl kadar sonra, Süleyman'ın saltanatını başlatan meşhur rüya da söz konusu ideolojiyi hatırlatır.[13]

Nitekim Süleyman, saltanatının başlangıcında tapınma yerlerinin en ünlüsü olan Givon'da rüyasında Yahve'yi görür ve Tanrı ona Mezamir 2, 8'deki usulü kullanarak, sadece kendisinin yol açtığı talebi yönlendirmeden şöyle der: "Sana ne vermemi istersin?" Tevazu içindeki Süleyman, "çocuk denecek bir yaşta" olduğunu, "yöneticilik nedir" bilmediğini kabullenerek ve Feridun'un "kanun ve din isteyen" üçüncü oğlu kadar dindarlık göstererek, Rabbine şu cevabı verir:

> "... bana öyle sezgi dolu bir yürek ver ki, iyi ile kötüyü ayırt edip halkını yönetebileyim. Başka türlü senin bu büyük halkını kim yönetebilir!"

Yahve bu mütevazı ve bilgece cevabı takdir eder. Şöyle der:

> Madem kendin için uzun ömür, zenginlik ve düşmanlarının ölümünü istemedin, bunların yerine adil bir yönetim için bilgelik istedin; isteğini yerine getireceğim. Sana öyle bir bilgelik ve sezgi dolu yürek vereceğim ki, benzeri ne senden öncekilerde görülmüştür, ne de senden sonrakilerde görülecektir. Sana istemediklerini de vereceğim: Yaşadığın sürece öbür kralların erişemeyeceği bir zenginlik ve onura kavuşacaksın. Eğer sen de baban Davut gibi kurallarıma ve buyruklarıma uyup yollarımda yürürsen, sana uzun ömür de vereceğim.

Süleyman'ın mezamirlerde tekrarlanan âdete uyduğu görülüyor: Tanrı'nın teklifine ("Sana ne vermemi istersin?") tek bir taleple karşılık veriyor. Daha sonra Tanrı, kralın söylediğine daha başka neler ekleyebileceğini

13 Bu bölümün devamındaki açıklama, (Widengren'e göre değiştirilmiş haliyle) benim "L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible" başlıklı makalemden alınmıştır: *Kratylos*, IV, 1959, s. 97-118 (*Mythe et Epopée* III, 1973, s. 305-330'da "Ek" olarak basılmıştır). Oradaki notlarda burada yer veremeyeceğimiz birçok açıklama ve tartışma bulunmaktadır.

sayarak, bir, daha doğrusu iki "küme" oluşturuyor; bunlar birbirleriyle tam tamına örtüşmüyorlar; birincisi, Hint-Avrupa "kalıbı"na çok yakın; Widengren'e göre ondan bağımsız olamayacak kadar yakın.

Tanrı'nın öngördüğü talepler ve kralın dile getirdiği talep şunlardır: 1) Uzun bir ömür; 2) Zenginlik; 3) Düşmanların ölümü; 4) Krallık bilgeliği. Tanrı'nın verdiği vasıflar şunlardır: 1) Krallık bilgeliği; 2) Zenginlik ve 3) Onur; 4) Uzun bir ömür. Bu iki listenin birbirine denk olması gerekir, çünkü Tanrı ikinci listeyi şu sözlerle birlikte duyurur: "Sana istemediklerini de (yani birinci listenin ilk üç maddesi) vereceğim." Yine de üçüncü maddelerde bir farklılık söz konusudur. Onur (veya şan), *kabod*, Tevrat'ta çok geniş ve karmaşık bir kavramdır; ancak istisnai olarak sadece askeri zafer manasına gelebilir ve Süleyman savaşta pek başarılı sayılamayacağı için, o söz konusu olduğunda bu anlamı işaret edeceği düşünülemez; burada *kabod* daha çok onun itibarıyla, kitabın birçok yerinde söz edilen yaygın ünüyle ilişkilenmektedir; Süleyman bu ünü bilgeliği ve zenginliği sayesinde edinmiştir (3, 28; 5, 14; 10, 1, 23-24). Olaylar Süleyman'ın Tanrı'dan "düşmanların ölümü"ne denk düşecek, gerçekten askeri bir bağış almadığını kanıtlayacağı için, bu kelime taşıdığı genel anlam nedeniyle seçilmiş olmalıdır. Bu kusur nedeniyle, birinci listenin uzun bir ömür talebinin ardından, Hint-Avrupa ideolojisinin aynı itibar sırasına göre bir araya getirdiği aynı maddeleri içermesi daha da dikkat çekici olmaktadır. Örneğin Feridun'un üç oğlu da bu vasıfları taleplerinde şu sırayla bölüşerek dile getirirler: zenginlik, zafer, "kanun ve din."

Bir kez daha yineleyelim, bu yapıya Kitab-ı Mukaddes'in başka hiçbir yerinde rastlanmaz. Üstelik bu yapının Süleyman'a uygulanamama nedeni, sadece olayların akışı değil –düşmanlarından sadece en sonda (Krallar I, 11, 14, 40), "saltanatın gölgeleri" arasında ve onun hayatını ne denli zorlaştırdıklarını belirtmek için söz edilir (dize 25 a ve b, 40), ve anlatı, tehditkâr bir figür olan isyankâr Yarovam ile sonlanır– bu kralın tanımı, misyonu gereğidir. Sadece adı bile onu bir barış (*şalom*) hükümdarı yapmaktadır. İki saltanat anlatısı [Krallar I ve II] barışçı Süleyman ile savaşçı Davut arasındaki karşıtlığı vurgular. Krallar I, 5, 3-5'de babasının dostu ve Sur kralı olan Hiram'a Süleyman şu mesajı gönderir:

> Bildiğin gibi, babam Davut çevresindeki savaşlar yüzünden Tanrısı Rab'bin adına bir tapınak yapamadı. Bu savaşlarda Rab, Davut'un düşmanlarını onun ayakları altına serdi. Oysa şimdi Tanrım Rab her yönden bana rahatlık verdi. Ne bir düşmanım var, ne de kötü bir olay. Rab, Babam Davut'a, "Tahtına oturtacağım oğlun benim adıma bir tapınak yapacak" diye söz verdi. Ben de Tanrım Rab'bin adına bir tapınak yapmaya karar verdim.

Tarihler I, 22, 8-10'da bizzat Yahve, "savaş ehli" (*iş milhamot:* Tarihler I, 28, 3) Davut'la konuşur, hükümlerini ve niyetlerini onun gözleri önüne serer:

> Sen çok kan döktün, büyük savaşlara katıldın. Benim adıma tapınak kurmayacaksın. Çünkü yeryüzünde gözümün önünde çok kan döktün. Ama barışsever bir oğlun olacak. Onu her yandan kuşatan düşmanlarından kurtarıp rahata kavuşturacağım. Adı Süleyman olacak. Onun döneminde İsrail'in barış ve güvenlik içinde yaşamasını saplayacağım. Adıma bir tapınak kuracak olan odur. O bana oğul olacak, ben de ona baba olacağım. Onun krallığının tahtını İsrail'de sonsuza dek sürdüreceğim.

Demek ki Süleyman özü itibariyle, Hint-Avrupa şemasına göre eksiksiz bir kral değildir, olamaz ve Krallar I, 3'te Yahve onun hakkında bu şemanın üç düzeyini gözden geçirip, bunların ikisini olumsuz kipte ifade ederken ("Madem kendin için uzun ömür, zenginlik ve düşmanlarının ölümünü istemedin") daha sonra bunları Süleyman'a olumlu kip içinde uygulayamaz (çok bulanık *kabod*, "onur, şan" kelimesi bunun için seçilmiştir). Ama Tanrı'nın bu şemayı, yeni kralın tek Talep hakkını yorumlamak, düzenlemek için kullanması son derece kayda değerdir. Çünkü bu talep kendi içinde o şemadan tamamen farklı bir şeydir; Batı Samilerin bir âdetinin olağan yerine getirilişidir söz konusu olan. Bu durumun en basit açıklamalarından biri, Krallar I'in yazarının, Yakındoğu'daki Hint-Avrupalı halkların birinden olduğu için, üç işlevsel düzeye denk düşen üç üstünlük arasından doğru veya yanlış bir seçim yapan prens izleğini bilmesi ve bunu ülkesinde geleneksel olan, tahta çıkan kralın Tanrı'ya yönelik bir talep dile getirmesi izleğiyle birleştirmesidir. Tabii bu birleştirme işlemi önceden Süleyman veya yakın çevresinde gerçekleştirilmiş, Krallar I'in yazarına onlar tarafından nakledilmiş de olabilir.

İsrail halkının yaşamında ve dininde hemen hiç rastlanmayan Hint-Avrupa etkileri, herhalde Yakındoğu'nun krallık ideolojisinin destan edebiyatında görülen biçimi içinde daha güçlüydüler. Widengren bu konuda şöyle yazar:

> Res Şemra metinleri doğrudan epik bir sözlü anlatıya dayanırlar; bu anlatı, Yakındoğu'da sadece Mezopotamya'da ve Hint-Avrupa halkları arasında görülen bir türdedir. Samiler cephesinde sadece Mezopotamya'da ve Res Şemra'da, yani güçlü bir Hint-Avrupa etkisine, öncelikle de Mitani krallığının feodal aristokrasisinin, *maryanni*'lerin (Sanskritçede *marya*, Avesta dilinde *mairya*) etkisine maruz kaldıkları bulgulanmış iki kültürel merkezde epik bir edebiyat gelişmiştir. Kenan'da, İsrailoğullarının göçünden hemen önceki ve sonraki devirlerde bu savaşçı feodal soyluluğun savaş çığırtkanlığının ve kendine özgü kültürünün çok sayıda izine rastlanmaktadır. Dolayısıyla, Süleyman'ın bilgeliğine ilişkin anlatıda saptadığımız üç işleve ilişkin bir Hint-Avrupa motifinin yaygınlığı, daha geniş bir bağlantılar bütünü içinde dikkate alınmalıdır.

Drona'nın seçimi

Bugün Paris'in seçimi efsanesine o kadar aşinayız ki, artık bize çok özgün gelmiyor ve aynı türden çok sayıda öyküyü hemen her yerde bulmayı bekliyoruz. Oysa durum böyle değil. Yukarıda incelediğimiz üç örnek, bu konudaki kadim bulgular listesinin hemen hemen tamamını oluşturuyor. Belki Hint destanında "Drona'nın seçimi" bölümüyle bir örnek daha bulunmaktadır (*Mahabharata*, I *130* 5118-5133); ama bu da çok bozulmuş, Hindistan'a özgü bir diğer seçim türüyle karışmış haldedir.

Drona gençliğinde, Camadagni'nin –birinci Rama, *Paraşurama*– oğlu olan Rama'nın münzevi keşiş olduğunu veya yeniden bu hale döndüğünü ve tüm malını mülkünü dağıttığını duyar; bu da az bir şey sayılmaz: Kşatriyaları yok etmekle tanınan Rama, tüm dünyanın hâkimidir. Drona gidip onu bulur ve ondan "şonsuz bir zenginlik" (*dhanam anantam*) istemeye geldiğini açıkça söyler.[14] Rama mevcut dört paydan ikisini zaten dağıttığı cevabını verir: 1) Brahmanlara altınını ve mal olarak sahip olduğu diğer her şeyi vermiştir (*hiranyam mama yac canyad vasu kimcid iha sthitam/ brahmanebhyo maya dattam sarvam etad...*); 2) Kaşyapa'ya, "sınırını okyanusun çizdiği şu ilahi toprağı, tüm kentleriyle birlikte" olduğu gibi vermiştir (*iyam dhara devi sagaranta sapattana/kaşyapaya maya datta*). O gün elinde sadece iki şey kalmıştır: 1) Kendi bedeni; 2) Fırlatılarak atılan çok değerli silahları ve çeşitli kesici silahları (*şariramatram evadya mamedam avaşesitam/ astrani ca maharhani şastrani vividhani ca*). Dolayısıyla şöyle der:

> Sana sunduklarım arasından seç: ya silahlarım ya da bedenim (*astrani va şariram va*); Seç kendin için: Sana ne vermeliyim Drona? Çabuk söyle.

Drona duraksamaz, silahları ister ve onları alır.

Anlaşılan, burada Paris'in seçimine yakın bir öykü uzatılmış, sonra biraz saptırılmış, iki bölüme ayrılmıştır; birinci bölümün seçimle bir alakası kalmamıştır, ikinci bölüm ise azaltılmış ve değiştirilmiş bir seçim malzemesi sunmaktadır. Uzatılmıştır: "Beden", yani bağışı yapan kişi de dağıtılan veya sunulan paylara eklenmiştir. Saptırılmıştır: *Mahabharata*'da başka örnekleri de bulunan türdeki bir seçim, iki konu ile, sözü edilen yeni pay ve silahlar ile sınırlanmıştır.[15] Bölünmüştür: Drona'ya seçim şansı sunulduğunda, payların ikisi önceden başkalarına verilmiş durumdadır.

14 Bkz. yuk. s. 212.

15 Büyük Kuruksetra savaşından önce, Duryodhana Krişna'dan büyük ordular almayı, Pandava'lar ise Krişna'nın kişisel desteğini almayı seçerler. İki armağan veya iki doğaüstü varlık ya da varlıklar topluluğu arasında yapılan seçim temasını Rigveda'dan (hatta daha da öncesinden: karş. Avesta'daki seçim gata'sı ve genel olarak Mazdeizmde seçimin önemi) *Mahabharata*'ya kadar takip etmekte yarar olacaktır.

Beden dışında kalan diğer üç payın işlevsel değerine gelince, "altın ve diğer mallar" (3. işlev) ve "silahlar" (2. işlev) için bu değer açıktır. Toprak konusunda da işlevsel değer (1. işlev) belirgindir; *Mahabharata*'da bu toprak bağışı hakkında okunan çeşitli anlatılar toprağın burada üretici, besleyici ve zenginleştirici olarak değil; Kaşyapa'nın müdahalesiyle yeniden kurulan krallık iktidarının coğrafi tabanı olarak kabul edildiğini göstermektedir (bazı anlatılarda Kaşyapa'nın ilk eylemi, Rama'yı arazisinden, yani topraktan çıkartmaktır).[16] Ayrıca bu bağış gerçekten kutsal bir niteliktedir: Rama toprağı Kaşyapa'ya, kurban ritüellerinde kendisine yardım etmesinin ücreti (*daksina*) olarak vermiştir (IX *49* 2837); ve toprakla birlikte ona devasa bir altın sunak da vermiştir (VII *70* 2442-2446).

Lucien Gerschel'in Alman efsaneleri

Bundan on iki yıl önce, dostum Gerschel tarafından *Revue de l'Histoire des Religions*'da yayımlanan bir makalede, Feridun'un oğullarının seçimi ve Paris'in seçimi gibi efsaneleri üretmiş izleklerin değişkelerinin güzel modern kalıntıları bulunduğuna işaret edilmişti. Bu, bizim incelemelerimizin en kayda değer başarılarından biridir.[17] Yaygınlıkları eşit olmayan iki grup Germen efsanesi söz konusudur: Biri oldukça yaygındır; diğeri ise İsviçre'nin Alman kantonuyla sınırlıdır; "tarih" içinde yer alışları da farklıdır: Birinin her değişkesi soylu bir silsile içinde, bir aile geleneği gibi korunmuştur; öteki ise ineklerin Ranz'ının kökenini açıklar. Tam anlamıyla seçim konusu sadece ikinci grupta ortaya çıkar, ama ikinciyi birinciden ayırmak zordur.

Bu birinci grup için verilebilecek birçok örnekten biri şöyledir (Brannenburg kontları ailesi, "Inn kıyılarında, Münih'e otuz fersah uzaklıkta, Tirol dağlarında"):[18]

> Hiç çocuğu olmadığı için hüzünlenen Brannenburg kontesi bir akşam odasında her biri yaklaşık beş parmak boyunda, çok sayıda küçük şeklin dans ettiklerini gördü. Gruptan ayrılan bir cüce şöyle dedi: "Sana ekmek pişireceğiz", sonra ekmek pişince "ne kadar ekmek yersen o kadar çocuğun olacak" diye açıkladı. Kontes üç ekmek aldı; cüceler o zaman üç bardak imal ettiler ve açıkladılar: "Oğulların yirmi bir yaşına geldiklerinde, içlerinden her birine bu bardaklardan birini ver. Bardağını kırmadan saklayan ailesinin refah içinde yaşadığını görecek; çocukları ve serveti olacak. Bardağını kim kırarsa talihi ters gidecek."

16 Karş. İrlanda'daki Tuatha De Danann'ın mücevherler listesindeki Fal taşı, bkz. yuk. s. 461, dipnot 14.

17 "Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques", *Revue de l'Histoire des Religions*, CL, 1956, s. 55-92.

18 Vicomte d'Arlincourt, *Le Pèlerin*, III, 1842, s. 268 vd. ("Les pygmées, les pains et les verres"), özetleyen L. Gerschel, s. 60.

> Gerçekten de kontesin üç oğlu olur ve her biri söylenen yaşa geldiğinde bardağını alır: Ama her üçü de kuzinleri Arnesia ile evlenmek istemektedir. Arnesia kararını bir yıl sonra vereceğini söyler ve her birinin bardağını kırmadan saklamasının ilk koşul olacağını belirtir. Sonra Arnesia Hubert'i uyarır: "Şu kılıç üşüştürme hevesinize dikkat edin! Kılıç her daim elinizde olmasın! Kavgalardan ve tartışmalardan sakının!" Christian'ı da uyarır: "Sofra ve şarabı fazla seviyorsunuz! Ölçüsüzlüğe kaçmayın!" Ama en küçük kardeş olan Hamilcar'a hiçbir uyarıda bulunmaz.
>
> Hamilcar bardağını şatonun şapeline koyar ve her gün kendi erdemlerinin bu bardak kadar kırılgan olmaması için dua eder. Kavgacı Hubert düelloya tutuşur ve rakibinin kılıcı bardağını paramparça eder. Yiyip içmeyi çok seven Christian bir ziyafete katılır ve sarhoşluk ve işret içinde bardağını kırar. Hubert ve Christian'ın soyları sürmez, ama Arnesia'nın eşi olan Hamilcar bir sürü soylu ardılın talihli kökü olur: O bardağını korumayı bilmiştir.

İkinci grupta, işin aslı, sadece bir efsane yer almaktadır, ama bunun birçok değişkesi bulgulanmıştır; bazıları edebidir (veya edebileştirilmiştir), diğerleri ise sözlü anlatının doğrudan kayda geçirilmiş halleridir. Gerschel bunların arasındaki bağıntıları hayranlık uyandırıcı bir şekilde aydınlığa kavuşturmuştur. Burada, tüm çözümlemeleri ve her kelimesi ayrı bir önem taşıyan argümanları özetlemek söz konusu olamaz: Ayrıntı meraklısı okuyucu 1956 tarihli makaleye başvurmalıdır. Bundan yüz yıl önce (1869) bir halkbilimci tarafından, ne yazık ki vasat bir yazar olan J. J. Romang ile birlikte yayımlanmış iki versiyonun "ortak zemini" hakkında Gerschel'in oluşturduğu şemayı aktarmakla yetiniyoruz:[19]

> Bahlisalp'in inek çobanı olan Res, kapısını az önce tutturduğu tepedeki kulübesinde geceyi geçirmeye hazırlanmaktadır. Uykuya henüz dalmıştır ki, birden uyanır ve alevleri yeniden canlanmış ocağın çevresinde üç doğaüstü varlık bulunduğunu dehşetle fark eder: dev gibi bir inek çobanı; soluk yüzlü, sarı saçlı, mavi gözlü, her an koşturmaya hazır ve elinde peynir yapmak üzere süt kovaları taşıyan bir uşak; ateşi gözleyip besleyen, yeşiller giymiş bir avcı. İnek çobanı, avcının yardımıyla peynir yapmakla uğraşırken, soluk yüzlü genç adam kapıya gider ve orada şarkı söyler, sonra Alp kornosu çalarak Res'i ve sürüsünü mest eder. Sonra dev inek çobanı kesilmiş sütü üç kovaya boşaltır; ama o anda bir mucize olur ve birinci kovadaki kesilmiş süt kan gibi kırmızı, ikincisindeki yeşil, üçüncü kovadaki de kar gibi beyaz olur. O zaman inek çobanı Res'i çağırır ve kırmızı, yeşil ve beyazdan birini seçmesini bildirir; sonra ekler: Kırmızıyı ben veriyorum; sana gözükara bir cesaret ve bir dev kuvveti kazandıracak; öyle güçlü olacaksın ki kimse seninle başa çıkamayacak; ülkenin en güçlü adamı olacaksın ve ayrıca yüz tane de kızıl ineğin olacak.

19 L. Gerschel, a.g.m., s. 77.

O zaman haykırma sırası yeşilli adama gelir: Böyle bir güç ne işine yarayacak ki? İneklerin de bir hastalığa yakalanıp ölmeyeceklerini kim bilebilir? Sen bu yeşil sıvıdan iç ve benden altın ve gümüş al: Böylesi çok daha iyi! Ve yeşilli adam Res'in ayaklarının dibine bir sürü altın para atar. Duraksayan Res düşünür ve tam yeşil sıvıyı seçecektir ki üçüncü adamı, o ana kadar ağzını açmadan bekleyen soluk yüzlü genci hatırlar.

O da yaklaşır ve şöyle der: Benim sana sunacağım pek önemli bir şey değil ve diğer taraftan sana teklif edilen gücü ve serveti karşılamaz. Ben sana şarkı söylemeyi, "Tirol usulü çift ses kullanmayı" (*jodler*) ve benim gibi Alp kornosu çalmayı öğretebilirim: İşte üçüncü kova sana bu yeteneği kazandıracak ve herkes tarafından sevileceksin.

Res o zaman beyaz kesilmiş süt kovasını ve ona bağlı olan Tanrı vergisini seçti, ineklerin *ranz*'ı da [çoban havası] böyle ortaya çıktı; farklı bir seçim Res'in ölümüne yol açacak ve soluk yüzlü genç adamın insanlara sunduğu yeteneğin gelişini yüzyıllarca geciktirecekti.

Üç kovaya bağlı üç bağışın, renklerin simgeselliğiyle vurgulanan işlevsel değeri hemen hissedilmektedir.[20] Tek fark, güç ve zenginliğe, üçüncü sırada daha özel bir kudretin, bir ses tekniğinin eklenmiş olmasıdır; birçok değişke, örneğin J. Müller'in *Sagen aus Uri* derlemesinden alınmış (II, 1929) aşağıdakiler bu vasfın sihirli niteliğini göstermektedir:

Genç çoban, der Gerschel, geri dönüp Tirol usulü çift sesle şarkı söylemeye koyulunca (*jodeln, johlen, vb*) tüm hayvanlar onu karşılamaya gelirler, çevresini alırlar, ona eşlik ederler (Müller, no: 917); no: 918'deki anlatının 2 a değişkesinde, çocuk ıslık çalmayı öğrenir ve öyle harika bir şekilde ıslık çalar ki kulübenin içinde masalar ve sıralar dans etmeye başlarlar; aynı anlatının 4. değişkesinde şarkıcı sadece kendi sürüsünün değil, komşunun sürüsünün de çitin üzerinden atlayıp yanına geldiğini görür. 919 no'lu anlatıdaki hayalet, genç çobana ıslık çaldığında (şarkı söylediğinde) ineklerin arka ayakları üzerine kalkıp inanılmaz bir biçimde dans edeceklerini açıklar. 920 no'lu anlatıda genç uşak Tirol usulü şarkı söyleyerek aşağı iner; inekler hemen onu kar-

20 Haldtrich, *Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürger*, s. 14-15'teki bir Sakson efsanesiyle ("Das billige Holz") bunu karşılaştıralım: Bir köylü kente odun satmaya gider. Yolda rastladığı griler giymiş bir ihtiyar ona malını bir *kreuzer*'den [florinin yüzde biri değerinde eski Avusturya-Macaristan bakır parası] daha pahalıya satmamasını öğütler. Adam bu öğüdü dinler ve malını bir burjuvaya bu fiyata bırakır; ama adam ona ayrıca bir "pinte" [eski bir sıvı ölçeği] şarap vermek ister. Ama şarap önce bulanıktır, sonra kan kırmızısı, en sonunda da altın sarısı rengini alır ve çok yoğunlaşır. Bu şarabı köylünün çuvalına koyarlar; köylü dönüş yolunda yeniden griler giyinmiş ihtiyarla karşılaşır. İhtiyar ona bulanık şarabın yedi yıl açlık, kan kırmızısı rengin yedi yıl savaş anlamına geldiğini, sarı şarabın da onu mutluluğa erdireceğini söyler. Adam evine döndüğünde çuvalına konan şarabın altın sikkelere dönüştüğünü görür. – Hint-Avrupa halklarında renklerin işlevsel simgeselliği hakkında, bkz. Jan de Vries, "Rood, wit, zwart", *Volkskunde* (Hollandaca), II, 1942, s. 1-10; Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, III ("Albati, russati, uirides"), IV ("Vexillum caeruleum").

şılamaya koşarlar, arka ayakları üzerinde dikilip onun çevresinde dans ederler; süt sağarken şarkı söylemeye başladığında en vahşi inek bile yumuşuyor ve sütünün kolayca sağılmasına izin veriyordu.

Bu iki grup Germen efsanesini Yunan ve İran efsaneleriyle, ayrıca İskitlerdeki Kolaxais tarafından "evcilleştirilen" altın nesneler efsanesiyle karşılaştıran Gerschel, burada ancak küçük bir bölümünü sunabildiğim çok önemli düşünsel sonuçlara varmıştır:

> Demek ki Hint-Avrupalıların üç işlevli kadim yapısı İsviçre'nin Alman bölgesindeki efsanevi bir anlatıda olduğu gibi, İskitlerin milletlerinin kökeni hakkındaki uzak geleneklerinin bir yankısı gibi duran modern Alman efsaneleri grubu içinde de günümüze dek hayatta kalmıştır. Her iki tarafta da genel tema birbirine çok yakındır: Ayırt edici özelliği işlevsel olarak belirlenen bir Tanrı vergisinin kazanılmasının kaynağında, kahramanın doğaüstü varlıklar ve nesnelerle karşılaşması bulunmaktadır. Gerek İsviçre efsanesinde gerekse Paris'in seçiminde görülen seçim olgusu belki harika nesnelerin yer aldığı diğer rivayette de tam anlamıyla yok sayılamaz; ama bu defa işlevi seçen kahraman değil, kahramanı seçen işlevdir: İskitlerin kutsal altını ilk iki adayı bertaraf edip üçüncüyü seçer; d'Arlincourt'da üçüncü ve ikinci işlevlerde içkin kusurlar, iki büyük kardeşin devre dışı kalıp en genç kardeşin seçilmesinin yolunu açarlar. Ve seçim belirdiği zaman, ister kahramandan işleve, ister işlevden kahramana doğru icra edilsin, işlemin başarısı birinci işlevin kahramanının işlevsel onanmasına yönelir: Jodelbub sihirli şarkısıyla sürüleri büyülemeye başlar; Kolaxais de İskitlerin kralı olur.
>
> Böylece birinci işlevin önemli bir özelliği açığa çıkmış olur: kendine has seçilme niteliği. İkinci işlevin kahramanı, savaşçı kendisini gerek yakınlarına gerekse kendisine korkunç bir dövüşün içinden geçerek gösterir (karş. örn. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, böl. VII: "İlk düello"). Üçüncü işlevin kahramanının niteliği yaptığı hizmetlerle belirlenir, faydalı olur ve buna karşı bir şükran, bir minnet belirtisi olarak durumu kabul edilir; onay alması bir anlamda yaptığı iyiliklerin karşılığıdır (örneğin Hindistan'da Aşvin'lerin tanrılar toplumuna alınışları.[21]) Ama temsilcilerini seçerek kabul eden birinci işlevin kapıları ne cesaret ne de iyilikle açılır: Genç çobanın beyaz kesik sütü seçmesi veya kutsal altının Kolaxais'i seçmesinde hep bir seçim, seçilmişin öne çıkması için yapılan hür bir seçim söz konusudur, çünkü ruhun ve aklın soluğunu canının istediği yere üfürmesi, tüm zamanlara ait derin bir hakikattir.

21 Bkz. yuk. s. 297-299.

İKİNCİ BÖLÜM

Macha'lar Üçlüsü

Birçok Hint-Avrupa halkının epik anlatılarında üç işlevli yapının dikkat çekici bir biçimde kullanıldığı görülür: Aynı adı taşıyan –bazen bireysel ek adlar alırlar, bazen almazlar– üç kişilikten her biri üç düzeyden birinin özelliklerini taşır. Çarpıcı bir örnek Lucien Gerschel tarafından Hindistan'da saptanmıştır; bu bulgusunu yakında yayımlayacağını umuyorum. Ben de İrlanda'da buna benzer birçok örnek saptadım. İlk sırada, 1941'de yayımladığım, ne yazık ki ayrıntılar açısından yoksul kısa bir notta saptanan, üç Fothad örneği yer alıyor:[1] Haklarında bilinenler Wh. Stokes tarafından *Irische Texte*'in üçüncü cildi içinde (1897) yayımlanan değerli *Coir anmann*, "Adların Uygunluğu" incelemesinde yer alan birkaç paragraftan ibarettir (metin: s. 376-378; çevirisi: s. 377-379). Muhtemelen üç işlevli bir kaynağa dayanmasına karşın, Fothad'lardan biri yeterince tanımlanmadığı için bunu eksiksiz bir biçimde kanıtlamak mümkün değildir.

Ama Marie-Louise Sjöstedt'in *Dieux et héros des Celtes* adlı kitabında (1940), "Macha'lar üçlüsü" adını verdiği (s. 41) topluluk için aynı şey geçerli değildir. 1954'te *Revue de l'Histoire des Religions*'da yayımlanan aynı başlıklı bir makalede bu konuyu ayrıntılı bir şekilde işlemiştim (CXLVI, s. 5-17). Bu makalenin önemli bölümlerini burada yeniden yayımlıyorum.[2] İrlandalı âlimler Ulster'in güneyinde birkaç kilometre karelik bir alanın, "Macha Ovası"nın (*Mag Macha*), pagan kralların başkenti olan *Emain Macha*'nın ve İrlanda'nın metropolü olan *Ard Macha*'nın, Armagh'ın oluşturduğu bölgeyle ilişkili adları ve âdetleri açıklamayı biliyorlardı.[3] Ora-

1 *Jupiter Mars Quirinus* [I], 1941, s. 217-219.

2 Presses Universitaires de France'a da gösterdikleri kolaylıktan ötürü hararetle teşekkür ederek, notların bir bölümünü de alıntılıyorum. 1954'te bu makalenin matbaada olduğu sırada, özü bakımından benim yorumumla uyumlu sayılabilecek bir inceleme de *Ogam*, VI'da yayımlanmıştı: M. J. Gricourt, "Epona-Rhiannon-Macha" (I, s. 25-40; II, s. 75-86).

3 H. d'Arbois de Jubainville, "Plan du Navan Fort, appelé en vieil-irlandais Emain Macha", *Revue Celtique*, XVI, 1895, s. 1-7. R. A. S. Macalister, *The Archeology of Ireland*,2, 1949, s. 308, dipnot 2'de daha önceden yayımlanmış planların "*Antiquity*, 4, 1930, s. 456'da yayımlanan güzel hava fotoğrafıyla örtüştüğü"nü söylüyor. Ayrıca bkz. G. Fletcher, *Ulster*, 1921, s. 113-115.

da her yıl Ada'nın bu "Beşte Biri" için geçerli olmak üzere "Macha Meclisi" toplanıyordu. *Dindshenchas* veya "Yerlerin Öyküleri" bu adlar hakkında[4] üçlü bir gerekçelendirme sunarlar:[5] Zamanın içinde birbirlerinden çok uzak devirlerde yaşamış üç Macha hakkında üç efsane anlatırlar. Bu efsaneler de yukarıdan aşağıya bir hiyerarşik düzen içinde, bir Falcı Kadın, bir Savaşçı Kadın, bir Köylü-Ana'dan söz ederler.

1) Edinbourgh el yazmasından (*Ard Macha* maddesi):[6]

> Agnoman'ın oğlu Nemed'in karısı Macha orada öldü: Bu, Nemed tarafından tarıma açılan ovaların on ikincisiydi ve karısına verilmişti; onun adı bu yerin adı oldu. Kadın *Tain Bo Cuailnge*'de [daha sonra] yapılan tüm kötülüğü (Cualnge'nin ineklerinin kaçırılması; bu olay, Cuchulainn'in nam salacağı büyük destanın da vesilesi olmuştu) olaydan epey önce rüyasında görmüştü (*is i adchonnairc i n-aislinge*). Bu olay yüzünden kimlerin acı çektiği, yaşanan tüm sıkıntılar ve kötü kavgalar ona uykusunda gösterilmişti (*ina cotludh tarfas di*). Öyle ki kalbi buna dayanamayıp çatladı.

Ve ek olarak kaydedilen bir dörtlük bu ölümcül sırrın ona "görü yoluyla", *tri fhis* açıklandığını tekrarlar.

Mitsel bir kişilik olan Nemed,[7] "istilalar"dan ikincisinin başını çek-

4 "Ard Macha" maddesi. *Dindshenchas* nesir metinleri: Edinbourgh el yazması (15. yüzyıl sonu); Whitley Stokes tarafından *Folk-Lore*, IV, 1893, § 61, s. 480-481'de yayımlanmış ve tercüme edilmiştir; s. 481'de diğer el yazmalarındaki ilişkili bölümlerle ilgili bilgi verilmiştir (*Book of Ballymote*, 400 b; Trinity College *H. 3. 3.*, 61 b; *B. of Lecan*, 510 b; ve *Rennes*, 117 b); Rennes el yazması (14. yüzyıl ortası) aynı yazar tarafından *Revue Celtique*, XVI (1895), § 94, s. 44-46'da yayımlanmış ve tercüme edilmiştir. – *Dindshenchas* manzum metinleri: *The Metrical Dindshenchas*, Edward Gwynn tarafından yayımlanmış ve tercüme edilmiştir, IV (= *Roy. Irish Academy, Todd Lecture Series*, XI), 1924, s. 124-126. – *Convenance des noms* [Kişi adlarının uygunluğu] incelemesi, *Coir Anmann* (Wh. Stokes [ve E. Windisch], *Irische Texte*, III, 2, 1897) ne Macha'lar hakkında bir efsane ne de etimoloji içerir.

5 *Ard Macha* maddesinde üç öykü peşpeşe sıralanmıştır; aradaki bağlantı ya İrlanda dilinden *no*, "veya" bağlacı, ya da Latince *a(i)liter* zarfıyla kurulmuştur.

6 Sadece Edinburgh el yazması bu anlatıya ve ilişkili dörtlüğe yer verir; ötekiler, Rennes el yazması da dahil olmak üzere, sadece birinci Macha'nın gömülmesinden ve adının ovaya verilmesinden bahsederler, ama ölümün nedenini açıklamazlar; bkz. aşa. dipnot 30.

7 Bkz. *Fetihler Kitabı (Lebor Gabala Erenn)*, V. Kısım, yay. haz. R. A. S. Macalister (*Irish Texts Society*, XXXIX = *L. G. Erenn*, III) [1937]-1940, s. 115-206. Nennius'un *Historia Britonum*, § 13'teki, İrlanda rivayetinin eksik bilgilere dayanan kötü bir uyarlamasından ibaret olan kısa notu (*Nimeth filius quidam Agnominis...*) hakkında, bkz. E. Faral, *La légende arthurienne*, I (*Bibl. de l'Ecole des H. Etudes*, CCLV), 1929, s. 198-202; İrlanda dilindeki çevirisi *Leabhar Breathnach* içinde yer almaktadır, yay. haz. ve çev. J. H. Todd, 1848, § 9, s. 44. V. H. d'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique* (1884), böl. V (s. 84-122): "Nemed'in göçü ve Conann Kulesi katliamı." Thomas F. O. Rahilly, *Early Irish History and Mythology*'deki tarihselleştirici büyük kurgusu içinde (1946, s. 75-76: "The Bolgic Invasion"), 475, 494 (dipnot 5), Nemed hakkındaki anlatılarda doğal olarak tarihsel olayların yankısını bulmakta ve R. A. S. Macalister'ın daha serbest yorumuna karşı polemiğe girmektedir (bkz. aşa. dipnot 9).

miştir; tarla açıcı ve kolonizatör bir kahramandır; diğer iki karısı da, Macha gibi, onun tarafından tarıma açılan ovaların adlarını taşıyorlardı.[8] Kişiliğin en açık ve en karakteristik yönü adıdır: Falcı Kadın'ın kocası "Kutsal"dır. Nitekim -in hali *Nemid* olan *Nemed*, Galya'da ve en eski İrlanda'da cansız varlıklar için kullanıldığında kutsanmış şeyi veya yeri, tapınağı ifade eden kelimenin canlı varlıklar için kullanılan halidir: Gal dilinde νΕμητον (νΕμΕτον), eski İrlanda dilinde *nemed*.[9]

2) *Book of Leinster*'den, 20 a:[10]

> İrlanda'da birlikte hüküm süren üç kral, üç Ulate vardı: Dithorba, Kızıl Aed (*Aed Ruad*) ve Cimbaeth.[11] Bu krallar her birinin yedişer yıl krallık yapacağı konusunda anlaşmaya vardılar: [yani tam bir turda toplam olarak] üç kere yedi yıl. Kefilleri yedi drüid, yedi şair, yedi komutan oldu: Her biri yedi yılın sonunda *fir flatha*'yı, "soylu şef hakikati"ni [bir tür işlev "statü"sü][12] koruyarak krallığı teslim etmezse, onları efsunlarla büyü-

8 *Lebor Gabala* (bkz. dipnot 7), V (yeniden elden geçirilmiş metinde: § 249, 250, 252 [= s. 130-134]); § 250'de Macha'nın, Nemed'in İrlanda'ya gelişinden sonraki on ikinci günde öldüğü ve bunun "Nemed'in yanındakilerin İrlanda'da verdikleri ilk ölü olduğu" söylenmektedir; karş. XLI. şiirin 13-15. dörtlükleri (= s. 170-172).

9 Vaison yazıtı, 1.7: J. Rhys, *The Celtic Inscriptions of France and Italy*, 1906, s. 13 (yazıtı şöyle çevirmiştir: "Nîmes yurttaşı olan, Villonos oğlu Segomaros bu kutsal mekânı Belesama için yaptı"); G. Dottin, *La Langue gauloise*, 1918, s. 149-150. Halk adlarında geçen *Nemetae*, *Nemetes*, *Matres Nemetiales*, *Nemeto*-'yu yer ve insan adları içinde rastlanan *–nemetum* ile karşılaştırın. Bkz. İrlanda dilinde "sacrum sacellum"un karşılığı olan *nemed* (Priscien de Saint-Gall yazması, 13 b = Wh. Stokes ve J. Trachan, *Thesaurus Palaeohibernicus*, II, 1903, s. 64); karş. *Glossaire de Cormac*, çev. J. O'Donovan, yay. haz. Wh. Stokes, 1868, s. 121. *Lebor Gabala*'nın V. Kısım'ına yazdığı "Giriş"te (s. 115), R. A. S. Macalister.

10 Trinity College; Dublin; 12. yüzyıl ortası; bu bölüm Wh. Stokes tarafından Rennes *Dindshenchas*'ının ikinci eki olarak yayımlanmış ve tercüme edilmiştir: *Revue Celtique*, XVI, 1895, § 161, s. 279-283 ("Emain Macha"). Rennes ve Edinbourgh *Dindshenchas*'ları, "Ard Macha" maddesi (bkz. yuk. dipnot 4) ikinci Macha'nın ölümünü not etmekle yetinirler (bkz. aşa. s. 772 ve dipnot 30). S. Czarnowski, önsözünü ne yazık ki Henri Hubert'in yazdığı, tuhaf kitabı *Le culte des héros et ses conditions sociales, saint Patrick, héros national de l'Irlande*'da (1919) bu ölümle ilişkili olarak birinci ve ikinci Macha'ları birbirine karıştırır (s. 125, dipnot 3) ve s. 161-162'de kendini hayallere bırakır ("Bizzat peri Macha da hayata geri dönen bir ölüdür"!!!) Windisch'in üçüncü Macha hakkında yayımladığı metinlerin onu "büyük deniz tanrısı Manannan mac Lir'in torunu olarak gösterdikleri" doğru değildir: Birinci metinde, adı sadece Imbath'ın [Cormac sözlüğüne göre Okeanos'un bir adı] oğlu Sainreth'in [Özel Şahıs] kızı" olarak geçer, vb.

11 Bu üç krala ilişkin soykütüğü bilgilerini atlıyorum.

12 Wh. Stokes, yaptığı yayının notunda, "iyi kral"ın mutluluk verici toplumsal ve fiziksel etkilerini (hasat, sürüler, balık avı, vb üzerinde) betimleyen *Odysseia*, XIX, 109-114'le benzerlik kurar: Eski Kelt ve Germen dünyasında da iyi bilinen bir anlayıştır bu (bkz. özellikle Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, 1924). Burada metin hiç kuşkusuz tahttan inmek üzere olan kralın iktidarı artdüşünce taşımaksızın, ardılının da doğa üstünde iyi bir şekilde etki etmesini sağlayacak o sihirli güçten kendine hiçbir şey ayırmaksızın teslim etmesi gerektiğini söylemek istiyor. Renkler İrlanda teşrifatında (karş. Hint *varna*'ları, Avesta *piştra*'ları), dolayısıyla belli bir noktaya kadar toplumsal düzenin korunmasında ne kadar önemli olursa olsun,

lemek (?) için yedi drüid, hicivler ve eleştiriler yapmak üzere yedi şair,[13] onları yaralamak ve yakmak için de yedi komutan seçilmişti: [Bu yedişer yıllık iktidarların koşulu da] her yıl [domuz sürüleri için] meşe palamudu olması, her renkten kumaş boyasının (?) eksik olmaması ve doğum yapan hiçbir kadının ölmemesiydi.

Her biri krallığı üçer kez devraldı, yani bu devir [toplam] altmış üç [yıl] sürdü. İçlerinden ilk ölen Kızıl Aed oldu; "Kızıl çağlayan"da boğuldu ve cesedi oradaki tümseğe gömüldü: *Sid n-Aeda* ve *Ess Ruaid* adları buradan gelir. Bu Aed'in tek evladı Kızıl Yeleli Macha adında bir kızdı (*Macha Mongruad*). O da babasının krallık sırasını talep etti. Ama Cimbaeth ve Dithorba krallığı bir kadına vermek istemediler. Aralarında savaş çıktı ve savaşı Macha kazandı (*fechta cath eturru ocus maidid in cath re Macha*). O da yedi yıl krallığını sürdü. O sırada Dithorba Corann'da öldü. Ardında beş soylu oğul bıraktı: Baeth ve Braş, Betach ve Uallach ve Borbchas. Onlar da krallığı talep ettiler. Macha krallığı onlara vermeyeceğini, çünkü kendisinin krallığı kefillerin aracılığıyla (*o rathaib*) değil, savaş meydanında (*ar roi chatha*), zor kullanarak (*ar ecin*) kazandığını söyledi. Savaş çıktı ve Dithorba'nın oğullarını yenen Macha büyük bir kırım yaptı. Onları Connaught çöllerine sürdü. Sonra Cimbaeth'le evlendi ve askerlerinin komutasını ona verdi (*do thaisigecht –toissech*, "şef" görevi– *a amsaige imme*).

Macha ve Cimbaeth evlendikten sonra, kadın cüzzamlı kılığına girip, yani üzerine çavdar hamuru ve turba [bataklık kömürü] sürerek, Dithorba'nın oğullarını ziyarete gitti. Onları Bairenn Connacht'ta [bir ateşin başında] bir yaban domuzu çevirirken buldu. Adamlar ondan bilgi sordular, o da cevap verdi ve ona ateşin başında yemek verdiler. İçlerinden biri dedi ki: "İhtiyar kadının gözleri güzel: Onunla yatalım!" Kadını ormana götürdü. Kadın bu adamı fiziksel kuvvet kullanarak (*al-lus nirt*) bağladı ve ormanda bıraktı. Ateşin yanına geri döndü. "Seninle beraber giden adam nerede?" dediler. "Cüzzamlı bir kadınla yattıktan sonra si-

bu statünün ikinci terimini anlayamıyoruz. *Fir flatha* deyimi için, karş. bir erkekle eşit koşullarda yapılan dürüst dövüş, nizami düello anlamında kullanılan *fir fer* "uerum uirorum, insanların hakikati" (*Tain Bo Cualnge*, yay. haz. E. Windisch, 1905, II. 2909,4706, 4733 ve s. 72, dipnot 6; *Revue Celtique*, III, 1877, s. 184-185 ve *Irische Text*, I, 1880, s. 550 b-551 a, "fir" maddesi; M.-L. Sjoestedt, *age*, s. 98, *fir fer*'i şöyle tanımlar: Savaşçılık onurunun yasası sayılan ve ihlal edilmesi insana şerefini kaybettiren *fair play*"): Bu deyimler, bir statüye duyulan saygıyı, bir vazife duygusunu yansıtmaktadırlar; buna karşı hata yapmamak, günah, *col* işlememek gerekir (karş. yukarıdaki metin ve Tochmarc Etaine, *Irische Texte*, I, s. 126. *L. na hUidre* versiyonunun § 11'i *fir flatha* hakkında şöyle der: *acht ni bo issin tossud na firflatha dogentar a col*); kısacası her Hint kastının *dharma*'sına çok yakın bir kavram söz konusudur. Ayr. bkz. *Coir Anmann*, § 107'de (*Irische Texte*, III, 2, 1897, s. 332) *Feradach Fechtnach*'ın ("Adil") *firinne flatha*'sına ilişkin açıklama.

13 Hindistan'la karşılaştırıldığında İrlanda'daki hicivlerin ne denli ağır olabileceği hakkında, bkz. Dumézil, *Servius et la Fortune, essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du* cens *romain*, 1943, böl. III: "Kral Bress'in tahttan indirilmesi ve hicvin icadı", § 9-10, s. 221-241.

zin yanınıza gelmeye utandı" dedi. – "Utanacak bir şey yok, çünkü hepimiz aynısını yapacağız" dediler. Her biri onu sırayla ormana götürdü. O da her birini kuvvet kulanarak (*ar niurt*) bağladı ve onları tek bir iple bağlayıp Ulatların yanına getirdi. Ulatlar onları öldürmesini söylediler. "Hayır, dedi, böyle yaparsam Soylu Şef Hakikati'ne karşı suçlu duruma düşerim (*ar is coll fir flatha damsa*). Ama onları köle yapalım ve benim etrafıma surlarla çevrili bir kale (*rath*) yaptıralım; burası ilelebet Ulatların başkenti olsun." Ve boynunun (*muin*) çevresindeki altın şişle (*eo*) kalenin sınırlarını çizdi: *Emuin (Emain)* adı buradan gelir. Bu olay İsa doğmadan dört yüz beş yıl önce gerçekleşti...

Bu savaşçı kadın sonunda öldürüldü: *Ard Macha* maddesi, *Dindshenchas*'ın nesir halindeki çeşitli yazımları,[14] Kızıl Ön Kollu Rechtaid (*Rechtaid Rigderg*) tarafından öldürüldükten ve ardından ağlamak üzere Macha Meclisi toplandıktan sonra, "oraya" gömüldüğünü söylerler. *Mag Macha*, "Macha Ovası" adı buradan gelir.

Tüm anlatı savaşa ve güce dayanmaktadır. Baba, kızı, onun katili hepsi "Kızıl"dır –Roma veya Hindistan'da olduğu gibi, Keltlerde de savaşın ve savaşçıların rengi. Birinci bölümde, Macha savaş üstüne savaş verip galip gelir ve iktidarını bir anlaşmaya değil, savaşa ve şiddete borçlu olduğunu yüksek sesle haykırır[15] – böylece ikinci işlevi birinci işlevin karşısına, *Rigveda* diliyle söyleyecek olursak, "İndra"yı "Mitra"nın karşısına koyar. İkinci bölümde onu silahlı bir savaşçı kadın olarak değil, kavga şampiyonu olarak görürüz; fiziksel kuvvetini (*nert*) kullanarak peşpeşe beş adama boyun eğdirir, bağlar ve onları kendisine bir kale inşa etmeye zorlar. Evlendiği adam onun öncelikle baş komutanı olacaktır.[16] Son olarak da, ne denli muzaffer olursa olsun, *Rigveda*'daki *kşatra* kadar ve aynı tarzda çokanlamlı bir kavram olan *flaith* statüsüne saygı duyar; bu terim güç, krallık iktidarı anlamına gelse bile öncelikle askeri sınıfı diğerlerinden farklılaştırıcı teknik bir isimdir – krallar bu sınıfın içinde doğar ve rahipler (drüidler) ile köylülük (*bo aire*) arasında kalan bu sınıf, Hintlilerin brah-

14 Bkz. yuk. dipnot 4.

15 Kuşkusuz Macha'nın bu savaşçı yönü nedeniyle, savaş alanı tanrıçaları olan üç Morrigna'dan birine onun adı verilmiştir: M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, 1940, s. 44; M. J. Gricourt, "Epona-Rhiannon-Macha", *Ogam*, VI, 1, 1954, s. 30, dipnot 16.

16 Bizzat Cimbaeth de tipik savaşçıdır; Emain Macha "Kızıl Kol"unun kurucusu değilse bile, şefidir; *Book of Leinster*'ın bir şiirinin ilk dörtlüğü (E. O'Curry, *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*, II, 1873, s. 357) onun hakkında şöyle der:
C., genç Emain savaşçılarının Büyüğü,
Tara senyörlük topraklarını aldı, –
Gururlu Macha'nın eşi,
Kızıl Kol savaşçılarının şefi.
Cimbaeth ve Macha hakkında, bkz. *The Metrical Dindshenchas* (yay. haz. E. Gwynn, bkz. yuk. dipnot 4) III (= *Todd Lecture Series*, X, 1924), s. 368.

manlar ile hayvancı-çiftçi *vaişya*'lar arasında kalan *kşatriya* sınıfına her bakımdan denk düşer.[17]

3) British Museum'daki 5280 sayılı *Harleian* el yazmasından (15. yüzyıl) 53 b[18] ("Ulatların çocuk hastalığı"[19] hakkında):

> Ulatlarda, yukarıda dağların tepesinde tek başına yaşayan zengin bir çiftçi vardı (*aithiuch somma*).[20] Adı Cruind'di [Crundchu]; Agnoman'ın oğluydu. Yalnızlığı içinde büyük bir servetin sahibi olmuştu (*indmus mor*). Ayrıca etrafında birçok oğlu vardı (*meic imda les oc a tairciull side*).[21] Kendisiyle birlikte yaşayan kadın, çocuklarının annesi ölmüş ve o da uzun süre kadınsız kalmıştı.

17 Bkz. *Jupiter Mars Quirinus* [I], 1941, s. 111-113. İrlanda dilindeki *flaith*'e koşut olarak, Sanskritçedeki *kşatra*'nın çokanlamlılığı hakkında, bkz. *Naissance d'Archanges*, 1945, s. 147-153.

18 *Book of Leinster*, 125 b'nin daha kısa bir metninden hareketle, E. Windisch tarafından yayımlanmış ve tercüme edilmiştir: *Berichte über die Verhandl. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, ph.-hist. Classe*, XXXIII (1881), s. 340-347; başlığı, "Die irische Sage Noinden Ulad"dır. H. d'Arbois de Jubainville, *L'épopée celtique en Irlande*, 1892, s. 320-325'te Windisch'in iki metninden birinin tam çevirisini yapacağına, iki metni birbirine karıştırarak Fransızcaya uyarlamak gibi tuhaf bir fikre kapılmıştır. Bu nedenle, birçok önemli ayrıntıdan vazgeçmek zorunda kalmıştır. [Bu metin, V. Hull tarafından tüm yazmalara dayanılarak *Celtica*, 1968'de yayımlanmıştır.] Nesir *Dindshenchas* metinleri bkz. yuk. dipnot 4) öyküyü kısaca özetlemektedirler; bu öykü, *Ramscela*'lardan, *Tain Bo Cualnge*'nin giriş anlatılarından biridir. Özetin içinde, bu üçüncü Macha'nın gerçek adının Grian Banchure "the Sun of Womanfolk" olduğu eklenmekte ve "Ard Macha" yer adı onun başından geçen korkunç macera ile açıklanmaktadır.

19 "Ulatların hastalığı" hakkında, bkz. R. Thurneysen, *Die irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert*, I, 1921, s. 359-363 ("*Ces Ulad*, der Schwächesuztand der Ulter"); burada anlatının daha geç tarihli bazı değişkelerine de yer verilmiştir. Vendryes, erkeklerin yakalandığı bu kadınlık hastalığının, Herodotos'un İskitlerin Enare'leri hakkındaki metni gibi, kuluçka ritüeliyle [bazı halklarda erkeklerin de kadınların doğumuna katılmasını imleyen ritüel-ç.n.] açıklanabileceğini düşünmüştür. ("La couvade chez les Scythes", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1934, s. 1-11); ama bu yaklaşım hem İrlanda'da (M.-L. Sjoestedt, *age*, s. 39) hem de İskitlerin ülkesinde bazı zorluklarla karşılaşmaktadır (bkz. Dumézil, "Les Enarées scythiques et la grossesse du Narte Xæmyc", *Latomus*, 1946, s. 249-255). Nitekim, üçüncü Macha'nın efsanesi Nart Xæmyc ile onun Melusina karısının öyküsünü yakından hatırlatan birçok nokta içermektedir, ama kocanın tedbirsizliğinin sonucu olan "kadınlık hali" bizzat kocayı etkisine alır ve gerçek bir hamilelik nakli oluşturur.

20 *A(i)thech*, mülk sahibi sınıfların en aşağı düzeydekinin üyelerinden birini, *bo aire* köylülerinin alt bölümlerinden birini ifade eder: *Crith Gablach*, yay. haz. D. A. Binchy, 1941, s. 28, 74, 77 (kelimenin "vasal" –ve dev– manası da vardır; etimolojisi bilinmemektedir: H. Pedersen, *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen*, 1909, I, s. 112, § 67, Anın. 2). Üçüncü Macha'nın kocası *Book of Leinster*'da (E. Windisch, a.g.m., s. 388) *briuga cetach*, "yüz kat çiftçi", yani "zengin" diye nitelenmektedir. Adı, nesir *Dindshenchas*'larda (bkz. yuk. dipnot 4) Crunn (Crund), *Book of Leinster*'da Crunniuc, *Harleian MS*'de ve manzum *Dindshenchas*'da Cruind'dir (sonra Crundchu ve Cruncu). K. Meyer, *Contributions to Irish Lexicography*, I, 1, 1906, s. 536, Galya dilindeki kelimelerden hareketle, *cruind* "niggardly"yi önermektedir.

21 Zenginlik, babanın gözleri önünde sonraki kuşakların çoğalması: üçüncü işlevin iki mutluluğu.

Bir gün evinde yatağında tek başına iken, endamlı, iyi giyinmiş ve bakımlı güzel bir genç kadının içeri girip yanına geldiğini gördü (*ocmnai crutaich... co febus n-delba ocus errid et ecoisc*). Kadının adı Macha idi, *ut periti dicunt*. Ocağın başındaki bir iskemleye oturup ateşi yaktı. Gün bitene kadar orada öylece konuşmadan durdular. Kadın eline bir kalbur ile bir havan alıp evin içinde [yemeği] hazırlamaya girişti. Gün batarken kovaları aldı ve hiçbir şey sormadan inekleri sağmaya gitti. Eve döndüğünde sağa doğru gitti, mutfağa girdi, insanlara emirler verdi ve Crundchu'nun yanında bir iskemleye oturdu. Herkes yatmaya gitti. O herkesten sonra da kaldı, ateşi söndürdü, sağa döndü, Crundchu'nun örtüsünün altına girdi ve elini onun bağrına koydu. Kadın hamile kalıncaya kadar birlikte oldular (*ro batar a n-entaidh co m-ba torrach uad-som*). Crundchu onunla birleştikten sonra servetinin daha da arttığını gördü (*moiti a indbus-som dia hoentaidsie*). Adamı bakımlı ve iyi giyimli görmek kadının hoşuna gidiyordu (*mait a blathsom ocus a escrim le-si*).

O sırada Ulatların sık sık büyük toplantıları ve meclisleri oluyordu. Buralara kadın erkek herkesin birlikte katılması âdetti. Crundchu karısına "Ben de herkes gibi meclise gideyim!" dedi. "Bizden söz etme tehlikesine girmemek için oraya gitme, çünkü birlikteliğimiz ancak mecliste benden söz etmediğin sürece devam edecek" dedi.[22] "Hiçbir şey söylemem" dedi Crundchu. Ulatlar meclise gittiler, Crundchu da diğerleriyle birlikte gitti. Gerek katılanlar, gerekse atlar ve giysiler bakımından parlak bir meclis oldu. Gösteri olarak yarışlar, dövüşler, mızrak atma ve sürat müsabakaları, geçit törenleri (?) yapıldı. Dokuzuncu saatte kralın savaş arabası getirildi ve kralın atları zaferi kazandılar. O zaman kralı, kraliçeyi, şairleri, drüidleri, kralın evini, ordusunu ve tüm meclisi kutlamak üzere övgü şarkıcıları geldi. "Bugüne dek meclise kralın şu iki atı gibi iki at hiç gelmedi, çünkü İrlanda'da onlardan daha hızlı koşum hayvanı yoktur!" – "Benim karım bu iki attan daha hızlı!" dedi Crundchu. "Yakalayın şu adamı" dedi kral ve karısı buraya koşmaya gelinceye kadar [tutun]!" Crundchu'yu tutukladılar ve kral onun karısını çağırtmak üzere adam gönderdi.

Kadın habercilere hoşgeldin dedikten sonra ne istediklerini sordu. "Gidip evinin reisini kurtarmanı söylemeye geldik (*do athigh taighi*); senin kralın atlarından daha hızlı olduğunu söylediği için kral onu tutuklattı." – "Bu kötü, dedi, çünkü böyle konuşması doğru değildi. Bu benim için de talihsizlik, çünkü hamileyim ve sancı çekiyorum (*ar atu alacht co n-idnaib*)." – "Sen hangi talihsizlikten bahsediyorsun? Gelmezsen seni öldürürüz" dedi haberciler. – "O halde gelmek zorundayım" dedi ve onlarla birlikte meclise gitti. Herkes onu yakından görmek için yanına geldi. "Neye benziyorum diye böyle bakmanız iyi değil, dedi, Beni niçin getirt-

22 Nart Xæmyc ile karısının öyküsünde de benzer bir özellik bulunmaktadır (bkz. yuk. dipnot 18).

tiniz?" – "Kralın iki atıyla yarışasın diye!" dediler hep bir ağızdan. – "Talihsizlik bu, çünkü sancı çekiyorum (*ar atu-ssa co n-idnaib*), dedi." – "Alın kılıçlarınızı, öldürün şu köylüyü!" dedi kral. – "Biraz durun, dedi kadın, bekleyin ki doğurayım (*corom asaithiur*)!" "Hayır!" dedi kral. – "Bana hiçbir saygı göstermeyişiniz sizin için gerçekten utanç verici. Madem öyle, ben de sizin üzerinize en büyük utancı çekeceğim. Haydi bakalım, koşturun atları benim yanımda!" dedi.[23]

Öyle de yaptılar ve kadın arenanın ucuna atlardan önce vardı. O zaman çektiği acıdan bir çığlık attı. O anda Tanrı bu işi yoluna koydu ve kadın tek batında bir erkek ve bir kız doğurdu (*ocus berid mac ocus ingin a n-oentairbirt*):[24] Fir ve Fial ("Sahici" ve "Mütevazı"). O topluluktaki erkekler kadının çığlığını işittiklerinde, öyle bir lanetle çarpıldılar ki hiçbirinde acılar içinde kıvranan kadından daha fazla güç (*nert*) kalmadı (*co m-bo hinann nert doib uili ocus an banscal boi isan galur*). "Bana çektirdiğiniz utanç bundan böyle sizin üzerinizde olacak: [zamanlar] sizin için zorlaştığında, hiç birinizin, bu eyalette yaşayan insanların doğum yatağındaki bir kadından daha fazla gücü kalmayacak (*nicon bia acht neurt mna seula lib*), ve bu bir kadının doğum yapma süresi kadar, yani beş gün ve dört gece sürecek ve dokuzuncu göbeğe kadar devam edecek."[25]

Lanet gerçekleşti. Crundchu'nun zamanından Domnall'ın oğlu Fergus'un zamanına kadar sürdü. Ama bu zayıflık ne kadınları ne çocukları ne de

23 Kafkasya'da (Abhazlar, Ibıhlar, Çerkesler) hayvan sürülerinin ve bereketin koruyucu cini olan Akhin onuruna düzenlenen çok ilginç bir ilkbahar şenliği hakkında, şu kuruluş efsanesi nakledilirdi: Bir gün düşman bir kabile Akhin'in kutsal ormanının bulunduğu bölgeye bir çapul akını yapmış ve birçok tutsak alıp götürmüş. Saldırganlar geri dönüş yolunda dağlarda mola vermişler ve Kafkas usulü bir şenlik düzenleyip, şarkılar söylemiş, dans etmişler; ama âdetlere aykırı olarak, tutsak kadınları da şenliğe katılmaya zorlamışlar. Kadınlardan hamile olan biri kendisini rahat bırakmaları için yalvarmış, ama ona kulak asmamışlar ve o da şenliğe katılmak zorunda kalmış. Gözyaşları içinde haykırmış: "Akhin, kendime rağmen dans ediyorum!" O anda yer yarılmış ve kutsala karşı suç işleyen saldırganları yutmuş. Ama onların içinden de Abhaz Tssbe ailesinin bir üyesi Akhin'e yakarmış: "Eğer evime geri dönmeme izin verirsen, her üç yılda bir senin kutsal ormanına kurban olarak bir inek getireceğim!" O kurtulmuş ve bu adaktan hareketle karmaşık bir bayram oluşmuş (N. F. Dubrovin, *Istorija vojny i vladyčestva Russkix na Kavkaze*, I, Sen Petersburg, 1871, s. 103-104). Ben de Mayıs 1954'te, Manyas bölgesinde yaşayan son Ibıhlar arasında bu bayramın ayrıntılı bir betimlemesini derledim ve *Journal Asiatique*, CCXLIII, 1955, s. 3945'te yayımladım.

24 Emain Macha adının açıklaması: *emuin*, *emain* "ikiz" anlamına gelir ve Sanskritçe *yama*, Avesta dilinde *yəma*, Letonca *jumis*, "çifte meyva", ile akrabadır; bkz. R. Thurneysen, *Z. f. vergl. Sprachforschung*, XXXII, 1893, s. 566 (Latince *aemulus* < **ad-yemo-lo* arasında yakınlık kurmaktadır); A. Meillet, "Lettone jumis", *Studi Baltici*, I (1931), s. 115-117 (karş. J. Vendryes, *Revue Celtique*, XLVIII, 1931, s. 426-427).

25 R. Thurneysen'e göre, Ulatların "dokuz günlük" (*noinden*) kelimesi ve "dokuz" rakamı efsaneye *ces noiden*, "çocuk hastalığı" deyiminin bozulmuş bir hali olarak girmiştir (*noiden*, *noidiu*'dan, "infans" [çocuk] türemiştir); *age*, s. 360-361. Myles Dillon aksi görüşteydi.

Cuchulainn'i etkiliyordu, çünkü o Ulatlardan doğmamıştı;[26] olay gerçekleştiği sırada ülke dışında olanlar da lanetin etkisinde kalmamışlardı.

Bu üçüncü Macha, görüldüğü gibi, birçok yönünü yansıttığı üçüncü işleve tam anlamıyla bağlıdır. Güzel bir kızdır, bir köylüyle evlenir; bu köylü de zengindir ve çocuk sahibidir, ama kadın onun servetini artırır ve onun evinde eksiksiz bir çiftçi kadın, örnek alınacak bir ev sahibesi olarak sivrilir. Gizemli bir şekilde hayvanlığa da yakındır, çünkü bir tür Epona veya Rhiannon gibi,[27] en hızlı atlardan bile daha hızlı koşabilmektedir. Doğurgandır, dünyaya ikiz çocuk getirir ve macerasının özü korkunç bir analık, doğum dramıdır. Son olarak, köylü kocasını kral ile ve kendisini de hem kralla hem de kralın acımasız birliğiyle, *sluag*'la[28] karşı karşıya getiren çatışma "üçüncü" ve "ikinci" işlevler arasında bir çatışmadır; çatışmanın sonucu da bunu çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir: *Askeri* tehlikeler gelip çattığında, Ulster'in *erkekleri* ancak *doğurma* sancıları çeken bir *kadın* kadar *nert*'e, fiziksel güce –ikinci Macha'nın şahsında yüceltildiğini gördüğümüz *nert*– sahip olacaklardır.

Birbirini izleyen üç Macha arasında üç işlevin –birbiri üstüne bindirmeden, çarpıtmadan– tam olarak nasıl paylaştırıldığını vurgulamaya çalışmak gereksizdir: Takındıkları tavırlar durumu yeterince ifade etmektedir. Ölümleri de: Biri tam görü halindeyken ölür, ikincisi öldürülür (kuşkusuz bir savaşta), üçüncüsü korkunç bir doğum sırasında can verir. Kocaları da en az onlar kadar açıklayıcıdır: Nemed bizzat adıyla bile "Kutsal"dır; Cimbaeth karısının "askerlerinin komutanı" ve Kızıl Kol *Männerbund*'unun şefidir; Crundchu "zengin köylü" tipidir.

Demek ki Marie-Louise Sjoestedt çokdeğerlilikten söz ederken haklıdır, ama bu çokdeğerliliğin bir üçdeğerliliğe indirgendiğini de eklemek gerekir; üstelik karmaşa ve ayrışmazlık öylesine azdır ki, çözümlemenin mantığı sonuna kadar götürüldüğünde,[29] "Macha'nın üç yönü"nden her biri kesin

26 *Tain Bo Cuailnge* destanı içinde Cuchulainn'in kendine özgü farklı yerini açıklamaya yönelik bir düşünce: Ulster'i istila eden Medb ve Ailill ordusuna karşı o tek başına karşı koymak zorunda kalacaktı.

27 V. J. Gricourt, "Epona-Rhiannon-Macha" (bkz. yuk. dipnot 2).

28 *Sluag*, *slog*, askeri bir birlik, bir ordu, "agmen" fikrini çağrıştırmaktadır; buradan türetilen *sluagad*, "savaş" anlamına gelir.

29 Mitolojide, belki de aynı sürecin sonucunda, Germen tanrıçası *Friyyo*'dan İskandinavya'da –ve sadece orada– bir Ase tanrıçası (1. işlev) olan *Frigg* ve bir Van tanrıçası (3. işlev) olan *Freyca* çıkmıştır (sadece *Frigg*, Germen tanrıçasının adının olağan uzantısıdır). İskandinavya dışındaki yerlerde, Germen tanrıçası tek başına kalmış, hem hükümranlığını (efsanede Lombard'ların adını açıklayan *Frea*) hem de "Venüs"lüğünü korumuştur (**Friyyadagaz* = "Veneris dies"); iyi bilinen birçok özellikleri nedeniyle, iki tanrıça konumları bakımından değilse de, maceraları içinde birbirinin kopyası gibi gözükmektedir: Bu durum özellikle kocaları için geçerlidir; Frigg'in kocası sahici bir tanrıdır ve Germen halk dilinde *Odinn* diye bilinir, Freyja'nın kocası ise yapay ve sadece İskandinavlara özgü bir tanrı olan ve *Odinn*'den türetilmiş *Odr*'dur.

uzmanlık sahibi bir Macha'ya yol açtığı söylenebilir.[30] Dış çizgileri belirsiz, tüm İrlanda tanrıçalarının ve kadın kahramanlarının bulanık prototipi olacak bir "Ana" figürü oluşturmak amacıyla bu farklı Macha'ları üst üste bindirme, farklılıklarını azaltma hakkına sahip değiliz.

Ayrıca, Kelt dünyasının kadın üçlemelerinde benzer bir üç işlevli dağılımın varlığını araştırmaktan da geri kalınmamalıdır: Örneğin, İrlanda savaş alanının üç Morrigna'sı veya bereket dağıtan Galya-Romalı üç "Matre" Joseph Vendryes'in deyimiyle, "üç kişilik birim"in[31] tasnif edici nitelik taşımayan, yoğunlaştırılmış bir üçlemeden ibaret gözüktüğü homojen gruplar oluşturmaktadır.[32]

Bu inceleme, Hint-Avrupa tanrıçaları veya kadın kahramanları kuramına yaptığı katkının dışında, pagan Ulster'in siyasi ve dini merkezine ilişkin drüid bilgilerine de üç işlev ideolojisinin yön verdiğini göstermektedir.

30 Üçüncü Macha'nın da kocası, tıpkı birincisininki gibi, "Agnoman'ın oğlu"dur: Eski bir özdeşlik izi mi? Th. O'Rahilly, *age*, s. 350, dipnot 2, bir tek Macha olduğunu kabul etmektedir. Ama tarihöncesine ait tek bir Macha'nın "üç bölümlü hale gelişi"ni ne şekilde tasavvur edersek edelim, bulgulanan üç üçte birlik bölüm son derece açık seçiktir. M.-L. Sjoestedt bu konudaki tek açık metne (Edinbourgh *Dindshenchas*'ı) başvurmadığı için, birinci Macha'nın, "Falcı"nın gerçek ayırt edici niteliğini kavrayamamış ve bu Macha'nın adının Nemed'in tarıma açtığı ovalardan birine verilmiş olmasından kişilikte kesinlikle bulunmayan "tarımsal" bir nitelik sonucu çıkartmıştır. İkinci, Savaşçı Macha'da da "cinsel" hiçbir yan yoktur: Tam tersine, onun tek niteliğini oluşturan "gücü", *nert*'i karşısında Dithorba'nın oğullarının şehvet düşkünlüğü başarısızlığa uğramıştır.

31 "L'unité en trois personnes chez les Celtes", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1935, s. 314-341.

32 Daha, işlevsel üç bölümlülük üzerine ilk yayınım olan "La préhistoire des flamines majeurs", *Revue de l'Histoire des Religions*, CXVIII, 1938'de (s. 198, dipnot 1) Vendryes'in olgular derlemesinde "yoğun üçleme" özelliği taşıyan örnekleri en ilginç olan tasnif edici veya sentetik özellik taşıyan üçlemelerden ayırmak gerektiğine işaret etmiştim. "Homojen bir üçleme" (üç işlevli yapı açısından) üç düzeyden birinin veya bir düzeyin sadece bir bölümünün çözümlemesini de sunabilir (örneğin hükümran tanrılardan Veadalar'daki Mitra, Aryaman, Bhaga; Roma tanrılarından da Iupiter, Iuuentas, Terminus).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Britanya Adasındaki Üç Afet

Kral Lludd'ın üç sıkıntısı

Galler ülkesinden, Mabinogion ile aynı türde, ama sadece geç döneme ait romanvari bir uyarlamasıyla bilinen epik bir anlatı da üç işlevli bir tema üzerine kuruludur. Adı, *Cyfranc Llydd a Llevelis*, "Llydd ile Llevelis'in Macerası"dır.[1]

Lludd Britanya adasının kralı, kardeşi Llevelis de Fransa kralıdır. Birincisinin, başka bir anlatıdan, Kulhwch ve Olwen'in öyküsünden bilinen bir lakabı vardır: "Gümüş elli Lludd", *Llaw ereint* (kelime beklenebileceği gibi *n* ile değil *ll* ile başlar; belki de *Llevelis* ile bir ses benzeşmesi yapılmıştır[2]). Bu da onun şahsında azami ölçüde kahramanlaştırılmış ve tarihselleştirilmiş önemli bir eski Kelt tanrısıyla, *Nodens* ile karşı karşıya olduğumuzu doğrular. Büyük Britanya yazıtlarında *Nodons* olarak geçen bu tanrı, İrlanda destanındaki "Gümüş elli, *Airgetlam*, Nuada"dır. Bu koşullarda, öteki ismin, *Llevelis*'in ilk hecesinde de Mabinogion'ların dördüncü kolunda önemli bir rol oynayan ve hem adı hem de tipiyle İrlanda tanrısı Lug'a, Galyalıların Lugus'una denk düşen Lleu'yü görmek yanlış olmaz. Tabii, baş kahramanların böyle eski tanrı adları taşımaları öykülerinin eski bir mit olduğunu kanıtlamaz.

Olay örgüsü basittir. Kral Lludd büyük bir inşacı (Londra kuruluşunu ona borçludur), iyi bir savaşçı ve cömert bir gıda dağıtıcısıdır, ama adasının başına musallat olan üç afetin hakkından gelememektedir. "Öğütlerinin ve bilgeliğinin kusursuzluğu ile tanınan" Llevelis'e danışır ve Llevelis ona bu afetlerin nedenini ve onlardan kurtulma yollarını açıklar.

1 1.-3. sayfalar "Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens", *Latomus*, XIV, 1955, s. 173-185 içinde 177-182. sayfaların aynısıdır.

2 Veya *Llawereint*'in etkisiyle (J. Rhys, T. O'Rahilly).

Metnin ifadesiyle, "Britanya adasındaki üç afet", *teir gormes ynys Prydein*, şunlardır:[3]

> 1. Bir istilacı ırk belirir; bunlar öyle bir "bilgi"ye (*gwybot*) sahiptir ki, tüm adada rüzgârın onlara taşıdığı her türlü konuşmayı, isterse çok kısık sesle yapılsın, işitmektedirler;
> 2. Her 1 Mayıs'ta iki ejderha arasında korkunç bir düello yaşanmaktadır; bunlardan biri adanın ejderhasıdır, diğeri ise onunla "dövüşmeye" gelen (*yn ymlad a hi*), onu "yenmeye" çalışan (*yn keissaw y goresgynn*)[4] yabancı bir ejderhadır; o zaman adanın ejderhası öyle bir çığlık atar ki, insanlar, hayvanlar, tüm doğa dehşetten donup kalır, kısırlaşırlar;[5]
> 3. Kral ne zaman saraylarından birinde bir yıllık bile olsa bir "yiyecek ve içecek ihtiyatı" oluşturtsa, (*cyt bei arlwy vlwydyn o vwyt a diawt*) ertesi gece hırsız bir büyücü bir sepetle gelip her şeyi içine doldurur ve geride hiçbir şey bırakmadan çekip gider.

Üçüncü ve ikinci afetlerin, üçüncü ve ikinci işlevlere ait oldukları açıktır: bir yanda *hırsızlık*, özellikle de her türlü *gıdayı* yok eden bir hırsızlık; diğer yanda *saldırı*, *savaş*, *zafer* isteği. Birinci afet ise, aşırı bir bilgi ile (*gwybot*) tanımlanan bir ırkın eseridir; ama bilgi Hint-Avrupa dünyasında çoğunlukla birinci işlevin ayırt edici özelliklerinden biridir;[6] üstelik bu doğaüstü bilginin[7] sonucu toplumu baskı altına almak, hem krallık iktidarının serbestçe uygulanmasını hem de insanların serbestçe iletişim

3 J. Gwenogvryn Evans, *The White Book Mabinogion*, Pwllheli, 1907, s. 96-100'deki *Red Book of Hargest* metnini kullanıyorum; çevirisi J. Loth, *Les Mabinogion*, I, 1913, s. 231-241'dedir. Bir diğer versiyon ("*Brut*-Version") G. J. Visser tarafından *Etudes Celtiques*, I, 1956, s. 261-271'de yayımlanmıştır (malzemenin eskiliğine karşı s. 261'de ileri deliller yeterince ispatlayıcı değildir). Anlatı içinde üç afet iki kez açıklanmıştır. İlkinde hiçbir gizem yoktur, gerek nedeni gerekse sonuçlarıyla derhal anlaşılmaktadır; diğer ikisi önce sadece sonuçlarıyla anlaşılmakta ve neden, ancak Llevelis'in kardeşi Lludd'a verdiği öğüt aracılığıyla ortaya çıkmaktadır.

4 Gallilerin iki ejderhanın savaşı hakkında yaptıkları tarihsel yorum için, bkz. J. Loth, *age*, s. 236, dipnot 1; ama ayr. karş. bir sonraki dipnot.

5 İki ejderhanın havada dövüşmesi, içlerinden birinin sıkıntıya düşüp "fırtınalı" bir çığlık atması (*y dymhestlus diaspat*, s. 100, sat. 1, J. G. Evans'ın metni), bunun tüm doğa (toprak, sular ve ağaçlar dahil olmak üzere) açısından kısırlaştırıcı sonuçlara yol açması belki de eski bir fırtına-savaş mitinin izdüşümüdür.

6 *Yasna* IX 22'de (karş. *Yeşt V* 86: Anahita) Haoma yiğit savaşçılara güç ve iktidar, doğum yapan kadınlara parlak döller, Kutsal Yazılar'ı öğrenenlere "zekâ ve bilgi" verir (E. Benveniste, *Journal Asiatique*, CCXXX, 1938, s. 542). *Denkard*, VII, 1, 36'da (25 ve 32'ye eklemlenmektedir) Yam'ın yitirdiği "birinci işlevin üçte biri" olan Şan'ın şahsında tecessüm ettiği vezir Osnar, bilgisi ve zekâsı ile tanımlanır, *Mythe et Epopée* II, 1971, s. 286. Birçok Hint-Avrupa dilinde, büyücü, "bilen kişi"dir: Ermenicede *get*, Rusçada *znaxar'*, *ved'ma*, vb ve Sanskritçede iyi brahman *evamvid*'dir, "bu şekilde bilen"dir, olması gerektiği gibi bilendir. Karş. yuk. s. 82-83, s. 504 ve dipnot 10.

7 Galler ülkesinde, Mathonwy'nin oğlu, namlı sihirbaz Kral Math ve İskandinavya'da esas tanrı Heimdallr da böyle doğaüstü bir işitme gücüne sahiptirler.

kurmasını imkânsız hale getirmektir;[8] bunlar da Vedalar Hindistan'ında bir yandan Varuna'nın diğer yandan da Mitra'nın, daha doğrusu onun yardımcısı olan Aryaman'ın, yani birinci işlevin belli başlı tanrılarının alanlarıdır.[9]

Kardeşi olan Fransa kralı Llevelis'in öğütleri sayesinde, Lludd bu "üç afet"in hakkından gelince, yine üç işleve göre ayrılan üç üstünlüğe sahip olur: 1. Yönetim ve söz özgürlüğüne yeniden kavuşulması dışında, çok şey bilen ırk yeniden ortaya çıkarsa onları yok etmek üzere *sihirli iksirden bir bölümü ihtiyat olarak saklar;* 2. Adanın en müstahkem yerine, dağlık Gal Eryri'nin bir noktasına (Snowdonia kütlesi) diri diri gömülen iki ejderha *artık hiçbir istilacının Britanya'ya girememesini güvence altına alan bir tılsım* oluşturur; 3. Boyun eğdirilen hırsız *çaldığı muazzam gıda miktarını iade etmeye* ve Lludd'un hizmetinde sadakatle çalışmaya söz verir – bir hırsız olarak tek uzmanlık alanı bu olduğuna göre, herhalde yapacağı hizmet de Lludd'a yeni yiyecekler temin etmek olacaktır.[10]

Anlatının eskiliğine, okuduğumuz bu öyküleştirilmiş halinden çok daha önceye ait olduğuna kuşku yoktur. Üç işleve paylaştırılan üç felaketten bir grup yapılmasının, her türlü üçlemeye son derece meraklı olan adalı Keltlerin düşüncesine aşina bir kalıp olduğu anlaşılıyor.[11] İrlanda'nın başlıca hukuki metni olan ve beş ciltlik *Ancient Laws* derlemesinin yarısını tek başına dolduran *Senchus Mor* da böyle bir gruplamayla başlar. Derlemenin kaynağını açıklayan "tarihsel" önsözün ardından ve diğer maddelere geçmeden önce, aynen çevirdiğim şu bölümle karşılaşılır:[12]

8 Bu baskının –tıpkı yalanın, *drauga*'nın veya şifahi akitlerin inkârının, *cor mbel*'in başka bir yoldan yaptığı gibi– toplumu *söz* alanında etkilediğini kaydedelim; Hint-Avrupalıların söz ve gerçek söz konusunda ileri düzeyde spekülasyonlara sahip oldukları anlaşılıyor: bkz. *Servius et la Fortune*, 1943, s. 241-244'te, sonuç düşünceleri.

9 Bkz. yuk. s. 165-166..

10 Karş. yuk. s. 301-302, tutsak olan Bress Mag Tuired savaşından sonra canını, tarımsal sırları açıklayarak kurtarır. Aynı şekilde, Mabinogi'nin üçüncü Kolu'nun sonunda (J. Loth, *Les Mabinogion*, I, 1913, s. 170-171), fare kadın canını kurtarmak için tarımsal refah vaat etmek zorunda kalır.

11 Galliler ve İrlandalılar her dönemde kavramları, öğütleri, efsaneleri tasnif etmek için kullanışlı üçleme kalıbını kullanmış ve bunda aşırıya kaçmışlardır ve örneğin çok sayıda ortaçağ Gal Yasası üçlemesi içinde, Hıristiyanlık öncesi üçlü kavramların izleri sürmeye çalışmak beyhude bir çalışma olur. "Üç" sayısı hakkında, bkz. W. Deonna, "Trois, superlatif absolu, à propos du taureau tricornu et de Mercure tricéphale", *L'Antiquité Classique*, XXIII, 1954, s. 403-428; fakat yoğunlaşmış üçlemelerle tasnif edici üçlemeleri birbirinden ayırmak gerekir (bkz. yuk. s. 615, Bölüm II, dipnot 32).

12 *Ancient Laws of Ireland*, I, 1865, s. 50; R. Thurneysen tarafından yapılmış eleştirel yeni baskı, *Zeitschrift für Celtische Philologie*, XVI, 1927, s. 176: *Ataat teora aimsera imbi bailethach* (K. Meyer, *Contributions to Irish Lexicography*, I, 1, 1906, s. 147: *baile*, "madness, frenzy"den "mad") *in bith: rechuairt* (Thurneysen, *ZCP*, XIX, s. 127) *duinebath, tuarathlia coctha, fuaslucud cor mbel.*

Dünyanın çıldırdığı üç zaman vardır: *insanların ölüm zamanı* (yorumda, salgın hastalık veya açlık nedeniyle ölüm diye açıklanıyor[13]), *savaş üretiminin artması, şifahi akitlerin bozulması.*

Birkaç küçük değişiklikle *Senchus Mor*'un[14] son bölümünde de yeniden yer alan bu metin, birçok anlaşılmaz ifade içerir; belki de kayda geçirirken yapılan yanlışlıklardan kaynaklanan bu durum önce yorumcuların, sonra da filologların başına epey dert açmıştır, ama anahtar kelimelerde hiçbir kuşkuya yer yoktur. Yerli yorumcu, birinci afeti birçok metinde de söz edilen 664'teki büyük salgın ("flava icteritia")[15] ve efsanevi Partholon ırkını yok eden salgınla örnekledikten sonra, ikincisini tüm devirlerde mevcut bir Kelt zaafına uygun biçimde, kralın merkezi iktidarı zayıfladığında iç savaşların (kuşkusuz kabileler arası savaşlar) çoğalmasıyla açıklar;[16] gerek "iyi" gerekse "kötü" nitelikteki "şifahi akitlerin bozulması" ise, yorumun muğlak ifadeleri içinde verilmiş sözlerin inkârı veya tutulmamasına indirgenir.[17]

Cuir bel (başka yerlerde *cuir o belaib*), "dudaklarla yapılmış, şifahi akitler" ifadesinin üçlemenin bütününün çok kadim devirlere, temkinli davranan drüidlerin yazıyı yasakladıkları zamanlara ait olduğunun teminatıdır.[18] Hiç kuşkusuz, insan toplumlarını tehdit eden üç afet hakkında eski bir öğreti, eski bir formülle karşı karşıyayız: Diğer Hint-Avrupa halklarında da bunun benzerlerine rastlanmaktadır.

İranlılarda üç afet[19]

İran konusunda, Marijan Molé 1960'ta gata'lardaki bir dizeye (*Yasna*, 32, 10) işaret etmişti; bu dize, hem öğretisel hem de ahlaki açıdan ilk sıralarda yer alan bir günahı ifade ediyor ve Zerdüştçü zihniyetin etkisi sadece sıralamada gözüküyordu. Jacques Duchesne-Guillemin bu metni şöyle çevirmişti:

13 *Mortlac, gorta.*

14 *Ancient Laws of Ireland*, III, 1873, s. 12.

15 *Annals of the Kingdom of Ireland, by the Four Masters*, yay. haz. J. O'Donovan, I, 1856, s. 274 (ve dipnot 9) ve koşut metinler; karş. H. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais*, 1884, s. 256 ve dipnot 1.

16 Thurneysen'e göre, *tuarathlia*'nın tam karşılığı, "eine Flut, eine Überschwemmung, die bis an die Dachböden steigt"dır.

17 *i. a sena ocus a nemaititiu*, (şifahi bir sözle teminat altına alınmış akdi) "inkâr ederek ve tanımayarak."

18 Karş. Dumézil, "La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort", *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXII, 1940, s. 125-133.

19 617-622. sayfalar birkaç değişiklik dışında, "Les 'trois fonctions' dans le Rigveda et les dieux indiens de Mitani", *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5. seri, c. XLVII, 1961 içinde § 14-16, s. 292-298'in aynısıdır (bkz. yuk. s. 73.)

> Bu [günah] öğretileri yok eder, öküzden ve güneşten gözle görülebilecek en kötü şeyler olarak söz eder, *iyileri kötü yapar, otlakları mahveder* ve *doğruya silah çeker.*

Molé, tıpkı kendisinden önce Bayan M. W. Smith'in de yaptığı gibi, metnin başını farklı anlamayı ve *ma*'yı bir olumsuzlama eki saymayı yeğliyordu ("Yok etmesin..."). Her ne olursa olsun, dörtlüğün ikinci bölümünde herhangi bir kuşkuya yer yoktur: İyileri, temizleri (veya dini açıdan söylenecek olursa, bilgeleri) *druj*'un, yalanın müritleri haline getirmek (*yasča datəng drəgvato dadat*), otlakları mahvetmek (kelimesi kelimesine: dört bir yana savurmak: *yasča vastra vivapat*), *aša* müridine, Zerdüştiye karşı cinayet silahını çekmek (*yasča vadarə voiždat ašaune*) tabii ki bir yanıyla küfür eylemleridir, ama diğer yandan birinci, üçüncü ve ikinci işlevlere göre de bölünmektedirler.

Persepolis'teki bir yazıtta (*d*, sat. 15-21) büyük kral Darius [Dara] da üç afeti benzer bir biçimde tanımlayarak, Ahuramazda'dan bunlara karşı imparatorluğunu korumasını istemiştir. Benveniste 1938'de bu metnin üç işlev değerini belirtmişti:[20]

> Ahuramazda bu ülkeyi düşman ordusundan (*hača hainaya*), kötü mahsulden (*hača dušiyara*), yalandan korusun (*hača drauga*). Bu ülkeye ne düşman ordusu ne kötü mahsul ne de yalan gelsin (*abiy imam dahyaum ma ajaniya*).

Yalan kelimesi, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan büyük kralın terminolojisinde, Mazdeizme göre en ağır suç olan aldatma günahının dışında, "sadakatsizliği", tahtta hak iddia edenlerin veya asilerin kralın hükümranlığını tanımamasını da ifade etmekte, zaten yazıtlarda da bunlardan bol bol söz etmektedir.[21]

Bu Pers formülü herhalde oldukça meşhurdu, çünkü yaşanan dokunaklı günlerde Yunan gözlemcilerine de ulaşmıştı. 1961'de Aiskhylos yorumcularına şu düşüncelerimi sunmuştum.

20 "Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales", *Journal Asiatique*, CCXXX, 1938, s. 543: "Üçlü tehlike –istila, açlık, dinsizlik– açık bir formül halinde hatırlatılmakta; Ahuramazda'nın himayesi olmasa toplumun böylece üç temelini birden yitirip yok olabileceği belirtilmektedir. Bu cümlenin, formülasyon dolaylı ve neredeyse istenç dışı olduğu için anlatım gücü iyice artan bir açıklıkla bize öğrettiği şeyi bugüne kadar kanıtlayacak hiçbir tanıklık çıkmamıştı: Ahemeni toplumu, en azından başlangıç döneminde, İskitlerin kadim efsanesinde hâlâ kayıtlı olan [bkz. yuk. s. 459-465] ve Zerdüşti toplumunun hâlâ yaşayan çerçevesini oluşturan aynı bölümlemelere tabiydi." En azından ideal bölümlemelere.

21 Kaj Barr, *Avesta*, 1954 (Danca), s. 35-36: "Hükümdar açısından, *drauga* öncelikle şahsına karşı sadakatsizliktir, doğal olarak... Kambiz Mısır'a karşı sefere çıktığında, halk sadakatsiz davrandı, 'ülkede birçok *drauga* oldu' [*Behiştun*, I, sat. 34]. Sahte Smerdis'i isyana iten *drauga*'ydı [*Behiştun*, I, sat. 39, *adurujiya*]..." Darius açıkça söyler [*Behiştun*, IV, sat. 33-37]: "İsyan eden eyaletler bunlardır. Onları *drauga* isyan ettirdi (*hamiçiya*), öyle ki halkı aldattılar (*adurujiyasan*);... ey sen, geleceğin kralı, "Ülkem güvende olsun (*duruva*)" diye düşünüyorsan, *drauga*'dan sakın..."

Ne zaman *Persler*'i okusam, I. Darius'un imparatorluğunu, hatta kendi mezartaşını süslediği yazıtlar ile Aiskhylos'un bir an için mezarından çıkan Gölge'ye [Darius'un Ruhu] söylettiği sözler arasında, gerek üslup gerekse kullanılan birçok ifade bakımından göze çarpan belli bir benzerlik dikkatimi çekmişti. Büyük Kral'ın başarılarını, deneyimlerini, düşüncelerini tanıtmak için kullandığı ve Perslerde yeni sayılabilecek bu yöntem imparatorluğunda yaşayan İyonlardan Salamis, Plate ve Eion savaşlarında alınan tutsaklara kadar birçok aracı üzerinden onu ve oğlunu mağlup edecek Atinalılara kadar ulaşmış olabilirdi.

Darius'un Ruhu'nun 765. dize ile 781. dize arasında numaralandırarak verdiği ve sahte Smerdis'in tahtı gasp etmesini de atlamayan selefler listesi, Behiştun yazıtının başlangıcını anımsatmaktadır:

> İlk komutanı Medos'tu ordunun
> İkincisi onun oğlu
> ...
> Üçüncüsü Küros'tu...
> ...
> Küros'un oğlu [= Kambiz] dördüncü kralıydı ülkenin,
> beşinci Mardis'ti [= sahte Smerdis], o da yüzkarası yurdun.
> Bu eski taht utanç duyar ondan. Bereket yiğit Artafrenes
> düzenle öldürdü onu sarayda,
> seçtiği arkadaşların yardımıyla.
> Sonra kısmet banaymış, tam dilediğim gibi... (çev. Güngör Dilmen)

Kral Darayava[h]u ise şu açıklamayı yapar:

> "Babam Viştaspa, babamın babası Arşama (vb) idi... Benden önce ailemden sekiz kral çıktı, ben dokuzuncusuyum... (I, sat. 1-12).
> "... [Kâhin Gaumata] şöyle diyerek halkı aldattı: "Ben Kuru'nun oğlu, Kanbūciya'nın kardeşi Bardiya'yım..." Birkaç adam alıp Kâhin Gaumata'yı öldürdüm. Krallığı ondan aldım, Ahuramazda'nın isteğiyle kral oldum... Ailemizden alınan krallığı geri getirdim..." (I, sat. 38-39, 56-62)

Darius:

> Sonra kısmet banaymış, tam dilediğim gibi
> büyük ordularla büyük seferlere giriştim
> ama böyle bir felaket getirmedim yurduma.

Darayavahu (*Behiştun*, IV sat. 3-7):

> "Ahuramazda'nın iradesiyle, kral olduktan sonra bir yıl içinde 19 savaş yaptım; Ahuramazda'nın iradesiyle onları kazandım, 9 kralı esir aldım..."

Pers tarihinin görkemli özetini [*Persler*] sonlandırırken tedbirsiz Kserkses'i [Serhas] ezen dizeler (782-786), Nakş-i Rüstem'deki öğütlerin (*Dar. NR a*, sat. 56-60) ve Behiştun'daki *gloriatones*'in (IV sat. 50-52) yankısı gibidir.

Darius:

> [Oğlum] Serhas'a gelince, toydu, iyi düşünemedi
> kulak asmadı öğütlerime.

Hangi Επιςτολαί? Nitekim, Darayavahu ilk sit alanında şunu vazetmişti:

> "İnsan, Ahuramazda'nın düzeni sana itici gelmesin, doğru yoldan ayrılma, günah işleme..."

Darius devam ediyor:

> İnanın bana ey yaşıtlarım,
> Bu imparatorluğu yönetmiş olan beni
> felaket getirdi diye kimse suçlamayacak bu denli.

İkinci sit alanında, aynı formülü kullanan, atalarıyla kötülük değil şan ve şeref derecelerinde boy ölçüşen Darayavahu, zavallı oğluna daha duru ve gururlu bir biçimde şöyle diyordu:

> "Benden önce kral olanların yaptığı, benim Ahuramazda'nın iradesiyle bir yılda yaptıklarıma bile denk değildi."

Kraliçe Atossa neredeyse oğluna mazeret bulur: Darius'a, senin büyük saltanatını ona yanlış anlattılar, der (dize 753-758):

> Kötü arkadaşları ayarttı atılgan Serhas'ı
> çocuğun kafasına soktular ki
> sen kılıcınla oğullarına bütün bu zenginliği bağışladın
> o ise avlularda miskince savuruyor kargısını
> çoğaltmadan atasının varlığını.
> O kötü adamların ağzından işittikçe

bu sürekli kışkırtmaları, karar verdi sonunda
ordular kurup yürümeye Yunaneline.

Darayavahu, Nakş-i Rüstem'e şu satırları kazırken bu uğursuz sonucu öngörmemişti (*Dar. NR a*, sat. 40-44):

"Kral Darayavahu elinde kaç eyalet tuttu?" diye düşünürsen tasvire bak, tahtımı taşıyanlara bak. Böylece onları tanırsın. O zaman Pers erkeğinin mızrağının uzaklara gittiğini öğrenirsin (*Parsahya martiyahya dūraiy arštiš paragmata*). O zaman Pers erkeğinin Pers diyarından uzaklarda düşmanla savaştığını öğrenirsin."

Böyle bir bağlamda, Darius'un Ruhu'nun konuşmanın başında Pers'in başına ne türden bir felaket geldiğini sorması ve dul karısından cevap alması, ister istemez Darayavahu'nun Persepolis'te imparatorluğundan uzak tutması için Ahuramazda'ya yakardığı "felaket üçlemesi"ni hatırlatıyor:

"Ahuramazda bu ülkeyi düşman ordusundan, kötü mahsulden, sadakatsizlikten korusun."

Atossa, birçok tereddüdün ardından, Darius'un Ruhu'na Pers gücünün yok edildiğini açıklayınca, Darius sorar (dize 714):

Nasıl oldu bu iş? Açlık mı iç savaş mı
bela kesildi devletin başına?

Ve Kraliçe cevap verir (dize 715):

Hiçbiri değil, ordumuz
Atina yakınında darmadağın oldu.

Bazı ikincil yazmalarda, λοιμού yerine, λιμού, yani "açlıktan" kelimesi kullanılmıştır ve ne ilginçtir ki Paul Mazon da λιμού'yu çevirmiş, ama λοιμού'yu koruduğu eleştirel bölümde de bunu belirtmemiştir.[22] Kelimenin doğrusu muhtemelen λοιμού'dur, ama Pers formülünün Vedalar'daki koşutlarında gıda bolluğunun olduğu kadar sağlığın da alanı olan üçüncü işlevi genellikle açlığın değil hastalığın temsil ettiğini göreceğiz.[23] Bu ayrışma noktasına karşın, Darius ile Atossa'nın Darayavahu'nunkine çok ya-

22 *Collection Budé*, I, 1920, s. 87.

23 Bu ikiliğe ilişkin bir Hindu âdeti hakkındaki tartışma, *Kratylos*, IV, 1959, s. 109-110 (bkz. yuk. s. 598, dipnot 13) dışında, bkz. yuk. s. 618, *Senchus Mor* için yapılan yorum: "salgın hastalık veya açlıkla ölüm."

kın, ama Yunanistan'da alışılmamış bir formülü –veba, hükümdara karşı ayaklanma, ordunun düşman tarafından yok edilmesi– yeniden oluşturmaları son derece çarpıcıdır.

Rigveda'*da üç afet*

İşlevsel "üç afet"in tarihöncesinde, daha gerilere de uzanmak mümkündür: Bu tema, İran'da olduğu gibi, en eski Hintliler arasında da iyi biliniyordu. Birçok ilahide benzer formüllere rastlanmaktadır. Ne yazık ki, *Rigveda*'da zaman zaman üçlü hale gelen bela savma dualarına sık sık rastlansa da, afetler için kullanılan kelimelerin anlamı belirsizdir ve çoğunlukla şu veya bu ismin kesin olarak şu veya bu işleve ilişkin olduğunu saptamak imkânsızdır. En iyi örneklerden biri şairin Aditya'lara yakardığı VIII, 18, 10'da bulunur:

> Hastalığı (*amivam*) uzak tutun, ritüelde başarısızlığı (*sridham*) uzak tutun, düşmanlığı (*durmatim*) uzak tutun.[24]

Hastalık, *amiva*, üçüncü işlevin en önemli yönlerinden birine, sağlığa saldırır (Nasatya'lar şifacılardır ve adları da kuşkusuz bu anlama gelmektedir). *Sridh* ile işaret edilen kaza veya başarısızlık birinci işleve aittir: *Rigveda*'da bu isimle ilgili saptanan diğer 15 örnekten (5'i Soma, 3'ü Agni, 3'ü Aditya'lar, 2'si Usas'la ilişkilidir; buna karşılık, sadece 1'i İndra ve 1'i de Marut'larla ilişkilidir) 7'si (2'si Soma: IX 27, 1 ve 6, 22; 3'ü Agni; 2'si Usas ile ilişkilidir; sonunculardan biri olan VII 81, 6 diğerini de aydınlatmaktadır) onun değerini saptama olanağı vermektedir ve her seferinde bir ritüel kazası veya başarısızlığı söz konusudur; *sridh-* fiiliyle ilgili 4 örnekten anlamı saptanabilen 3'ünde de aynı durum geçerlidir (L. Renou, *Journal Asiatique*, CCXXXI, 1939, s. 165, dipnot 2). *Durmati*'ye gelince, kelimenin diğer 18 örneğinden (6'sı İndra ile, 1'i Marut'larla, 1'i Rudra ile, 1'i Aditya'lar ile, 2'si Soma ile, 3'ü Agni ile, 1'i Brihaspati ile, 1'i Aşvin'lerle, 1'i Toprak Ana ile, 1'i somayı ezen taşlar ile ilişkilidir) 10'u (ilk 10) açıkça savaşçı bir düşmanlığın söz konusu olabileceğini göstermekte, birçok kez bir saldırı silahının adının kullanılması da bunu teyit etmektedir (I 129, 6 ve X 134, 5 İndra ile: *vadhaih* ve *didyavah*; VII 65, 9 Marut'lar ile: *didyum*; II 33, 14 Rudra ile: *hetih*; VIII 57, 15 Aditya'lar ile: *şaruh* ilişkilidir). Şu halde, *amiva*, *sridh* ve *durmati*'nin üç işlev tablosuna göre dağıldıkları düşünülebilir.

24 Dörtlük genelleyen bir formülle, muğlak *amhas*, "sıkıntı" kelimesiyle tamamlanmaktadır: Āditya bizi *amhas*'dan koruyun.

Rigveda, X 63, 12'de de bu formülün bir değişkesi bulunmakta,[25] burada Vişvedeva'lara hastalığı (*amivam*), sungularda her türlü kusur veya hatayı (*anahutim*) ve çeşitli saldırganlık biçimlerini, yani zarar vermek isteyenin yol açacağı ziyanı (*aratim... aghayatah*), düşmanlığı (veya düşmanı, *dvesah*) uzak tutmaları için yakarılmaktadır.[26]

RV, V 14, 7 Marut'ların "ister *risi* ister *raca* olsun" gözdelerini korudukları felaketleri şöyle sıralar:

> Bu kişi ne yenilir ne öldürülür (*na... jiyate, ... na hanyate...*), ritüelde hata yapmaz, devrilmez, ziyan görmez (*na sredhati na vyathate na risyati*), serveti ve kaynakları tükenmez (*nasya raya upa dasyanti notayah*), – sizin kutsadığınız kişi, ister *risi* ister *raca* olsun.

Birinci dize açıkça ikinci ve üçüncü dize de üçüncü işlevle ilişkilidir. İkincisinde, *ris-*, "zarar görmek" çok genel anlamdadır, ama *sridh-*, gördüğümüz gibi, ritüelde başarısızlığı ifade eder ve *vyath-*, "sarsılmak" özel olarak krallığını yitiren kral için kullanılır (V 37, 4).[27]

Edda'nın bir şiirinde, *Skirnismal*'de farklı ama buna yakın bir tema, bir topluluğa değil, bir kişiye uygulanmış halde görülür. Dev kadın Gerdr'e çılgınca âşık olan tanrı Freyr, hizmetkârı Skirnir'i, onu ikna edip kendisine getirmekle görevlendirir. Kolay bir görev değildir bu ve Skirnir'in çok geçmeden önemli araçlara başvurması gerekir. İlk ikisi etkisiz kalır, üçüncüsü sonuç alır: Bunlar, işlevler tablosuna 3, 2, 1 sırasıyla girerler. Önce (19-22. dörtlükler), kadının aşkını altın armağanlar (*algollinn, golz*) sunarak satın almaya (*kaupa*) çalışır, ama çabası boşa gider; sonra (23.-25. dörtlükler), kılıcıyla (*mæki*) başını uçurmakla (*höfud höggva*) tehdit eder, ama bu da boşa olur; en nihayet (26.-37. dörtlükler) sihirle başına felaket getireceğini söyler ("Sana boyun eğdiren değnekle vuracağım, *tamsvendi*... Sihirli değneği, *gambantein*, bulmak için nemli ormana gittim... Sana karşı *purs* rününü ve üç harfi yazıyorum: Aşırı şehvet düşkünlüğü, Öfke dolu çılgınlık, Sabırsızlık..."') ve kadın hemen teslim olur (38. dörtlük: "Selam sana çocuk, *heill ves sveinn!*"). Altın, kılıç, efsunla birlikte sihirli değnek üç işlevsel düzeyden her birindeki eylemin en olağan araçlarıdır.[28]

25 L. Renou, *Etudes védiques et paninéennes*, IV, 1958, s. 117; ayrıca ondan bağımsız olarak, Dumézil, *Kratylos*, IV, 1959, s. 109, dipnot 3.

26 Bundan sonra da himaye talebini bir *uru şarman*, "geniş koruma" içinde genelleştiren son dize gelmektedir.

27 Belki de üç işlevlilik söz konusudur: İndra'ya iyi kurban sunan kral *na vyathate...*, *a stavanair ajati hanti vritram, kseti ksitih* (*kşay-*: "huzur ve refah içinde yaşamak") *subhago nama pusyan.*

28 Bu tehdit dizisine Saxo Grammaticus'un *Gesta Danorum*'unun üçüncü kitabında Rinda'nın aşkını kazanmak veya en azından ondan Balderus'un ölümünün öcünü alabilecek bir erkek

Demek ki, bu formüller veya söylemler ya da işlevlerden her biriyle ilişkilenen üç afeti veya üç zararlı eylem tarzını bir araya getiren bu dramlar Hint-Avrupa dünyasında az rastlanan şeyler değildir. Bunların çoğu daha yakın zamanlarda yazılmış olsalar bile, kamusal düzene ve dine üç bölümlülüğün yön vermesi sona erdikten sonra da, folklorda, toplumsal yaşamın kıyısında köşesinde uzun süre canlı kalmış bir Hint-Avrupa tipinin uzantısını oluşturmaktadırlar. Belki bunlar bize doğal ve her an, herhangi bir geleneğe bağlı kalmadan icat edilebilecek şeyler gibi gözükebilirler. Yine de Hint-Avrupa toplumları dışında başka hiçbir yerde, ne Eski Dünya'da, ne Uzakdoğu'da bugüne dek benzer bir söylemin saptanamadığı da bir vakıadır. Gerçi çeşitli yerlerde felaket sıralamaları, hatta üçlemeleri kaydedilebilir, ama bunlar bizim incelediğimiz modele uymazlar: Dosyanın bugünkü halinde, üç işlev üzerine kurulu –kalıntılar veya yeniden canlanışlar olan– formüller Hint-Avrupa dünyasıyla sınırlı kalmakta, ama sayıları kabarık gözükmektedir. Üç işlevli bir ideolojinin bu ifadelerinin aynı ideolojinin başka ifadelerine de çok sık, hatta kimi zaman hâkim konumlarda rastlanan toplumlarda ve sadece oralarda görülmesi bir rastlantı olabilir mi?

"Lludd ile Llevelis'in Macerası", bugünkü yazılı hali geç bir döneme ait olsa bile, bizi çok eski, ideolojik ve formüllere dayalı bir geçmişe bağlamaktadır.

çocuk yapmak isteyen Othinus'un kullandığı hileler dizisi denk düşer: Önce savaşçı kılığında, *zaferlerinin* parlaklığıyla (IV 1; 4'te tekrarlanır); sonra zanaatkâr kılığında, *mücevherlerle* (IV 2-3) onu baştan çıkarmak ister; bu iki usulle de başarısız olunca, yazılı bir efsunla genç kızı hezeyanlar içine sokar (*cortice carminibus adnotato*); en sonunda şifacı kadın kılığına girer ve durumdan istifade, ona tecavüz eder (IV 5-7). Hiç kuşkusuz bu metin, Skirnir'in tehditleriyle aynı şemaya göre düzenlenmiş daha basit bir malzemeyi "sulandırmıştır" (bir Skald şiirinde tanrının Rindr'e sahip olmak için sihre, *seidr*'e başvurduğu söylenir, bkz. yuk. s. 203, dipnot 16: J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1957, s. 80).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Sonuçlar ve Sorular

Açıklamak istediğim tek sonuç, çalışmanın sürdürülmesi gerektiğidir: Bir yandan belgeleri toparlamak, diğer yandan da acele etmeden, belki de bu toparlamadan çıkacak sonuçlar üzerinde düşünmek.

Araştırmanın ana yollarının kilometre taşlarının yerleştirildiği düşünülebilir, ama üç bölümlü yapının destanların kıyısında köşesinde kalmış, folklorlarda, ayrıca âdetlerde mevcut ve birbirini aydınlatabilecek ifadelerinin hâlâ bulunabileceğine şüphe yoktur.[1] Fatih William'ın oğullarının seçiminde, Firdevsi'nin eserindeki Feridun'un oğullarının seçiminin Batılı bir karşılığını, Archer Taylor'ın ancak 1965'te saptadığını unutmayalım; Akhilleus'un kalkanı üzerindeki tasviri Atsuhiko Yoshida ancak 1964'te yorumladı, oysa önerdiği formül görür görmez anlaşılacak cinstendi; Alwyn ve Brinley Rees Hint-Avrupa konusunda varsayımlar ve ispatlarla dolu güzel kitaplarını, *Celtic Heritage, Ancient Tradition in Ireland and Wales*'i 1961'de yayımladılar; hiç kuşkusuz, Slav ve Baltık folklorları da değerli tanıklıklar barındırmaktadır. Geleceğe yönelik bu çalışma alanlarından birini açarak sözlerime son vereceğim.

Pek çoğumuz, örneğin Bay Yoshida, ben, birbirimizden bağımsız olarak, *bylina* epik edebiyatının bir kesiminin üç işlev yapısına uygunluğunu şaşkınlıkla saptamıştık. Güneş-Vladimir'in maiyetindeki kahramanlardan çok farklı ve heterojen olan üç kişilik, romantik dönemde "ilkel kahramanlar", *staršie bogatyri* diye adlandırılan grubu oluştururlar.[2]

İlk sırada, H. M. Chadwick ve N. Kershaw Chadwick'in ifadesiyle,[3] tüm

1 Bu karşılaştırmalı inceleme için en yetkin bilim adamlarından biri olan Myles Dillon henüz sonuçlarını yayımlamadı. Ayr. bkz. Alwyn D. Rees, "Modern Evaluations of Celtic Narrative Tradition", *Proceedings of the International Congress of Celtic Studies*, 1963, s. 31-61.

2 Belgelerin kullanışlı bir sunumu dengeli bir yorumla birlikte Reinhold Trautmann tarafından yapılmıştır: *Die Volksdichtung der Grossrussen*, I. *Das Heldenlied (die Byline)*, 1925: s. 215-222 (no: 15, Volch Vseslavjevič), 254-267 (no: 20-23, Svjatogor), 234-239 (no: 17, Das Lied vom wunderbaren Pflüger).

3 *The Growth of Literature*, II, 1936, s. 33 (Volx), 29 (Svjatogor), 33 (Mikula).

destanı "to the story of his intellectual gifts and protean character on the one hand, and to his practical exploits on the other" hasredilmiş olan *Volx* veya *Vol'ga* yer alır; nitekim, hem savaşta hem de avda büyü gücü ve zekâsıyla zaferi kazanır; hem şaman hem de savaşçı-hükümdardır. Bir metinde (Rybnikov, no: 38[4]) şöyle denir: "Hileleri, hünerleri ve çok çeşitli dilleri öğrenmişti" (*obučalsja xitrostjam, mudrostjam, / vsjakim jazykam raznyim*).

İkinci olarak, "ressembles the giant of folk-tales, whose character seems to consist wholly of vast strenght" *Svjatogor*'u görürüz – bu güç onun sırtında bir yük gibidir ve onu Samson'a benzetir: "Hiç kimse Svjatogor'un gücüyle başa çıkamaz; bu güç onun adalelerinde kabına sığamayan bir çocuk gibi akar" (*ne s kem Svjatogoru siloj pomerjat'sja, / a sila-to pro žiločkam tak živčikom i perelivaetsja,* Rybnikov, no: 86).

Son olarak da, "primarily endowed with the characteristics of a peasant – physical force, speed and skill in husbandry", "the glorification of the peasant ideal" olan *Mikula* gelir; o kusursuz çiftçidir, *oratay-oratajuško* (Rybnikov, no: 3), Rus toprağının çiftçisidir:

> Çiftçi tarlayı sürer, hayvanı yüreklendirir,
> bir uçtan diğerine karıkları açar,
> kökleri söker, taşları temizler,
> ve tüm büyük taşları karığın içine döker.
> Çiftçinin kula rengi bir aygırı var
> çiftçinin akağaçtan yapılma bir karasabanı var,
> çiftçinin ipekten koşum kayışları var.

En azından son ikisi hakkında kullanılan deyimle, bu "Devler" (Titanlar) hakkında anlatılanlar, birçok halkbilimci ve edebiyat tarihçisi kuşağı tarafından dört bir yönden ele alınmış ve bu uzun eleştirel incelemenin sonucunda, onların *bylina*'larını oluşturan bölümlerin arasında –bunlar yakın tarihlidir: en eskisi 14. yüzyıla ait olabilir– pek çoğu belirlenebilen kaynaklardan hareketle, yapay bir yakınlık kurulduğu hükmüne varılmıştır. Örneğin 1931 ve 1932 tarihli *Revue des Etudes Slaves*'da, André Mazon önce Mikula'yı,[5] sonra da Svjatogor'u[6] o ilk gevşek, belirsiz hallerine, hiçliklerine iade etmiştir. 1932'de *Revue des Cours et Conférences*'taki "Bylines russes" başlıklı güzel sunumunda da, nihai bir tahribat olarak gördüğü işlemleri neşeli denebilecek bir şekilde özetlemiştir:[7]

4 *Pesni sobrannyja P. N. Rybnikovym*, 3 ciltlik 2. baskıyı yapan A. E. Gruzinskij, Moskova, 1909-1910. Birinci cilt, no: 1-102'yi içermektedir. Daha kötü düzenlenmiş olan birinci baskı, 1861-1867 yılları arasında 4 cilt halinde çıkmıştı.

5 "Mikula, le prodigieux laboureur", *Revue des Etudes Slaves*, XI, 1931, s. 149-170.

6 "Svjatogor ou Saint-Mont le géant", *Revue des Etudes Slaves*, XII, 1932, s. 160-201.

7 "Les bylines russes", *Revue des Cours et Conférences*, 30 Mart 1932, s. 673-694; alıntılanan bölümler s. 691 ve 692'dedir.

> Volga'nın Kronik'teki Oleg Vešči ile özdeşleştirilmesi en azından kuşkulu olsa bile, mucizevi çiftçi Mikula Seljaninovič'te en yaygın apokrif metinlerden birindeki saban süren İsa figürünü görmek herkese cazip gelmez mi? Ve böylece, ilkel denen kahramanlardan biri Titanlar ailesinin elinden kurtuluverir...
>
> ... Bir zamanlar yaratılışın hemen sonrasına en yakın bölüm olarak kabul edilen Svjatofor'un *bylina*'sı aslında bir sandığa kapatılmış kadın izleğine, George Dumézil'in Nartlar hakkındaki kitabında gençleştirdiği Kafkasyalı dev Mukkara'nın öyküsüne, *Dialogus de morte*'ye veya *Disputoison de l'âme et du corps*'a, ayrıca da Tevrat'taki Samson öyküsüne indirgenebilir; işte geç döneme ait olduğu saptanan bir *bylina* ve elimizden eksilen bir Titan daha...

Ama bu, araştırmanın ancak birinci bölümüdür. Örnek olarak, Svjatogor'u ele alalım. Yüz yıldır ortaya çıkarılmış ve *bylina* dört bölümü için Mazon'un sıraladığı tüm kaynaklar gerçekten de inandırıcı görünmektedir. Ama işin özü, bu döküm çabasının ötesindedir: *Niye böylesine çeşitli izlekler, içerikler ve kökenler, bu kişilikte bir araya getirilmiştir?* Bu sorunun kolay bir yanıtı var: Hepsi –en azından değişkelerde en sık rastlanan üçü; kahramanın evliliğine ilişkin dördüncü izlek ise sadece bir kez kaydedilmiştir (Mazon, "yayılmamış, yerel bir buluş" demektedir, s. 176)– onun büyük *boyundan* veya insanüstü *gücünden* söz etmektedir. Demek ki 14. veya 15. yüzyıllarda üç motifi bir araya getiren şairlere şu açık, basit ve kuşkusuz geleneksel verinin rehberlik ettiğini düşünmek gerekir: "Svjatogor, ölçüsüz güce sahip bir devdir." Önceki devirlerde bu veriye getirilen renkler, kurgular duruma, zevklere ve edebi temaslara göre değişmiş olabilir: Biz bunların sadece en sonuncularını, Büyük Şimal'deki koloniler hariç, Rus eyaletleri en popüler epik figürlerini unutmadan önce tespit edilmiş olanlarını okuyoruz. Marius veya Nasreddin Hoca fıkraları, avcılara veya papazlara ilişkin öyküler de repertuarlarda aynı şekilde yenilenir, birbirlerinin yerini alır, ama yönelişleri hep aynı doğrultuyu izler. Mazon şöyle yazıyor (*Svjat.*, s. 196): "Görüldüğü gibi, Svjatogor geleneklerin kendisine mal ettiği her şeyi çeşitli intihallerden almıştır: Kendisine ait tek şey, adıdır." Bu doğru değil: Her şeyden daha önemlisi ve her şeye yön veren onun tipi, tanımıdır.

Bylines yazarlarının, yarattıkları kahramanların en başında üç, sadece üç tipi edindikleri taze bilgilerle –apokrif metinler, masal izlekleri, tarih kalıntıları– giydirme zahmetine katlanmaları dikkat çekicidir: Bu üç tip, bir družina'nın şaman-şefi, güçlü dev ve köylüdür – yani, bir Slav halkından beklenebileceği şekilde, eski üç işlevli yapı karşımıza çıkmaktadır.

Gerçi bu üç kahraman bir yapı halinde sunulmaz, ikili olarak bile hiç karşılaşmazlar; sadece "ikincil dönüşümleri" karşılaşır (Mazon, *Svjat.*, s. 166: Svjatogor ve Mikula): Birçok eleştirmen, Mikula *byline*'sının başında

sık sık gözüken Vol'ga'nın burada sözü geçen ve farklı bir tipteki Volx-Vol'ga olmadığı kanısındadır.[8] Bununla birlikte, en azından bir kez[9] aralarında sistemli bir yakınlık kurulmuş, Il'ja de Murom'un boy ölçüşmekten –tam da tipleri nedeniyle– sakınması gereken "yetenekliler" listesi oluşturulurken, Svjatogor'un adı Samson ile birlikte sayılmıştır:

> Gezgin hacılar şöyle derler:
> "Il'ja sen büyük bir kahraman olacaksın
> ve senin alnında savaşta ölmek yazmıyor.
> Karşına çıkan her kahramanla ve
> her gözüpek süvariyle dövüş.
> Sadece kahraman Svjatogor ile
> Dövüşme:
> Yeryüzü bile onu üzerinde zor taşır (*ego i zemlja na sebe čerez silu nosit*).
> Kahraman Samson ile dövüşme:
> Başında yedi melek saç teli vardır.
> Mikula'nın ırkıyla da dövüşme:
> nemli toprak, anacık (*matuška syra-zemlja*) onu sever.
> Vol'ga Seslav'ič'in de karşısına çıkma:
> O seni gücüyle değil (*ne siloju*),
> hilesiyle, zekâsıyla alt eder (*xitrost'ju-mudrost'ju*)..."

Bu durumun en basit açıklaması, Osetler gibi, ortaçağdaki Rusların da üç işlevi şahıslarında canlandıran üç insan tipini ideolojileri içinde korudukları ve *skomoroxi*'lerin onları tazelemekten, karakteristik yeni maceralarla süslemekten başka bir şey yapmadıklarıdır. Bu konuda biraz daha kesin konuşabilmek için, tarihe henüz geçilmiş bu yüzyılların popüler veya yarı-popüler edebiyatı hakkında biraz daha bilgiye sahip olmak gerekir: Bu konuda hiçbir bilgiye sahip olmadığımız içindir ki, *skomoroxi*'lerin eserleri öz ve biçim olarak *ex nihilo* yaratılar görüntüsüne bürünmektedirler – kesinlikle aldatıcı bir görünüştür bu. Ama anlaşıldığı kadarıyla, ortaçağın sonuna doğru Ural değilse bile, Novgorod taraflarında bir tür canlanış bu şekilde gerçekleşmiştir; bu canlanışı, ondan kısa bir süre önce,

8 Bununla birlikte, Mikula'nın Vol'ga'nın arkadaşlarına ve bizzat Vol'ga'ya yönelttiği alaylar, Volx-Vol'ga'nın en mükemmel olduğu alanı, onun "işlevi"ni, yani *mudrost*'u, zekâyı hedef almaktadırlar. Rybnikov, no: 3'te (dize 130, 149; s. 13, 14): "Ah, Vol'ga Svjatoslavgovič! Yiğit družina'n hiç de kurnaz değil (*nemudraja*)!"; "Budala (*glupyj*) Vol'ga Svjatoslavgovič!"

9 Rybnikov, no: 51, s. 318-319; ilk haber kaynağı olan Leontij Bogdanov'dan gelen Rybnikov'un oldukça kusurlu metni, manzum halde yazıldığı açıkça belli olmakla birlikte, kesintisiz satırlar halinde düzenlenmiştir. Louis Jousserandot, *Les Bylines russes*, 1928, s. 37-38'de Fransızcaya çevrilen ve Francisque d'Armade, *Héros légendaires de la Russie*, (tarihsiz, ama 1914'ten önce) s. 132'de uyarlanmış olan bu değişkedir. "Ilja'nın iyileşmesi"nin birçok değişkesinde de tedbirli olması yönündeki bu öğütlere rastlanır, ama sakınması gereken hasımlar başka hiçbir yerde buradaki kadar eksiksiz verilmez.

Atlas Okyanusu taraflarında, belki de eski Kelt anlayışlarından hareketle daha sistemli ve istikbali açık "Üç Devlet" kuramını üretmiş canlanışla kıyaslamak mümkündür.[10]

Sonuç

Başka devirlerde olsa, Hint-Avrupalıların bilgeliği adı verilebilecek olgu içindeki kısa gezintimiz böylece sona erdi. Gerçekten de söz konusu olan budur: Çok sayıda ifadede, dünya ve insanlar hep aynı şekilde, üç işlevin uyumlu veya düzensiz eklemlenişi aracılığıyla açıklanmakta, bu eklemlenişin çeşitli yönleri ve sonuçları sergilenmektedir. Çok az sayıda Hint-Avrupa prototipi saptanabilmiş, ama tarihe girmiş ve Hint-Avrupa dilinden kaynaklanan diller konuşan toplumların, miraslarını –hemen hepsi tarafından unutulmadan önce– nasıl işledikleri zengin bir biçimde örneklenmiştir.

Gezegenler arası ilk yolculukların arifesinde yapılan bu tür incelemelerin başlıca mazereti, insan zihninin yüzlerce yıllık çalkantıları içinde belli bir düzen saptanmasına yardım etmek olsa da, yorumlanan bu metinlerden genel sonuçlar çıkarmak için henüz erkendir. Ben, okuyucunun dikkatine birkaç düşünüm yolunu kısaca sunmakla yetineceğim.

Hint-Avrupalıların dünyayı açıklayışı, insanlığın sayısız rüyasından sadece biridir ve içeriği bakımından, ayrıcalıklı bir rüya da değildir. Ama onun gözlem koşulları bakımından ayrıcalığı vardır ve bu, Hint-Avrupalıların mirasçısı olan halkların, bugünkü gerileme ve gelecekteki muhtemel "tahttan çekilme"lerinden önce, –gerçek– tarihte öylesine erken, öylesine uzun, öylesine hatırı sayılır ve sürekli kayda geçirilmiş bir rol oynamalarına yol açan şartlar silsilesinden kaynaklanır: Diğer hiçbir örnekte, aynı ideolojinin başından bazen binlerce yıl boyunca geçen maceraları, birbirlerinden tamamen ayrıldıktan sonra bile bu ideolojiyi korumuş sekiz veya on insan grubu içinde izleme olanağı yoktur. Bu yaratıların karşılaştırmalı olarak incelendiklerinde oluşturdukları tablo, her şeyden önce insan zihninin doğurganlığına tanıklık etmektedir: İster muazzam bir şiir halinde genleştirilmiş, ister kısacık bir öykünün birkaç sayfasına yoğunlaştırılmış halde olsunlar, bu yaratıların hepsi şaşırtıcıdır ve ortak dersleri-

10 Jean Batany, "Des 'Trois Fonctions' aux 'Trois Etats' ", *Annales, Economies Sociétés Civilisations*, 1963, s. 933-938; Joël Grisward, aynı başlıkla, *La Nouvelle Ecole* içinde, 21-22, 1972-1973, s. 81-82, Georges Duby'nin farklı görüşünü nakletmektedir; Duby bu görüşünü daha sonra *Guerriers et paysans, VIIe-XIIe siècle,premier essor de l'économie européenne*, 1973 içinde, özellikle s. 187-191'de geliştirecektir. Daniel Dubuisson ortaçağ kuramını Kelt sistemleştirmelerine bağlayabilecek olası bir silsile üzerinde araştırmalarını sürdürmektedir. [Bkz. aşa. "1986 Notları" bölümü].

ni her yönde ayırtılandırmakta, renklendirmektedirler. Bu konuda bir tasnif önermek yararlı olur mu? Belki; "İçindekiler" listesi yapmanın yararına benzer bu, ama her tasnifin işin özünü, değişimi ve hareketi silikleştirdiğini ve söz konusu tasnif içinde işlevsel üç bölümlülüğün tüm ifadelerinin, mitolojik ifadelerle destansı ifadelerin –aralarındaki koşutluklar ve iletişimler göz önünde tutularak– bir arada dikkate alınması gerektiğini unutmamak gerekir. Benim geçici olarak önerebileceğim, en az yapay görünen tasnif şöyle:

Diğer tüm farklılıklar için de bir çerçeve hizmeti görecek temel farklılık, bazı örneklerde –en kalabalık grup– yapının, öne çıkarılacak işlev (veya işlev yönleri) sayısı kadar ayrı kişilikte (veya kişilik grubunda) veya buna göre ifade edilmesi; diğer örneklerde ise tek bir kişilikte veya buna göre ifade edilmesidir. Bu bölümlerin her birinin içinde, işlevlerin eşzamanlı olarak devreye girdiği örneklerle peşpeşe devreye girdikleri örnekleri birbirinden ayıracağız.

I. Her işlev bir kişilik veya bir kişilik grubu tarafından temsil edilir; bu temsilcilerin aralarında ilişkili işlevlerin mantıksal bağıntılarına uygun konum veya eylem bağıntıları mevcuttur:

1. Kişilikler aynı zamanda yaşar, ilişkileri şöyledir: sürekli bir işbirliği (α), sürekli bir çatışma (β), işbirliğine dönüşen bir çatışma (γ), sadece bir hiyerarşi içine girme veya üstün işlevin öne çıkarılması (δ):

a) İşlevlerin temsilcileri bireylerdir: Pandava'lar (α) [karş. babaları olan işlevsel tanrıların listesi]; Cemşid'in oğulları, Fatih William'ın oğulları, d'Arlencourt'un efsanesi türündeki efsanelerde üç erkek kardeş, PunyavantaJataka'nın kişilikleri (δ);

b) İşlevlerin temsilcileri gruplardır: üç Nart ailesi (β); ön-Romalılar (Romulus), Etrüskler (Lucumon), Sabinler (Tatius) (γ) [karş. Ase'ler ve Van'lar].

2. Kişilikler peşpeşe sıralanır, bağıntıları tipler arasındaki bazı karşıtlıklara indirgenir:

a) İşlevlerin temsilcileri bireylerdir: Etrüskler öncesindeki dört Roma kralı, Ynglingasaga'nın ve *Gesta Danorum*'un, Orkhomenos'un ilk kralları;

b) İşlevlerin temsilcileri gruplardır: Hesiodos'un ırkları.

II. İşlevlerin hepsi bir tek kişiyle ilişkilidir; onların hepsini kendi bünyesinde veya deneyiminde (üstünlükler, sınavlar, felaketler) toplamıştır veya içlerinden birini diğerlerinin arasından seçer:

1. İşlevlerin toplanması:

a) Eşzamanlı olarak: tüm işlevsel hazineleri alan Kolaxais, kendisine verilen Batraz; Pandava'ların tek eşi olan Draupadi [karş. üçdeğerli tanrıça]; Uryzmæg'in üç evliliği öyküsünde Satana;

b) Adım adım: önce çoban (Remus'la birlikte), sonra savaşçı (Lucumon'la birlikte), en sonunda Iupiter kültlerini kuran hükümdar (Tatius'la birlikte) olan Romulus; Britanya adasındaki üç afete teker teker maruz kalan Lludd.

2. Sunulan üç işlevden birinin seçilmesi: çoban-prens Paris; inekler "ranz"ının çobanı.

III. İşlevler ayrı, ama adaş kişilikler tarafından temsil edilir: İrlandalı üç Macha [karş. tanrıça **Friyyo*'dan iki kişiliğin, Frigg ve Freyja'nın yaratılması].

Başka tasnifler, farklılaştırıcı başka unsurları öne çıkarabilirler: örneğin birinci işlevin temsilcilerine (genel örnek) veya ikinci işlevin temsilcilerine (Nart efsaneleri: Æxsærtægkatæ'ler şeftir, Alægatæ'ler değil) üstünlük tanınması; ya da üç bölümlü yapıyı iki bölümlü hale getirmek konusunda fark edilen eğilim (Sabin savaşı efsanesinin iki ırklı değişkeleri; Güçlü Nartlar ile Zengin Nartlar'ın savaşı ve Nart destanlarının Çeçenlerde geçirdiği evrim) veya tam tersine, dört veya beş bölümlü bir hale doğru genişletme eğilimi (Pandava'lar, PunyavantaJataka).

Jupiter Mars Quirinus'un son cildinde, farklı bir tartışma da daha yararlı bir biçimde başlatılacaktır. Şimdilik buna değinmekle yetiniyorum.

Sık sık, bu üç işlev ideolojisi gerçekten sadece Hint-Avrupalılara mı özgüdür, diye bir itiraz yöneltiliyor. Hint-Avrupalı olmayan bazı halkların özellikle destanları, ilkel "tarih"leri, yukarıda okunulanlar türünde bir çözümlemeye ihtiyaç duymuyorlar mı veya buna elvermiyorlar mı?

Yanıt hiçbir şüphe içermiyor. Üç işlev, her insan topluluğunun yok olmamak için karşılaması gereken üç ihtiyaca denk düşse de, bu doğal yapıdan açık veya örtük bir ideoloji çıkarsamış halk sayısı çok azdır. Amerika'da ve Afrika'da birkaç örnek biliniyor. Ama Eski Dünya'da –istenirse Sahra'nın kuzeyinde kalan Afrika'dan Sibirya ve Çin'e kadar Asya'yı da kapsayacak bir biçimde ele alınsın– bu ideoloji sadece Hint-Avrupa dillerini konuşan veya bilinen tarihlerde Hint-Avrupalıların etkisine maruz kalmış halklarda görülmektedir. Gerek destan gerekse tarih bakımından, bunun izlerini *Kalevala*'nın veya *Gılgamış*'ın olay örgüsünde, Kabillerin veya Türklerle Moğolların efsanelerinde aramak boşuna çaba olur. Birkaç yıl önce mizaha meraklı bir İngiliz eleştirmen *Kitab-ı Mukaddes*'te istendiği kadar üç işlevli sahne keşfedilebileceğini göstermek istedi: Bu karikatürleştirme çabası ona pek de ün getirmedi.

Kitabın ilk üç bölümünde yer alan metinlerin karşılaştırılmasından, destanlarında veya tarihlerinde işlevsel üç bölümlülükten en geniş ölçüde yararlananların iki Hint-İran toplumu ve Roma olduğu sonucu çıkıyor. Ama, Paul Kretschmer ve Joseph Vendryes'ten bu yana, bir yandan Hint-İran

dillerinin, diğer yandan da İtalik dillerin ve Kelt dillerinin çoğunun, yok olmuş veya Hint-Avrupa alanının diğer bölümlerinde asla kullanılmamış dine ve toplumsal örgütlenmeye ilişkin çok sayıda terimi korudukları biliniyor. Bundan otuz yıl önce, "karşılaştırmalı mitoloji"nin itibarını yeniden kazanmasını sağlayan da, üç işleve ilişkin Roma ve Hint-İran olguları arasındaki uyuşma olmuştur. Periferide kalan bu iki kümenin, atalarından üç bölümlü ideolojinin özel olarak net ve güçlü bir biçimini devraldıkları için bunu destan türü eserlerinde kullanmaya diğerlerinden daha hazırlıklı oldukları düşünülmeli midir?

> Ailenin diğer halklarının pek çoğunun bu saptamaya hayıflanmasına zaten gerek yoktur. Gerek *Mahabharata*'da gerekse Roma'nın kökenler tarihinde ve Nart efsanelerinde, tamamen işlevleriyle tanımlanmış kişiliklerin psikolojik açıdan hiçbir ilginçlikleri yoktur: Yudhisthira, Bhima, Arcuna, Dhritarastra, Bhisma; hepsi yekparedir ve her birinin her yeni koşulda ne yapacağı önceden kesin bir biçimde söylenebilir. Ön-Romalıları ve Sabinleriyle Romulus ve Tatius da, tıpkı kendilerinden sonra gelen Numa ve Tullus gibi, onlardan daha çaplı değildir: Bir tek tipi canlandırırlar, tüm eylemleri ve tepkileri buna uyum sağlar. Osetlerin Batraz'ı ile onun düşmanı Buræfærnyg'e ne demeli? Oysa bir de Yunanistan'ın sunduklarına bakalım. Gerçi Troya savaşının kökeninde üç işlev mitsel bir biçimde mevcuttur: Çoban-prens Paris seçimini yanlış yapmış, Afrodite'nin bağışını kabul ederek, diğer iki aday Athena ve Hera'yı kızdırmış ve onların kendisine sonuçsuzca övdükleri değerli üstünlüklerinin, savaşçı güç ve hükümranlığın kendi vatanının aleyhine dönmesine neden olmuştur. Ama ozanlar destanın kaynağı olarak bu nedenler anlatısını görmemiş ve efsaneyi bildiğine kuşku olmayan Homeros da ona çok nadiren gönderme yapmıştır; üstelik, destanın kahramanlarını şu üniformaların dar kalıbı içine de hapsetmemişlerdir: Troya'nın dillere destan zenginliğine karşın ve mahvolmasının gerekçeleri arasında kurucusunun cimriliği de –zenginin günahı– yer almakla birlikte, Yunan ordusunun Troya ordusuyla kapışması, Güçlü Nartlar ile Zengin Nartlar arasındaki savaşa benzemez.; tek başına Hektor bile, böyle bir yorum yapılmasını engellemeye yeter. *İlyada*'nın konusu başkadır: tarihin İskender'leri ve Sezar'ları kadar karmaşık bir tip olan ve "savaşçı" tipine indirgemek istemenin gülünç olacağı Akhilleus'un öfkesi; gurur, amansızlık, ten ve yürek tutkuları, ama aynı zamanda zekâ ve deneyimden oluşan şaşırtıcı bir bilgelik şiirin sonunda yer alan harika insanlık gecesinde onu bunalımdan bunalıma sürükler. Bu konuda, daha yukarıda, Karna'nın doğumunda kendisini terk eden ananın yalvararak yanına yaklaştığını gördüğü sahneyi hatırlatmıştım: Hint şairinin onların karşılaşmasına, Hektor'un babasıyla katilinin buluşmasındaki derin güzelliği verememesinin nedeni yetenek eksikliği değildir; asıl etken, onun ser-

best olmaması, kahramanının buna uygun olmamasıdır; İndra'nın düşmanı Güneş'in oğlu ve sureti olan Karna'nın elinden annesine, İndra'nın oğlu olan Arcuna'yı öldürmek veya onun elinde ölmek konusundaki bükülmez kararlılığını ifade etmekten başka bir şey gelemezdi. Kısacası Yunanistan her zaman olduğu gibi en iyi parçayı kendine ayırmıştır: Hazır düşünceler, Kuzey'deki atalarının mirasının önerdiği insanlar ve şeyler arasında önceden kurulmuş ilişkiler yerine, eleştirinin ve gözlemin risklerini ve şanslarını tercih etti; insana, topluma, dünyaya yeni gözlerle baktı. Roma, birinci yüzyılın hümanist Roma'sı da onun talihli talebesi oldu: Kökenler efsanesinin şematik Romulus'ları, Tatius'ları, Lucumon'ları, Vergilius'un öykünmesinde, yerlerini sahici insanlara, kendilerinin muadilleri olan Aeneas, Latinus, hatta Tarchon'a bıraktılar. Daha düşük bir ölçüde, Germen destanları da bu durumdadır: Nibelungen'ler gibi hâlâ kısmen mitsel, daha pek çoğu gibi tarihsel olan bu destanlar, tecessüm etmiş işlevleri değil, zengin ve hareketli karakterleri İzlanda sagalarındaki kahramanlar gibi ustaca aydınlatılmış gerçek kişilikleri sahneye çıkarırlar.

1974 Notları

s. 105, dipnot 28. Artık "Tansar'ın mektubu"nun Miss Mary Boyce tarafından yapılmış bir İngilizce çevirisi mevcuttur.

s. 192 ve çeş. yer. Gramer kurallarına uyması için *Dyu* olarak yazıyorum; yoksa *Zeus*'a alışmış gözlere daha aşina gelen *Dyau*'yu kullanamadığıma (sadece ismin yakın hali olan *Dyauh*'ta kullanılabilir) ben de üzülüyorum.

s. 235, 10. satır. X. Şarkı'da Aşvatthaman'ın öfkesinin zincirlerinden boşanmasını, bu tecessüm etmiş Rudra'nın içine de Şiva'nın girmesi sonucunda Pāndava'lar kampındaki kahramanların hepsini katlettiği sahneyi, davet edilmediği kurban törenini dağıtan ve katılan herkesi –tanrıları– sakatlayan Rudra'nın konu edildiği mitsel sahnenin bir izdüşümü olarak gören Alf Hiltebeitel muhtemelen haklıdır; "The Mahabharata and Hindu Eschatology", *History of Religion*, 12, Kasım 1972, s. 95-135 içinde s. 105-122. Yazar, bu makalenin ilk bölümünde, benim yaptığım bir hatayı ortaya koyuyor (*Mythe et épopée* I, 1. baskı, s. 37, aşağıdan 10. satır; s. 228, aşağıdan 3. satır; 229, 1. paragraf), ama buradan hiç de söz konusu olmayan sonuçlar çıkarsıyor (ikinci baskının aynı –düzeltilmiş– bölümlerine bakılırsa bu anlaşılabilir). Makalenin üçüncü bölümü hakkında, bkz. yuk. s. 260, dipnot 12 (değiştirilmiş hali).

s. 263, 12. satır. Jean Naudou (Ocak 1972) bana *ŞatapathaBrahmana* II, 1, 2, 11'i hatırlatıyor: "Çünkü aslında İndra'ya *arcuna* da denir, bu onun mistik adıdır" (Eggeling) ve şu yorumu yapıyor: "*Guhya* kelimesi "gizli"; yani İndra'nın arkasında gizlendiği isim –itihasa'da ima edildiği gibi– manasında da anlaşılabilir; ama metinde şöyle bir şey eklendiğine göre, bana başka bir şey söz konusuymuş gibi geliyor: "for who dares to use his (the god's) mystic name."

s. 323, 10. satır. Robert Lucot bir mektubunda (Aralık 1970) şöyle diyor: "Suetonius'un metnine bakınca (*Diu. Aug.* 72, 2) *domus Remi*'nin *domus Augusti* olamayacağını düşünüyorum. Ama aynı Suetonius şunu da söylüyor (39, 4): *templum Apollinis in ea parte Palatinae domus excitauit*, vb. ve Lugli'nin *domus Augusti* ile *templum Apollinis*'in bağlantılı olduklarını gösterdiğini sanıyorum: Romulus ile Remus'un barışması."

s. 323, satır 21.-32. satırlar. Raoul Verdière, *Rivista di studi classici* XVII, 1969, s. 101-103'teki dikkatli değerlendirmesinde (burada s. 324, aşağıdan 10-11. satırlar ve s. 326, 12-13. satırlarda yaptığım düzeltmeleri ona borçluyum), alıntıladığım Aeneis metninde, *olim*'in bağlandığı fiilin gelecek kipinde olduğunu, oysa ki Propertius'da *sustulit*'in (dize 9) geçmiş zamanda kullanıldığını belirterek bana itiraz ediyor. Ama burada Propertius-rehber, Iupiter-Vergilius'un kâhini ile aynı durumda değildir: Roma'nın başlangıç döneminde "gelecek" sayılan, Propertius onu parma-

ğıyla *hospes*'e gösterdiğinde çoktan "geçmiş" olmuştur; bu bağıntıyı başka türlü ifade etmesine olanak var mıydı?

s. 324, satır 26. Verdière (bir önceki not) *cum*'a (dize 18) "-diği halde, -ise de" değeri verip çeviriyi şöyle yapıyor: "(Romalılar) kalabalığı babalarının kültünün kendilerine neler sakladığından endişe duyarak titremeye başladıysa da, hiç kimse yabancı tanrılar arayışına girmek gibi bir kaygıya kapılmadı."

s. 316, Propertius'un 17-20. dizeleri hakkında, bkz. G. Binder, "Compitalia und Parilia, Properz, 4, 1, 17-20", *Museum Helveticum*, XXIV, 1967, s. 104-105.

s. 358, 15. satır. Vinzenz Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms*, 1963, s. 133-143, "Juno's Versöhnung." Bu bölümde işlenen pek çok nokta için de aynı kitaptan yararlanılabilir: s. 360, satır 9 (Latinus kişiliği), Buchheit s. 86-100, başka bir açıdan "Die Deutung der Gestalt des Latinus in Buch 7"; s. 362, satır 3 (Alecto), Buchheit, s. 101-102 (Euripides'in *Herakles*'indeki daha nüanslı Λύσσα ile Vergilius'un Alecto'sunun karşılaştırılması –"das Böse an sich"); s. 415, dipnot 1 (Augustus ile Apollon arasındaki bağıntılar), Buchheit, s. 155, dipnot 21 (önemli kaynakça). H. Bardon ve R. Verdière tarafından 1971'de yayımlanan *Vergiliana, Recherches sur Virgile*'de çok sayıda faydalı saptama bulunmaktadır; bkz. özellikle J.-P. Brisson, "Temps historique et temps mythique dans l'Enéide", s. 56-69.

s. 367, aşağıdan 1.-13. satırlar. Bu yeminler, özellikle de tanrı Apollon'a bu yeminlerde verilen anlam, ilginç bir tartışmaya konu olmuştur: bkz. J. Fontenrose, "The Gods invoked in Epic Oaths, Aeneid XII 175-215", *The American Journal of Philology*, 89, 1968, s. 20-38'de kaynakça ve Fontenrose'un vardığı, bence doğru olan sonuç.

s. 398, dipnot 37'nin sonu. Bkz. J.-P. Brisson'un ilginç düşünceleri, "Le 'pieux Enée'", *Latomus*, XXXI, 1972, s. 379-412.

s. 456, dipnot 3. Çeçen ve İnguş Özerk Cumhuriyeti'nin itibarının iadesi konusunda yapılanlar sürdü: Aralık 1972'de, SSCB'nin kuruluşunun ellinci yılı münasebetiyle, bu cumhuriyete "Sovyet iktidarının kuruluş ve güçlenmesinde etkin bir biçimde çalıştığı ve II. Dünya Savaşı'nda düşmanın yok edilmesine katkı yaptığı" için Ekim Devrimi nişanı verildi.

s. 458 ve notlar. Oset tarihçileri Kovalewsky'nin "eskimiş" görüşlerine karşı çıkmakta ve beni de bunları kullanmış olmakla suçlamaktadırlar; onlar, ülkelerinin tarihini marksist modele uydurmuşlardır: anaerkil düzen, *vojennaja demokracija*, vb. *Wacajrag*'ın gerçekliğine itirazları vardır.

s. 458, 7.-8. satırlar. Jordanes XI, 72'de farklıdır (*pileati* ve *capillati*); bkz. G. Dagron, "Une lecture de Cassiodore-Jordanès", *Annales*, 1971, s. 290-305 içinde s. 301-302 ve L. Marin, "More et Cassiodore-Jordanès", *Annales*, 1971, s. 306-326'da s. 323, dipnot 1'deki tartışma.

s. 468, dipnot 28 d. (Batı Çerkesleri). 1968 ile 1971 arasında aynı yazar, Maykop Folklor Arşivi'nde *Nartxer, Adəğe epos* başlığı altında derlenmiş bulunan tüm anlatıların manzum ve nesir değişkelerinin özgün metinlerini in-8^0 ebadında, yedi cilt halinde (toplam 2.400 sayfa) yayımladı.

s. 497-514 (özellikle s. 502-503). Bu açıklamayı ve genelde tüm bu bölümü değiştirmeden koruyorum, ama genç meslektaşlarımdan biri tarafından yapılan, henüz yayımlanmamış önemli bir keşfin, şölenleri ve mideye hâkimiyeti üçüncü işleve verip, "hâkim olunan kıskançlığı" birinci işleve yerleştirerek, bu efsanedeki üç işlev perspektifini değiştireceği konusunda okuyucuyu uyarmalıyım (karş. İrlanda'da Kraliçe Medb'in üç şartı). Belki de bu efsanenin babasının Osetler olduğu savından bile vazgeçmek gerekecektir. İspat çok kesin gözükmektedir, ama bana ait değildir.

s. 504-507 (ve 507, dipnot 14). Bu Yunan sorunu, bağlantılı başka problemlerle birlikte mükemmel bir biçimde işlenmiştir (zengin bir kaynakça ile birlikte): Richard Bodéus, "Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen", *L'Antiquité classique*, XLI, 1972, s. 453-486: BUndan böyle başvurulması gereken inceleme budur.

s. 549-551, özellikle s. 549, satır 8-12. G. Calame-Griaule ve Görög-Karady, *Cahiers d'études africaines*, XII, 1972, s. 12-75'te çok geniş çaplı bir inceleme yayımladılar: "La calebasse et le fouet: le thème des 'objets magiques' en Afrique occidentale." Bu alanda söz konusu tema, sadece iki nesne ile ifade buluyor (siyasi masallarda 1. ve 2. işlevler, 2. işlevin nesnesinde; diğer masallarda, 2. ve 3. işlevler, 3. işlevin nesnesinde birleşiyorlar). Yazarlar, bu sayı azaltma işleminin Afrika'da çok önemli olan "erkek-dişi" karşıtlığıyla ilişkili olabileceğini düşünüyorlar. Bu masalın hangi bölgede çıktığı konusunda görüş belirtmiyorlar (s. 74).

s. 574-575. Félix Lecoy, bana J. bin Gorion, *Der Born Judas*, c. II (Vom rechten Weg), s. 25'teki şu bölümü işaret etti:

Rabbi Akiba, hakkında anlatılanlara göre, öğreti hakkında hiçbir şey bilmeden kırk yaşına varmıştı. Kalba Sabna'nın kızıyla evlendiğinde, kız ona şöyle dedi: "Kudüs'e git ve Kutsal Metinler konusunda eğitim al." Başkaları ise hikâyeyi şöyle anlatmaktadırlar: Akiba'nın karısı ona dedi ki: "Kendini eğitime ver." Akiba şöyle cevap verdi: "Bu yaşımda hiçbir şey bilmediğimi görünce benimle alay ederler." Kadın şöyle dedi: "Çok geçmeden şaşırtıcı bir şey göreceksin." Ve ekledi: "Sırtının derisi yüzülmüş bir eşek getir bana." Akiba eşeği getirdi. Kadın hayvanın sırtını toprakla kapladı ve oraya tereotu tohumları ekti. Bir süre sonra otlar çiçek açtı. O zaman Akiba eşeğini çarşıya götürdü ve herkes onunla alay etti. Ertesi gün yine çarşıya gitti ve kalabalık yine onları seyredip eğlendi. Üçüncü gün Akiba eşeği yine götürdü, ama artık kimse ona dikkat etmedi. O zaman karısı dedi ki: "Git ve kendini eğitime ver. İlk gün sana gülerler; ikinci gün de gülerler; ama üçüncü gün, onun da tarzı buymuş, derler."

Lecoy'nın eklediğine göre, bin Gorion'un kaynakça bilgileri öylesine karışıkmış ki, masallarını nereden aldığını belirlemek her zaman pek kolay olmuyormuş. Yukarıdaki anlatının şu iki kaynaktan geldiği kesin gözüküyor:

a) *The Sefer ha-Maasiyoth*, yay. Gaster, Ramsgate, 1896, § CXLVII b (el yazmasının tarihine göre, en geç 9. veya 10. yüzyıla ait metin); b) *Midrash ha-Gadol*, Exodus, s. 36-37, yay. Hoffmann, Berlin, 1913 (Yemen çıkışlı bir el yazmasının yayını, 14. yüzyıl). Akiba'nın evlenmesi öyküsü Babil Talmudu (Şabbat VI) ve Kudüs Talmudu (yine Şabbat VI) tarafından da nakledilmiştir. Ama eşek bölümünün de orada yer alıp almadığını söyleyemiyorum. Moses Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, Londra, 1924, s. 88-89, no: 148'de de benzer bir öykü nakledilmekte, daha doğrusu ne yazık ki fazla ayrıntıya girilmeden gönderme yapılmaktadır: "[Eğer okula giderse] Kendisiyle alay edileceğinden korkuyordu. Ama karısı ona, somut bir örnekle (*by practical example*) insanlar en fazla bir ya da iki kere güleceklerini, sonra da gördüklerine alışacaklarını gösterdi." Gaster, s. 217'de uzun bir referans listesi vermektedir.

s. 606, dipnot 3. Estyn Evans, *Prehistoric and Early Christian Ireland*, 1966, s. 60-61'de Navar Fort kalıntıları kısaca betimlenmiştir; 1961 ve 1963'te yapılan kazıların dökümü de verilmiştir; çevrili alanın yüzölçümü 18 *acre* [936 ar] olarak tahmin edilmektedir.

s. 608, aşağıdan 2. satır. Nemed ve bunu andıran kelimeler (yer adları, vb) hakkında, bkz. özellikle Chr. Guyonvarc'h, *Ogam* XII, 1960, s. 185-197: *"Nemos, nemetos, nemeton:* "Gök/Tanrı" ve "Kutsal Mekân-Tapınak" için kullanılan Kelt isimleri.

s. 608, dipnot 9. Fir flatha hakkında, bkz. Myles Dillon, "The Hindu Act of Truth in Celtic Tradition", *Modern Philology*, XLIV, 1946-47, s. 940; aynı yazar, "The Archaism of Irish Tradition", *Reprints in Irish Studies, from the American Committee for Irish Studies* içinde (University of Chicago), 5, 1969; Dumézil, *Mythe et épopée* II, 1971, s. 189-290, 308-309.

s. 611, dipnot 20. A(i)tech hakkında: H. Pedersen Breton dilindeki *ozac'h* ile bu keşime arasında yakınlık kurmuştur; bu kelime hakkında, bkz. *Ogam* XIV, 1962, s. 622 (G. Pinault), 623-624 (E. van Tassel Graves); XV, 1963, s. 103-105'teki (Graves) notlar.

1979 Notları

BİRİNCİ KISIM- Benim kitabım ve Alf Hiltebeitel'in kitabı yayımlandığından beri, *Mahabharata* hakkında, bizimkilerle ancak kısmen uyuşan yorumlar yapılıp duruyor. Örneğin, J. A. B. van Buitenen çevirisini yaptığı destanın yayımlanan ciltlerinin (I-III) giriş bölümlerinde, Stig Wikander'in dile getirdiği (1947) ve yukarıda özetlenen (s. 67, 254, 258) ilkesel ve fiili itirazları dikkate almayan bir tarihi-coğrafi yorum sunuyor. Almanya'da Heino Gehrts *Mahabharata, das Geschehen und seine Bedeutung* başlığı altında (Bonn, 1975), ritüel bir yorum getirdi, ama bu yorum A. Hiltebeitel tarafından eleştirildi: *Erasmus* 29, 1977, süt. 89-91. Fransa'da Madeleine Biardeau, Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün V. Bölümü'ndeki konferanslarında (bkz. *Annuaire*'deki ayrıntılı tutanaklar) ve *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*'da yayını süren bir dizi makalede, destanın şarkı şarkı yorumunu yaparak, ana hatlarını ortaya çıkarmaya çalışıyor. Bu yayınların hiçbiri, ve belirtmediğim birkaç başka yayın, incelememdeki çözümlemeleri ve sonuçları hissedilir ölçüde değiştirmeme neden olacak nitelikte değil. Bunun tek istisnası, bu kitapta mitsel temeli yeteri kadar ortaya konmayan Draupadi kişiliği (yuk. s. 136-141; karş. s. 90): Daniel Dubuisson'un kısa süre önce çıkan "La déesse chevelue et la reine coiffeuse, recherche sur un thème épique de l'Inde ancienne" başlıklı makalesi (*Journal Asiatique*, 266, 1978, s. 291-310) yorumu çok güzel yönlendiriyor (kadın kahramanın Toprak, Şri, Sita ile bağıntıları).

V. Bölüm'ün savı (s. 161-192) Jan Gonda tarafından yanlış anlaşılıp tartışıldığı için, "The Vedic Mitra: a résumé of theses and references", *Journal of Mithraic Studies*, I, 1976, s. 26-35'te olguları yeniden yerine oturttum; ayr. bkz. *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, böl. I ve II ve Ek III.

İKİNCİ KISIM- 1974'ten bu yana hiçbir tartışma yayımlanmadı. Ben yakın alanlardaki incelemelerimi sürdürdüm: özellikle bkz. *Mariages indo-européens* ve bunu takip eden *Quinze Questions Romaines* (Payot, 1979). Bkz. özellikle *Q.R.* II, "D'Iguvium à Gubbio"; burada, Maurizio Del Ninno'nun bir keşfinin yardımıyla, Gubbio'da 15 Mayıs'ta üç "işlevsel" aziz, yani Piskopos Ubaldo, savaşçı bir Saint-Georges, Saint Antoine şerefine kutlanan bayramla; iki bin yıl önce aynı yerde *Grabouii* diye bilinen üç işlevsel tanrı, yani *Juu-, Mart-, Vofiono-* şerefine kutlanan bayram ilişkilendirilmiştir; *Q.R.* 12, "Un modèle ombrien de société"; ve Vergilius üzerine bir dizi inceleme (karş. yuk. s. 346-436); *Q.R.* 13, "Virgile et Mantoue" (yukarıda alıntılanan metinden hareketle, s. 404-405; Georgica'nın üçüncü şarkısının başında yer alan Mantova ilavesinin yorumu); *Q.R.* 14, "*O fortunatos nimium...*" (karş. yuk. s. 313); *Q.R.* 15, "Le coup de lance de Laocoon"; *Q.R.* 16, "Volcanus dompté et les Nymphes Vestales"; *Q.R.* 17, "Virgile, Mézence et les Vinalia" (karş. yuk. s. 349-355); *Q.R.* 18, "L'Enéide et le jugement

de Pâris" (karş. yuk. s. 548-596); *Q.R.* 19, "Noms propres dans les chants italiques de l'Enéide" (karş. Hint sorunu, yuk. s. 249-251).

ÜÇÜNCÜ KISIM- *Romans de Scythie et d'alentour*'da (Payot, 1978) birçok nokta geliştirilmiştir: s. 171-211, "Gökten düşen nesneler ve İskitlerin toplumsal örgütlenmesi" (yuk. s. 352-356); s. 225-246, "Harika küp" (yuk. s. 365-368). Aynı kitapta üç işlevli iki izleğe daha işaret edilmektedir: s. 88-104 (Kahraman Batraz'ın meşru intikamında yaptığı üç aşırılık); s. 103-108 (Soslan'ın karısının şart koştuğu başarılar). Bunu başkaları da izleyecek.

Yukarıda, s. 637'de hazırlandığı haber verilen inceleme (s. 496-513 hakkında, "Ataların üç hazinesi", özellikle s. 502-503) henüz çıkmadı.

DÖRDÜNCÜ KISIM- Anakaradaki "Üç Sınıf"a ilişkin ortaçağ kavramının ada kökenli olduğu (Pagan İrlanda'nın mirasçısı olan Hıristiyan İrlanda ve Anglosakson İngiltere üzerinden) Daniel Dubuisson'un "L'Irlande et la théorie médiévale des Trois Ordres" makalesiyle (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1975, s. 35-63) oldukça muhtemel bir hale geldi. Georges Duby'nin *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Gallimard, 1978) kitabında derlediği olgular da bununla çelişmediği gibi, pek çoğu da aynı yönü işaret ediyor.

Şu önemli makalelere de bakılmalıdır: Jean Batany, "Du *bellator* au *chevalier* dans le schéma des 'Trois Ordres' ", *Actes du 101e Congrès national des sociétés savantes*, Lille, 1976 (Bibl. nat., 1978), s. 23-34; Claude Carozzi, "La tripartition sociale et l'idée de paix au XI^{e} siècle", *age*, s. 9-22; "Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon", *Annales, é.s.c.*, 1978, s. 683-702.

1986 Notları

Kısaltmalar: ME = Mythe et épopée, I, II, III. – *Esq.* = 1982'den beri yayımlanan *Esquisses de mythologie* (Gallimard), bunların üç derlemesi çıktı: *Apollon sonore* (*Esq.* 1-25), 1982; *La Courtisane et les seigneurs colorés* (*Esq.* 26-50), 1983; *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (*Esq.* 51-75), 1985; dördüncü derleme de hazırlık aşamasındadır. – *Heur = Heur et malheur du guerrier,* 1. baskı (P.U.F.), 1969, 2. baskı (Flammarion), 1985. – *Hom. = Homage to Georges Dumézil,* yay. haz. E. Polomé, *J. of I.-E. Studies, monographies,* III, 1982.

BİRİNCİ KISIM- D. Dubuisson önemli bir makale yazdı: "Préhistoire des Pandava", *Rev. de l'Hist. des religions,* 202, 1985, s. 227-241 ve ayr. "La déesse chevelue et la reine coiffeuse", *Journ. As.,* 1978, s. 291-310; Ramayana'nın satır aralarındaki teoloji ve mitoloji hakkındaki incelemesi de baskıdadır (Economica yayınları). A. Hiltebeitel'in makaleleri: "Brothers, friends and charioteers, parallel episodes in the Irish and Indian Epics", *Hom.*, s. 85-111 ve *Indo-Iran. J.* 22, *Purusartha* 5 ve *Hist. of Rel. J.* 20'de Draupadi hakkında yayımladığı bir dizi makale.

Mahabharata yorumumda yapacağım önemli bir değişiklik yok; yalnızca, artık Krişna'yı (ne de onun ardındaki ilahilerin ve Brahmana'ların Vişnu'sunu) sadece Arcuna (ve İndra) ile olan ilişkilerine indirgemekten yana değilim. Bu konuda, A. Hiltebeitel, "The Ritual of Battle, Krişna in the Mahabharata", *Ithaca,* N. Y., Cornell Univ. Press, 1976'yı dikkate almak doğru olur. Dördüncü derlemedeki bir *Esq.* bu düzeltmeye ayrılacaktır.

"Savaşçının üç günahı" izleği *Heur*'ün ilk bölümünde (bkz. özellikle "*Markandeyapurana*'da İndra'nın üç günahı ve üç kaybı", *Heur,* 2. baskı, s. 79-85) ve *ME* II, 19'da (*Mbh.*'da Şişupala) aşama aşama ortaya çıkarılmıştır. D. Dubuisson bunu Ramayana'nın olay örgüsünde de bulmuştur (*age,* baskıda).

"Hint yılı" münasebetiyle (1985), Fransızcada birçok *Mahabharata* yayını yapıldı. M. Biardeau, *Mahabharata*'dan seçilmiş parçaları, bir de giriş bölümüyle birlikte, iki cilt halinde yayımladı. Ayrıca alıntıların arasında da, Ecole des Hautes Etudes'deki derslerini özetleyen yorumlar koydu. Onun bir Hint-Avrupa mirasına gönderme yapmayan yorum yöntemi, bu kitaptakinden tamamen farklıdır.

Temmuz 1985'te, Peter Brook'un sahneye koyduğu, üç bölümlü –toplam dokuz saat– çok başarılı bir tiyatro uyarlaması Avignon Festivali'nde oynandı. Jean-Claude Carrière tarafından kaleme alınan metni içeren üç fasikül, Centre International de Création Théâtrale tarafından yayımlandı: 1. "La partie de dés" ("Zar oyunu"), 2. "L'exil dans la forêt" ("Ormanda sürgün"), 3. "La guerre" ("Savaş").

Ben de, *Le Mahabharat et le Bhagavat du colonel de Polier* başlığıyla, albay kuzeni tarafından iki yüzyıl önce Hindistan'da tutulmuş notlardan hareketle, Rahi-

be de Polier'nin üzerinde "çalıştığı" (1809) *Mythologie des Indous*'nun V.-X. bölümlerini normalleştirilmiş bir transkripsiyonla (imla, noktalama) yayımladım (yuk. s. 78-79).

Mahabharata dışındaki Hint anlatıları da birçok *Esq.*'e konu oldular; özellikle 26 ("La courtisane...")- 27 ("...et les seigneurs colorés"), 28 ("Le Bouddha hésitant ou tenté"). Yunanların da "Pandava'ların tarihöncesi"ne ait bazı bölümleri, Yayati, oğulları ve kızının hikâyesini, bazı değişikliklerle birlikte kayda geçirdiklerini düşünmemize yol açabilecek nedenler ileri sürüldü: *Esq.* 29 ("Héraclès, ses fils et sa fille") ve 30 ("Pandaia et le pays Pandya?").

İKİNCİ KISIM- Birçok eski makaleyi kaynaştırıp tamamlayarak yaptığım tek önemli ekleme, *Esq.* 60'tadır ("Les trois fonctions et la triade précapitoline chez les poètes latins du premier siècle avant J.-C."). Üç işlevli ideolojinin yeni kalıntıları *Esq.* 11 ("Carmenta") ve *Heur*, 2. baskı, s. 105-114'te ("Les Trois fautes des derniers Tarquins") çözümlendi.

Tullus Hostilius hakkında, bkz. *Heur*, 2. baskı, s. 16-67.

Jacques Poucet, genel bir gözden geçirme eseri yayımladı: *Les Origines de Rome*, Louvain, 1985. Bu eser de aynı yazarın daha önceki kısmi bilançolarına başvurmaktan geri kalmıyor: "Le Latium protohistorique et archaique à la lumière des découvertes archéologiques récentes", *L'Antiquité classique*, 1978, s. 566-601; "La Rome archaique, quelques nouveautés archéologiques, Sant' Omobono, le Comitium, la Regia", aynı dergi, 1980, s. 280-315.

Radke ve Bayan Porte'nin *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*'te yayımlanan Quirinus hakkındaki makaleleri, Hint-Avrupa karşılaştırmasının açtığı perspektiflerle uyuşmuyor. Hatta ilk yazar, Iupiter, Mars ve Quirinius'un aynı tapınakta bir araya getirilmedikleri gerekçesiyle, bir üçlü oluşturduklarını bile kabul etmiyor.

Ayr. bkz. John Scheid, *Religion et piété à Rome* içinde s. 59-94, La Découverte, 1985, İtalyanca özgün metinden (1983) çevrilmiştir.

ÜÇÜNCÜ KISIM- 1982 baskısından bu yana konu hakkındaki Kafkas metinlerinin hiçbir önemli yayını yapılmadı, ama üç işlevli çerçevenin yeni uygulamaları, özellikle de Soslan ve Totradz efsanesinde, başka hiçbir kusur bulunamayan bir kahramanın üç günahı izleği, Gallilerdeki bir paraleliyle birlikte bulundu: *Kulhwch et Olwen*'de Gwynn'in tavrı (*Heur*, 2. baskı, s. 115-124).

İnsanların veya tanrıların işlevsel üç bölümlülüğüne ilişkin birçok *Esq.*: *Esq.* 9-10 ("Le vase de Voronèje", "Encore ossète *wac*"); 32-33 ("Cinq variantes?", "De Kolaxais à Colaxes"); 34 ("Sydæmon et ses frères"), özellikle yuk. s. 456-467 için önemli; 35 ("Toxaris, le Scythe complet"); 36 ("Les biens propres des familles nartes"); 37 ("La prière des femmes ossètes à l'Esprit de Dieu"); 38 ("La théologie scythique d'Hérodote"); 39 ("Les trois procédures ossètes contre la vendetta"); karş. *Esq.* 67 ("Le serment des Scythes") ve 68 ("Romans scythiques"), bağlantılı sorular hakkında.

Yukarıda s. 637 için belirtilen değişiklik (s. 502-503 hakkında 1974 Notu) Joël Grisward'ın en nihayet yayımlanan *Archéologie de l'épopée médiévale* kitabına göre (Payot, 1981, s. 299-320) yapılmalıdır.

DÖRDÜNCÜ KISIM- Yunanistan'ın mitlerinde ve efsanelerinde üç işlevli yapılar tanımlanmıştır.

Tanrılar için: Seslerle hareket eden Apollon ve bunun çeşitli uzantıları, *Esq.* 1-8; üçlü Hekate, *Esq.* 58.

Troas efsane kuşağında: *Esq.* 12 ("Les lignées issues de Trôs"), 51 ("Le troisième chant de l'*Iliade*"), 52 ("Le triple péché de Laomédon"), 53 ("Ilos, Ilion et le Palladion").

Odysseus efsane kuşağında: *Esq.* 13 ("Circé domptée"), 14 ("Trois retours"), 15 ("Les trésors des Phéaciens").

Herakles efsane kuşağında: *Heur,* 2. baskı, s. 100-105 ("Les trois péchés d'Héraclès"), *Esq.* 56 ("Mort et testament d'Héraclès").

Krezüs öyküsünün tümü, suçlar ve kefaretler, *Esq.* 55.

B. Sergent Yunanistan'daki üç işlev izlerini derlemeyi sürdürüyor; özellikle de şu anda baskıda olan önemli bir incelemede, Girit yazıtlarında tanrıların sayılmasını ele alıyor; bunlar, Vedalar'daki gruplaştırmaları hatırlatıyor.

Slavlarda: Dwight Stephens'ın Rus *bylina*'larındaki üç "ilkel" kahraman (yuk. s. 728-734) hakkında çalışması henüz yayımlanmadı ve malzeme zenginleşmeye devam ediyor. Benim bu konudaki çalışmalarım: *Esq.* 45 ("Les trois derniers voyages d'Il'ja de Mourom"); 46 ("Un pilier galicien").

Baltık halklarında: J. Puhvel, "The structure of the Baltic Pantheon" (Eski Prusya panteonuna, S. Grunau'nun incelemesinden hareketle özel bir önem veriliyor); A. Greimas, *Des dieux et des hommes,* 1985, özellikle s. 129-192.

Keltlerde: *Esq.* 59 ("La quatrième branche du *Mabinogi* et la théologie des trois fonctions"); Udo Strutynski, "The Warrior sins of sir Gawain", *Hom.* içinde, s. 35-52; David J. Cohen, "Suibhne Geilt", *Celtica* 12, 1977, s. 113-124; D. Dubuisson, "The apologues of St. Columba and Solon, or the third function denigrated", *J. of I.-E. Studies,* VI, 1978, s. 231-242. Ch. Guyonvarc'h ve F. Le Roux tüm yayınlarında konuyla ilgili değerli bilgiler ekliyorlar.

Germenlerde: Upsala tanrıları üçlemesi ve diğer konular hakkında, R. I. Page'la yöntem açısından önemli uzun bir tartışmanın (*Esq.* 73-74) ve E. Polomé'nin makalelerindeki birçok yararlı notun dışında, bkz. F. X. Dillmann, "Katla and her distaff, an episode of tri-functional magic in the Eyrbyggja Saga?", *Hom.,* s. 115-124.

Ortaçağ Avrupa'sına ait olgular hakkında: öncelikle, J. Grisward Hint Yayati efsanesiyle Narbonne efsaneleri kuşağı arasında, ne rastlantıyla ne de intihalle açıklanabilecek, son derece iyi eklemlenmiş bir denklikler ağını ortaya çıkardı: *L'Archéologie de l'épopée médiévale* (Payot, 1981); Üç Sınıg hakkında (Batany, Carozzi, Duby), bkz. *Esq.* 21-25; karş. *Esq.* 48 ("La triple vision de Childéric"); son olarak, D. Iogna-Prat, "Le 'baptême' du schéma des trois ordres fonctionnels, l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^{e} siècle", *Annales, E.S.C.,* 1986, 1, s. 101-125, özellikle Héric d'Auxerre hakkında; konu tartışmaya açık görünüyor, ama ben Kuzey bağlantısını (Dubuisson) yeğlemeyi ve Haymon d'Auxerre'in ortaçağın (*önceden mevcut olan*) üç sınıfını Isidoro de Sevilla'nın üç Roma sınıfına *benzettiğini,* ama bunları Isidoro'dan *çıkarsamadığını* düşünmeye devam ediyorum.

Batı Avrupa folklorunda: J.-Cl. Rivière, "The three counsels", *Hom.,* s. 125-132.

S. Ahian, ilk Ermeni şeflerinin efsanevi tarihinde üç işlevli şemanın, daha önce *Rev. de l'Hist. des Religions,* 199, 1982, s. 251-271'de çözümlenmiş İskandinav örneklerine (Ynglingar, Skjöldungar) benzetilebilecek hanedan şeklinde bir uygulamasını bulguladı. Ermeni destanının kahramanlarını işlevsel bakımdan açıklamak için yapılmış çeşitli denemeler (David de Sassoun...) bana başarılı görünmedi.