

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Anabilim Dalı
Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı

Doktora Tezi

**ARKAİK YUNAN ŞİİRİNDE
AD, ADLANDIRMA VE HAKİKAT İLİŞKİSİ:
PINDAROS'UN ZAFER ŞARKILARINDA
(YENİDEN-)ADLANDIRMA**

Erman GÖREN
2502080305
(İ.Ü. Bilimsel Araştırma Projeleri, Proje No: 11551)

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Güler ÇELGİN

İstanbul 2013



DOKTORA

TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı :Erman GÖREN Numarası :2502080305
Anabilim/Bilim Dalı :Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Tez Savunma Tarihi :17.06.2013
Danışman :Prof.Dr.Güler ÇELGİN Saati :11:00
Tez Başlığı :”Arkaik Yunan Şiirinde Ad, Adlandırma ve Hakikat İlişkisi:Pindaros’un Zafer Şarkılarında (Yeniden-) Adlandırma”

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği’nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜ’NE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Prof.Dr.Güler ÇELGİN		KABUL
2-Prof.Dr.Çiğdem DÜRÜŞKEN		Kabul
3-Prof.Dr.Bedia DEMİRİŞ		Kabul
4-Prof.Dr.Saffet BABÜR		KABUL
5-Yrd.Doç.Dr.Filiz CLUZEAU		Kabul

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Prof.Dr.Betül ÇOTUKSÖKEN		
2-Prof.Dr.Oğuz TEKİN		

ÖZ

Arkaik Yunan Şiirinde Ad, Adlandırma ve Hakikat İlişkisi: Pindaros'un Zafer Şarkılarında (Yeniden-)Adlandırma

Erman GÖREN

Bu tezde, Arkaik Yunan Şiirinin başlangıcından itibaren Klasik Çağ'a gelinceye kadar ad, adlandırma ve hakikat kavrayışları arasındaki ilişki genel çerçeve olarak belirlenmiş, Pindaros'un zafer şarkılarında bu sorunun ele alınışının şairin ardıllarına nasıl ışık tuttuğu çözümlenmiştir. Bu doğrultuda, "doğa" kavrayışının tarihsel seyrinin, şiirdeki yaklaşımların farklılaşmasının temel dinamiğini oluşturduğu gözlemlenmiştir. Nitekim bütünüyle fiziksel verilere dayanan Homerosçu "doğa"dan, Klasik Çağ filozoflarında tam anlamıyla siyasal ve ahlâksal bir tarz kazanan soyut bir kavram olarak "doğa"ya doğru ilerlerken, Pindaros'un şiirsel söylemesinde "doğuştan gelen" aracılığıyla geliştirdiği yaklaşımlar bu iki kutup arasında bir tür köprü oluşturmaktadır. Bu "köprü"nün ad, adlandırma ve hakikat ilişkisinin Pindaros'ta eşsiz bir şekilde ifade edilmesinde önemli bir rolü vardır. Homeros'taki adın büyüsellikinden başlayarak incelenen ve Hesiodos'un evren inşasında elverişli bir aygıt haline gelen ad(landırman)ın hakikate işaret etme tarzları bu gidişatın ilk aşaması olarak belirir. İkinci aşamada lirik şiirin çeşitlenen şiirli söyleme biçimleri ve vesileleri sayesinde ad(landırman)ın hakikatle ilişkisi soykütük temelli toplumsal çatışmalardan dinsel ritüellere, iktisadi dönüşümün getirdiği sınıfsal ayrışmadan aristokratik yergi söylemine farklı yönlerde gelişmeye devam eder. Pindaros'un "vesileye bağlı" zafer şarkılarında ise, ad(landırman)ın şiir geleneğinden miras alınan gücü, muzaffer atletin "doğuştan gelen" yanının özünü sürdürmesi amacıyla etkili bir şekilde kullanılır. Pindaros'ta ad(landırma) aslında "doğuştan gelen"i adlandırır, dolayısıyla adın tam anlamıyla ifşa edilmesi de "doğuştan gelen"in gözler önüne serilmesini, yani bireyin doğumuyla edindiği soykütüksel, toplumsal, iktisadî, ruhsal, bedensel niteliklerin tamamının ifşa edilmesi anlamına gelir. Ad(landırma) Pindaros'un şiirsel *tekhnê*'siyle biçimlendirdiği yeniden-adlandırmayla pekiştirilir. Sonuç olarak, adın dolayısıyla "doğuştan gelen"in *sophos*-şair tarafından yeniden-adlandırılarak "hakkaniyetle" ifşa edilmesi, muzaffer atletin yanı sıra, onun mensubu olduğu ailenin, aşiretin, kent-devletinin hatta bir bütün olarak **Pan-Hellenik** toplumun hakikat alanında özünü sürdürmesinin teminatı haline gelir.

ABSTRACT

The Relations between Name, Naming and Truth in Archaic Greek Poetry: (Re-)Naming in Pindar's Victory Odes

Erman GÖREN

In this dissertation the relationship between name, naming and truth is defined in a general framework from the beginning of Archaic Greek Poetry until the Classical epoch, and it is analyzed how the seizure of addressing this problem shed light on the successors of Pindar in his victory odes. Accordingly, it is observed that the historical progress of the conception of “nature” is the basic dynamics of differentiation in poetry. Advancing from Homeric “nature” that is solely based upon physical data towards “nature” as an abstract concept that gained a fully political and moral style in Classical philosophers, Pindar’s approaches in his poetry, which he developed by means of “innate”, form a bridge between the aforementioned opposite poles. This “bridge” has an important role in the unique expression of the relationship between name, naming and truth in Pindar. The ways of nam[e](ing) in the indication of truth, which is investigated from the magic of name in Homer through Hesiod, where it becomes a convenient tool in the construction of **kosmos**, appears as the first phase of this course. In the second phase, the relation between name/naming and truth continues to develop in different directions ranging from genealogically based social conflicts to religious rituals, from class divergence brought upon by economic transformation to aristocratic satirical discourse, owing to the varied poetic utterance forms and occasions of lyric poetry. In Pindar’s “occasional” victory odes, the power of name/naming inherited from poetic tradition is effectively used for the victorious athlete’s “innate” side to carry on its essence. In Pindar, name/naming actually names the “innate”; therefore, the full exposure of the name means the exhibition of the “innate,” is the total exposure of the genealogic, social, economic, spiritual and corporal qualities of the individual that are acquired at birth. Name/naming is reinforced with re-naming which Pindar shapes with his poetic **tekhnê**. Consequently, the exposure “with righteousness” by means of re-naming of the name ergo the “innate” by the **sophos**-poet becomes the guarantee of the continuation of the essence in the realm of truth, not only for the victorious athlete but also the family, clan and city-state to which he belongs, even the **Pan-Hellenic** society as a whole.

ÖNSÖZ

GİRİŞ kısmında tezin bilimsel çerçevesini ve özellikle başlıkla yaptığımız sınırlamanın nedenlerini gerek Arkaik Yunan Şiiri genelinde, gerekse Pindaros'un poetikası özelinde ele aldık. **1. BÖLÜM**'de genel olarak Antik Çağ'da ad(landırma) sorununu tanımlayan belli başlı algılayışların, inanışların, düşüncelerin antik ve çağdaş düşünürlerce nasıl ele alındığına ilişkin kuramsal bir giriş sunmaya çalıştık. Bu giriş çerçevesinde temel bazı yöntembilimsel sorunlara da değindik. **2. BÖLÜM**'de Pindaros'un şiirsel/düşünsel arka planı olarak Homerosçu Şiir'de ad(landırma) ve hakikat sorunu ele aldık. Bu doğrultuda gerek *İlias* ve *Odyseia*'da gerekse Hesiodos ve diğer Homerosçu metinlerde ad(landırma) ile hakikat arasındaki ilişkinin izlerini sürdük. **3. BÖLÜM**'de *ἐπινίκιον* türünün de içinde bulunduğu lirik şiir geleneğinde seçkinleşen kimi şairlere (özellikle Arkhilokhos, Alkman, Korinna, Theognis, Simonides ve Bakchylides'e) odaklanarak, söz konusu beste ve icra biçimlerinde ad(landırman)ın hakikatin ifşasındaki rolünü ele aldık. **4. BÖLÜM**'de ad(landırmay)la var-olan arasındaki en temel ilişkinin ayrıntılarını Pindaros'un sırasıyla doğum/adın konması, adın okunması/hatırlanması ve adın soykütüksel konumunun belirlenmesi temalarına odaklanarak inceledik. **5. BÖLÜM**'de ad(landırman)ın çağ(rışt)ırma yoluyla nasıl hakikatle ilişkilendirildiğini ve bu ilişki dinamiğinin olası kültürel/ritüel bağlantılarını ele aldık. **6. BÖLÜM**'de ise muzaffer atletin hakkıyla övülmesi ve kazandığı *κλέος*'un kalıcılığı için Pindaros'un çeşitli zafer şarkılarında bir tür "ilksel etimoloji"yi, yani adların *ἔτυμος*'larının peşine düşme eğilimini şiirsel bir imkân olarak nasıl kullandığını ayrıntılı bir şekilde ele aldık. Son olarak **SONUÇLAR VE ÖNERİLER** kısmında ulaştığımız sonuçların yanı sıra, ele aldığımız sorunlara dair yapılabilecek ileri araştırmalara ilişkin önerilerimizi de paylaştık.

*** **

Öncelikle lisans öğrenciliğimden bu yana her durumda koşulsuz yanımda olan ve maddi manevi desteğini hep hissettiğim hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Güler ÇELGİN'e; yol gösteren rehberliklerini esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Ahmet Vedat ÇELGİN'e, Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN'e, Prof. Dr. Bedia DEMİRİŞ'e, tez izleme

komitemde de yer alan Prof. Dr. Saffet BABÜR ve Yrd. Doç. Dr. Filiz CLUZEAU'ya; ulaşamadığım kimi yayınların yurtdışından temini için yakın dostlarım ve meslektaşlarım Dr. Patrizia MARZILLO'ya ve A. Emre DAĞTAŞOĞLU'na (M.A.); İ.Ü. Merkez Kütüphane'deki yardımları için uzman Özlem BAYRAK'a (M.A.); kimi Almanca alıntıların çevirilerindeki emeği için Ömürnaz KURT'a; sırasıyla bazı Almanca ve Fransızca alıntılarının çevirilerinin gözden geçirilmesi için zaman ayıran mesai arkadaşlarım Dr. Barış KONUKMAN'a ve Zuhal KARACA'ya (M.A.); çeşitli vesilelerle birikimine başvurduğum İlahiyatçı dostum Dr. M. Nedim TAN'a; Eski Yakındoğu konusundaki katkıları için Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER'e; fotoğraf paylaşımı için Sanat Tarihçi meslektaşım Dr. Sevgi PARLAK'a; bakış açımı geliştirirken önerilerinden yararlandığım Doç. Dr. Erdal YILDIZ'a; ihtiyacım olan sarf malzemesini ve elektronik donanımı sağlayan İ.Ü. Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne (BAP), BAP'a başvuru aşamasında bana destek olan Okt. Ahmet PEKŞEN'e (M.A.); adlarını burada tek tek sayamadığım tüm dostlarıma, meslektaşlarıma, hocalarıma; son olarak onlar olmaksızın bütün bu emeğin mânâsının buharlaşacağı ağabeyim Murad GÖREN ve annem Yeran GÖREN'e teşekkürlerimi sunarım.

πάντας χρὴ μάρνασθαι φυῆ... τὸ δὲ φυῆ κράτιστον ἅπαν

Bu tez çalışmasını “doğuştan gelen” rindâneliğiyle, beni daima heyecanlarımın peşinden gitmeye teşvik eden ağabeyim Murad GÖREN'e ithaf ediyorum.

Erman GÖREN, 30 Nisan 2013

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
1. Genel Kısaltmalar	x
2. Antik Kaynaklar İçin Kısaltmalar	xi
3. Modern Literatür İçin Kısaltmalar	xxix
3.1. Süreli Yayınlar.....	xxix
3.2. Başvuru Kaynakları ve Metin Derlemeleri/ <i>Corpus</i> 'lar.....	xliv
GİRİŞ	I
I. ANTİK ÇAĞ'DA AD(LANDIRMA) SORUNUNA GİRİŞ.....	57
1.1. Dilin Kökeni, <i>Nomothetês</i> ve Ad(landırma) Sorunu	57
1.2. "Söyleyişin Doğruluğu" ve "Adların Doğruluğu" Sorunu	61
1.3. İlk(s)el Düşünce'de Ad(landırma) ve <i>Mythos</i>	63
1.3.1. Atina'da Ad(landırman)ın Ritüel Bağlamı: <i>Amphidromia</i>	66
1.4. Hermann Usener'de "Tanrı Adları" ve "Kavram-İnşası"	79
1.4.1. "Anlık-Tanrılar," "İşlevsel-Tanrılar," ve "Kişileş(tiril)miş Tanrılar"	80
1.4.2.1. İşlevsel-Tanrılar ve <i>Indigitamenta</i>	84
1.4.2.2. Ad(landırman)ın <i>Dynamis</i> 'inin Peşinde	86
1.5. <i>Mythos</i> ve <i>Logos</i> : Yapısalcı Antropolojinin Katkısı.....	92
II. HOMEROSÇU ŞİİR BAĞLAMINDA AD(LANDIRMA) VE HAKİKAT İLİŞKİSİ: PINDAROS'UN EPİK ARKA PLANI	100
2.1. Homeros'ta Ad, Adlandırma, Hakikat İlişkisine Genel Bakış.....	105
2.1.1. Homerosçu Sanlık Geleneği ve Ad(landırılma).....	117
2.1.2. Homeros'ta Özel Adların Şeffaflığı ve Büyüsellliği.....	122
2.1.2.1. Homerosçu "Etimoloji" ve Kahramanın Kaderi.....	132
2.1.2.1.1. <i>Akhilleus</i>	134
2.1.2.1.2. <i>Odysseus</i>	136
2.1.2.1.3. Diğer "Etimolojik" Yaklaşımlar	138
2.2. Hesiodos'ta "Hakikat"ın İnşası: Kişileş(tir)me ve Ad(landırman)ın Kozmik	

Göndermeleri.....	140
2.2.1. Hesiodos'ta Kişileş(tir)me.....	147
2.2.2. Hesiodos'ta <i>Kosmos</i> 'un <i>Etymos</i> 'ları.....	149
3. LİRİK ŞİİRDE AD(LANDIRMA) VE HAKİKAT İLİŞKİSİ: PINDAROS'UN ŞİİRSEL MECRAI VE <i>EPINIKION</i> TÜRÜ	158
3.1. Lirik Şiirde Ad(landırma) ve Hakikate Genel Bakış.....	162
3.1.1. Arkhilokhos'ta <i>Iambos</i> : Ad(landırmay)la Kınama, Alay ve Şiirin Hakikati.....	163
3.1.2. Alkman ve Ritüelde Spartalı Kadının Ad(landırılması)1.....	167
3.1.3. Korinna'da Yitirme ve Yeniden Kavuşma: Asopos, Orion ve Ad(landırman)ın Belirleyiciliği.....	180
3.1.4. Theognis'te Megara'nın Toplumsal Tarihi ve Ad(landırma)	187
3.2. <i>Epinikion</i> 'un "Altın Çağı"nda Ad(landırman)ın Belirginleşmesi	203
3.2.1. Şiirin Profesyonelleşmesi Süreci ve <i>Epinikion</i> Şairi	204
3.2.2. Simonides'te Kaybedenin Ad(landırması): Krios'un Kırılması	211
3.2.3. Bakkhylides'te Sözcük Oyunları ve Muzafferin Ad(landırılması)1.....	215
4. PINDAROS'TA ŞEYİN VARLIĞA GELMESİ VE AD(LAN-DIRMAN)IN HAKİKAT ALANINDA ÖZÜNÜ SÜRDÜRMESİ.....	221
4.1. Pindaros'ta Varlığa Ge(-l-/-tir-)me ve Ad(landırman)ın Hakikati.....	221
4.1.1. Yaratma ve Ad(landırma): Var-ol(m)anın Ad(landırmay)la İlişkisi	227
4.1.1.1. <i>Rhodos</i> 'un Varlığa Gelmesi ve Doğumun Ölümü Telifi	230
4.1.1.2. <i>Aidôs</i> 'un İfşa Ediciliği ya da <i>Latha</i> 'dan Kaçınabilmek	240
4.1.2. Ad(landırılan)ın Var-olanlar İçindeki Konumu ve Özünü Sürdürmesi	244
4.1.2.1. Adı Oku(t)mak/Hatırla(t)mak: <i>Nominatus</i> 'un <i>Laudandus</i> 'la Özdeşleş(tiril)mesi.....	245
4.1.3.2. Pindaros'ta Soykütüksel Metaforun Kullanımı ve "Kavramlaştırma"nın İlk Adımları	260
5. PINDAROS'TA AD(LANDIRMAN)IN ÇAĞIRDIĞI HAKİKAT	270
5.1. <i>Pi. N. 1.46-47: Khronos</i> 'un Yadırganan Etk(-i-/-e-)nliği	273
5.1.1. "Zaman"ın Diğer Görünümleri ve Orpheusçu <i>Khronos</i>	279
5.1.2. <i>Khronos</i> ve Eski Yakındoğu'yla Etkileşimleri	289
5.2. Pindaros'ta Ad(landırma) ve Sözcük Oyunları	297
5.2.1. <i>Paronomasia</i> : "Ad"ın "Var-Olan"la Sessel ve Ritmik Bağları	300

6. PINDAROS'TA ADIN <i>ETYMOS</i> 'UNUN İFŞASI YA DA AD(LANDIRMAN)IN “KONUŞTUĞU” HAKİKAT	312
6.1. Pindaros'ta <i>Etymos</i> 'un Araştırılmasının Genel Çerçevesi.....	312
6.2. Pindaros'ta <i>Etymos</i> 'un İfşası ve Muzafferin Adının Özünü Sürdürmesi.....	316
6.1.1. Kleandros ya da Muzaffer Atletin Mirası: “Yiğitlerin Şanları”	317
6.1.2. Thrasyboulos ya da Bir “Ad”a Sıkıştırılmış <i>Mythos</i>	322
6.1.3. Iamos'un Çatallanan Adı: “Arının Ağusu” ya da “Menekşelerden Süzülen Işıklar”	327
6.1.4. Aias ya da “Zeus'un Kartalı”nın Telamon'a Müjdesi.....	337
6.1.5. Hieron ya da <i>Tyrannos</i> 'un “Kutsal”ı.....	343
6.1.6. <i>Iasôn</i> ya da <i>Iatêr</i> : Bir “Hekim”in Doğası	347
6.1.7. Kutlu <i>Battos</i> ya da Kekemenin Krallığı.....	351
SONUÇLAR VE ÖNERİLER.....	356
KAYNAKÇA	364
EK 1: PINDAROS'TAN TEMEL ALINAN BAŞLICA METİNLER VE TÜRKÇE ÇEVİRİLERİ	466
EK 1.1. <i>Olympia Zafer Şarkıları</i> 'ndan Seçmeler	466
EK 1.1.1. <i>Pi. O. 7</i>	466
EK 1.1.2. <i>Pi. O. 10</i>	476
EK 1.1.3. <i>Pi. O. 9</i>	485
EK 1.1.4. <i>Pi. O. 6</i>	495
EK 1.2. <i>Pythia Zafer Şarkıları</i> 'ndan Seçmeler	507
EK 1.2.1. <i>Pi. P. 6</i>	507
EK 1.3. <i>Nemea Zafer Şarkıları</i> 'ndan Seçmeler	512
EK 1.3.1. <i>Pi. N. 1</i>	512
EK 1.3.2. <i>Pi. N. 9</i>	520
EK 1.4. <i>Isthmia Zafer Şarkıları</i> 'ndan Seçmeler.....	527
EK 1.4.1. <i>Pi. I. 6</i>	527
EK 2: LEVHALAR.....	535
EK 3: ANTİK KAYNAKLAR DİZİNİ (<i>INDEX LOCORUM</i>).....	550
ÖZGEÇMİŞ	573

KISALTMALAR

1. Genel Kısaltmalar¹

ad loc.	: <i>ad locum</i> (ilgili kısımda)
apud	: <i>apud</i> ([sonra gelen yazarın] yapıtında)
ca.	: <i>circa</i> (yaklaşık)
cf.	: <i>confer</i> (karşılaştırınız)
comm. by	: <i>commented by</i> (yorumlayan)
e.g.	: <i>exempli gratia</i> (örnek olarak)
ed. by	: <i>edited by</i> (editör/yayıma hazırlayan)
et al.	: <i>et alii</i> (ve diğerleri)
etc.	: <i>et cetera</i> (vesaire)
fr.	: <i>fragmenta</i> (fragman)
n.	: <i>dipnot/dipnotlar</i>
pl.	: <i>pluralis</i> (çoğul)
rev. by	: <i>revised by</i> (gözden geçiren)
s.v.	: <i>sub verbo</i> (... başlık altında)
sc.	: <i>scilicet</i> (yani, ... olarak adlandırılan)
sic	: <i>sic erat scriptum</i> (bu şekilde yazılmış)
sq./sqq.	: <i>sequens/sequentia</i> (devam eden sayfa/dize ya da sayfalar/dizeler)
trans. by	: <i>translated by</i> (çeviren)
v.	: <i>vide</i> (bakınız)
Vol.	: <i>volumen</i> (cilt)
vs.	: <i>versus</i> (karşı görüş)

¹ Genel Kısaltmalar için birkaç istisna hariç bilim dünyasındaki evrensel kullanım esas alınmıştır. Genellikle Latince nadiren İngilizce kaynaklı olan bu kısaltmaların Latince ya da İngilizce açık halinin yanında yay ayrıca içinde olası Türkçe anlamı verilmiştir.

2. Antik Kaynaklar İçin Kısaltmalar¹

[A.] *Aiskhylos*

<i>Ag.</i>	:	<i>Agamemnôn</i>
<i>Ch.</i>	:	<i>Choephoroi</i> [<i>Khoêphoroi</i>] (Sunu Taşıyıcılar)
<i>Eu.</i>	:	<i>Eumenides</i> (Lutuf Tanrıçaları)
<i>Pers.</i>	:	<i>Persae</i> [<i>Persai</i>] (Persler)
<i>Pr.</i>	:	<i>Prometheus Vincetus</i> [<i>Promêtheus Desmôtês</i>] (Zincire Vurulmuş Prometheus)
<i>Supp.</i>	:	<i>Supplices</i> [<i>Hiketidês</i>] (Yakarıcılar)
<i>Th.</i>	:	<i>Septem contra Thebas</i> [<i>Hepta epi Thêbas</i>] (Yediler Thebai'a Karşı)

[A.Gell.] *Aulus Gellius*

[A.R.] *Apollonios Rhodios* (*Rhodos'lu Apollonios*)

[Acus.] *Akousilaos*

[Ael.] *Ailianos*

<i>VH</i>	:	<i>Varia Historia</i> [<i>Poikilê Historia</i>] (Çeşitli Tarihler)

[Aet.] *Aetios*

<i>Plac.</i>	:	<i>Placita Philosophorum</i> [<i>Peri tôn Areskontôn Philosophois Physikôn Dogmatôn</i>] (Fiziksel

¹ Antik Kaynaklar İçin Kısaltmalar'da kaynak olarak bazı istisnalar hariç çoğu zaman bilim dünyasında kabul edilmiş Latince başlığın kısaltmasını kullanmayı tercih eden *LSJ* temel alınmış, *LSJ*'de bulunmayan kısaltmalar için *KP*'ye başvurulmuştur. Yapıtın kısaltmasına kaynaklık eden Latince adının yanı sıra köşeli ayraç içinde orijinal başlığını harf çevirisiyle ve özel bir ad değilse, yay ayraç içinde bu başlığın olası Türkçe karşılığını verdik. Kısaltmalar yazar adının kısaltmasını temel olarak alfabetik sırayla dizilmiştir.

Öğretiler Arasında Filozofları Memnun Edenler
Üzerine)

[*Alc.*] *Alkaios*

[*Alcm.*] *Alkman*

[*Alex.Aphr.*] *Aleksandros Aphrodisieus* (*Aphrodisias*'lı *Aleksandros*)

de Mix. : *De Mixtione* [*Peri Kraseôs kai Auksêseôs*]
(Karışma ve Büyüme Üzerine)

[*Amphl.*] *Amphilokhios*

Or. : *Orationes* (Nutuklar)

[*Anacr.*] *Anakreon*

[*Ant.Lib.*] *Antôninus Liberalis*

[*Antiph.*] *Anthipon*

[*Apoll.Dys.*] *Apollonios Dyskolos*

Pron. : *De Pronomibus* [*Peri Antônymias*] (Zamir
Üzerine)

[*APL.*] *Anthologia Palatina*

[*Apul.*] *Apuleius*

Met. : *Metamorphoses* (Baskalaşimlar)

[*Ar.*] *Aristophanes*

Av. : *Aves* [*Ornites*] (Kuşlar)

Eq. : *Equites* [*Hippeis*] (Atlilar)

Lys. : *Lysistrata* [*Lysistratê*] (Ordu-bozan)

Nub. : *Nubes* [*Nephelai*] (Bulutlar)

Pax : *Pax* [*Eirênê*] (Barış)

Pl. : *Plutus* [*Ploutos*] (Ploutos/Servet)

Ra. : *Ranae* [*Batrakhoi*] (Kurbagalar)

Thesm. : *Thesmophoriazusae* [*Thesmophoriazousai*]

	(Thesmophoria Kutlayan Kadınlar)
V.	: <i>Vespae</i> [<i>Sphêkes</i>] (Yaban Arıları)
[<i>Ar.Did.</i>] <i>Arios Didymos</i>	
<i>Epit. Phys.</i>	: <i>Epitomê Physikê</i> (Fiziksel Şeylerin Özeti)
[<i>Archil.</i>] <i>Arkhilokhos</i>	
[<i>Archipp.</i>] <i>Arkhippos</i>	
[<i>Ariph.</i>] <i>Ariphron</i>	
[<i>Arist.</i>] <i>Aristoteles</i>	
<i>Aud.</i>	: <i>De Audibilibus</i> [<i>Peri Akoustôn</i>] (Duyulabilir Şeyler Üzerine)
<i>Ath.</i>	: <i>Athenaiôn Politeia</i> (Atinalıların Devleti)
<i>de An.</i>	: <i>De Anima</i> [<i>Peri Psykhês</i>] (Ruh Üzerine)
EN	: <i>Ethica Nicomachea</i> [<i>Êthika Nikomakheia</i>] (Nikomakhos'a Etik)
HA	: <i>Historia Animalium</i> [<i>Tôn peri ta Zôia Historiôn</i>] (Canlıların Tarihi Üzerine)
PA	: <i>De Partibus Animalium</i> [<i>Peri Zôiôn Moriôn</i>] (Canlıların Kısımları Üzerine)
Po.	: <i>Poetica</i> [<i>Politika</i>] (Kent-Devleti İşleri)
Pol.	: <i>Politica</i> [<i>Peri Poiêtikês</i>] (Şiir Sanatı Üzerine)
Rh.	: <i>Rhetorica</i> [<i>Peri Rhêtorikês</i>] (Hitabet Sanatı Üzerine)
SE	: <i>Sophistici Elenchi</i> [<i>Peri Sophistikôn Elenkhôn</i>] (Sofistçe Çürütmeler Üzerine)
Top.	: <i>Topika</i> [<i>Topika</i>] (Sonuç Çıkarma Yolları)
[<i>Aristid.</i>] <i>Aristeides</i>	
[<i>Arnob.</i>] <i>Arnobius</i>	

[*Arsen.*] *Arsenios*

[*Artem.*] *Artemidoros*

[*Athen.*] *Athenaios*

[*B.*] *Bakkhylides*

Dith. : *Dithyramboi* (Dithyramboslar)

Ep. : *Epinikia* (Zafer Şarkıları)

Epig. : *Epigrammata* (Epigramlar)

[*Call.*] *Kallimakhos*

Ap. : *Hymnus in Apollinem* [*Hymnos Eis Apollonem*]
(Apollon'a İlahi)

Del. : *Hymnus in Delum* [*Hymnos Eis Délon*] (Delos'a
İlahi)

Dian. : *Hymnus in Dianam* [*Hymnos Eis Artemin*]
(Artemis'e İlahi)

Iamb. : *Iambi* [*Iamboi*] (*Iambos*'lar)

Jov. : *Hymnus in Jovem* [*Hymnos eis Dia*] (Zeus'a
İlahi)

[*Catul.*] *Catullus*

[*Cens.*] *Censorinus*

de Die Nat. : *De Die Natali* (Doğum Günü Üzerine)

[*Cic.*] *Cicero*

de Div. : *De Divinatione* (Kehanet Üzerine)

de Orat. : *De Oratore* (Hatip Üzerine)

de Rep. : *De Republica* (Devlet Üzerine)

ND : *De Natura Deorum* (Tanrıların Doğası Üzerine)

Top. : *Topica* (Sonuç Çıkarma Yolları)

[*Clem.Al.*] *Klementos Aleksandrinos* [*Aleksandreia'lı Klementos*]

- Protr.* : *Protrepticus* [*Protreptikos pros Hellênas*]
(Hellenlere Nasihat)
- Strom.* : *Strômateis* (Kırkyama)
- [*Corinn.*] *Korinna*
- [*Corn.*] *Kornoutos*
- ND* : *De Natura Deorum* [*Epidromê tôn kata tên
Hellênikên Theologian Paradedomenon*] Hellen
İlahiyatına Göre Aktarılanların Özeti)
- [*D.*] *Demosthenes*
- [*D.C.*] *Dion Kassios*
- [*D.Chr.*] *Dion Khrysostomos*
- Or.* : *Orationes* [*Rhêseis*] (Nutuklar)
- [*D.H.*] *Dionysios Halikarnasseus* (*Halikarnassos’lu Dionysios*)
- Comp.* : *De Compositione Verborum* [*Peri Syntheseôs
Onomatôn*] (Sözcükleri Bir Araya Getirilişi
Üzerine)
- Dem.* : *De Demosthene* [*Peri tês Dêmostenous
Lekseôs*] (Demosthenes’in Söylemi Üzerine)
- Lys.* : *De Lysia* [*Peri tôn Arkhaiôn Rhetorôn: Lysias*]
(Eski Hatipler Üzerine: Lysias)
- [*D.L.*] *Diogenes Laertios*
- [*D.S.*] *Diodoros Sikeliotes* (*Sicilya’lı Diodoros*)
- [*D.T.*] *Dionysios Thraks* (*Trakya’lı Dionysios*)
- [*Dam.*] *Damaskios*
- Pr.* : *De Principiis* [*Aporiâi kai Lyseis peri tôn
Prôtôn Arkhôn*] (İlk İlkeler Hakkındaki Açmazlar
ve Çözümler)

[*Demetr.*] *Demetrios Phalereus* (*Phaleros’lu Demetrios*)

Eloc. : *De Elocutione* [*Peri Hermeneias*] (Anlatı
Üzerine)

[*Democr.*] *Demokritos*

[*Dialex.*] *Dialexeis* [*Dissoi Logoi*] (Çatışan Sözler)

[*Diog.Apoll.*] *Diogenes Apolloniates* (*Apollonia’lı Diogenes*)

[*E.*] *Euripides*

Alc. : *Alcestis* [*Alkêstis*]

Andr. : *Andromache* [*Andromakhê*]

Ba. : *Bacchae* [*Bakkhai*] (Bakkhalar)

El. : *Electra* [*Êlektra*]

Hel. : *Helena* [*Helenê*]

Her. : *Hercules* [*Heraklê*s]

Heracl. : *Heraclidae* [*Hêrakleidai*] (Heraklesoğulları)

IA : *Iphigenia Aulidensis* [*Iphigeneis hê en Aulidi*]
(Iphigeneia Aulis’te)

Ion : *Iôn*

IT : *Iphigenia Taurica* [*Iphigeneis hê en Taurois*]
(Iphigeneia Tauris’te)

Med. : *Medeia*

Or. : *Orestês*

Ph. : *Phoenissae* [*Phoinissai*] (Fenikeli Kadınlar)

Supp. : *Supplices* [*Hiketidês*] (Yakarıcılar)

Tr. : *Troades* [*Trôiadês*] (Troyalı Kadınlar)

[*EM*] *Etymologicum Magnum* [*Etymologikon Mega*]

[*Emp.*] *Empedokles*

[*Ephipp.*] *Ephippos*

[*Epicharmos*] *Epicharmos*

[*Epicur.*] *Epikouros*

Ep. ad Her. : *Epistula ad Herodotum* [*Epistola pros Hêrodoton*] (Herodotos'a Mektup)

[*Eratosth.*] *Eratosthenes*

Cat. : *Catasterismi* [*Katastherismoî*] (Yıldızlar Arasındakiler)

[*Eub.*] *Euboulos*

[*Eup.*] *Eupolis*

[*Euphor.*] *Euphorion*

[*Eust.*] *Eustathios*

ad Hom. Il. : *Commentarii ad Homeri Iliadem* [*Parekbolai eis tên Homêrou Iliada*] (Homeros'un *Ilias*'ı Üzerine Gidimli Düşünceler)

ad Hom. Od. : *Commentarii ad Homeri Odysseam* [*Parekbolai eis tên Homêrou Odysseian*] (Homeros'un *Odysseia*'sı Üzerine Gidimli Düşünceler)

in D.P. : *Commentarium in Dionysii Periegetae Orbis Descriptionem* [*Parekbolai eis tên Dionysiou Perigêtou Oikoumenês Periêgêsis*] (Dionysios Periegetes'in *Oikoumenês Periêgêsis*'i Üzerine Gidimli Düşünceler)

[*Gal.*] *Galenos*

[*Gorg.*] *Gorgias*

[*Grgn.*] *Gorgon*

[*h.Hom.*] *Homeros İlahileri*

h.Apoll. : *Hymnus ad Apollinem* [*Hymnos eis Apollôna*]

- (Apollon'a İlahi)
- h.Cer.* : *Hymnus ad Cererem* [*Hymnos eis Dêmêtran*]
(Demeter'e İlahi)
- h.Lun.* : *Hymnus ad Lunam* [*Hymnos eis Selênên*]
(Selene'ye İlahi)
- h.Merc.* : *Hymnus ad Mercurium* [*Hymnos eis Hermên*]
(Hermes'e İlahi)
- h.Min.* : *Hymnus ad Minervam* [*Hymnos eis Athênan*]
(Athena'ya İlahi)
- h.Sol.* : *Hymnus ad Solem* [*Hymnos eis Hêlion*]
(Helios'a İlahi)
- h.Ven.* : *Hymnus ad Venerem* [*Hymnos eis Aphroditên*]
(Aphrodite'ye İlahi)
- [*Harp.*] *Harpakration*
- [*Hdt.*] *Herodotos*
- [*Heraclit.*] *Herakleitos*
- All.* : *Allegoriae = Quaestiones Homericae*
[*Homerika Problêmata*] (Homeros Sorunları)
- [*Herm.*] *Hermias*
- Irr. Gen.* : *Irrisio Gentilium Philosophorum* [*Diasyrmos tôn eksô Philosophôn*] (Yabancı Filozofların Hicvi)
- [*Hes.*] *Hesiodos*
- Op.* : *Opera et Dies* [*Erga kai Hêmerai*] (İşler ve Günler)
- Sc.* : *Scutum Herculis* [*Aspis Hêrakteous*] (Herakles'in Kalkanı)
- Th.* : *Theogonia* (Tanrıların Soykütüğü)

[*Hieronym.*] *Hieronymos*

[*Hipp.*] *Hippias*

[*Hippol.*] *Hippolytos*

Haer. : *Refutatio Omnium Haeresium* [*Kata Pasôn Haireseôn Elenkhōu*] (Bütün Sapkınlara Reddiye)

[*Hippon.*] *Hipponaks*

[*Hom.*] *Homeros*

Il. : *Ilias* (Ilion'a Dair İşler)

Od. : *Odysseia* (Odysseus'a Dair İşler)

[*Hp.*] *Hippokrates*

Virg. : *De Virginum Morbis* [*Peri Partheneiôn*] (Bakireler Üzerine)

[*Hsch.*] *Hesykhios*

[*Hyg.*] *Hyginus*

Astr. : *De Astronomia* (Astronomi Üzerine)

Fab. : *Fabulae* (Öyküler)

[*Iamb.*] *Iamblikhos*

Myst. : *De Mysteriis Aegyptiorum* [*Peri tôn Aigyptiôn Mysteriôn*] (Mısırlıların Gizemleri Üzerine)

Theol.Ar. : *Theologumena Arithmeticae* [*Ta Theologoumena tês Aritmêtikês*] (Aritmetik Üzerine Teolojik Kanıtlamalar)

[*Ibyc.*] *Ibykos*

[*Ioan.Damas.*] *Ioannes Damaskenos* (Şamlı Ioannes)

Dialec. : *Dialectica sive Capita Philosophica* (Diyalektik ya da Felsefî Başlıklar)

[*IG*] *Inscriptiones Graecae*

[Is.] *Isaios*

[Isid.] *Isidorus (Sevillalı)*

Orig. : *Etymologiae* sive *Origenes* (Etimolojiler ya da Kökenler)

[Isoc.] *Isokrates*

[Lamprocl.] *Lamprokles*

[Lib.] *Libanios*

Or. : *Orationes* (Nutuklar)

[Liv.] *Livius*

[Luc.] *Lukianos*

Pr.Im. : *Pro Imaginibus* [*Hyper tôn Eikonôn*] (Heykeller Üzerine)

Sacr. : *De Sacrifiis* [*Peri Thysiôn*] (Kurbanlar Üzerine)

[Lycoph.] *Lykophron*

[Lycophronid.] *Lykophronides*

[Lys.] *Lysias*

[Marcellin.] *Markellinos*

Vit. Thuc. : *Vita Thucydidis* [*Peri tou Biou Autou Thoukydidou*] (Thoukydides'in Kendi Hayatı Üzerine)

[Men.] *Menandros*

Mon. : *Gnômai Monostikhoi* (Tek Dizeli Özdeyişler)

[Metrod.] *Metrodoros*

[Mimn.] *Mimnermos*

[Nem.] *Nemesios*

de Nat. Hom. : *De Natura Hominis* [*Peri Physeôs Anthrôpou*] (İnsan Doğası Üzerine)

[Nonn.] Nonnos

D. : *Dionysiaca* [*Periokhê tôn Dionysiakôn Poiêmatôn*] (Dionysosvari İşlerin Özeti)

[NT] *Novum Testamentum* (*Kitab-ı Mukaddes: Yeni Ahit*)

ı Ep.Io. : *Epistola Iôannou A* (Yuhanna'nın Birinci Mektubu)

Ev.Io. : *Evangelium secundum Iohannem* [*Euangelion kata Ioannên*] (Yuhanna'ya Göre İncil)

Ev.Matt. : *Evangelium secundum Matthaeum* [*Euangelion kata Matthaion*] (Matta'ya Göre İncil)

[Opp.] Oppianos

H. : *Halieutica* [*Halieutika*] (Balık Avcılığı Üzerine)

[Or. Gra.] Orion Grammatikos (*Gramerci Orion*)

[Orph.] Orphica

A. : *Argonautica* [*Argonautika*] (Argos Gemicilerinin İşleri)

H. : *Hymni* [*Hymnoi*] (İlahiler)

[Ov.] Ovidius

Ars.Am. : *Ars Amatoria* (Aşk Sanatı)

Am. : *Amores* (Aşıklar)

Fas. : *Fasti* (Bayramlar)

Her. : *Epistulae vel Heroides* (Mektuplar ya da Kadın Kahramanlar)

Met. : *Metamorphoses* (Dönüşümler)

[P.Oxy.] Oxyrhynchus Papyrusları

[Palaeph.] Palaiphatos

[Paus.] Pausanias

[Paus.Att.] *Pausanias Attikos* (*Attikalı Pausanias*)

[Ph.] *Philon*

de Op. Mun. : *De Opificio Mundi* [*Peri tês kata Môusea Kosmopopas*] (Musa'ya Göre Dünyanın Yaratılışı)

de Sacr. : *De Sacrificiis Abelis et Caini* [*Peri Geneseôs Abel kai Hôn Autos te kai ho Adelphos Kain Hieroupgousin*] (Tekvin'deki Habil ve Kardeşi Kainin Kurbanları)

Leg. All. : *Legum Allegoriae* [*Nomoi Hieroi Allegorias*] (Allegorinin Kutsal Yasaları)

[Ph.Bybl.] *Philon Byblios* (*Bybloslu Philon*)

[Pherecyd.] *Pherekydes Leros* (*Leroslu Pherekydes*)

[Pherecyd.Syr.] *Pherekydes Syrios* (*Syros'lu Pherekydes*)

[Philist.] *Philistos*

[Philoch.] *Philokhoros*

[Phot.] *Photios*

[Pi.] *Pindaros*

I. : *Isthmionikai* (Isthmia Zafer Şarkıları)

N. : *Nemeonikai* (Nemea Zafer Şarkıları)

O. : *Olympionikai* (Olympia Zafer Şarkıları)

P. : *Pythionikai* (Pythia Zafer Şarkıları)

Pae. : *Paeanes* [*Paianes*] (Paianlar)

Parth. : *Parthenia* [*Partheneia*] (Partheneion'lar/Bakire Şarkıları)

[PL.] *Platon*

Alc. 1 : *Alcibiades 1* [*Alkibiadês A*]

Chrm. : *Charmides* [*Kharmidês*]

<i>Cra.</i>	: <i>Cratylus</i> [<i>Kratylos</i>]
<i>Grg.</i>	: <i>Gorgias</i>
<i>Euthphr.</i>	: <i>Euthyphro</i> [<i>Euthyphrôn</i>]
<i>Hp.Mi.</i>	: <i>Hippias Minor</i> [<i>Hippias Elattôn</i>] (Küçük Hippias)
<i>Lg.</i>	: <i>Leges</i> [<i>Nomoi</i>] (Yasalar)
<i>Men.</i>	: <i>Meno</i> [<i>Menôn</i>]
<i>Phd.</i>	: <i>Phaedo</i> [<i>Phaidôn</i>]
<i>Phdr.</i>	: <i>Phaedrus</i> [<i>Phaidros</i>]
<i>Plt.</i>	: <i>Politicus</i> [<i>Politikos</i>] (Devlet Adamı)
<i>Prt.</i>	: <i>Protagoras</i>
<i>R.</i>	: <i>Respublica</i> [<i>Politeia</i>] (Devlet)
<i>Sph.</i>	: <i>Sophista</i> [<i>Sophistês</i>] (Sofist)
<i>Smp.</i>	: <i>Symposium</i> [<i>Symposion</i>] (İçki Meclisi)
<i>Tht.</i>	: <i>Theaetetus</i> [<i>Theaitêtos</i>]
<i>Tim.</i>	: <i>Timaeus</i> [<i>Timaios</i>]

[*Pl.Com.*] *Platon Komikos*

[*Plb.*] *Polybios*

[*Plin.*] *Plinius*

HN : *Historia Naturalis* (Doğal Tarih)

[*Plot.*] *Plotinos*

[*Plu.*] *Ploutarkhos*

<i>Aet. Rom.</i>	: <i>Aetia Romana et Graeca</i> [<i>Aitia Rômaika kai Hellênika</i>] (Romalı ve Hellen İhtilaf Konuları)
<i>Alc.</i>	: <i>Alcibiades</i> [<i>Alkibiadês</i>]
<i>Arat.</i>	: <i>Aratus</i> [<i>Aratos</i>]

<i>Arist.</i>	: <i>Aristides</i> [<i>Aristeidês</i>]
<i>Cleom.</i>	: <i>Cleomenes</i> [<i>Kleomenês</i>]
<i>de Aud.</i>	: <i>De Recta Ratione Audendi</i> [<i>Peri tou Akoueîn</i>] (Dinlemek Üzerine)
<i>de Esu</i>	: <i>De Esu Carnium</i> [<i>Peri Sarkophagias</i>] (Et Yeme Üzerine)
<i>de Fac.</i>	: <i>De Facie in Orbe Lunae</i> [<i>Peri Tou Emphainomenou Prosôpou Tôu Kyklôi Tês Selênê</i>] (Ayın Çevriminin Yüzünün Görünmesi Üzerine)
<i>de Is.</i>	: <i>De Iside et Osiride</i> [<i>Peri Isidos kai Osiridos</i>] (Isis ve Osiris'e Dair)
<i>de Pr. Frig.</i>	: <i>De Primo Frigido</i> [<i>Peri tôn Prôtôs Psykhrou</i>] (İlk Soğukluk Üzerine)
<i>de Sto. Rep</i>	: <i>De Stoicorum Repugnantiiis</i> [<i>Peri Stôikôn Enantiômatôn</i>] (Stoalıkların Karşıtlıkları)
<i>Dion</i>	: <i>Dion</i> [<i>Diôn</i>]
<i>Lib. Educ.</i>	: <i>De Liberis Educandis</i> [<i>Peri Paidôn Agôgês</i>] (Çocukların Yetiştirilmesi Üzerine)
<i>Lyc.</i>	: <i>Lycurgus</i> [<i>Lykourgos</i>]
<i>Plat. Quest.</i>	: <i>Platonicae Quaestiones</i> [<i>Platônika Zêtêmata</i>] (Platon Sorunları)
<i>Quest. Conv.</i>	: <i>Quaestiones Convivales</i> [<i>Symposiaka Problēmata</i>] (Masa Başı Tartışmaları)
<i>Sol.</i>	: <i>Solon</i> [<i>Solôn</i>]
<i>Thes.</i>	: <i>Theseus</i> [<i>Thêseus</i>]

[Poll.] *Polydeukes* (*Grammatikos*)

[Porph.] *Porphyrios*

- Abst.* : *De Abstinencia* [*Peri Apokhês Empsykhôn*]
(Canlılıktan Kaçınma Üzerine)
- Antr.* : *De Antro Nympharum* [*Peri tou en Odysseiai tôn Nymphôn Antrou*] (Odysseia'daki Nymphaların Mağarası Üzerine)
- ad An.* : *Epistola ad Anebonem* [*Epistolê pros Anebô*]
(Anebos'a Mektup)

[*Poseidipp.*] *Poseidippos*

[*Poseidon.*] *Poseidonios*

[*Prisc.*] *Priscianus*

- Inst.* : *Institutiones Grammaticae* (Gramerin Temelleri)

[*Prob.*] *Probus*

- in Ver. Buc.* : *In Vergilii Bucolica Commentarius* (Vergilius'un *Bucolica*'sına Yorum)

[*Procl.*] *Proklos*

- ad Hes. Op.* : *Ad Hesiodi Opera et Dies* (Hesiodos'un *İşler ve Günler*'ine Yönelik Açıklama)

- Hym.* : *Hymnoi* (İlahiler)

- in Alc.* : *In Platonis Alcibiadem* [*Eis ton Platonos Prôton Alkibiadên*] (Platon'un *Birinci Alkibiadês*'ine Yönelik)

- in Cra.* : *In Platonis Cratylum Commentaria* [*Eis ton Kratylon Platônos Eklogai Khrêsimoi*]
(Platon'un *Kratylos*'u Üzerine Yararlı Alıntılar)

- in Prm.* : *In Platonis Parmenidem Commentarii* [*Eis ton Platônos Parmeniden*] (Platon'un *Politeia*'sına Yönelik)

- in R.* : *In Platonis Rempublicam Commentarii* [*Eis tas*

Politeian Platônos Hypomnêma] (Platon'un
Politeia'sına Yönelik Açıklayıcı Notlar)

in Tim. : *In Platonis Timaeum Commentarii* [*Eis ton
Timaion Platônos*] (Platon'un *Timaios*'una
Yönelik)

[*Prodic.*] *Prodikos*

[*Protag.*] *Protagoras*

[*Ps.-Apollod.*] *Pseudo-Apollodoros* (*Sahte-Apollodoros*)

Bibl. : *Bibliotheca* [*Bibliothêkê*] (Kütüphane)

Epit. : *Epitome* [*Epitomê*] (Özet)

[*Ps.-Dion.Areop.*] *Pseudo-Dionysios Areopagites* (*Areopagoslu Sahte-
Dionysios*)

de Div. Nom. : *De Divinis Nominibus* [*Peri Theiôn Onomatôn*]
(Tanrısal Adlar Üzerine)

[*Ps.-Phoc.*] *Pseudo-Phokylides* (*Sahte-Phokylides*)

[*Ps.-Plu.*] *Pseudo-Ploutarkhos* (*Sahte-Ploutarkhos*)

de Mus. : *De Musica* [*Peri Mousikês*] (Müzik Üzerine)

[*Ps.-Pyth.*] *Pseudo-Pythagoras* (*Sahte-Pythagoras*)

Car. Aur. : *Carmen Aureum* [*Khrysa Epê*] (Altın Sözler)

[*Ps.-Zonar.*] *Pseudo-Zonaras* (*Sahte-Zonaras*)

[*Pythag.*] *Pythagoras*

[*Quint.*] *Quintilianus*

Inst. : *Institutio Oratoria* (Hitabet Eğitimi)

[*S.*] *Sophokles*

Aj. : *Ajax* [*Aias*]

Ant. : *Antigone* [*Antigonê*]

El. : *Electra* [*Êlektra*]

- OC : *Oedipus Coloneus* [*Oidipous epi Kolônôî*]
(Oidipous Kolonos'ta)
- OT : *Oedipus Tyrannus* [*Oidipous Tyrannos*] (Kral
Oidipous)
- Ph. : *Philoctetes* [*Philoktetês*]
- Tr. : *Trachiniae* [*Trakhiniai*] (Trakhis'li Kadınlar)
- [S.E] *Sekstos Empeirikos*
- Log. : *Adversus Logicos* [*Pros Logikos*] (Mantıkçılara
Karşı)
- [Sapph.] *Sappho*
- [Sch.] *Skholia* (+ *ad* + Antik Yazar/Yapıt Kısaltması)
- [Sen.] *Seneca*
- de Ben. : *De Beneficiis* (İyilikler Üzerine)
- Ep. : *Epistulae* (Mektuplar)
- [Serv.] *Servius*
- in Aen. : *Commentarius in Vergilii Aeneida* (Vergilius'un
Aeneis'i Üzerine Açıklama)
- in Eclog. : *Commentarius in Vergilii Eclogae* (Vergilius'un
Eclogae'ı Üzerine Açıklama)
- in Georg. : *Commentarius in Vergilii Georgica* (Vergilius'un
Georgica'sı Üzerine Açıklama)
- [Simon.] *Simonides*
- [Sol.] *Solon*
- [Stat.] *Statius*
- Theb. : *Thebais* (Thebai'in Şarkısı)
- [Stesich.] *Stesikhoros*
- [Stob.] *Stobaios*

[Str.] *Strabon*

[Suid.] *Suidas*

[Theoc.] *Theokritos*

[Them.] *Themistios*

Or. : *Orationes* (Nutuklar)

[Th.] *Thoukydides*

[Thgn.] *Theognis*

[Thphr.] *Theophrastos*

HP : *Historia Pantarum* [*Peri Phytôn Historias*]
(Bitkilerin Tarihi Üzerine)

[Tim.] *Timaios* [*Grammatikos*]

Lex. : *Lexicon Platonicum* [*Ek tôn tou Platônôs*
Lekseôn] (Platon'un Sözcük Dağarcığından)

[Timae.] *Timaios* [*Historikos*]

[Tyrt.] *Tyrtaios*

[Tz.] *Tzetzes*

Sch. ad Ar. Nub. : *Hypothesis Aristophanous Nephelôn*
(Aristophanes'in Bulutlar'ının Planı)

Sch. ad Lyc. : *Ad Lycophronem* [*Eis ton Lykophrona Skholia*]
(Lykophron'a Yönelik *Skholia*)

[Val. Fl.] *Valerius Falaccus*

[Ver.] *Vergilius*

Aen. : *Aeneis* (Aeneas'ın İşleri)

G. : *Georgica* (Çiftlik İşleri)

[VT] *Vetus Testamentum* (*Kitab-ı Mukaddes: Eski Ahit/Septuaginta*)

De. : *Deuteronomium* [*Deutronomion*] (Tesniye)

Ex. : *Eksodos* (Çıkış)

<i>Ez.</i>	: <i>Ezekiel</i> (Hezekiel)
<i>Ge.</i>	: <i>Genesis</i> (Tekvin)
<i>Is.</i>	: <i>Isaias</i> (İşaya)
<i>Nu.</i>	: <i>Numeri</i> [<i>Arithmoi</i>] (Sayılar)

[*Vitr.*] *Vitruvius*

[*X.*] *Ksenophon*

<i>Cyn.</i>	: <i>Cynegeticus</i> [<i>Kynêgetikos</i>] (Avcılık Üzerine)
<i>Cyr.</i>	: <i>Institutio Cyri</i> [<i>Kyrou Paideia</i>] (Kyros'un Eğitimi)
<i>HG</i>	: <i>Historia Graeca</i> [<i>Hellenika</i>] (Hellas'a Dair İşler)
<i>Mem.</i>	: <i>Memorabilia</i> [<i>Apomnêmonemata</i>] (Hatıralar)
<i>Oec.</i>	: <i>Oeconomicus</i> [<i>Oikonomikos</i>] (Ev İdaresi Üzerine)
<i>Smp.</i>	: <i>Symposium</i> [<i>Symposion</i>] (İçki Meclisi)

[*Xenoph.*] *Ksenophanes*

3. Modern Literatür İçin Kısaltmalar

3.1. Süreli Yayınlar

<i>A&A</i>	: <i>Antike und Abendland: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens.</i> Berlin: Walter de Gruyter.
<i>A&S</i>	: <i>Arkeoloji ve Sanat.</i> İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
<i>AAA</i>	: <i>Αρχαιολογικά Ανάλεκτα ἐξ Αθηνών/Athens Annals of Archaeology.</i> Athens: Hellenic Ministry of Culture, Archaeological Receipts Fund.
<i>ABG</i>	: <i>Archiv für Begriffsgeschichte.</i> Bonn: Bouvier.
<i>ABRO</i>	: <i>Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest.</i>

Anjou/Maine/Poitou-Cherente/Touraine: Presses
Universitaires de Rennes.

- AC** : *L'Antiquité classique: Revue interuniversitaire d'études classiques*. Bruxelles: FNRS.
- AClass** : *Acta classica: verhandelinge van die Klassieke Vereniging van Suid-Afrika = proceedings of the Classical Association of South Africa*. Pretoria: Classical Association of South Africa.
- AÉPHÉ IV** : *Annuaire de l'École pratique des hautes études, IVe section des sciences historiques et philologiques*. Paris: EPHE.
- AÉPHÉ V** : *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Ve section des sciences religieuses*. Paris: EPHE.
- AESC** : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Paris: Armand Colin.
- AFLl** : *Annali della Facolta di Lettere di Lecce*. Lecce: Milella.
- AfO** : *Archiv für Orientforschung: Internationale Zeitschrift für die Wissenschaft vom Vorderen Orient*. Wien: Universität Wien. Institut für Orientalistik, Ernst Weidner.
- AHSS** : *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Paris: Les Éditions de l'EHESS.
- AION** : *Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo Antico (Sezione filologico-letteraria)*. Pisa/Roma: Fabrizio Serra Editore.
- AJA** : *American Journal of Archaeology: The Journal of the Archaeological Institute of America*. Boston (MA):

- Boston University, Archaeological Institute of America.
- AJP** : *The American Journal of Philology*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- Akroterion** : *Akroterion: Journal for the Classics in South Africa*. Stellenbosch: Department of Ancient Studies, University of Stellenbosch.
- ALL** : *L'Analisi Linguistica e Letteraria*. Milano: Facoltà di Scienze Linguistiche e Letterature straniere, Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Anabases** : *Anabases: Traditions et Réceptions de l'Antiquité*. Toulouse: Université de Toulouse II-Le Mirail.
- AncSoc** : *Ancient Society*. Leuven: Peeters.
- Antiquity** : *Antiquity: A Quarterly Review of World Archaeology*. King's Manor, York: Antiquity Publications Ltd.
- Anzeiger** : *Anzeiger der phil.-hist. Klasse*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- AP** : *Ancient Philosophy*. Pittsburgh (PA): Mathesis Publications.
- APAL** : *Annals of Pure and Applied Logic*. Amsterdam: Elsevier.
- Apeiron** : *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Kelowna (BC): Academic Printing and Publishing.
- Arethusa** : *Arethusa*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- ARG** : *Archiv für Religionsgeschichte*. Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.

- Arion** : *Arion: a journal of humanities and the classics*. Boston (MA): Boston University, Office of Scholarly Publications.
- ARSS** : *Actes de la recherche en sciences sociales*. Paris: Les Éditions de l'EHESS.
- AS** : *L'Année sociologique*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- ASSR** : *Archives des sciences sociales des religions*. Paris: Les Éditions de l'EHESS.
- BAB** : *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques de Académie royale de Belgique*. Bruxelles: Académie royale de Belgique.
- BCH** : *Bulletin de correspondance hellénique*. Athènes: École française d'Athènes.
- BICS** : *Bulletin of the Institute for Classical Studies*. London: The Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London.
- BLS** : *Proceedings of the Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. Berkeley (CA): University of California Press.
- BSAS** : *British School at Athens Studies*. London: British School at Athen.
- C&M** : *Classica et mediaevalia: revue danoise de philologie et d'histoire*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- CC** : *Cultural Critique*. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.
- CI** : *Critical Inquiry*. Chicago (IL): University of Chicago Press.
- CIS** : *Cahiers internationaux de Sociologie*. Paris: Presses

Universitaires de France.

- CJ** : *The Classical Journal*. Ashland (VA): Randolph-Macon College, Department of Classics, Classical Association of the Middle West and South.
- CJPh** : *Canadian Journal of Philosophy*. Calgary (AB): University of Calgary Press.
- ClAnt** : *Classical Antiquity*. Berkeley (CA): University of California Press.
- CML** : *Classical and Modern Literature: A Quarterly*. Columbia (MO): University of Missouri, Department of Classical Studies.
- Cogito** : *Cogito: Üç Aylık Düşünce Dergisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CompLit** : *Comparative Literature: the official journal of the American Comparative Literature Association*. Eugene (OR): University of Oregon.
- CPh** : *Classical Philology: A Journal Devoted to Research in Classical Antiquity*. Chicago (IL): University of Chicago Press.
- CQ** : *The Classical Quarterly*. Oxford: Oxford University Press.
- CR** : *The Classical Review*. Oxford: Oxford University Press.
- Cratyle** : *Cratyle: cahiers de recherches en linguistique appliquée à l'enseignement du grec*. Nice: Université de Nice.
- Crit. Rev.** : *Critical Review: A Journal of Politics and Society*. London/New York (NY): Routledge - Critical Review Foundation.

- CSCA** : *California Studies in Classical Antiquity*.
Berkeley/Los Angeles (CA): University of California Press.
- CV** : *Cultural Values*. London: Routledge.
- CW** : *The Classical World*. Pittsburgh (PA): Duquesne
University, Department of Classics, Classical Association
of the Atlantic States.
- DB** : *Doğu Batı: Düşünce Dergisi*. Ankara: Doğu Batı
Yayınları.
- DHA** : *Dialogues d'histoire ancienne*. Besançon: Presses
Universitaires de Franche-Comté.
- Diacritics** : *Diacritics*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins
University Press.
- Digressus** : *Digressus: The Internet Journal for the Classical
World* → <http://www.digressus.org/>
(çevrimiçi - 10.04.2013)
- Dike** : *Dike: Rivista di storia del diritto greco ed
ellenistico*. Milano: Facoltà di Giurisprudenza, Università
Degli Studi di Milano.
- EEThess** : *Επιστημονική επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής
[του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης,
Τμήμα φιλοσοφίας]*. Thessaloniki : Aristoteleio
Panepistimio Thessalonikis.
- Eikasmós** : *Eikasmós: Quaderni Bolognesi di Filologia
Classica*. Bologna: Alma Mater Studiorum.
- Electryone** : *Electryone: A Journal of Classical Studies and the
Ancient Mediterranean World*. Rhodes: The University
of the Aegean.
- Emerita** : *Emerita: Revista de Lingüística y Filología Clásica*.

Madrid: CSIC, Instituto XXXII de Filología.

- Eos** : *Eos: Organ Polskiego Towarzystwa Filologicznego/Commentarii Societatis Philologiae Polonorum*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Filologiczne.
- Eranos** : *Eranos: acta philologica Suecana*. Oslo: Scandinavian University Press.
- FA** : *Felsefe Arkivi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- FU** : *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- G&H** : *Gender & History*. London: Blackwell Publishing .
- G&R** : *Greece and Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- GIF** : *Giornale italiano di filologia: rivista trimestrale di cultura*. Roma: Herder.
- Glotta** : *Glotta: Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gnomon** : *Gnomon: kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*. München: C. H. Beck.
- GRBS** : *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Durham (NC): Duke University, Department of Classics.
- Gymnasium** : *Gymnasium: Zeitschrift für Kultur der antike und humanistische Bildung*. Heidelberg: Winter.
- Helios** : *Helios: A journal devoted to critical and methodological studies of classical culture, literature and society*. Lubbock (TX): Texas Tech University Press.

- Hermathena*** : ***Hermathena: a Trinity College Dublin Review.***
Dublin: University of Dublin, Trinity College.
- Hermes*** : ***Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie.***
Stuttgart: Steiner.
- Hesperia*** : ***Hesperia: the journal of the American School of
Classical Studies at Athens.*** Princeton (NJ): American
School of Classical Studies at Athens.
- HR*** : ***The Hudson Review.*** New York.
- HSF*** : ***Historische Sprachforschung/Historical Linguistics.***
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HSPh*** : ***Harvard Studies in Classical Philology.*** Cambridge
(MA): Harvard University Press.
- ICS*** : ***Illinois Classical Studies.*** Champaign (IL): Department
of Classics. University of Illinois at Urbana-Champaign.
- IF*** : ***Indogermanische Forschungen: Zeitschrift für
Indogermanische Sprach- und Altertumskunde.***
Strassburg: Karl J. Trübner.
- IJDL*** : ***International Journal of Diachronic Linguistics and
Linguistic Reconstruction.*** München: Ludwig-
Maximilians-Universität München.
- IJHS*** : ***The International Journal of the History of Sport.***
London: Routledge.
- Iraq*** : ***Iraq.*** London: British Institute for the Study of Iraq.
- JAF*** : ***The Journal of American Folklore.*** Columbus (OH):
American Folklore Society.
- JANER*** : ***Journal of Ancient Near Eastern Religions.*** Leiden:
Brill.
- JbAC*** : ***Jahrbuch für Antike und Christentum.*** Münster:

Aschendorff Verlag.

- JBL** : *Journal of Biblical Literature*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature.
- JCP** : *Journal of Chinese Philosophy*. London: Blackwell Publishing (International Society for Chinese Philosophy).
- JdI** : *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*. Berlin: Deutsches archäologisches Institut.
- JEa** : *The Journal of Egyptian Archaeology*. London: Egypt Exploration Society.
- JEGP** : *The Journal of English and Germanic Philology*. Champaign (IL): University of Illinois Press.
- JfHR** : *Journal of Hellenic Religion*. Nottingham: Markoulakis Publications.
- JHI** : *Journal of the History of Ideas*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- JHS** : *The Journal of Hellenic Studies*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies.
- JIES** : *Journal of Indo-European Studies*. Washington (DC): Institute for the Study of Man.
- JMA** : *Journal of Mediterranean Archaeology*. London: Equinox Publishing Ltd.
- JNES** : *Journal of Near Eastern Studies*. Chicago (IL): University of Chicago Press.
- JPs** : *Journal de psychologie normale et pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- JRS** : *The Journal of Roman Studies*. London: Society for the Promotion of Roman Studies.
- JWI** : *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*.

London: Warburg Institute, University of London.

- Kernos** : *Kernos: revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*. Liège/Athens: Centre international d'étude de la religion grecque antique.
- KZ** : [Kuhns] *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- L'Homme** : *L'Homme: Revue française d'anthropologie*. Paris: Les Éditions de l'EHESS.
- L&L** : *Logos and Language: Journal of General Linguistics and Language Theory*. Tübingen: Narr Verlag.
- Lalies** : *Lalies: Actes de sessions de linguistique et de littérature*. Paris: Édition Rue d'Ulm.
- LEC** : *Les Études Classiques*. Namur: Société Des Études Classiques.
- Littérature** : *Littérature*. Paris: Armand Colin.
- LThPh** : *Laval théologique et philosophique*. Québec: Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses.
- Lucerna** : *Lucerna: Klasik Filoloji Çalışmaları*. İstanbul: Eren Yayınları.
- Man** : *Man: A Monthly Record of Anthropological Science*. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Methodos** : *Methodos: Savoirs et Textes*. ➔ <http://methodos.revues.org/> (çevrimiçi – 10.04.2013).
- Mètis** : *Mètis: anthropologie des mondes grecs anciens*.

histoire, philologie, archéologie. Paris/Athènes:
E.H.E.S.S./Daedalus.

- MH** : *Museum Helveticum: schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Revista svizzera di filologia classica*. Basel: Benno Schwabe & Co.
- Minerva** : *Minerva: Revista de filología clásica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones.
- Mnemosyne** : *Mnemosyne: Bibliotheca Philologica Batava/A Journal of Classical Studies*. Leiden: Brill.
- MPhL** : *Museum Philologum Londiniense*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Names** : *Names: Journal of the American Name Society*. Youngstown (OH): American Name Society.
- NGG** : *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nikephoros** : *Nikephoros: Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum*. Hildesheim: Weidmann.
- NLH** : *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- NNS** : *New Nietzsche Studies: The Journal of the Nietzsche Society*. New York (NY): The Nietzsche Society.
- Numen** : *Numen: International Review for the History of Religions*. Leiden: Brill.
- Oceania** : *Oceania: A Journal Devoted to the Study of Native Peoples of Australia, New Guinea, and the Islands*

- of the Pacific*. Sydney: Oceania Publications, University of Sydney.
- OT** : *Oral Tradition*. Bloomington (IN): Slavica Publishers.
- OUWPLPP** : *Oxford University Working Papers in Linguistics, Philology and Phonetics*. Oxford: Oxford University Press.
- P&P** : *Past & Present: A Journal of Historical Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- PCPhS** : *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Philologus** : *Philologus: Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*. Berlin: Akademie Verlag.
- Phoenix** : *Phoenix: Journal of the Classical Association of Canada = Revue de la Société canadienne des études classiques*. Toronto (ON): University of Toronto Press.
- Phronesis** : *Phronesis: a journal for ancient philosophy*. Leiden: Brill.
- PhTRS B** : *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. London: Royal Society Publishing.
- Poétique** : *Poétique*. Paris: Éditions du Seuil.
- PP** : *La Parola del passato: rivista di studi antichi*. Napoli: Macchiaroli.
- QS** : *Quaderni di storia*. Bari: Edizioni Dedalo.
- QUCC** : *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. Pisa: Serra.
- RAL** : *Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.

- Ramus** : *Ramus: Critical Studies in Greek and Roman Literature*. Victoria: Aural Publications.
- RBPh** : *Revue belge de philologie et d'histoire = Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*. Bruxelles: Société pour le progrès des études philologiques et historiques.
- RCCM** : *Rivista di cultura classica e medioevale*. Pisa/Rome: Fabrizio Serra editore.
- REA** : *Revue des études anciennes*. Pessac: Université Michel de Montaigne, Maison de l'archéologie.
- REG** : *Revue des études grecques*. Paris: Les Belles Lettres.
- REL** : *Revue des études latines*. Paris: Les Belles Lettres.
- RFIC** : *Rivista di filologia e di istruzione classica*. Torino: Loescher.
- RhM** : *Rheinisches Museum für Philologie*. Frankfurt am Main: Sauerländer.
- RHR** : *Revue de l'histoire des religions*. Paris: Armand Colin.
- RIPh** : *Revue Internationale de Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- RPh** : *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*. Paris: C. Klincksieck.
- Semitics** : *Semitics*. Pretoria: University of South Africa.
- SFIC** : *Studi italiani di filologia classica*. Firenze/Roma: Tipografia dei Fratelli Bencini.
- SHT** : *Studia Humaniora Tartuensia: An international online journal of the classics and the humanities*. → <http://www.ut.ee/klassik/sht/> (çevrimiçi – 10.04.2013).
- SMEA** : *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*. Roma: Edizioni

Dell'Ateneo.

- SMJ** : *Southern Medical Journal*. Birmingham (AL): Southern Medical Association/Lippincott Williams and Wilkins.
- Stud. Gen.** : *Studium Generale: Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden*. Berlin/Göttingen/Heidelberg. Springer Verlag.
- TAPA** : *Transactions (and Proceedings) of the American Philological Association*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- Tasavvuf** : *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. İstanbul: İstanbul Tasavvuf Araştırmaları Merkezi.
- Tel Quel** : *Tel Quel: Revue Trimestrielle*. Paris: Éditions du Seuil.
- TJ** : *Trinity Journal*. Deerfield (IL): Trinity Evangelical Divinity School.
- Traditio** : *Traditio: Studies in Ancient and Medieval Thought, History, and Religion*. New York (NY): Fordham University Press.
- TSWL** : *Tulsa Studies in Women's Literature*. Tulsa (OK): University of Tulsa Press.
- WJA** : *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*. Würzburg: Schöningh.
- WKP** : *Wochenschrift für klassische Philologie*. Berlin: R. Gaertner.
- WS** : *Wiener Studien: Zeitschrift für klassische Philologie, patristik und lateinische Tradition*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- ZAnt** : *Živa Antika*. Skopje: Društvo za antički studii na SRM,

Seminar na klasična filologija, Filozofski fakultet.

ZPE : *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn:
Rudolf Habelt.

3.2. Başvuru Kaynakları ve Metin Derlemeleri/Corpus'lar²

<i>ARV</i> ^{2*}	: BEAZLEY (1963 ³).
<i>CAF</i>	: KOCK (1880-1888).
<i>CGF</i>	: KAIBEL (1899).
<i>CGL I</i>	: LINDEMANNUS (1831).
<i>CGL II</i>	: LINDEMANNUS (1832).
<i>CIG</i>	: BOECKH (1828-1877).
<i>DG</i>	: DIELS (1879).
<i>DK</i>	: DIELS–KRANZ (1956 ⁸).
<i>FCG</i>	: MEINEKE (1970 ^{re}).
<i>FGrH</i>	: JACOBY (1923-).
<i>IG II</i> ²	: KIRSCHER (2008 ²).
<i>IG XII 8</i>	: CARL (1909).
<i>KP</i> [*]	: ZIEGLER–SONTHEIMER (1964-1975).
<i>LIMC</i>	: BALTŲ et al. (1981-2009).
<i>LPGN</i> [*]	: FRASER–MATTHEWS (1987-).
<i>LSJ</i> [*]	: LIDDLE–SCOTT–JONES (1996 ¹⁰).
<i>NF</i> [*]	: EICHLER et al. (1995).
<i>OCD</i> [*]	: HORNBLOWER–SPAWFORTH (1996 ³).
<i>OF</i>	: KERN (1922).
<i>OF-B</i>	: BERNABÉ (2004-2007).

² Burada kısaltmaları verilen yapıtlar (“*” işaretliler hariç) KAYNAKÇA'daki Alıntılanan Birincil Metinlerin Basımları ve Çevirileri anabasığının altbaşığı olan Anonim Yapıtlar ya da Çok Yazarlı Derlemeler içinde yer almaktadır.

<i>PCG</i>	: KASSEL–AUSTIN (1983-2001).
<i>PGM</i>	: PREISENDANZ et al. (1973-1974 ²).
<i>PMG</i>	: PAGE (1967 ²).
<i>SEG IX</i>	: HONDIUS (1944).
<i>SVF</i>	: ARNIM (1903-1905).
<i>RAC*</i>	: KLAUSER–DASSMANN (1950-2000).
<i>RE*</i>	: PAULY–WISSOWA et al. (1894-1980).
<i>TrGF</i>	: NAUCK (1889 ²).

GİRİŞ

Bu doktora tezinin kurucu öğelerini oluşturan ilk akıl yürütmeler yine İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, 2008 yılında tamamlanan “Bakkhylides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde *Areta, Nika, Alatheia* İlişkisi” başlıklı yüksek lisans tezinin son aşamalarında filizlenmeye başladı. Bu zaman aralığında, tezin yazarının “hakikat” temasına odaklanan çalışmalarını yoğunlaştırdığı, genelde Arkaik Yunan Şiirine, özelde ise özellikle Simonides, Bakkhylides ve Pindaros'un ünlendiği *ἐπινίκιον*¹ şiirine yönelen söz konusu yüksek lisans tezi büyük ölçüde tamamlanmak üzereydi. Söz konusu yüksek lisans tezinde, bir ölçüde, az miktarda parçayla günümüze ulaşan Simonides'in şiirlerine de değinilmekle birlikte, özellikle *ἐπινίκιον* şiirinin iki önemli şairi Bakkhylides ile Pindaros arasındaki üslupsal ayrışmanın izleri “meziyet” (*ἀρετή*), “zafer” (*νικᾶ*), “hakikat” (*ἀλήθεια*) terimleri odağında toplumsal, iktisadî ve kültürel etkenler eşliğinde incelenmişti. Söz konusu tezin temel amacı, belirli bir üslupsal ayrışmayla söz konusu iki şairin siyasal görüşleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu temellendirmektir. Bu ayrışmanın belirginleşmesinde farklı “hakikat” (*ἀλήθεια*) kavrayışlarının önemli bir rolü vardı. Böylelikle “hakikat” (*ἀλήθεια*) ancak “söylem” (*λογός*)² içinde söz konusu edilebildiğinden, hakikat kavrayışı

¹ Her ne kadar atletik başarıları öven şiirler için kimileyin *ἐγκώμιον* (*Athen.* 13.573f) gibi başka karşılıklar kullanılsa da, Pindaros'un *ἐγκώμια*'yı atletik olmayan övgü şiirleri için bir başlık olarak kullanması (*Pi. fr.* 118-128 SNELL-MAEHLER) nedeniyle *ἐπινίκιον* karşılığı (cf. *Pi. N.* 4.78; cf. GİRİŞ, 3 n. 7) ayrı bir şiir türüne gönderme yapması bakımından gerekliliğini korumaktadır. NAGY'ın (1990a, 142) işaret ettiği gibi, “*epi-nikion*” sözcüğü *epi-* edatının verdiği anlamla “zafer (*nikē*) için tazminat/telafi olan” ifadesiyle karşılanabilir. *Ἐπινίκιον* tam anlamıyla muzaffer atletin zafer için her bakımdan (kimileyin yorucu fiziksel talimler, uzun süreye yayılan perhizler; ancak her zaman harcanan yüklü meblağ etc.) ödediği bedelin bir “tazminat/telafi”si (*ἄποινα*) gibidir (cf. VERDENIUS, 1976, 246). Her ne kadar tezin başlığında *ἐπινίκιον* karşılığı olarak “zafer şarkısı” ifadesini kullandıysak da, bu özelleşmiş anlamı nedeniyle tez boyunca teknik terimler olarak *ἐπινίκιον* ve *ἐπινίκια* (pl.) sözcüklerini kullanmayı sürdüreceğiz.

² Bu noktada *λογός* için “dil” karşılığını kullanmaktan özellikle kaçınıyoruz. Zira sofistlerin çağdaş dilbilimin uygulamalarını önceleyen belirli yaklaşımlarına değin, Ferdinand de SAUSSURE'un (1995⁴, 21-35) yaptığı *langue-langage* ayrımı çerçevesindeki ne “dil”den (*langue*) ne de “dil yetisi”nden (*langage*) söz edilebilir. Ancak “söz” ya da “söylem” çok daha kapsayıcı terimler olarak Arkaik Yunan Şiirini de şemsiyesi altına almaktadır.

çevresinde oluşan bu inceleme seyri, yeni ve oldukça önemli bir başka temel soruya zemin hazırlıyordu:

Sokrates-öncesi düşünce ve sofistlerle başlayıp Platon-Aristoteles bağlamında belirli bir zirve yapan “söylem” (λογός) - “hakikat” (ἀλήθεια) ilişkisine dair tartışmaların oldukça hızlı gelişimi açısından, yüzyıllara yayılan Yunan şiirsel birikiminin önemi nedir?³

Bu noktada Platon’un *Kratylos* diyalogunda (*Pl. Cra.* 385c) λογός’un en küçük parçası olarak tanımlanan “ad”ın (ὄνομα),⁴ bu birikimin katkısını anlamak üzere kilit bir rol oynayabileceği fikri ortaya çıktı. Zira Sokrates’in sözleriyle (*Pl. Cra.* 435d) “adları bilen kişi, şeyleri de bilir” (ὅς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίσταιται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα)⁵ biçiminde formülleştirilen inanışın köklerinin Arkaik Yunan Şiirinde bulunabileceği açıkça ortadaydı. Böylelikle söylemin hakikatle ilişkisini tartışmaya başlayan Yunan düşünürlerinin kaçınılmaz arka planı olarak Arkaik Yunan Şiirinin genelde söylemle, özelde adla ve şeylerin adlandırılmasıyla hakikatin nasıl ilişkilendirildiği sorusu tam anlamıyla belirginleşti. Her bir soru başka soruları

³ Bu birikimin Batı düşüncesinin ana köklerinden biri olarak Yunan Felsefesi’ne katkısını anlamak bizim için temel kalkış noktası oldu. Öte yandan, bizim bakış açımızdan milliyetçi ideolojik yaklaşımlarla bu araştırma alanının kullanılması kesinlikle kabul edilemez (YIANNAKIS–YIANNAKI, 1998, 103-114). Bu tip yaklaşımlar akademik bir makalede asla olmaması gereken “bilimsel” alanın dışına çıkmaktan daha kötüsü, bilimsel alanı açıkça suistimâl etmektedir.

⁴ ROBINSON’un (1969^{re}, 101) işaret ettiği üzere, Yunanlar arasındaki *ὄνομα* kavrayışında “şimdi birbirinden ayrı olan en az beş kavrayış birbirinden ayrılmamış şekilde bulunuyordu: özel ad, sözcük, ad [dilbigibi bağlamında] ve yüklem öznesi.” Dolayısıyla adlandırmaya ve adıyla çağırmaya gönderme yapan birden fazla fiile karşılık (cf. GİRİŞ, 4 n. 10), “ad”ı işaret eden elimizdeki tek sözcük olan *ὄνομα*’yı tema edinen bir araştırma olarak bu beş kavrayışı da inceleme nesnesi olarak ele alacağız. Bu noktada, Platon’un (*Pl. Sph.* 262a) yaptığı “adlar” (*ὀνόματα*) ile “fiiller” (*ῥήματα*) arasındaki ayırmadan söz edilemeyeceğinden eminiz. Nitekim BAILEY’nin (2008, 253) gözlemlediği gibi, *Dissoi Logoi*’un (*Dialex.* 90.4.2 DK) yazarı dahi bu ayrımı dikkate almamaktadır. Bu ayrımın Platon’un geç dönem yapıtları bağlamında çıktığını söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla *Dissoi Logoi*’un yazarı gibi, Pindaros için de λόγος’un öğelerinden her birini ifade eden *ὄνομα* dışında bir terim bulunmamaktadır.

⁵ Platon’un *Kratylos* diyalogunda, bu geleneksel inanışa yönelik tutum oldukça ikirciklidir. Diyalogun sonunda bu inanışa bütünüyle muhalefet eden bir yaklaşım sergilenir (v. GİRİŞ, 44 n. 100).

doğurarak, gide gide bazı ön sonuçlara ulaşıldı:

(1. Seviye: Odak) Yukarıdaki “temel soru”nun bütün Arkaik Yunan Şiiri bağlamında soruşturma konusu yapılması önemlidir, ancak özellikle “vesileye bağlı”⁶ olarak nitelenen şiir türlerinin en önemlilerinden olan *ἐπινίκιον* şiirinin ve bu türün en önde gelen şairi olan Pindaros’un yaklaşımlarını odağa yerleştirmek bu soruya daha doyurucu bir cevap verebilir.⁷

(2 Seviye: Arka Plan) Homeros’tan itibaren ad(landırman)ın, hakikatin ifşasında oynadığı rolü izlemek ve Pindaros’un bu gidişat içindeki özelleşmiş konumunu belirginleştirmek, Pindaros’un yaklaşımlarının eşsizliğini ve “söylem” (*λογός*) - “hakikat” (*ἀλήθεια*) ilişkisine dair tartışmaya hazırladığı zemini anlamak açısından zarûrîdir.

(3. Seviye: Açılım) Pindaros aşağıda da ele alacağımız gibi, kendinden önceki şiirsel birikimi miras alan ve kendi özgün dilini yaratan bir geçiş dönemi şairi olarak

⁶ Pindaros’un şiirsel üretimi açısından “vesileye bağlı” olmanın *sui generis* bir anlamı vardır. Söz konusu “anlam”ı açıklamak üzere GADAMER (1990⁶, 151 sq. = 2008-2009, I. 205) vesileye bağlı olanı “süreklilik gösteren form” (*bleibende Gestalt*) olarak tanımlar. Söz konusu “süreklilik” “gerçek tarihsel gönderme”nin (*der reale geschichtliche Bezug*) sağladığı verilerden sıyrılarak onları “ikincil” (*sekundär*) hale getirip bağımsızlığını kazanır. NAGY’ın (1994a, 19) işaret ettiği üzere, “Pindarosçu bir beste mutlaklaştırılmış bir vesiledir [...] Başka sözlerle, Pindarosçu bir beste kendisine, bir daha hiçbir fiili vesile tarafından tekrarlanamayacak mutlak bir vesile olarak gönderme yapar.” Hiç şüphesiz, bu ilk ve son kez gerçekleşecek “mutlak vesile”den sonra söz konusu beste çeşitli biçimlerde tekrar tekrar icra edilebilir; ancak asla bu ikincil icralar “Pindarosçu beste”nin bir tür ikinci nüshası olamayacaktır. Her bir “yeniden-canlandırma” sadece bir öncekinin taklidi olabilir, ilk icra daima arketipsel mutlaklığını koruyacaktır (NAGY, 1996a, 56).

⁷ Elyazması geleneğinin günümüze ulaştırdığı Pindaros’a ait kırk beş şiirin, biri hariç hepsi *ἐπινίκιον* türündedir. Aristagoras’ın Tenedos’ta *πρότανις* olarak göreve başlamasını kutlamak amacıyla icra edilen *Pi. N. 11*’in teknik olarak *ἐπινίκιον* sayılmayacağı konusunda KURKE (1991b, 3 n. 7) ile hemfikiriz. Bizce de, *Pi. N. 11* atletik olmayan bir başarıyı övdüğünden *ἐγκώμια* başlığı altında değerlendirilmesi gerekir. Bunun dışında CINGANO (1990, 222) muzaffer kişi olan Ksenokrates öldükten sonra icra edildiğinden *Pi. I. 2*’nin de *ἐπινίκιον* olarak sınıflanmasının yanlış olacağını ileri sürer. Ancak muzafferin oğlu Thrasyboulos tarafından düzenlenmiş olsa da, *Pi. I. 2*’nin bağlamı bütünüyle atletik bir başarı çevresinde şekillenir. Pindarosçu “vesileye bağlı” şiirin tüm türleri için ayrıca v. 2. BÖLÜM, 126 n. 75.

durmaktadır. Onun yoğun metaforik dili,⁸ kişileş(tir)meyi,⁹ soykütüksel düşünceyi bir tür “metafizik öncesi dünyayla ilişki kurma biçimi” (*vormetaphysische Weltbezug*; GUZZONI, 1991) olarak kullanışı felsefî düşüncenin doğuşuna ad, adlandırma, hakikat ilişkisi bağlamında katkıda bulunmuş olabilir. Bu olasılık daha derin bir araştırmaya yönelmeyi gerektirmektedir. Şimdi bu ön sonuçlar ışığında öncelikle tezin tarihsel ve düşünsel çerçevesini ortaya koymaya çalışalım:

*** **

Tezin tarihsel ve düşünsel çerçevesini çizerken sarf edilen çabalar, kapsamını tam anlamıyla ifade eden bir başlığa¹⁰ ulaşmakta yol gösterici oldu. Bu doğrultuda, tezin başlığındaki “Arkaik Yunan Şiiri” ifadesiyle kastedilen, Eski Yunan Şiirinde belirli bir üslupsal kırılmadan –örneğin sözde şairin kimliğinin altının çizilmeye başlandığı

⁸ Söz konusu “yoğun metaforik dil” Pindaros’un geniş halk kitleleri nezdinde popüler bir şair olmasını engellemiş olmalıdır. Komedy üslubunun abartısını hesaba katsak da, Athenaios tarafından aktarılan Eupolis’in sözleri Pindaros’un popülerleşemeyen poetikasına işaret etmektedir (*Eup.* apud *Athen.* 1.3a = *fr.* 366 *CAF*): “Öyle ki komedy şairi Eupolis, Pindaros’un yapıtlarının daha şimdiden çoğunluğun güzelliği sevmezliği yüzünden sessizliğe gömüldüğünü söyler” (ὥς τὰ Πινδάρου <ὁ> κωμωδιοποιὸς Εὐπολὶς φησιν ἤδη κατασεσγασμένα ὑπὸ τῆς τῶν πολλῶν ἀφιλοκαλίας).

⁹ Buradaki ayrıçlı yazım ile “kişileş(tir)me” kavrayışının çift anlamlılığına dikkati çekmek istiyoruz. Öyle ki Eski Yunan Düşüncesi bağlamında “soyut kavram” a giden yolda, Arkaik Yunan Şiirinde dini açıdan müstakil bir tanrı olarak nitelenemeyecek kimi ilksel kavramlaştırmaların tanrısal güçler olarak sunulması olgusu, bütünüyle söylemi üreten şairin tasarrufunda gerçekleşen bir süreç olarak değerlendirilemez. Kişileşen öğelerin kişileş(tiril)me sürecinde, şair aktörlerden sadece bir tanesidir. Nitekim gerek tanrısal güçlerin gerekse felsefî kavramların müstakil varlıklar olarak ortaya çıkmalarının müsebbibi olarak gösterilen kişileşmenin ad fiilin ettirgen haliyle “kişileştirme” olarak kullanımı, “egemen insan” ı Tanrıvari bir mutlak özne olarak belirleme amacını güder. Ayrıca dilin ortaya çıkışı ve ad(landırma)nın nesnelliği konusunda v. İ. BÖLÜM, 85 sq.

¹⁰ Tezin başlığındaki “ad,” “adlandırma” ve “hakikat” kavramları için sırasıyla –Dor yerine daha yaygın kullanılan Ion sesletimiyle– “ὄνομα,” “ὄνομαζεῖν” ve “ἀλήθεια” karşılıklarını kullanmaktan kasıtlı olarak kaçındık. Zira bu tercihler yüzünden, ad(landırma)nın terminolojisini ὄνομα ve ὄνομαζεῖν’e (Pindaros’ta ὄνυμα ve ὄνυμαζεῖν), hakikatin terminolojisini de ἀλήθεια’ya (Pindaros’ta ἀλάθεια) hapsedmiş olacaktık. Yunanca’da adlandırmayı ifade eden fiiller ὄνομαζεῖν’le sınırlı kalmaz; *hakikat* de belirli ince ayrımlarla Arkaik Yunan Şiirinde farklı sözcüklerle ifade edildiğinden ἀλήθεια’nın sınırlayıcı ufkunun ötesine geçer. Eski Yunanca’da hakikat kavrayışına ilişkin terminoloji için v. GÖREN, 2008, 148-154; cf. COLE, 1983, 7-28; WILLIAMS, 2002, 271-277 = 2006, 331-338.

Arkhilokhos'tan—¹¹ sonrası değildir. “Arkaik” sınırlamasını kabaca MÖ 8. yüzyılın ikinci yarısından 5. yüzyılın ikinci yarısına kadar süren belirli bir tarihsel döneme işaret etmek için kullandık. Dolayısıyla Pindaros’un “zafer şarkıları”nı (*ἐπινίκια*) merkeze alan çalışmamızın bağlamı bu tarihsel çerçevede yer alacak ve hiç kuşkusuz, bu tarihsel çerçeve kendi edebi, kültürel, toplumsal, iktisadî koşulları içinde yeşeren Pindaros’un metinleri için bir arka plan oluşturacaktır. Tezin başlığındaki kimi tercihlerimiz bu arka planın incelenmesi konusunda belirlediğimiz sınırlara ışık tutmaktadır. Öyle ki bilinçli bir şekilde başlıkta “Erken Yunan Düşüncesi” yerine “Arkaik Yunan Şiiri” ibaresini kullanmayı tercih ettik. Bu bağlamıyla “düşünce” terimini bilinçli olarak tezin başlığında kullanmadık. Bu tercihimiz, daha sonra ayrıntılarıyla ele alacağımız belirli bir sınır durumundan önceki şiirsel iklimin ürünlerini inceleme nesnesi olarak seçmemizden kaynaklanmaktadır. Zira kimi bilimsel çalışmaların yaptığı gibi (e.g. KRAUS, 1987), Homeros’tan itibaren bir tür “erken Yunan düşüncesi”nden (*das frühgriechische Denken*) söz edilebileceğini kabul ediyoruz.¹² Ancak çalışmamızda “erken Yunan düşüncesi” olarak adlandırılan ve Homeros’tan itibaren aktarılan edebi gelenekten Klasik Çağ felsefesinin bir tür alâmetifarikası olarak duran Sokrates’e kadar –hatta kimileyin Sokrates’i de dâhil ederek (v. GİRİŞ, 19 n. 40)– sürdüğü varsayılan süreci ikiye bölen bir “düşünsel sınır durumu”nu önkabul olarak varsaydık. Bizce, edebi geleneğin “sürekli durumu”nda belirli ölçülerde kırılmaya neden olan söz konusu “düşünsel sınır durumu”nu ve onun

¹¹ Bu türden bir üslup değişikliğinin Yunan Edebiyatı’nda tarihsel bir kırılma olarak değerlendirilmesi oldukça eskimiş, edebiyat tarihini belirli çağlara ayırma heveslisi yaklaşımların ürünüdür. Bu bakış açısına dair tutumumuz için v. 3. BÖLÜM, 158 n. 1.

¹² Aslında ad(landırma) sorununu düşünceden bütünüyle bağımsız ele almanın mümkün olmadığı kanaatini koruduğumuzu ifade etmeliyiz. Nitekim HEGEL’in (1991^{re}, § 462) işaret ettiği gibi adlar düşüncenin kurucu öğeleridir (*Es ist in Namen, daß wir denken*). Hegel’in bu önermesinde kasıtlı olarak “kavram” (*der Begriff*) yerine, “ad” (*der Name*) sözcüğünü kullandığına dikkat edilmelidir. Öyle ki HEGEL’in felsefeye ilişkin bu yaklaşımı, genel geçer bir ilke olarak ifade edilebilir: Düşünce yola öncelikle “ad”larla çıkar. Bu bakımdan Arkaik Yunan Şiiri olarak belirlediğimiz alandaki ad(landırma) sorunu ele alınırken “düşünsel” olanla dirsek temasımızı kopar(a)mayacağız. Ancak aşağıda açıklayacağımız belirli bir “sınır durum”la çalışmanın kapsamını daraltmak amacıyla bu terminolojiyi kullanmaktan bilinçli bir şekilde kaçınıyoruz.

kaçınılmaz *raison d'être*'i olarak düşüncenin sürekliliğini sağlayan dinamikleri anlamak tezin sorununu yerli yerince incelemek açısından büyük önem arz etmektedir. Öyleyse Homeros'tan itibaren başlayan, felsefenin de bütün imkânlarıyla birlikte miras aldığı bu “sürekli durum” nedir ve hangi “sınır durum”la kırılmaya uğrar?

Bu konudaki kanıtları sunmadan önce cevabı peşinen vermenin daha yerinde olduğunu düşünüyoruz: Bu “sürekli durum”un *soykütüksel düşünme* olduğu ön kabulüyle yola çıkıyoruz. Kendi başına *soykütüksel düşünme* ifadesi oldukça kapsayıcıdır ve tam olarak neyi kastettiğinin açıklanması gerekmektedir.

Gerek Homeros'ta, gerek Hesiodos'ta *mythos*'un aktarımı, soykütüksel bir biçime ve üsluba dayandırılır. Bu düşünme biçimi sadece tanrıları ya da kahramanların soy hatlarını değil, aynı zamanda genel bir şiirsel üretim biçimi olarak şeylerin ortaya çıkış sırasını gözetten bir düşünsel gidişatı ve sıradüzeni de kasteder.¹³ Zira Homeros ve

¹³ Bu yaklaşımının, “Yakındoğu” olarak tanımlanan Samî kültürlerle ciddi bir etkileşim süreci sayesinde Arkaik Yunan Şiirinde belirginlik kazandığı söylenebilir. Myken Yunancası'nın keşfiyle (VENTRIS–CHADWICK, 1956), bu etkileşime dikkat çeken bazı Samî dilleri uzmanları (e.g. GORDON, 1962; ASTOUR, 1965) olmasına rağmen, klasik filologlar bu konuda uzun süre sessiz kalmıştır. DODDS (1966³) ve KIRK (1970) “Yakındoğu” etiketiyle Yunan kültürüne ilişkin araştırmaların büyük ölçüde dışında bırakılan malzemeye değinerek bu konudaki uyanışın başlangıcı olmuşlardır. Bu başlangıcın ivmesi pek çok başka bilim insanının katkısıyla devam ettirilmiştir. Bunlar arasında Myken ve Yakın Doğu uygarlıkları arasındaki mitsel ve ritüel ilişkileri ortaya koymaya çalışan EDWARDS (1979), AUFFARTH (1991) sayılabilir. Kanımızca, Yunan kültürünün bütünüyle Hint-Avrupa kaynaklarından beslenen “özgünlük”üne dair içine kapalı anlayışların tetiklediği BERNAL'in (1987 = 2003², 1991, 2006) “Yunan mucizesi”nin yerine “Mısır mucizesi”ni koyan abartılı tepkisi, bu konuda bilimsel bir çerçeve sağlayamamaktadır. Nitekim kendisi oldukça sert tepkilerle karşılaşmış, hararetli tartışmalara girmiştir (e.g. cf. HALL, 1990, 247-254; BERNAL, 1990, 275-279; genel olarak v. LEFKOWITZ–ROGERS, 1996; BERNAL, 2001). Ancak BERNAL'in bütünüyle kanıttan yoksun olmayan serzenişleri bilimsel karşılığını BURKERT'in (1984, 1987a, 10-40) çalışmalarıyla hız kazanan, PENGLASE (1994), WEST (1997) ve son dönemde LÓPEZ-RUIZ'le (2010 = 2012) belirli bir doruğa ulaşan yapıtlarda bulmuştur. Bu **GİRİŞ** ve genel olarak tez bağlamında Arkaik Yunan Şiirinin Yakındoğu birikimiyle koşutluklarına ilişkin fikirlerimizi bağımsız bir başlık altında kanıtlarla destekleyerek dillendirmeyeceğiz. Ancak ilerleyen kısımlarda sıklıkla *Pan-Hellenik* olarak adlandıracağımız, Akdeniz coğrafyasına yayılan kültürün (cf. **GİRİŞ**, 38 n. 84) bütünüyle Hint-Avrupalı öğelerden oluşan tıkız bir bütün olduğunu düşünmüyoruz. VLASSOPOULOS'un (2007, 101) işaret ettiği gibi, bu yanlış kültürlerin “birbirine bitleştirilmiş,” ve sınırları kesin bir şekilde belirlenmiş olgular olarak algılanmasından kaynaklanır. Zira sözlü kültürün koşulları düşünüldüğünde, bütünüyle yanlış bir algılama üzerinde temellenen bu bitleştirilmiş kültürlerin söylem üreticileri birbirlerinin metinlerini “okuyarak” öğrendikleri “yabancı” öğeleri kendi

Hesiodos'ta Mousa'lara sesleniş, dillendirdikleri söylemin kendisinin de soykütüğünü ortaya koyar.¹⁴ Öyle ki bu sesleniş şairin söyleminin tanrısal kökenini ortaya koymanın en kestirme yoludur. Mousa'lar yoluyla Homerosçu "söylem" (ἔπος) doğrudan tanrıların babası Zeus'a atfedilir. Öncelikle bu, tanrısal olana yönelik bir tür yetke teslimidir; çünkü sözün sağladığı yetke şairin tek başına idare edemeyeceği kadar önemlidir. Ancak bu yetke tesliminin yanı sıra, aktarımın sıradüzeni de ortaya koyulmak istenir. Nitekim ἔπος'u dokuyan ῥαψωδός¹⁵ kendi söyleminin kaynaklarını

yapıtlarında "uyarlamış" olamazlar. Bunun tersine, söz konusu etkileşim LÓPEZ-RUIZ'in (2010 5 = 2012, 14) önerdiği gibi, "hikayelerin ve inançların "yabancılar"dan "Yunanlar"a, "haber kaynağı"ndan "uyarlayan"a geçtiği bir model olmamalı; anneler ve oğullar, dadılar ve çocuklar, ticari girişimlerdeki taraflar, sanatçılar çıraklar, din uzmanları vb. arasında şifahen ve yakın ilişkiler dâhilinde bir aktarımın esas alındığı bir model olmalı"dır. Bu doğal etkileşim sürecine tez boyunca yeri geldikçe değinmeye devam edeceğiz. Bu konuda son dönemde ortaya koyulan yaklaşımlar için ayrıca v. DOUGHERTY–KURKE, 2003.

- ¹⁴ Bu seslenişin adresinin Yunan şiir geleneğinde gittikçe belirginleştiği söylenebilir. Öyle ki lirik şiirde Mousa'lara dillendirilen temayla ilişkilendirilerek adıyla seslenmek oldukça yaygın bir uygulamadır. Ancak bunun en belirgin örneğini, epik şiiri yeniden canlandırma gayretiyle ön plana çıkan Hellenistik şair Rhodos'lu Apollonios'un *Argonautika*'nın üçüncü kitabının başında rastlanılır (A.R. 3.1-5):

Εἰ δ' ἄγε νῦν, Ἑρατώ, παρά θ' ἵστασο καὶ μοι ἔνισπε
ἔνθεν ὅπως ἐς Ἰωλκὸν ἀνήγαγε κῶας Ἰήσων
Μηδείης ὑπ' ἔρωτι. Σὺ γάρ καὶ Κύπριδος αἶσαν
ἔμμορες, ἀδμήτας δὲ τεοῖς μελεδήμασι θέλγεις
παρθενικὰς· τῷ καὶ τοι ἐπὶ ῥατον οὖνομ' ἀνῆπται.

Gel de şimdi yanımda al yerini ey Erato
söyle bana Iason'un postu nasıl geri getirdiğini Iolkos'tan
Medeia'nın aşkı sayesinde. Çünkü almışsın sen payını
Kıbrıslı'nın nasibinden, sen ki büyölürsün ere varmamış kızları
dertlerinle; bundan takılmıştı zaten sevda-dolu adın.

ACOSTA-HUGHES (2010, 115sq.) yerinde bir şekilde, bu dizelerin Rhodoslu Apollonios tarafından daha çok lirik bir üslupla ifade edildiğine dikkat çeker. Nitekim Mousa'lara olan seslenişin "ad" aracılığıyla daha belirgin bir adrese gönderme yapması Homerosçu şiirin değil, lirik şiirin bir mirasıdır (cf. MINCHIN, 1995, 25-33; GONZÁLES, 2000, 268-292; CLARE, 2002, 265; MORRISON, 2007, 286-295). Arkaik Yunan Şiirinde Mousa'ların adlarının izlediği tarihsel seyre dair ayrıca v. MOJSIK, 2011, 56-73.

- ¹⁵ Buradaki ῥαψωδός sözcüğünün etimolojisi, oldukça uzun bir zaman boyunca, antik tanıklıklara itimat edilerek (cf. FORD, 1988, 300 n. 4), bu tek başına icracıların tempo tutmak için kullandıkları "değnek"e (ῥάβδος) dayandırılmıştır. Ancak daha sonra bu açıklamanın sesbilimi açısından imkânsız olduğu görülerek, ῥαψωδός sözcüğü etimolojik olarak "teyellemek" ya da "birbirine iliştiirmek" anlamındaki ῥάπτειν fiiliyle ilişkilendirilmiştir. FORD'un (1988, 300-307) önerisi sözcüğün, tamamıyla adsal bileşkeler olan κίθαρωδός ve αὐλοωδός'la yapılan bir örnekseme sonucunda, adsal bir ögeye (ᾠοιδός) bir fiil ögesinin (ῥάπτειν) katılmasıyla oluştuğu yönündedir.

ifşa ederken, bunun aracılığıyla *μῦθος*'un hangi soykütüksel dinamikle aktarıldığını da belirtmiş olur.¹⁶ Bu aktarımın içeriğinde aynı zamanda toplumsal birikimle oluşan

Bu öneriye göre *ῥαψωδός*, “teyelleyen bir şarkıcı” olarak anlam kazanır. Bu “teyelleme” eylemi onların icra ve icra esnasındaki besteleme tarzlarına gönderme yapar. Öyle ki *ῥαψωδός* geleneğin içinde basit bir aktarıcı değil, etkin katkı sunan bir aktördür (NAGY, 1996a, 60 sqq.). Homerosçu gelenek içindeki bu gezgin şairlerin yaptığı da bu anlamda söylemi “dokumak”tır (*ὑφαίνειν*). Bizim burada gönderme yaptığımız “gezgin şair” figürü, özellikle Homerosçu *δακτυλικὸν ἐξάμετρον* veznini kullanan ve Homerosçu şiirleri aktaran icracıları kasteder. Oysa bu gelenek, genellikle zorunlu “sürgün” biçiminde de olsa, gerek *ῥαψωδός*, gerekse *ἐλεγεῖα* icracılarınca sürdürülmüş, Pindaros’un da içinde yer aldığı *μέλος* şairlerine kadar etkisini sürdürmüştür (v. BOWIE, 2008, 105-136). Homerosçu şiir bağlamında ayrıca v. DURANTE, 1960, 231-244; NAGY, 1996b, 84sqq. Bu metaforik yaklaşım, Eski Yunan’la sınırlı kalmayıp bütün Hint-Avrupa dillerinde gözlemlenir ve çok farklı bakış açılarıyla incelenmiştir (cf. SCHMITT, 1967, 300-301; DUBUISSON, 1989, 222-236). Hint-Avrupa dilleri dışında dil bağlamındaki “dokuma” metaforu için v. GALAND-PERNET, 1987, 112, n. 13. Öyle ki *ῥαψωδός* geleneğinde icrayı salt bir aktarım olarak görmek mümkün değildir. İcra esnasında *ῥαψωδός*’un kullandığı doğaçlama şiirsel yaratımın önemli bir ögesidir (cf. HAMMERSTAEDT, 1996, 1212-1284). Sonuçta *ῥαψωδός*’un uyguladığı birbirine bağlama, iliştiirme, dokuma işlemi belirli bir yaratıcılık ve icracılar arasındaki rekabet kavrayışı bağlamında değerlendirilmelidir (cf. COLLINS, 2001, 129-167). Keza Homeros’un kendi adının olası etimolojisi ve anlamı da *ῥαψωδός*’un ifa ettiği eylemle örtüşmektedir. NAGY’ın (1991³, 296-300) ayrıntılı bir şekilde ele alarak özgün bir semantik yorum ortaya koyduğu DURANTE’nin (1976, 194-197; cf. WELCKER, 1835, 128) önerisini kabul edersek, “*Hóm-ēros* *som- ‘birlikte’ ve *ə2r- ‘yakıştırmak, bağlamak’ (tıpkı Yunanca *ar-ar-iskō*’da “yakıştırmak, bağlamak” olduğu gibi) Hint-Avrupa öğelerinin bir bileşkesidir ve böylelikle anlamı “[Şarkıyı] birlikte/ses tutarlılığı içinde yakıştırmak” olarak ifade edilebilir. Ayrıca v. SNYDER, 1981, 193-196.

¹⁶ CALAME (1995, 77-78) Homerosçu şairin üretiminde Mousa’ların rolü konusunda şu belirlemede bulunur: “Mousa’lar Özne’nin yeteneğine katkıda bulunur, böylelikle Özne kamu önünde fiilen icra edilen şiir tarafından temsil edilen başarıya dâhil olur.” Öyle ki bu “katkı” bir “harekete geçirme” (cf. *Hom. Od.* 8.73) ile başlar, “öğretim”le (cf. *Hom. Od.* 8.488) devam eder, ancak her ne kadar şiiri *ῥαψωδός*’un kendisi dillendirse de (cf. *Hom. Il.* 1.1; *Hom. Od.* 1.1, 1.10; ayrıca v. *Hom. Il.* 2.484, 2.761, 11.218, 14.508, 16.112), icra edileni Mousa’nın dili söylüyormuşcasına onun kaçınılmaz ilhamının etkisi altındadır. Bu “ilham”ın kapsamına ve şiir üretiminde şair ile Mousa’nın konumlarıyla ilgili tartışmaya ilişkin ayrıca cf. FINKELBERG, 1990, 293-303; FINKELBERG, 1998a, 57; MINCHIN, 2001a, 163 sqq. Bu noktada, klasik filologların Homeros çalışmalarında Mousa’lara yönelik bu yoğun ilgisi Post-Modern düşüncenin bu konudaki tutumunu belirgin bir şekilde ifade etmesine neden olmuştur. Örneğin çağdaş yaklaşımlar içinde, epik şiirin Mousa’ya *teslim edilmesinin* ve “buna benzer ebeveyni tayin etme retorikine bağlı göndermelerin, bir metnin müellifi tarafından açığa vurulmuş bir anlama haiz olduğu ve onu ilettiği, böylelikle de yaratıcısının birlikli ve kökensel düşüncesinden kaynaklanan bir birliğe sahip olduğu yanılığını sağlamlaştırdığı” (*such references to the rhetoric of filiation reinforce the illusion that a text possesses and conveys a meaning imparted to it by its author, and thus that the text has a unity which stems directly from the unified and original thought of its creator*. ALLEN, 2000, 72) düşüncesi ağırlık kazanmaktadır. BARTHES (1977, 148) ağırlık merkezini yazardan okuyucuya kaydırarak “metnin birliği onun kökeninde değil, varacağı yerde bulunur [...] okuyucunun doğumu Yazar’ın ölümüne mal olmalıdır” (*a text’s unity lies not in its origin but in its destination [...] the birth of the reader must be at the cost of the death of the Author*.) belirlemede bulunur. Odaktaki

dökümler, listeler de bulunur. Nitekim MINTON'ın (1962, 188-212) işaret ettiği gibi, Homeros ve Hesiodos'ta Mousa'lara seslenişin yükselttiği "soru"nun en önemli cevaplarından birisi¹⁷ "katalog"lardır (*κατάλογος*).¹⁸ Öyle ki "katalog" (*κατάλογος*) geleneğinin köklülüğü, Homerosçu şiirin *soykütüksel düşünme*'yle kurduğu kaçınılmaz ilişkinin en önemli göstergelerinden biridir. Homeros'ta kataloglar, MINCHIN'in (1996, 4) tanımlamasıyla "genişletilmiş listeler," (v. GİRİŞ, 9 n. 18) sadece geleneğin aktardığı adları, özel adları, yer adlarını ve nesneleri sayıp dökmekle kalmaz; listedekilerin kökenlerine, mensup oldukları aileye, bağlı bulundukları birliğe ilişkin de bilgi sağlar.

GOODY'nin (1977, 74-111 = 2011², 110-161) sözlü gelenekle karşıtlık oluşturan yazılı geleneğin sınırlarının belirlenmesinde listelerin merkezî bir konumu olduğuna ilişkin kanıtlaması bu noktada önem arz etmektedir (cf. ONG, 2002², 97 sqq. = 2003³, 119 sqq.). Belirli ölçüde gerekçelendirilebilse de, bu belirleme sözlü şiir içinde listelerin hiçbir kullanımı olmadığını göstermez. Örneğin SEYDOU'nun (1989, 50-98) Nijer çevresinde yaşayan göçebe Pöl'lerin uygulamaları bağlamındaki çalışmasında, listeleri iki farklı biçimde teşhis edilir: (1) bir kısmı semantik bir ortaklık doğrultusunda belirli ayırt edici öğeler dizisi içinde sunulan kataloglar biçiminde, (e.g. yer adları listeleri); (2) diğer kısmı ise ayrışık nesneleri bağdaşık bir grup içinde düzenleyen ve "bir

okuyucu metnin bütünlüğünü yeniden kurar. Özellikle KRISTEVA'nın (1980) "metinlerarasılık" anlayışından beslenen ALLEN'a (2000, 72-75) göre, metin "kültürün sayısız merkezinden çıkan alıntıların bir dokusudur." Bu görüşlerin çağdaş metinler için oldukça göz alıcı ve etkileyici bir görünüm arz ettiği inkar edilemez. Ancak PERADOTTO'nun (1997, 392-393, 384) ileri sürdüğü üzere Homeros çalışmaları "post-modern bölge denilen yerde rahatsız edici bir şekilde kendi evinde değildir." Çünkü Homerosçu şairin üretimi "yazar"ınkiyle özdeşleştirilemez, tıpkı söz konusu şiirin dinleyicisinin "okuyucu"yla özdeşleştirilemeyeceği gibi.

¹⁷ Mousa'ların cevaplarındaki bildirimlerin diğer veçheleri, özellikle de birbirini izleyen "bunalım-mücadele-bozgun" dinamiği için v. MINTON, 1960, 292-309.

¹⁸ *Καταλέγειν* fiili Homeros'ta (cf. *Hom. Od.* 9.14) bizim "katalog" anlayışımızdan daha geniş bir anlamda kullanılır (BAKKER, 1997, 56 n. 5, 59). Nitekim Tilman KRISCHER (1971, 158) fiilinin Homeros'un söylemindeki genel önemine dikkati çekerek "*klassifizierend darstellen*" (kapsamlı bir liste olarak sunmak) ifadesiyle karşılar ve *καταλέγειν*'in ayırt edici anlamı erken Yunan'da *ἀληθής* ve *ἀληθείη*'nin gönderme yaptığı "hakikat" anlayışıyla pek çok ortaklığa sahiptir (KRISCHER, 1965, 164, 167-170). *Καταλέγειν* fiiline ilişkin ayrıca v. PERCEAU, 2002, 15sqq.

sınıflandırma işletmeni” (*un opérateur de classification*: CALAME, 2006a, 24) olarak tanımlanabilecek envanter şemaları biçimindedir. Nitekim listeler Arkaik Yunan Şiirinde donuk sıralamalar ya da sadece bilgi aktaran sayıp dökmeler değildir; CALAME’ın (2006a, 26) işaret ettiği gibi onlar “şiiisel yaratımın ve belleğin bir işletmeni” (*un opérateur de création poétique et de mémoire*) olarak görev yaparlar.¹⁹ Hiç şüphesiz sözlü olanın yazılı bir biçimde ifadesi, yazının kendi kurallarına tabi olarak şekillenir.²⁰ Örneğin Hesiodos’un (*Hes. Th.* 132-138) daktylik *ἑξάμετρον*’la icra ettiği soykütüksel anlatı, Pseudo-Apollodoros (*Ps.-Apollod. Bibl.* 1.1.3) tarafından yazının kurallarına göre uyarlanarak *sui generis* biçimini alır (CALAME, 2006a, 26 sqq.). Ancak her durumda *soykütüksel düşünme*’nin öğeleri (özellikle de listeler biçimindeki *κατάλογος* geleneği), sözlü anlatının köklerini oluşturmakta oldukça önemli bir rol oynamaktadır.²¹

Bu özelleşmiş listeler arasında “kadın kahramanların kataloğu” olarak bilinen kısım (*Hom. Od.* 11.225 sqq.)²² anlatı içindeki konumu ve özel işlevi itibarıyla özellikle kayda değerdir.²³ LARSON’un (2000, 193-222) dikkati çektiği gibi, bu katalog bir “övgü

¹⁹ Benzer şekilde CALAME (2006a, 28) soykütüksel anlatının “‘katalogvari aklın’ bir işletmeni gibi” (*comme l’opérateur d’une “raison catalogale”*) olduğuna dikkati çeker.

²⁰ Yazının, harflerle sabitlemenin, sözlü anlatının “sözce”lerinin (*l’énoncé*) aktarımındaki rolüne ilişkin tartışma için ayrıca v. CALAME, 1993, 785-800.

²¹ Bu “önemli rol”le, MOUTSOPOULOS’un (2006, 34) iddia ettiği gibi “Yunan mitolojisinde, soykütüksel listelerin arkaik zihniyet tarafından deneyimlenen özdeşlik ve nedensellik ilkelerinin kullanılmasıyla evrenin akılsallaştırılmasına katkıda bulunduğunu” kastetmiyoruz. Bizce kendi içinde çelişkili olan bu sanılar büyük oranda “Yunan insan”ın (*l’homme grec*), insanın “daha aşağı” bir biçimi olarak tanımlanan “ilkel insan”la (*l’homme primitif*) örneksenmesinden kaynaklanır. Soykütüksel listelerin Arkaik Yunan Şiiri bağlamında, (özellikle yazının ortaya çıktığı) belirli bir geçiş döneminde daha etkin bir rol üstlendiği inkar edilemez. Ancak bu olgu kanımızca, temellendirilmesi oldukça güç “*mythos*’tan *logos*’a” başlığında tartışma konusu edilen akıl yürütmelere zemin hazırlamaz, kanıt oluşturmaz (cf. I. BÖLÜM, 64 n. 10).

²² Bu kısmın ayrıntılı bir çözümlemesi için v. DAVIES, 1992, 31-81.

²³ Bu katalogun hemen başında (*Hom. Od.* 11.227) söz konusu kadınların niteliği “soylu adamların karıları ve kızları” (*ἀριστῆων ἄλοχοι ἔσαν ἡδὲ θύγατρες*) ifadesiyle belirtilir. Bu metnin Hesiodos’un *Megalai Éoiai* başlıklı katalogunun ilk kitabından etkilendiği konusundaki iddialar geniş bir şekilde tartışılmıştır. SHERRATT’ın (1990, 812-813) işaret ettiği gibi, kataloglar değışkeler ve bileşkeler oluşturmaya oldukça uygun yapısal öğeler içerdğinden, bu benzeşimin bir etkileşim olduğunu söylemek mümkündür (ayrıca v. RAAFLAUB, 1998, 169-193; WĘCOWSKI, 2011, 73-81).

söylemi” bağlamına oturtulabilir. Zira Odysseus’un aktardığı soykütüksel anlatının başlıca kaygısı dinleyicileri olan Phaiaklar’a (*Φαίηκες*) “iltifat etmek ve onların iyi niyetinin sürekliliğini sağlamaktır” (LARSON, 2000, 195). Nitekim Phaiaklar Odysseus’un *νόστος*’unu on yıl geciktiren Poseidon’la yakın bir ilişki içindeydiler. Poseidon, Phaiaklar’ın kralı ve Skherie’nin kurucusu (*Hom. Od.* 7.56-57; cf. *Hom. Od.* 6.4-8) koca-yürekli Nausithoos’un (*Hom. Od.* 7.62) babasıydı. Odysseus bütün bu soykütüksel bilgileri, Phaiaklar’la karşılaştığında kullanılmak üzere, Athena’dan almıştı (*Hom. Od.* 7.46 sqq.) ve o an geldiğinde yapması gerekeni oldukça iyi biliyordu. Öyle ki “yapılması gereken” Odysseus için can alıcı öneme sahipti. Zira Phaiaklar’ı memnun etmek Poseidon’un kendisini memnun etmek demektir, bu da *νόστος*’un gerçekleşebilmesinin tek yoluydu. Dolayısıyla Odysseus’un aktardığı soykütüğünde *καταλέγειν*, anlatıyı biçimlendirmekle kalmaz, bir övgü söylemi, tabii kaçınılmaz bir şekilde bir *ἁλήθεια* bağlamı içine yerleşir.²⁴

Καταλέγειν ile *ἁλήθεια* arasındaki ilişki ayrıntılı bir şekilde PERCEAU (2002, 279-287) tarafından ele alınmıştır.²⁵ PERCEAU (2002, 279) konuyu tartışmaya başlarken Erich AUERBACH’ın “gerçeklik” (Alm. *Wirklichkeit*; Fr. *Réalité*) anlayışına dikkati çekerek, AUERBACH’ın (1984^{re}, 22-23) *Mimesis* üstbaşlıklı yapıtının Fransızca çevirisinden şu alıntıyı yapar:

²⁴ Övgü söyleminin *ἁλήθεια* ile kaçınılmaz ilişkisi övgünün “gerçekliği tesis eden” (*Pi. P.* 4.174-176) niteliğiyle ve övgünün kendisinin ancak “sahici bir şana” (*κλέος ἐτήτυμον*) yönelmesiyle temellendirilebilir. Nitekim tıpkı Hint-Avrupa geleneğinin köklerinde gözlemlenebileceği gibi Arkaik Yunan Şiiri bağlamında da övgü, muzaffer kişinin “şan”ını (*κλέος*) dolayısıyla “ad”ını (*ὄνομα*), sonuç olarak da onun varlığını “büyüten,” “serpilten” bir etkinliktir (DETENNE, 1996, 71 sqq. = 2012, 107 sqq.). Bu bağlamda “övgü” (*αἶνος*) kişinin “doğa”sına (*φύσις*) uygun bir şekilde “kemale erme”sini (*κραίνω*) sağlayan en önemli öğedir. Şairin sözündeki bu etkin güç, kâhinin kehaneti dillendirmesiyle koşutluk oluşturur. Kâhine olacakları önceden bildiren Apollon’un sözü o anda gerçekleşmiş sayılır (*τί δ’ εἶπ’ Ἀπόλλων παρθένοισι κραίνων γάμον*; *E. Supp.* 139); “kehanetler” uzağa gitmeden henüz “uçayağın içinde gerçekleşir” ([...] *τρίποδι | μαντεύματα κραίνει*; *E. Ion* 463-464); tanrıların “dillendirdiği öngörünün gerçekleşeceği” (*τὸ μέλλον ἧ κρανοῖτο προντεθεσπίκει*; *A. Pr.* 210) tartışma konusu değildir. Öyle ki kehanet gerçekleşen olayla öncelik sonralık ilişkisine girmez, kehanet gerçekleşecek olanın bir kısmıdır. Bu konuda hâlâ geçerliliğini koruyan kapsamlı bir çalışma olarak v. VERNANT, 1948, 299-325.

²⁵ Homeros’ta hakikat konusunda aynı yazarın daha erken bir incelemesi için v. PERCEAU, 1998, 47-64.

“On a souvent taxé Homère de mensonge; mais ce reproche ne diminue en rien l’effet des poèmes homériques : il n’a pas besoin de fonder ses récits sur une *vérité* historique, sa *réalité* est suffisamment puissante [...]. La Bible ne prétend pas seulement à la *vérité* de façon beaucoup plus expresse qu’Homère, elle y prétend tyranniquement [...] Le monde des histoires de l’Écriture sainte ne revendique pas seulement la vérité historique, il se donne pour vérité unique.”

“Homeros sıklıkla yalanla itham edilmiştir; ancak bu serzeniş biçimde Homerosçu şiirlerin etkisini azaltmaz: Onun anlatılarını tarihsel bir *hakikate* dayandırmaya ihtiyacı yoktu, zira onun *gerçekliği* yeterince güçlüydü [...]. Kutsal Kitap Homeros’un ifade ettiğinden daha fazla bir *hakikat* iddiası taşımaz, tartışılmaz bir iddiada bulunur. [...] Kutsal Yazılar’ın hikayelerinin dünyası yalnızca tarihsel hakikat üzerinde hak iddia etmekle kalmaz, eşsiz hakikatin ta kendisini verir.” (vurgular tarafımızdan).

PERCEAU (2002, 279-287) Homeros’un ünlü at yarışı anlatısını (*Hom. Il.* 23.450-498) temel alarak, söz konusu “gerçeklik”in (*réalité*) çeşitli aşamalarıyla bu alanın en uç noktasında konumlanan “Hakikat” (*Vérité*)²⁶ arasındaki ilişkinin anlatı içinde nasıl ifade edildiğini çözümler. Zira Homeros’ta “gerçeklik” öznelere anlık algılarında bir anlığına ortaya çıkar. Bu anların birikimiyle gerek at yarışında kataloglanan kahramanlardaki, gerekse “gemilerin kataloğu”ndaki anlatının içinde PERCEAU’nun (2002, 281) ifadesiyle “dalgalanan ve sürekli değişen hakikat”in (*vérité ondoyante et kaléidoscopique*) nasıl anlaşılması gerektiği canlı bir şekilde tasvir edilir. İşte bu “gerçeklik”in belirginleşmesinde *καταλέγειν* ediminin özel bir önemi vardır. Zira katalogsal anlatının dillendirdiği “gerçeklik” (*réalité*) o denli çok sayıda değişkeyle görünür hale gelir ki “hakikat” (*vérité*) ancak bir “çiçek dürbünü” içindeymişçesine çok veçheli bir biçimde açığa çıkar. Öyle ki FINKELBERG’in (1987, 138) de işaret ettiği gibi, Homerosçu şiir bağlamında “düzenlenmiş bir silsile doğru bir anlatı ve hakikat “madde madde” (*point-by-point*)²⁷ bir anlatısal silsilenin içeriği olarak kabul edilirdi” (v. GİRİŞ, 9 n. 18). PERCEAU’nun (2002, 284) bu yoruma katkısı *καταλέγειν*’in, yani katalogsal anlatının bir “sayıp dökme” (*dénombrer*) eylemi olarak hakikat söyleminde

²⁶ PERCEAU (2002, 280) burada “değerlerin kalıcılığı”na (*permanence des valeurs*) inancın ulaştırdığı *sub specie aeternitatis* hakikatten söz ettiğinde –bir kişileştirmeye vurgu yapmaksızın– büyük harfli bir “Hakikat”i kast eder. Zira PERCEAU’a (2002, 279) göre, yukarıda değinildiği çerçevede “gerçeklik” (*réalité*), Homerosçu *ἔπος* tarafından bir “evrensel değer” (*valeur universelle*), hakikatin başka bir ölçütü olarak tercih edilir.

²⁷ cf. KRISCHER, 1965, 169: “*Punkt für Punkt.*”

tercih edildiği belirlemesidir. Zaten Homerosçu şairin kaçınılmaz *raison d'être*'i “bütün hakikati sayıp dökmek”ten²⁸ başka bir şey değildir. Dolayısıyla *soykütüksel düşünme* ve anlatı biçiminde cisimleşmesi Homeros'ta şiirle söylemenin biçimi kadar nihaî amacını da belirlemektedir.

Homerosçu katalog geleneğinin devamı niteliğinde olsa da, Hesiodos'ta katalogsal anlatı *sui generis* bir biçimde karşımıza çıkar. Bu özgünlük Homerosçu geleneğin gezgin şairlerinininkiyle Hesiodos'un muhatap olduğu “gerçeklik” arasındaki ayırmadan ileri gelir. LEVET (2008^{re}, 15) bu ayrımı oldukça net bir şekilde ifade eder:

“La réalité, chez Homère, se révèle dans la perception qui aboutit à la création d'un “réel intérieur, subjectif”, sur lequel l'esprit raisonne en usant de conjectures que la réalité confirme ou infirme. La réalité, chez Hésiode, se révèle par des mécanismes d'acquisition de *la science qui ne sont ni purement archaïques ni modernes dans une connaissance directe*, qui ignore l'intermédiaire du “réel subjectif”.”

“Homeros'ta gerçeklik “içsel ve öznel bir gerçek”in yaratımına götüren algıda kendini gösterir, zihin buna dayanıp, gerçekliğin onayladığı ya da geçersiz kıldığı sanıları kullanarak akıl yürütür. Hesiodos'ta ise gerçeklik, “öznel gerçek”in aracılığını göz ardı eden *doğrudan bilgi içindeki ne saf arkaik, ne de modern olmayan bir bilimin* elde etme düzenekleriyle açığa çıkar.” (vurgular tarafımızdan).

LEVET'in (2008^{re}, 15-29) bu yeni gerçekliği oluşturan öge olarak belirlediği şey, Homerosçu bağlamda rastlanamayacak olan bir biçimde, hakikat ile gerçekliğin (*vérité/réalité*) her ikisinin de barındığı melez bir *ἀλήθεια* kavrayışıdır. Hesiodos'ta bilme bu melez *ἀλήθεια* kavrayışı sayesinde, “yargıda bulunma”nın, “ayırt etme”nin (*κρίνειν*) öneminin farkına vararak²⁹ Homeros'a kıyasla daha akılsal bir nitelik kazanır.³⁰ Öyle ki *soykütüksel düşünme*'nin şiir üretimindeki merkezi konumu,

²⁸ cf. *Hom. Il.* 24.407 (*πᾶσαν ἀληθειὴν κατέλεξον*); *Hom. Od.* 17.122 (*πᾶσαν ἀληθειὴν κατέλεξα*) (cf. SZAF, 2006, 4 n. 3). Bu edimin doğal sonucu sadece bilginin aktarımı ve korunması değildir, nitekim “halkın yararına hizmet eden zanaatkârlar”dan (*δημοεργός*) biri olarak sunulan “tanrısal esinli şarkıcı” (*θέστις ἀοιδός*) dinleyicilerine “şarkılarıyla zevk [de] verir” (*ὅ κεν τέρησιν αἰείδων*: *Hom. Od.* 17.383-385). Ancak bu edimin şair tarafından kusursuz bir şekilde yapıldığı iddiası söz konusu değildir. Şair bir ölümünün “hakikat”ın tamamını sayıp dökemeyeceğinin farkındadır (cf. *Hes. Th.* 369-370).

²⁹ cf. *Hes. Op.* 801 (*οἰωνὸς κρίνας*); *Hes. Op.* 828 (*ὄρνιθας κρίνων*).

³⁰ Hesiodos'un bu özgün *ἀλήθεια* kavrayışını kendi şiirsel söylemine nasıl temel olarak belirlediğine ilişkin olarak v. 2. BÖLÜM, 143 sq.

belirli yönleriyle akılsallaşan Hesiodos'ta daha da net bir şekilde kendini gösterir. Gerek *Theogonia*'daki baskın soykütüksel tema, gerekse Homeros'tan beri gelen “katalog” geleneğinin *Gynaikôn Katalogos*'ta ulaştığı doruk noktası düşünüldüğünde, soykütüksel düşüncenin temel taşlarının yerli yerine oturmasının Hesiodosçu geleneğin eseri olduğunu söylemek yanlış olmaz.³¹ Bütünüyle parçalı bir biçimde günümüze ulaşmasına rağmen, *Gynaikôn Katalogos*'un geride kalan dize sayısı oldukça hacimli bir külliyat (yaklaşık 1300 dize) oluşturur. OSBORNE'un (2005, 5-24) ayrıntılarıyla ele aldığı gibi, bu yapıtta sunulan adların sayısı ile doğru orantılı olarak büyüleyici bir betim zenginliği vardır. Kadınların güzelliklerini yansıtan çeşitli özelliklerinin sunumu, biçimsel bir kadın güzelliğinin sınıflandırılması halini alır. Öyle ki katalogsal anlatı içinde yer alan her adın (hatta kaybolmuş adların dâhi)³² sahip olduğu her bir görünüşün betimlenmesi âdetâ kadın güzelliğinin bir veçhesini tamamlar.

Kadın görünüşüne yaptığı bu vurguyla *Gynaikôn Katalogos*'un katalogsal anlatısı, *Theogonia*'daki soykütüksel öğeden kesin çizgilerle ayrılır (OSBORNE, 2005, 16). Burada özelleşmiş bir bağlamda kadın görünüşünün altı çizilerek, *soykütüksel düşünme*'nin farklı bir yönü ön plana çıkarılır. IRWIN'in (2005, 35-84) önerisi bu metnin bir *συμπόσιον*'da icra edildiğinin savlanabileceğidir. Metnin bağlamının *συμπόσιον* olması, akla üst sınıfın rağbet ettiği bu toplantı biçiminin vazgeçilmez ögesi olan *ἑταίρα*'ları getirmektedir. KURKE'ün (1997, 106-150) yakın geçmişte işaret ettiği üzere, “metres” olarak adlandırılacak *ἑταίρα*'lar *συμπόσιον*'larda ya da eğlencelerde sadece bir ya da iki varlıklı kişiye hizmet ederlerdi. Bu özelleşmiş konumlarıyla *ἑταίρα*'lar, sokaklarda ya da genelevlerde para karşılığı çok daha fazla

³¹ *Gynaikôn Katalogos*'un Hesiodos'a ait olduğuna ilişkin kuşkuların ayrıntıları ve Hesiodos'un yazarlığını ya da diğer eserleriyle yakın ilişkisini sağlam kanıtlarla destekleyen bir akıl yürütme için v. CLAY, 2005, 25-34. Sonuçta, *Gynaikôn Katalogos* bireysel bir şair olarak Hesiodos'a atfedilemese de, Hesiodosçu geleneğin devamlılığı içinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür (cf. 4. BÖLÜM, 260 n. 46).

³² cf. *Hes. fr.* 17a.3: *καλλιπά[ρ]ηον... πολυήρατον εἶδος ἔχουσ[αν]*.

sayıdaki anonim müşteriye hitap eden *πόρνη*'den farklıydı.³³ *ἑταίρα*'lar belirli bir siyasal bağlamın, aslında Doğu kökenli³⁴ bir gelenek olan *συμπόσιον*'ların müdavimleri aristokratların (*ἄγαθοί*) yaşam biçiminin ve siyasal iktidarının sembolü durumundaydılar.³⁵ Dolayısıyla şayet IRWIN'in (2005, 35-84) *Gynaikôn Katalogos*'un bir *συμπόσιον*'da icra edilmiş olabileceğine ilişkin kurgusu doğru kabul edilirse, bu doğrultuda metnin *soykütüksel düşünce*'yi bir yaşama ya da yönetim biçiminin

³³ *ἑταίρα* ile *πόρνη* arasındaki bu yalın karşıtlığa ilk dikkati çeken Leslie KURKE değildir kuşkusuz. Nitekim KURKE (1997, 108 n. 3) bu konuda kendinden önceki kaynaklara gerekli göndermeleri yapar (cf. HAUSCHILD, 1933, 7-9; HERTER, 1957, 1154, 1181-1182; HERTER, 1960, 83; PESCHEL, 1987, 19-20; HARVEY, 1988, 249; CALAME, 1989, 103-104; DOVER, 1989², 20-21). Ancak söz konusu karşıtlık sanıldığı gibi aksine o kadar “yalın” değildir. KURKE'ün (1997, 110) temel katkısı bu “karşıtlık”ın kadınların sunduğu hizmetin türü (dansçılık, akrobasi, jonglörlik etc. ya da doğrudan cinsellik) ya da hizmetin sunuluş biçiminden (hediyeler karşılığı az sayıda kişiye ya da görece az miktarda para karşılığında daha çok sayıda ve anonim müşteriye) değil, “iktisadi çatışma” ve “siyasal çatışma”dan yola çıkılarak temellendirilebileceğidir.

³⁴ *Συμπόσιον*'ın Doğu kökenli olduğuna ilişkin savı destekleyen yeterli sayıda sağlam kanıt ortaya koyulmuştur (cf. DENTZER, 1982; BURKERT, 1984, 23, 77 = 2012, 26, 85).

³⁵ *Συμπόσιον*'ların vazgeçilmez içeceği Dionysos'un hediyesi şarap *Hes. Sc.* 400'te ve *Hes. fr.* 239'da “hem bir sevinç, hem de bir yük” (*χάρμα καὶ ἄχθον*) olarak nitelenir. Benzer bir yaklaşımla Theognis (*Thgn.* 875; cf. *Thgn.* 211-212) “şarap” (*οἶνος*) için “soylu ve soysuz” (*ἑσθλὸν καὶ κακόν*) ifadelerini kullanır (cf. CERRI, 1968, 7-32). Theognis şarabın bu birbirine zıt iki veçhesine çeşitli dizelerinde açıklık getirmektedir. Örneğin *Thgn.* 477-478'de şarap içen bir adamın “çok hoşnutluk veren” (*χαριέστατος*) durumunu “ne bütünüyle ayık ne de aşırı sarhoş” (*οὔτε τι γὰρ νήφω οὔτε λίην μεθύων*) sözleriyle tarif eder. Burada “bütünüyle ayık olmak” ile karşıladığımız *νήφειν* fiilinin Yunanca'daki örnekleri dayandırılabilir. Hint-Avrupa kökleri “içki içmekten kesin olarak kaçınmak”ı ifade eder (WEISS, 1994, 91-98). PAPA-KONSTANTINOU'nun (2012a, 18sq.) ayrıntılı bir şekilde ele aldığı üzere, *συμπόσιον*'da önerilen davranışlar aristokratik değerlerin onayladığı yaşama biçiminin bir modeli olarak sunulur (cf. 5. BÖLÜM, 310 sq.). Dolayısıyla “aşırı içmek” ne denli aristokratik değerlere aykırıysa (cf. *Hom. Od.* 14.463-466, 21.288-298), hiç içki içmeyererek *συμπόσιον*'na katılmamak da aynı şekilde onaylanan bir tutum değildir. Nitekim *συμπόσιον*'larda –özellikle aşırı içki tüketerek– onaylanmayan davranışlar sergileyenler de “kepaze” (*αἰσχρά*) ve “ahmak” (*νήπιος*) sayılırlar (*Thgn.* 479-483; cf. *Thgn.* 491-492, 497-498, 500-502, 503-508; *Archil. fr.* 124b WEST). Her iki yönde de ortaya çıkan “aşırılık” Theognis'te onaylanmaz. Nitekim Klasik Çağ'da oldukça yaygın bir düstur olarak kullanılan “aşırılığa kaçma” (*μηδὲν ἄγαν*) ifadesi Theognis'te dört kez geçer (*Thgn.* 219-220, 335-336, 401-402, 657-658; GERBER, 2003², 204-205, 222-223, 230-231, 270-271). Theognis'in bu ve buna benzer yaklaşımları kanımızca “törel” çerçevede kalsa da (cf. GİRİŞ, 23 n. 50), PARUBIAK'ın (2013, 54-65) işaret ettiği üzere, Yunan Klasik Çağı'nda “ölçü(t)” (*μέτρον*) ve onunla ilişkili diğer kavrayışlarla (*σωφροσύνη, σάοφρων, μέτριος*) birlikte geliştirilip dizgeleştirilen “ahlâksal” çerçevesinin önceli olarak konumlandığı söylenebilir. Bu konuda ayrıca v. SCHMITT PANTEL, 1992; STEIN-HÖLKESKAMP, 1992, 39-48.

şiiresel temellerinin oluşturulması için kullanıldığı düşünülebilir.

Tarih yazıcılığı açısından da **soykütüksel düşünme** benzer bir önemli işlevi yerine getirir: tarihsel gerekçelendirme. ZOGRAPHOU'un (2007, 189-204) ayrıntılarıyla ortaya koyduğu üzere, iki düşman Spartalı kral, Demaratos ile Kleomenes arasındaki anlaşmazlık, Herodotos tarafından bir konudan ayrılmayla, onların soykütüklerine dayanarak ele alınır (*Hdt.* 6.56 sqq.). Bu iki kişinin Herodotos tarafından sunulan soykütükleri arasındaki çatallanma ilk aşamada tahtın haklı varisinin Demaratos olduğunu gerekçelendirmeye hizmet eder. Söz konusu olan, Herodotos'un aristokratik değerlere vurgu yaptığı ve büyük ölçüde mitsel göndermeler taşıyan ilk aşamadır. Oysa ikinci aşamada, Demaratos'un soykütüğünden onun hain bir komplonun kurbanı olduğunu temellendirmek üzere anlatısal düzeyde yararlanılır. Öyle ki Herodotos bu soykütüksel çözümleme ve anlatının gidişatı içinde "ad"lardan da yararlanır, istilacı kral Kleomenes Akropolis'e geldiğinde Athena'nın rahibesiyle diyalogu bu türden bir **paronomasia** (v. 2. BÖLÜM, 133 n. 87) sunar (*Hdt.* 5.72.15-19):

ἡ δὲ ἱρηή ἐξαναστᾶσα ἐκ τοῦ θρόνου πρὶν ἢ τὰς θύρας αὐτὸν ἀμειψαί εἶπε· “ὦ ξεῖνε Λακεδαιμόνιε, πάλιν χώρεε μὴδὲ ἔσιθι ἐς τὸ ἱρόν· οὐ γὰρ θεμιτὸν **Δωριεῦσι** παριέναι ἐνθαῦτα.” ὁ δὲ εἶπε· “ὦ γύναι, ἀλλ' οὐ **Δωριεύς** εἰμι ἀλλ' **Ἀχαιός**.”

Rahibe tahtından kalkıp kapıları geçmeden önce şöyle dedi: “Ey Lakedaimonia'lı yabancı! Girme bu kutsal mekâna, zira izin yoktur Dorların buraya girmesine.” O da şöyle dedi: “Ey hanımefendi, ben **Dor** değilim, **Akhalıyım**.”

LATEINER'in (2005, 39) işaret ettiği gibi, Herodotos Kleomenes'in bu sözleri dolayısıyla onun “kehaneti kavramaya çalışmadığını” (*τῇ κληδόνι οὐδὲν χρεώμενος ἐπεχείρησέ*) ifade eder. Aslında Kleomenes'in zekice cevabı, kral olduğu sırada adaylardan biri olan baba bir anne ayrı kardeşi **Δωριεύς**'a gönderme yapmaktaydı. Kleomenes'in iktidarının önündeki engellerden birinin, rakibi Dorieus'un “ad”ını kullanarak cevap vermesi, konumunun meşruiyetini sağlamlaştırmayı amaçlıyor olabilir. Sonuçta, **soykütüksel düşünme** tarih yazımı bağlamındaki anlatının da şekillenmesine katkıda bulunmaktadır.

Gide gide gelineen noktada, **soykütüksel düşünme**'nin deyiş yerindeyse gömlek değiştirmesine tanık oluruz. Soykütüksel olan, ilke düzeyinde yerli yerinde durmaktadır, ancak katalogsal anlatı yerini daha ekonomik bir biçime terk eder.

KRISCHER (1965, 172) felsefî düşünmeye koşut biçimde *ἔντυμος*’un kullanımının azaldığı *ἀληθής*’in daha baskın çıktığı çağ bağlamında şu belirlemede bulunur:

“Man darf aber ohne weiteres unterstellen, daß die zunehmende Entfaltung des abstracten Denkens dabei eine entscheidende Rolle gespielt hat. Der abstrakte Begriff ist ein Werkzeug, das die konkrete Aufzählung überflüssig macht.”

“Öyle ki ileri bir [sc. inceleme/*Untersuchung*] olmaksızın, soyut düşüncenin giderek artan gelişiminin bunda can alıcı bir rol oynadığını ileri sürebiliriz. Soyut kavram somut sayıp dökmeyi gereksiz hale getiren bir araçtır” (rev. by Ömürnaz KURT).

“Soyut kavram” söylemin tasarruflu kullanımının en belirgin araçlarından biridir. Kavramlaştırma edimi, söz konusu kavramın şemsiyesi altında yer alan çok sayıda niteliğin sayılıp dökülmesi ihtiyacını ortadan kaldırır. Ancak başlangıçtaki ilksel katalogsal anlatı sökülüp atılmaz, tersine “soyut kavram” içinde barınmaya devam eder. Öyle ki kökensel olanın ifadesini mümkün kılan “madde madde” sayılan bir anlatıdaki “rengarenklik” (*ποικιλία*), yerini listelenen maddeleri bütünleştirerek sağlamlaştıran soyut kavramın görünüşteki yalınlığına bırakır. Keza felsefî düşünme içinde “soyut kavram”ın kendi bireyselliğinde incelenmesine yoğunlaşılma ile kalınmaz, kavramlar arasındaki ilişkilerin kaçınılmaz önemi de fark edilir.³⁶ Bu yönüyle *soykütüksel düşünme* biçimleri, felsefenin akıl yürütme yaklaşımları tarafından da açıkça miras alınmıştır. Sokrates-öncesi düşünürlerin sadece evren tasavvurları değil, canlıların ortaya çıkışına dair yaklaşımları ve insanın toplumsal yaşamının oluşumuna ilişkin görüşleri de bu düşünme biçiminin etkisi altındadır.³⁷

Platon’la birlikte görece dizgeli bir çizgiye kavuşan ve Aristoteles’le neredeyse tam anlamıyla düzen kazanan felsefî kavramların sıradüzenine temel oluşturan yine *soykütüksel düşünme*’dir. Bu belirleme ilk bakışta sadece *soykütüksel düşünme*’nin biçimsel yönlerini vurguluyor, sadece soykütüksel ögeye gidimli

³⁶ Nitekim Platon “zaten bizim için söylem formların birbirine iliştilmesi aracılığıyla meydana gelir” (*διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν*: *Pl. Sph.* 259e) belirlemesiyle kavramsal oluşumların ancak birbiriyle ilişkilendirildiği zaman “söylem”in (*λόγος*) meydana gelmesini mümkün kılacağını vurgular.

³⁷ Sokrates-öncesi düşünürlerin “doğa” kavrayışları eşliğinde, kozmogonik yaklaşımları aşağıda (v. GİRİŞ, 29 sqq.) ele alınacaktır.

düşünmenin atası olarak gönderme yapıyor gibi görünebilir. Oysa KRISCHER'in yukarıdaki belirlemesiyle birlikte düşünüldüğünde, Klasik Çağ Yunan düşüncesinin en önemli icadı "soyut kavram"ın kendisinin dahi katalogsal olduğu anlaşılabacaktır. Eski Yunan düşüncesinde kavramsal dizgelerin kaçınılmaz ögesi olan gidimli düşünce köklerini katalogsal anlatıda bulur.

Soykütüksel düşünme, mitografi ve doksografi geleneklerini de birbirine bağlayan bir öge olarak durmaktadır. Öyle ki bu birleştirici öge sayesinde anlatısal dinamikler adım adım tarihsel olana dönüşme imkânını elde etmiştir (cf. FOWLER, 2006, 45-46) DELATTRE'in (2006, 145-159) bu konudaki incelemesi, Diogenes Laertios'un yapıtında bir "aygıt" (*dispositif*)³⁸ olarak kullandığı gerek sosyal, gerekse metaforik atanın tayin edilmesi temasının, onun doksografik üretiminde doğrudan Hesiodos'un *Theogonia*'sındaki mitografik yaklaşımlarla yakın bağlarını gözler önüne serdiğine vurgu yapar. Bu yakın bağların oluşmasında iki ana başlık özellikle ön plana çıkmaktadır: "köken" ve "aktarım." Doksografi geleneği de, felsefî bilginin kökeni ve aktarımını, sosyal ya da metaforik bir anlatı içinde, **soykütüksel düşünme**'nin imkânlarını kullanarak ifşa eder.

Sanırım artık, buraya kadar ele aldığımız "sürekli durum"un en önemli eşik noktalarından birine, yukarıda değindiğimiz "sınır durum"a dair incelememizi derinleştirebiliriz.

*** **

CORNFORD'a (1950, 83-85) göre, Yunan düşünürleri iki temel grupta sınıflanabilirler: Bir yanda dünyayı "doğan ve gelişen bir yaratık" gibi düşünen "evrimciler," diğer yanda ise "bir sanat eseri gibi tasarlanmış ve biçimlendirilmiş" olarak ele alan "yaratmacılar" yer alır. En önemli temsilcisi Platon olan yaratmacı yaklaşımı

³⁸ Buradaki "aygıt" (*dispositif*) terimi ve DELATTRE'in terminolojisindeki "kurmaca aygıtı" (*dispositif fictionnel*) hakkında v. DELATTRE, 2005, 37-38.

destekleyenler Yunan düşünürleri arasında oldukça azınlıkta kalır.³⁹ Biz çalışmamızın sınırlarını belirlerken, özellikle CORNFORD'un (1950, 83) "evrimciler" olarak nitelediği başlıca aktörler olan Sokrates-öncesi düşünürlerle dikkatimizi yönelteceğiz.

"Sokrates'ten öncekiler" (Alm. *Vorsokratiker*, İng. *Presocratics*, Fr. *Présocratiques*, İta. *Presocratici*)⁴⁰ olarak anılan düşünürlerin hemen hemen

³⁹ KARATANI (2010²) yaratmacıların evreni kurma modeli olarak mimarlığı bir metafor olarak kullandıklarına dikkati çeker. KARATANI'ye (2010², 55-56) göre Platon, Yunan düşüncesinde azınlıkta kalan bu okulunun içindedir; Platon'un "[m]imarlığın, oluşu bertaraf edeceğine dair inancı, birdenbire ve bütünüyle genel Yunan düşüncesinin bağlamı dışında ortaya çıkmış olmalıdır – Yunanistan'ın dışından; ruhun ölümsüzlüğünün, tektanrıcılığın ve devlet denetimindeki planlamanın kökeni olan Mısır'dan gelmiş olmalıdır."

⁴⁰ LAKS'ın (2002, 17) dikkati çektiği üzere, "Sokrates-öncesi felsefe" (*vorsokratische Philosophie*) terimi muhtemelen ilk olarak, 1788'de J. A. EBERHARD (1796², 47) tarafından kullanılmıştır. Ancak bu filozoflara yönelen yoğun ilgi özellikle MS 19. yüzyılın son çeyreğinde çok daha belirgin bir ivme kazanmıştır. Nitekim NIETZSCHE'nin ilk defa 1872'de sunduğu bir bildiriye dayanan *Die vorplatonischen Philosophen* başlıklı metni (ölümünde sonra yayınlanan derlenmiş hali için v. NIETZSCHE, 1921, 245-364; daha sonra fragman halinde yeniden yayımlanmış hali için v. NIETZSCHE, 1988c², 538-559, 571-586; 1988d², 327-331; yorumlu bir İngilizce çevirisi için v. NIETZSCHE, 2001) ve yine ilk olarak 1872'de yayımladığı *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (NIETZSCHE, 1988b², 799-872 = 2006b², 42-101) başlıklı denemesi felsefe çevrelerinin dikkatini "Platon-öncesi felsefe" (*die vorplatonischen Philosophen*) temasına çekmiştir. Bu temanın niteliği "Sokrates-öncesi Felsefe" (*vorsokratische Philosophie*) teriminin tersine söz konusu filozoflar kervanına Sokrates'i de dâhil etmesidir. NIETZSCHE (1988b², 809-810 = 2006b², 51) Yunan Felsefesi'ndeki ilk "karışık felsefi karakter" (*philosophische Mischcharaktere*) olarak Platon'a işaret ederek bu filozofların düşünsel sınırını belirler:

"Mit Plato beginnt etwas ganz Neues; oder, wie mit gleichem Rechte gesagt werden kann, seit Plato fehlt den Philosophen etwas Wesentliches, im Vergleich mit jener Genialen-Republik von Thaies bis Sokrates. [...] Plato selbst ist der erste großartige Mischcharakter und als solcher sowohl in seiner Philosophie als in seiner Persönlichkeit ausgeprägt. Sokratische, pythagoreische und heraklitische Elemente sind in seiner Ideenlehre vereinigt."

"Platon ile yepyeni bir şey başlar; ya da aynı hakla ileri sürüleceği gibi, Platon'dan itibaren, Thales'ten Sokrates'e kadarki o ruhsal cumhuriyetle karşılaştırıldığında önemli bir şey eksiktir. [...] Platon'un kendisi ilk muazzam karışık karakterdir ve hem kendi felsefesinde hem de kişiliğinde böyle biri olarak ortaya çıkar. Fikir öğretisinde Sokrates tarzı, Pythagoras tarzı ve Herakleitos tarzı öğeler birleşmiştir" (rev. by Ömürnaz KURT).

NIETZSCHE (1988b², 836 = 2006b², 72) *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*'de "Sokrates-öncesi düşünce" (*vorsokratische Denken*) ifadesine de yer verir. Nitekim 1885'e ait başka bir yazısında da (NIETZSCHE, 1988f², 679) doğrudan "Sokrates'ten öncekiler" (*Vorsokratiker*) terimini kullanarak, bu alana Alman felsefe yapma biçiminin gelecekteki zemini olarak işaret etmiştir. Aynı tarihlerde her ikisini birden, gerek "Platon-öncesi felsefe" (*die vorplatonischen Philosophen*), gerekse "Sokrates-öncesi düşünce" (*vorsokratische Denken*) ayrımı da ifade etmesi Nietzsche'nin Sokrates'e ilişkin olumsuz düşüncelerinin henüz kesinleşmediğini gösterebilir (ayrıca v. BORSCHKE, 1985, 62-87). Ancak söz konusu düşünürlerin günümüze kalan fragmanları ilerleyen zamanda DIELS-KRANZ'ın (1956⁸) *Die Fragmente der*

hepsinin vezinli yazmış olması,⁴¹ Arkaik Yunan Şiiri geleneğiyle aralarındaki sınırı çizmeyi zorunlu hale getirmektedir. Böyle bir ayrımın yapılmasına daha Klasik Çağ'da gerek duyulmuştur. Aristoteles (*Emp.* apud *Arist. Po.* 1.1447b17-18'de = *fr. DK* 31 A 22) Empodokles'in vezinli yazmak dışında Homeros'la ortak noktası olmadığını ilan ederken *ποιητής* ile *φυσιόλογος* arasına belirgin bir sınır çizgisi çeker. Bu ayrımın temelinde Aristoteles'in bakış açısıyla yeni bir "doğa" (*φύσις*)⁴² kavrayışı olduğu söylenebilir. Homeros'tan ve diğer "şair"lerden (*ποιητής*) kopuş bu "doğa"ya yeni bir şekilde bakma eğilimiyle gerçekleşir. Ancak bu "yeni doğa kavrayışı" üstbaşlığından yola çıkarak gerek geçmişin "doğa"sına, gerekse Sokrates-öncesi düşünce içindeki yaklaşımlara peşin hükümlü bir tutum takınma tehlikesinden sakınmamız gerektiğini unutmamalıyız. Zira Arkaik Yunan Şiiri bağlamında "doğa"nın neliğine ilişkin soruların sayısı, Sokrates-öncesi düşünce çerçevesinde metinlerin günümüze eksikli aktarılması yüzünden kayda değer ölçüde artmakta ve birbirine dolaşmış bir görüntü sergilemektedir. Ayrıntılı bir filolojik inceleme bu konuda soru işaretlerini bütünüyle ortadan kaldırmasa da, doğru cevaplara ulaşmak üzere hangi soruları sormamız gerektiği konusunda çok yardımcı olacaktır.

Vorsokratiker başlıklı derlemesiyle kendisine ait hiçbir yazılı herhangi bir yapıt bırakmayan Sokrates'i dışarıda bırakan müstakil bir çalışma alanı olarak kimlik kazanmıştır. Kanımızca, Sokrates'in söz konusu düşününörlere dâhil edilmesi ya da bunların dışında bırakılması Sokrates'e yönelik bakıştaki ideolojik çatallanma sorunu yüzünden olduğu kadar, Sokratesçilerin alıntılarını sahihlik ölçütüyle sınıflamanın filolojik olarak oldukça güç olmasından da kaynaklanmaktadır. Bizim açımızdan söz konusu düşünörlerin tarihsel üst sınırından daha çok, Arkaik Yunan Şiiriyle arasında bir eşik oluşturacak alt sınırı önemlidir. "Sokrates'ten öncekiler" ifadesinin işaret ettiği kavrayışa ilişkin tartışma için v. NADDAF, 2006, 161-179.

⁴¹ Biz de OSBORNE'un (1998, 23-35 vs. WRIGHT, 1998, 1-22) yaklaşımını benimseyerek, Parmenides, Empedokles gibi Sokrates-öncesi düşünörlere için vezinli (*δακτυλικὸν ἐξάμετρον* vezniyle) yazmanın bir seçim değil, "öntanımlı ortam" olduğunu düşünüyoruz. Ancak sadece yazım biçimi olarak dahi bu geleneğin bütünüyle içinde yer almaları, tezimiz bağlamında "Arkaik Yunan Şiiri" genel çerçevesinin neden dışında kaldıklarının açıklanmasını zarûri kılmaktadır.

⁴² Burada yürütölecek tartışmada yukarıda değindiğimiz "sınır durum"u temellendirmek üzere *φύσις*'in özelleşmiş bazı anlamlarına yoğunlaşılacaktır. Erken Yunan'da *φύσις*'in farklı anlamlardaki kullanımına ilişkin daha kapsamlı bilgi için v. BEARDSLEE, 1918; THIMME, 1935; HEINIMANN, 1945, 89-109.

Aşağıda ele alacağımız ayrıntılı filolojik inceleme ışığında ulaşacağımız şu soruyu önemsiyoruz: Vezinli yazan bu düşünürlerin yeni “doğa”sı neydi ve hangi eski “doğa”nın üzerine inşa edilmişti? Öncelikle sorunun cevabını kendi içinde barındırdığını fark etmeliyiz. Söz konu “yeni doğa” bu düşünürler tarafından *inşa* edilmiştir. Mimar metaforunun özellikle Miletoslu düşünürler için çok önemli bir rol oynadığının ayrıntılı bir temellendirmeye ortaya konulduğunu biliyoruz (v. HAHN, 2001; ayrıca v. GİRİŞ, 32).

Ancak bu *inşaat*’ın hangi malzemeleri kullandığı konusu, tartışmayı ideolojik bir kutuplaşmanın içine çekerek oldukça alevlendirmektedir. Zira söz konusu olan bu *inşaat*’ın malzemeleri olduğunda, tartışma din, büyü, mit, ritüel, (b)ilim gibi köklü ve kendi geleneği olan alanların zorlu bir çarpışması haline gelmektedir.⁴³ Biz bu tartışmanın ana dinamikleriyle hesaplaşmayı, hiç değilse bu çalışma çerçevesinde, şimdilik erteliyoruz. Zira “Sokrates-öncesi düşünce”deki “doğa” kavrayışının ne ölçüde bilimsel olduğu ya da büyü, din, mit, rit, mistiklik öğelerini hangi ölçüde içerdiğine ilişkin tartışma esas odaklanmak istediğimiz temanın dışında kalıyor. Bizim için önemli olan bu kurgunun, bu *inşaat*’ın nasıl bir biçimsel modeli kullandığı, bu biçimsel model sayesinde yeni “doğa”ya hangi sıfatların, her ne kadar tanrıların *Πάνθειον*’undan ayrılmış olsa da Homerosçu deyişle hangi sanlıkların yakıştırıldığıdır. Bu biçimsel model bizim Pindaros’la Sokrates-öncesi düşünürler arasına çekeceğimiz sınır çizgisini temellendirmemize imkân tanıyacaktır.

Homeros’ta “doğa” kavrayışına daha yakından bakmak üzere başvurduğumuz BENVENISTE (1993⁸, 78-79) dilbilimin verilerine dayanarak *φύσις*’i “(tamamlanmış) bir oluşun gerçekleşmesi” (*l’accomplissement (effectué) d’un devenir*) ve sonuç itibarıyla “bütün özellikleriyle tamamlanmış olarak [şeyin] “doğa”sı” (“*nature*” en

⁴³ Özellikle “*Mythos*’tan *Logos*’a” (*vom Mythos zum Logos*) başlığı altındaki tartışmaların hacmi bu “zorlu çarpışma”nın açık bir göstergesidir. Ayrıca v. 1. BÖLÜM, 64 n. 10.

tant qu'elle est réalisée, avec toutes propriétés) şeklinde tanımlar. Bu tanım ışığında Homeros'a yöneldiğimizde, *Ilias*'ta φύσις sözcüğü yerine⁴⁴ –sıklıkla kullanılmayan– φύω fiili ve φυή sözcüğüyle karşılaşıyoruz. Bu fiil (φύω) temelde “bitkilerin yeşermesi, büyümesiyle,”⁴⁵ insani bir uzvun (saç gibi) “uzamasıyla”⁴⁶ ya da mecazî anlamda bir şeyin “büyüyüp serpilmesiyle”⁴⁷ ilişkilendirilerek kullanılır. Sonuçta φύω eyleminin sonuna kadar gerçekleştiği bir nesne özellikle fiziksel anlamda gelişebileceği son noktaya kadar büyür ve tamamlanmış bir “doğa”yla görünür hale gelir. Bu anlam çerçevesinin temel imgesi, bir tohumun toprakta filizlenmesi, henüz yokken, aslında daha doğru ifadeyle görünür değilken, görünür hale gelmesidir. Mecaizî anlamda kullanımlarında da, öncesinde göze çarpar değilken “serpilme”si, “palazlanma”sı, gelişkin olduğunu, özellikle dışarıdan izleyen bir gözlemciye fark ettirmesi vurgulanmaktadır. Φύω'nun sözcük ailesi içinde yer alan diğer türemiş adlar ve sanlıklar da benzer vurgular taşır.⁴⁸

Öte yandan φύω'nun ad hali (*substantivum*) olarak değerlendirilebilecek φυή

⁴⁴ Homeros'ta φύσις sözcüğünün geçtiği tek kısımda (*Hom. Od.* 10.303) Argeiphontes Odysseus'a verdiği φάρμακον'un φύσις'ini açıklar. Temelde kastedilen insanlar için “mizaç” neyi ifade ediyorsa, şeyler için benzer bir karşılığıdır, yani bu bağlamıyla φύσις söz konusu bitkinin niteliğini, etkisini ve kullanımını kapsar.

⁴⁵ cf. *Hom. Il.* 1.235 (φύλλα καὶ ὄζους), *Hom. Il.* 4.483 (ἔλεος μέγαλοιο; cf. *Hom. Od.* 5.238, 5.241, 7.114: δένδρεα μακρὰ; *Hom. Od.* 5.63: ὕλη δὲ σπέος... τηλεθόωσα), *Hom. Il.* 4.109 (τοῦ κέρα... ἐκκαίδεκάδωρα), *Hom. Il.* 4.484 (ὄζοι ἐπ' ἀκροτάτῃ), *Hom. Il.* 6.148 (ὕλη | τηλεθόωσα), *Hom. Il.* 14.347 (νεοθηλέα ποιήν); *Hom. Od.* 7.119 (Ζεφυρίῃ πνεῖονσα τὰ μὲν), *Hom. Od.* 7.128 (νείατον | ὄρχον παντοῖαι), *Hom. Od.* 23.190 (θάμνος... τανύφυλλος ἐλαίης; cf. *h.Hom. h.Apoll.* 55 (φυτὰ μυρία); *h.Hom. h.Cer.* 8: Διὸς βουλῇσι; *h.Hom. h.Cer.* 100: θάμνος ἐλαίης; *h.Hom. h.Cer.* 428: νάρκισσόν... ὥς περ κρόκον); *h.Hom. h.Merc.* 410 (ὑπὸ ποσσὶ κατὰ χθονὸς αἶψα); *h.Hom. h.Ven.* 265 (δρύες ὑψικάρηνοι | ... ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ).

⁴⁶ cf. *Hom. Od.* 10.393 (τρίχες), ayrıca Klasik Çağ'da benzer bir kullanım için v. *A. Th.* 535 (ὥρας φνούσης, ταρφὺς ἀντέλλουσα θρίξ).

⁴⁷ cf. *Hom. Il.* 6.149 (ἀνδρῶν γενεή); ayrıca v. *Hes. Th.* 728 (γῆς ρίζαι... καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης).

⁴⁸ cf. *Hom. Il.* 3.243, 21.63; *Hom. Od.* 11.301 (φυσιζοος); cf. *h.Hom. h.Ven.* 125 (φυσιζόον αἴης). (cf. BURGER, 1925).

Homeros'ta, εἶδος ya da μέγεθος gibi sözcüklerle birlikte “boy pos, endam”⁴⁹ işaret eder tarzda kullanılır. Öyle ki görünür hale gelen “tamamlanmışlık” bir tür alımlılık, bakışları celbeden bir biçim ve hacim kazanır. Hesiodos'ta ve *Homeros İlahileri*'nde de Homeros'takilere koştur oluşturan kullanımlarla karşılaşılır (v. GİRİŞ, 22-23 n. 45, 47, 48 ve 49). Öyle ki Pindaros'ta karşılaştığımız daha geniş törel⁵⁰ açıklamaları olan φνᾶ'nın Homerosçu şiir bağlamında henüz düşünsel temeli yoktur.

Pindaros'ta da aynı kavrayışları izlemeye başlamadan önce, uzun bir tarihsel sıçrayışla, Pindaros'un tarihsel çağdaşları ve ardıllarında, φύσις ve ailesinin kazandığı anlamlardan birkaçına yoğunlaşalım. *LSJ* (s.v. φύω, *B.II*; edilgen kullanımlar) “oluşmak, haline gelmek” karşılığının Klasik Çağ'da gerek şiir gerekse düz yazıda yoğun bir şekilde kullanıldığına dikkati çeker.⁵¹ Bu anlamdaki kullanımı, φύω'nun

⁴⁹ cf. *Hom. Il.* 1.115 (οὐ δέμας [...] οὐτ' ἄρ φρένας; cf. *Hom. Od.* 5.212, 7.210; *h.Hom. h.Apoll.* 465; οὐ δέμας); *Hom. Il.* 3.208 (ἐδάην καὶ μήδεα πυκνά), *Hom. Il.* 2.58 (εἶδος τε μέγεθος τε; *Hom. Od.* 6.152), *Hom. Il.* 22.370 (εἶδος ἀγῆτον); *Hom. Od.* 6.16 (ἀθανάτησι... καὶ εἶδος), *Hom. Od.* 8.134 (οὐ κακός ἐστι); ayrıca v. *Hes. Th.* 259 (ἐρατὴ καὶ εἶδος ἄμωμος); *Hes. Th.* 355 (ἐρατὴ); *Hes. Op.* 129, *Hes. Sc.* 88 (οὔτε [...] ἐναλίγκιον οὔτε νόημα); *Hes. fr.* 229.16 (καὶ εἶδος); *h.Hom. h.Merc.* 31 (ἐρόεσσα); *h.Hom. h.Merc.* 331 (κῆρυκος ἔχοντα); *h.Hom. h.Ven.* 201 (γενεῆς εἶδος τε).

⁵⁰ Bu noktada daha önce (GÖREN, 2008, 123 n. 3) ayrıntılarıyla ele aldığımız bir ayrıma ilişkin tutumumuzu sürdürerek, dizgeselleştirilmiş bir bilgi türü” olarak “ahlâk” (*ethics*) ve “ahlâksal” (*ethical*) ile “iyi ve kötünün aşkın değerlerine ilişkin niyetleri ve eylemleri yargılayan sınırlandırıcı kuralların bir dizisi” (MARKS, 2005, 85) olarak nitelenebilecek “törellik” (*morality*) ve “törel” (*moral*) terimlerini birbirinde farklı alanlara işaret etmek üzere kullanacağız. Özellikle Pindaros ve tarihsel öncelleri bağlamında bu ayrımın ışığında “ahlâk” ve “ahlâksal” olandan söz edilemeyeceğini düşünüyoruz. Ancak Sokrates-öncesi düşünüşte her ne kadar dizgeselleştirilmiş bir “ahlâk”tan söz etmek için çok erken olsa da, “ahlâksal” yaklaşımların varlığını kabul ediyoruz.

⁵¹ cf. *A. Ag.* 1331 (τὸ μὲν εἶναι πράσσειν ἀκόρεστον ἔφν); cf. *Pl. Grg.* 479d: πρῶτον κακῶν πέφυκεν; *A. Pers.* 157 (θεοῦ μήτηρ ἔφν); *A. Pr.* 969 (φῦναι Ζηνὶ πιστὸν ἄγγελον); *Antiph.* 2.1.1 (οἱ ἱκανῶς μὲν πεφυκότες); *D.* 37.56 (τᾶλλα... ἕκαστος ἡμῶν, ὅπως ἔτυχεν, πέφυκεν); *E. Ph.* 469 (ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφν); *Isoc.* 4.48 (ἀπάντων τῶν ζώων ἴδιον ἔφνουν ἔχοντες; cf. *Isoc.* 11.41: πάσας ἔχοντας τὰς ἀρετὰς φῦναι); *Isoc.* 9.6 (δυσκόλως πεφύκασιν), *S. fr.* 88.4 (οὐδεὶς ἐχθρὸς οὔτε φύεται πρὸς χρήμαθ' οἳ τε φύντες); *Pl. R.* 4.431c (τοῖς βέλτιστα μὲν φῦσιν); *S. Ant.* 62 (γυναιχ' ὅτι | ἔφνουν); *S. Ant.* 79 (δρᾶν ἔφνουν ἀμήχανος); *S. Ant.* 575 (Αἰδὼς ὁ παύσων τοῦσδε τοὺς γάμους ἔφν); *S. El.* 989 (καλῶς πεφυκότες; cf. *Lys.* 2.20: καὶ φύντες καλῶς); *S. OT* 9 (ἐπεὶ πρέπων ἔφν); *S. OT* 587 (αὐτὸς ἰμείρων ἔφν); *S. Ph.* 558 (εἰ μὴ κακὸς πέφυκα); *S. Ph.* 1052 (νικᾶν γε

Homerosçu şiirdeki bağlamı düşünüldüğünde bütününü yeni bir bakış açısı getirmektedir. *LSJ* söz konusu maddede Pindaros'un da bir dizesini örnek olarak verir: *Pi. O. 10.20*:⁵² “Bileyleye bileyleye meziyete doğar bir kimse” (θάξαις δέ κε φύντ’ ἀρετῇ ποτὶ).⁵³ Buradaki vurgu “doğal olarak bir şeye meyletmek”ten,⁵⁴ “doğal olarak bir şeye istidadı olmak”tan⁵⁵ ya da “doğuştan bir şeye nasibi olmak”tan⁵⁶ ötedir. Tam olarak “bir şey olmaya doğmak” hatta “o şeyin kendisine doğmak” Pindaros’un φύά ülküsüne verdiği önemi vurgulamaktadır. Nitekim dizenin bağlamında “meziyet”in ya da kimileyin Pindaros’taki anlamıyla “başarı”nın (ἀρετά) talep ettiği dört temel öge formülleştirilir: (1) “doğuştan gelen liyakat” (φύά), (2) “muazzam şana (πελώριον κλέος)⁵⁷ yönelen kuvvetli arzu” (ὄρμη), (3) “bir tanrının yardımı” (παλάμα θεοῦ), (4) “çaba, zahmet, mihnet, meşakkat” (πόνος).⁵⁸ Bu öğelerin her biri tek tek olmazsa

μέντοι πανταχοῦ χρήζων ἔφυν); *S. Ph. 1244* (σοφὸς πεφνκῶς); *X. Cyr. 5.1.10* (τὸ πῦρ... πέφνκε γὰρ τοιοῦτον); *X. Cyr. 8.1.41* (εὐχρωώτεροι ὀρῶντο ἢ πεφύκασιν; cf. *X. Oec. 10.2*: ὅπως μείζων δοκοίη εἶναι ἢ ἐπεφύκει); *X. HG 7.1.7* (οὕτως οὖν πεφνκόντων); *X. Smp. 4.54* (τοιοῦτον φῦναι ἔχοντα).

⁵² VERDENIUS (1988, 65) buradaki φύω fiilinin kullanımına düştüğü notta φύά’nın Pindaros’taki önemine dikkati çekerek *Pi. O. 9.100*’u [“en iyisidir hep, doğuştan gelen” (τὸ δὲ φύά κράτιστον ἅπαν)] alıntılar. Ayrıca v. GUNDERT, 1935, 15sq., HAEDICKE, 1936, 50-56, BECKER, 1937, 65-67, HEINIMANN, 1945, 99-101.

⁵³ Bu türden bir yaklaşıma lirik şairler arasında Athenaios (*Athen. 15.701f-702b*) tarafından aktarılan Sikyonlu Ariphron’un *Hygeia*’a (Sağlık) *Paian*’ında (*Ariph. fr. 1, 813.10 PMG*) da rastlanır. Ancak Atina’daki icraları olgunluk dönemi (*floruit* MÖ 406/398: *IG II² 3092*) olarak kabul edilirse, tarihsel olarak açıkça Pindaros’un ardılı konumundadır. Yine Athenaios’un (*Athen. 15.564a-b*) Klearkhos’tan aktardığı Lykopronides’e ait bir aşk şiirinde (*Lycophronid. fr. 1, 843.3 PMG*) de φύω “olmak” anlamında kullanılır. Ancak Lykopronides’in kökeni ve yaşadığı tarih konusunda hiçbir bilginin olmaması, bu veriyi değerlendirmemizi imkânsızlaştırmaktadır. Kaldı ki Pindaros’un φύω fiilini bu anlamda (bir şey olmaya doğmak) kullanımı bir kereye mahsus değildir [cf. *Pi. P. 1.42* (καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί τ’ ἔφυν); *Pi. fr. 61.5* (Θνατᾶς δ’ ἀπὸ ματρὸς ἔφυν); *Pi. fr. 334a.4* (πεδόθεν ἔφυν...)]. Buna karşın φύω fiilinin Homerosçu geleneksel “büyümek” karşılığıyla kullanıldığı duruma, Pindaros’ta sadece bir kez rastlanır (v. *Pi. O. 4.25*: φύονται δὲ καὶ νέοις | ἐν ἀνδράσιν πολιαί).

⁵⁴ cf. *Arist. Rh. 1355a16* (πρὸς τι, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν).

⁵⁵ cf. *X. Mem. 4.1.2* (τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφνκόντων).

⁵⁶ cf. *S. El. 860* (πᾶσι Θνατοῖς ἔφυν μ῀ρος).

⁵⁷ cf. *P. 2.89* (μέγα κῦδος).

⁵⁸ RACE (2002, 165 n. 4) bu dört ögenin ikincisini “talim” olarak belirtir. Ancak 21. dizede açıkça ortaya koyduğu üzere, ἀθλητής’in talimini başlatan, sıklıkla olduğu gibi bir çalıştırıcının ona aşıladığı

olmazdır, ancak *φνᾶ* kaçınılmaz ilk önkoşuldur. Diğer üç ögenin koşulları tam anlamıyla sağlansa da, *φνᾶ*'sı yöneldiği *ἀρετᾶ*'ya uygun olmayan kişi için sonuç her hâlükârda hüsrân olacaktır. COLE (1987, 566) yukarıdaki üçüncü ögeyi iki alanda değerlendirerek bu listeye beşinci bir maddeyi, “talih”i (*τύχα*)⁵⁹ ekler ve Pindaros’ta “zafer”in (*νικῆ*) bağlamını şu sözlerle ifade eder:

“Victory in Pindar’s world springs from a complex set of circumstances: *inherent ability, training, toil and effort, chance, the favor of the gods*. Ability is always inherited; chance and divine favor operate to the benefit of nations and families quite as often as to that of individuals; training is received from older friends and kinsmen; effort and toil are impossible without the example and inspiration of one’s predecessors. It is hard to conceive of a victory the credit for which could not with good reason be distributed among several people; and this means that, in varying degrees and various ways, victory belongs to them as well as to the single athlete whose name the herald proclaims.”

“Pindaros’un dünyasında zafer bir koşullar dizisi bileşkesinden kaynaklanır: *doğuştan gelen istidat, talim, meşakkat ve gayret, talih, tanrıların lütfu*. İstidat daima doğuştan gelir; talih ve tanrısal lütf bireylerin olduğu kadar sıklıkla ulusların ve ailelerin de yararına işler; talim yaşça büyük arakadaşlardan ve akrabalarından alınır; gayret ve meşakkat bir kimsenin öncellerinin örneği ve ilhamı olmaksızın imkânsızdır. İtibarı birkaç insan arasında iyi bir nedenle dağıtılamamış bir zaferi tasarlamak güçtür; bu demektir ki çeşitli derecelerde ve çeşitli yollarla zafer, tellalın adını ilan ettiği tekil atlet kadar onlara da aittir.” (vurgular tarafımızdan).

Dolayısıyla zafere talip olan atletin sahip olması gereken ilk önkoşul olan *φνᾶ*,

“kuvvetli arzu”dur (*ὀρμή*). Dolayısıyla “kuvvetli arzu” onun doğal bir sonucu olan “talim”i önceler. Son öge olan *πόνος* zafer sevincine ramak kaldığına işaret etmektedir: “meşakkat varsa, peşinden ondan büyük sevinç gelir” (*εἰ πόνος ἦν, τὸ τερπνὸν πλεόν πεδέρχεται*: *Pi. N.* 7.74).

- ⁵⁹ Zafere giden yolda “talih”in rolü oldukça önemlidir. Nitekim Pindaros’a göre, “eylemlerde zaferi talih kazanır | güç değil” (*ἐν ἔργμασιν δὲ νικᾷ τύχα, | οὐ σθένος*: *Pi. fr.* 38 SNELL–MAEHLER). Dolayısıyla *φνᾶ* zafere yönelen kişi için kaçınılmaz ilk koşul olmasına karşın, son çözümlemede kararı talih, yani tanrısal güçler verir: “Ancak talih görünmezdir insanlar mücadele ederken, | onlar ulaşmadan önce nihai doruğa; | o verir kimini bazılarını kimisini başkasına; | galebe çalar düşük nitelikli adamın hüneri | ve alt eder üstün kişiyi” (*ἔστιν δ’ ἀφάνεια τύχας καὶ μαρναμένων, | πρὶν τέλος ἄκρον ἰκέσθαι | τῶν τε γὰρ καὶ τῶν διδοῖ | καὶ κρέσσον’ ἀνδρῶν χειρόνων | ἔσφαλε τέχνα καταμάρψαισ’*: *Pi. I.* 4.21–35). Kişinin üstün bir *φνᾶ* sahibi olmasına rağmen, başarısız olmasını “talih”le ilişkilendiren Pindaros’un bakış açısı, Aristoteles tarafından “doğa”nın kendisini bir sonraki nesle tam olarak aktarmadığı görüşüyle akılsallaştırılmıştır: “Çünkü onlar sanki insandan insanın, yabani hayvanlardan yabani hayvanın, böylece de soylu olanlardan da soylu olanın geldiğini düşünürler. Ancak doğa sıklıkla buna niyet ettiği halde, bunu yapamaz.” (*ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἀνθρώπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν. ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται*: *Arist. Pol.* 1255b1–4). Aristoteles’e göre, bu aktarımın aksamasının temel nedeni “meziyet”in (*ἀρετή*) “doğuştan gelen” bir şey olmamasıdır: “hiçbir ahlâksal erdem yoktur ki bizde doğal olarak ortaya çıksın” (*οὐδεμία τῶν ἡθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται*: *Arist. EN* 1103a19).

belirli bir kolektif zemin içinde filizlendiği gibi, kazandırdığı sonuçları da aynı kolektif arka planla paylaşılır. Pindarosçu bağlamda bir kimsenin “doğa”sı (*φύα*) çağdaş “birey” kavrayışlarımızla sınırlandırılmaz (cf. GİRİŞ, 34 n. 70). Akdeniz dünyasının her yerinden zafere yönelerek *Pan-Hellenik* oyunlara gelen atletler, kendi *φύα*’larının yanı sıra onu oluşturan kalıtsal ve törel ortamın, yani mensubu bulundukları “aile”nin (*οἶκος*), hatta “kent-devleti”nin (*πόλις*) birikiminin de temsilcisidir. Zira KURKE’ün (1990, 99) dikkati çektiği üzere, sonuçta *ἐπινίκιον* şiiri en temelde “başarının tadını çıkarma” (*εὖ παθεῖν*) ve “iyi bir nam salma”nın (*εὖ ἀκοῦσαι*) bileşkesidir (cf. *Pi. N.* 1.31-32, *P.* 3.110-111, *I.* 5.11-12). Başarı kolektif bir çabanın ürünü olduğu gibi, kulaktan kulağa yayılan nam da kolektif bir kazanım olacaktır.

Aynı başlığın devamında *LSJ* (s.v. *φύω*, *B.II.2*) *φύω*’nun “doğasına uygun olmak” ya da “doğa tarafından biçimlendirilmek”⁶⁰ anlamında kullanımının Klasik Çağ’da yoğunlaştığının da altını çizer. *Φύω*’nun bu anlamı da, Libanios’un aktardığı (*Pi.* apud *Lib. Or.* 14.22.1-2 = *fr.* 279; FOERSTER, 1904, 95) Pindaros’un bir dizesinde karşılığını bulur: πρὸς γὰρ τῷ τὰ δεύτερα τῶν προτέρων πεφυκέναι κρατεῖν, ὡς ἔφη Πίνδαρος. *Φύω*’nun her iki anlamının da Pindaros’ta yerini bulması Pindaros’un *φύα* kavrayışının öncellerinden farklı bir eşikte konumlanmasından kaynaklanmaktadır. Aşağıda daha yakından inceleyeceğimiz üzere, Sokrates-öncesi düşüncedeki bütünüyle *polis* bağlamına oturan ve soyut bir kavramlaştırma olarak ortaya çıkan *φύσις* Pindaros’ta bulunamaz şüphesiz; ancak yakından bakıldığında siyasallaşan *φύσις*’in zeminini hazırlayan bir *φύα*’yı görebilmek mümkündür.

⁶⁰ cf. *A. Pr.* 337 (πολλῶ γ’ ἀμείνων τοὺς πέλας φρενοῦν ἔφους); *S. Ant.* 688 (σοῦ δ’ οὖν πέφυκα πάντα προσκοπεῖν ὅσα); *S. Ph.* 79 (ἔξοιδα, παῖ, φύσει σε μὴ πεφυκότα); *S. Ph.* 88 (ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς); *S. Tr.* 440 (ὅτι | χαίρειν πέφυκεν οὐχὶ τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ); *Th.* 2.64.3 (πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἔλασσοῦσθαι); *Th.* 3.39.5 (πέφυκε γὰρ καὶ ἄλλως ἄνθρωπος τὸ μὲν θεραπεῦον ὑπερφρονεῖν); *Th.* 3.45.3 (πεφύκασί τε ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀμαρτάνειν); *Th.* 4.61.3 (ὅτι δίχα πέφυκε, τοῦ ἑτέρου ἔχει ἐπίασιν).

Bütün Pindaros dizeleri arasında *φύσις* sadece iki kez yer alır, her ikisinde de gönderme yapılan tartışmaya yer bırakmayan bir şekilde “bedensel biçim”dir (cf. *Pi. N. 6.5; I. 4.49*). Oysa *φύσις*’in eşanlamlısı olan *φύά*’da kişinin içsel nitelikleri de bu “biçim” içine dâhil edilir ve sözcüğün anlamı daha genişler (cf. *Pi. O. 2.86, P. 8.44, N. 1.25, N. 7.54*). HUBBARD’ın (1985, 107 sqq.) dikkati çektiği üzere, bu sözcüklerin her iki anlamında da (gerek dar *bedensel* anlamında ve gerekse geniş *ahlâksal* anlamında) *φύσις* ve *φύά*’nın kökenlerinin dayandığı *φύω* fiilinden gelen “kalıtsal miras”’a vurgu vardır. Bu “kalıtsal miras”ın kapsamı Pindaros’un poetikasında oldukça genişletilmiştir. Bu noktada şu iki soru sorulabilir: Kişide hangi özellikler kalıtsaldır? Son çözümlemede *φύά*’nın sınırları nerede son bulur?⁶¹

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Sokrates-öncesi düşünürlerdeki soyut bir kavramlaştırma olarak *φύσις*’in Pindaros’ta yeri yoktur, tıpkı *τέχνα*’nın büyük harfli bir “Sanat” yerine “sanatlı olan münferit bir üretimi” ifade ettiği gibi. Bu noktada *φύσις-τέχνα* kutuplaşması (cf. *Pi. N. 1.25, N. 3.40-42*) Pindaros’ta oldukça önemli bir yer tutar. Bu iki kavramsal alan arasındaki gerilimi HUBBARD (1985, 107) birbirine zıt gibi görünen iki yaklaşımla değerlendirir: (1) *Pi. O. 13.63* sqq.’da bahsedilen Athena’nın Pegasos’un “gem”ini icat etmesi (v. HUBBARD, 1986a, 27-48) *τέχνα*’nın sınırlayıcılığını (*πέρας*) vurgularken, *τέχνα*’nın müdahale etmediği *φύσις* “sınırsız” (*ἄπειρων*) bir alanda hareket serbestliği tanır. (2) Öte yandan, *φύσις* “tanınan, bilinen, aşına olunan”ın (*οἰκεῖον*) alanı olarak sınırları belirlenmişken, *τέχνα* bütünüyle dışarıdan gelir, “yabancıya, öteki olana ait” (*ἄλλότριος*) olduğundan belirli bir sınırsızlık sunar. Nitekim *φύσις* daima kökensel ve ilkselken, *τέχνα* her durumda dışardan bir eklentidir. Pindaros’ta aristokratik değerlere sıkı sıkıya bağlı bir birey için *φύσις*’in “tanınan, bilinen, aşına olunan” sınırları hakiki serbestliği sağlarken, *τέχνα*,

⁶¹ ROSE’un (1974, 151-154) ortaya koyduğu üzere, Pindaros’ta doğuştan gelen “kalıtsal miras”ı ifade eden tek sözcük *φύά* değildir. Nitekim *συγγενής, σύγγονος, ἐμφυής, ἐμφύλιος, γενναῖος, γνήσιος* gibi sözcüklerin hepsi bu kavrayışın kapsamında değerlendirilmelidir. Bu konuda ayrıca v. THUMMER, 1968, 49-54.

sınırları sözde ortadan kaldıran bir eklenti olarak kanatlı at Pegasos'a gem vurduğu gibi, kişinin miras aldığı, onu zafere ulaştıracak paha biçilmez *φνᾶ*'sını dizginler.

Pindaros şiirsel ya da atletik “maharet”in (*σοφία*) kaynaklandığı tek merci olarak yine *φνᾶ*'ya işaret eder.⁶² Ancak *φνᾶ*'sında buna bir yönelim varsa, bir şairin “mahir” (*σοφός*) olma ihtimali vardır (cf. *Pi. O.* 2.86, *O.* 9.28 sq.); bu yönelimin geliştirilmesi ise “mihnet ve külfet”e (*πόνος δαπάνη τε*; *Pi. O.* 5.16, *I.* 1.42, *I.* 5.57, *I.* 6.10-11) katlanarak mümkün olur. Bu “mihnet” (*πόνος*) öğrencinin doğrudan katlanacağı bütün yorucu talimler, perhizler, bir *ἄθλητής*'in kabullenmek zorunda olduğu kısıtlayıcı hayattır. Buna bireysel bir müsabakada yetiştiricisi için, takım oyunlarında teçhizatlar ve hayvanların bakımı için sarf edeceği “külfet” (*δαπάνη*) eklenir. Dört atlı araba yarışı gibi genellikle oyunlara kişisel olarak katılmadığı durumlarda, bu “külfet” (*δαπάνη*) oldukça yüklüdür. Ancak tüm bu aşamalardan geçen *ἄθληται* arasında yine *φνᾶ*'sı en iyi olan öne çıkar. Bu Pindaros'ta *φνᾶ*'nın mutlaklığını ve *τέχνη*'ya hiç ihtiyaç olmadığını göstermez. Tersine DETIENNE–VERNANT'ın (1991) dikkati çektiği gibi, kabaca kurnazlığa, işini bilirliğe, hatta tuzak kurarak aldatmaya gönderme yapan sözcük dağarı (*μητις, δόλος, μαχανά* etc.) Pindaros'ta olumlu anlamda, övülen nitelikler olarak sunulur.⁶³ “Zafer”e (*νικά*) giden yolda, *ἄθλητής*'in seçkin *φνᾶ*'sına “beceri”sini (*τεχνά*) eklemesi elzemdir (cf. *Pi. I.* 4.49-55). Ancak her durumda eşyanın *φνᾶ*'sı başarı için kaçınılmaz bir *conditio sine qua non*'dur (cf. 5. BÖLÜM, 310 n. 74). Nitekim *ἄθλητής*'in *Pan-Hellenik* oyunlarda pek çok müsabakada çıplak mücadele etmesi ve heykellerde çıplak betimlenmesi,⁶⁴ söz konusu vazgeçilmez öğeyi,

⁶² Pindaros'ta “maharet”e (*σοφία*) ilişkin ayrıca v. GLADIGOW, 1965, 39-55; GIANOTTI, 1975, 95-109.

⁶³ cf. *Pi. O.* 13.50, *P.* 4.58, 262, *P.* 9.38, *I.* 4.47 (*μητις*); *Pi. P.* 1.41, *P.* 3.62, 109, *P.* 8.75 (*μαχανά*); *Pi. O.* 9.91, *P.* 2.39 (*δόλος*); *Pi. O.* 9.52, *P.* 2.32, *P.* 4.249, *N.* 4.58, *I.* 4.37 (*τεχνά*).

⁶⁴ Gerek oyunlardaki gerekse heykellerdeki çıplaklık farklı bakış açılarıyla çok sayıda yoruma imkân tanır. Ancak bizim bağlamımızda kahramanlaşan muzaffer atletin, tıpkı tanrılar gibi, giysilerle süslenmeye ve kimliğini kurmaya ihtiyaç duymadığı fikrinin ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Bu konudaki tartışmaya ilişkin ayrıca v. BONFANTE, 1989, 543-570. HEINEMANN, 1990; HÖLSCHER, 1993, 519-528; STEWART, 1997, § 2; OSBORNE, 1997, 504-528; GOLDEN, 1998, 65-69; MILLER, 2000, 277-296; SCANLON, 2002, 205-210.

yani kendi *φυά*'sını asla gizleyemeyeceğinin sembolüdür.⁶⁵ Bu kaçınılmaz şeffaflık, zaferin doğrudan tanrıların hediyesi olması ilkesiyle dinsel, bütünüyle soya dayanan aristokratik yaklaşımıyla ise siyasal bir duruş oluşturmaktadır. Ancak söz konusu dinsel ve siyasal duruşun Homerosçu kahramanın yerel çevresinden (*φίλοι*)⁶⁶ farklı olarak, “bilinen dünya”nın (*terra cognita*) tamamına hitap ettiği varsayılır. Söz konusu şeffaflık “doğa”nın üç temel alanda beliriyormuş şekilde tasarlanmasına/inşa edilmesine imkân tanımış olmalıdır: “evren,” (*κόσμος*) “insan” (*ἄνθρωπος*) ve “vatandaş” (*πολίτης*).

Şimdi araştırmamızın başlangıç noktası olan Sokrates-öncesi düşünürlere, dolayısıyla yukarıda (v. GİRİŞ, 6) bir önkabul olarak sunup ardından tartıştığımız “sürekli durum”u kesintiye uğratan “sınır durum”a dönebiliriz. Araştırmanın bu aşaması yukarıda değindiğimiz üç temel alan, yani “evren,” (*κόσμος*) “insan” (*ἄνθρωπος*) ve “vatandaş” (*πολίτης*), üzerinde yoğunlaşacak. Bu terminoloji büyük ölçüde NADDAF (2005) tarafından ortaya koyulan ve Sokrates-öncesi düşüncenin ayırt edici niteliği olarak sunulan “doğa” kavrayışına dayanmaktadır. NADDAF’a (2005, 11 sqq.) göre, Sokrates-öncesi düşüncenin temel metinlerinin çoğunun başlığı olan *Περὶ Φύσεως* ifadesi, onların metinlerinin içeriğine dair oldukça önemli bir ipucu vermektedir. Bu metinler “doğa” (*φύσις*) üzerinedir ve yukarıda Homeros bağlamında da değindiğimiz üzere (v. GİRİŞ, 21 sqq.), “doğa” kavrayışı belirli bir süreçselliği kendi

⁶⁵ cf. *Pi. O.* 13.13: “zira beyhudedir doğuştan gelen mizacı gizlemeye çalışmak” (*ἄμαχον δὲ κρύψαι τὸ συγγενὲς ἥθος*).

⁶⁶ BENVENISTE (1969, I.338-353) *φίλος*'un günümüzde anladığımız anlamıyla sıradan bir “arkadaş”tan öte, belirli bir toplumsal bağa ve duygusal bütünleşme durumuna gönderme yaptığını ortaya koyar. Dolayısıyla *φίλοι* çevresinde olmak kahraman için törel ve siyasal olarak katı çizgilerle belirlenmiş toplumsal bir oluşumun belirlenimi altında olmak demektir. Söz konusu katı çizgiler ev sahipliği–konukluk ilişkileri çerçevesindeki bir terminolojiyle belirlenir. Bu nedenle *φιλεῖν* (konuksever olmak/öpmek) ve *φιλημα* (öpüş) sözcükleri konuğu selamlama ve karşılamanın en temel davranışlarını yansıtır. Bütün Akdeniz coğrafyasına yayılan *Pan-Hellenik* toplumun olgunlaşmasıyla, konukluk ilişkileriyle birlikte *φίλοι* çevresinin kısıtlayıcı sınırları da dönüşümlü bir dönüşüm yaşamıştır (v. GİRİŞ, 34).

içinde barındırır. Hareketi merkeze alan bu nitelik sadece *φύσις* için değil, *-σις*'le biten bütün Yunanca sözcükler için geçerlidir (HOLT, 1941, 46). Nitekim BENVENISTE (1993⁸, 80) bu sözcüklerin “nesnel bir gerçekleşme olarak tasarlanan bir sürecin soyut kavrayışı” (*la notion abstraite du procès conçu réalisation objective*) olarak değer kazandığını vurgular. Öyle ki bu tür sözcükler “özmeden bağımsızmış gibi varolan bir kavrayış’a” (*la notion comme étant hors du sujet*: BENVENISTE, 1993⁸, 85) işaret ederler. Bu süreç, yukarıda (v. GİRİŞ, 21) *φύω* fiilini incelerken karşımıza çıkan “bitkinin büyümesi” metaforuyla tam olarak örtüşür. Bitkinin büyümesi, sürece tanık olanlar tarafından gözlemlenir, ancak bu büyüme gözlemcilerde bütünüyle kendiliğinden oluşma izlenimini bırakır. Herhangi bir öznenin müdahalesi söz konusu değildir. NADDAF (2005, 2) bu süreci üç aşamalı olarak ele alır:

- *Kozmogoni* (evrenin doğuşu)
- *Anthropogoni* (insanın doğuşu)
- *Politogoni* (toplumun, vatandaşın ya da *πόλις* sakininin doğuşu)

Bu üç aşamalı sürecin ilk adımı (*kozmogoni*) Sokrates-öncesi düşünürlerin günümüze ulaşan metinleriyle açıkça görünür hale gelmiştir. Sokrates-öncesi düşünürlerin kozmogonik açıklamaları, metinlerinin ana omurgasını oluşturur ve kendilerine yönelen başlıca eleştiri oklarının sebebidir. Nitekim Platon’un (*Pl. Sph.* 242c) eleştirel bir üslupla Sokrates-öncesi düşünürlerin düşünsel tutumlarını sınıfladığı “var-olanların nasıl bir doğası olduğunu ve kaç türlü olduğunu belirlemeye yeltenen herkes” (*πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν*) ifadesi, ilk bakışta onların söz konusu süreci oluşturan bireysel var-olanların herbiriyle daha fazla ilgilendikleri izlenimini yaratmaktadır. Oysa “doğa” kavrayışı NADDAF’ın (2005) yaptığı gibi, bir şeyin ilk ortaya çıktığı andan “şimdi ve burada”ki (*hic et nunc*) bütün ilişkiler ağına *ne* olduğu ve *nasıl* geldiği ele alınırsa, bir süreç olarak “doğa”nın (*φύσις*) önceliği daha netleşecektir.

Devamen (*Pl. Sph.* 242c) Platon’un Sokrates-öncesi düşünürlerle yönelen eleştirisi “bunların her biri, sanki çocukmuşuz gibi bize bir mit anlatıyor” (*μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὥς οὔσιν ἡμῖν*) sözleriyle sürer.

Sokrates-öncesi düşünürlerin kozmogonik anlatılarında “*μῦθος*-anlatma” (*μυθέομαι*) üslubunun korunduğu doğrudur. Nitekim “başlangıç”⁶⁷ vurgusu bütün eski sözlü kültür geleneklerinin ürettiği kozmogonilerde olduğu gibi,⁶⁸ Sokrates-öncesi düşünürlerde de –“ilke” (*ἀρχή*) kavrayışına dönüştürülerek– başat rolünü oynamayı sürdürür. Ancak arkaik *μῦθος*-anlatıcıları olan şairlerin kozmogonilerine Sokrates-öncesi düşünürlerin eklentisi *kozmogoni*’yi *anthropogoni*’ye en sonunda da *politogoni*’ye bağlayan bu yeni “doğa” (*φύσις*) kavrayışıdır.

Bu gidişatı Hesiodos’un *Theogonia*’daki *kozmogoni*’ye, *Erga kai Hēmerai*’daki

⁶⁷ “Başlangıç” temasının şiirsel üretim açısından da oldukça önemli bir yer vardır. Nitekim Cicero (*Cic. ND* 3.54) Arkaik Yunan’ının üç Mousa’sını (VAN GRONINGEN, 1948, 287-296) dörtlü biçimiyle yeniden sunarken, içlerinden birini “*Arche*” olarak belirtir (cf. VERNANT, 1959, 7).

⁶⁸ BURKERT’in (1999, 91 sq.) dikkati çektiği gibi, Eski Ahit’in ilk sözcüğü “*Bereşit*” (בראשית) “başlangıçta” anlamındadır (ELLIGER, RUDOLPH, 1997⁵, ad loc.). Nitekim “*Bereşit*”in Yunan kültürüne aktarımı esnasında bu sözcük *Septuaginta* çevirisinde “*Ev ἀρχῇ*” (*VT Ge.* 1:1) olarak karşılanmıştır (RAHLFS, 1979², ad loc.). Türkçe’ye kazandırılan bir Rabbi yorumu derlemesi “*Bereşit*” kavrayışı üzerine şu açıklamayı aktarır (FARSI et al., 2010³, 2): “Değişik bir bakış açısıyla “*Bereşit*” sözcüğünü “*Bişvil Reşit* – Reşit [ilk, başlangıç] için” olarak görebiliriz. Başka bir deyişle, “dünya ‘*Reşit*’ olarak adlandırılan şeyler uğruna yaratılmıştır.” Zamansal göndermelerden uzaklaşan Rabbi yorumu Philon’un (*Ph. de Op. Mun.* 26 sqq.) söz konusu kısma getirdiği açıklamayla da örtüşmektedir. Philon’a göre buradaki “başlangıç” (*ἀρχή*) “zamana göre” (*κατὰ χρόνον*) başlangıç olarak değerlendirilemez. Zira “zaman dünyanın deviniminin ölçülebilir bir aralığıdır” (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐστὶν ὁ χρόνος*). Dünya henüz yaratılmamışken onun oluşturduğu zamandan söz edilemez. Bunun yerine “başlangıçta yarattı” (*ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν*) ifadesi “ilk olarak yarattı” (*τῷ πρῶτον ἐποίησεν*) olarak anlaşılmalıdır. Bu durumda yaratıcı her şeyi aynı anda yaratmış olsa dahi göğün ilkliği ortadan kalmaz. Çünkü yaratıcı “cisimsiz bir gök” (*οὐρανὸν ἄσώματον*) ve “görünmez bir yer” (*γῆν ἀόρατον*) yarattıktan sonra bir bir var olanları adlandırarak (*ἐπισημαίνει*) onları cisimli hale getirir. “İlk adlar”ın bu özel önemi Samî geleneğinin başka kaynaklarında da vurgulanmaktadır (cf. 2. BÖLÜM, 140 sq.). Aynı sözcük kökünden üretilen bir sözcükle *Enûma Eliş*’te (I. 3; KING, 1902, I, 2-3) Apsu’ya *reštu* (ilk) olarak hitap edilir. Hesiodos da kozmogonisini başlattığı *Xaos*’undan bahsetmeden hemen önce “en başta” (*πρώτιστα*) ifadesini kullanır. İlk adların ilk var-olanlar olduğuna ilişkin Samî kültüründeki vurgu İslam geleneğinde de sürdürülmüştür. Öyle ki “varlıktaki isimler isimlenenin aynıdır” (FENÂRÎ, 2011, 322) ilkesi, beraberinde adları kozmolojik öğeler haline getirir: İbnü’l-Arabî’de “isimler âlemi, en yüce ve kadim mertebedir. Bu mertebelerin en yüceleri ana ilahi isimlerdir” (FENÂRÎ, 2011, 324; bu kaynağa Dr. M. Nedim TAN dikkatimizi çekti). Samî “ilk adlar” vurgusu bağlamında, tartışma “ilk harfler” teması çerçevesinde derinleştirilmiştir. *Gematria* olarak adlandırılan “harf” araştırmaları Rabbi geleneğinin başat çalışma yöntemleri içinde yer alır. İbnü’l-Arabî’nin bir rubâisinin ilk dizesine (*Biz söylenmemiş yüce harfler idik*) dayanan “yüce harfler” (*huruf-ı aliyat*) ifadesi, dış varlık ortaya çıkmadan önce varolanların henüz sesletilmemiş ilksel özleri, terminolojik söyleyişle *a’yân-ı sâbite*’leridir. (v. EL-HAKÎM, 2005, s.v. *Ayn-ı Sâbite / A’yân-ı Sâbite, Harf, Yüce Harf*).

Prometheus/Pandora *μῦθος*‘uyla (*Hes. Op.* 43 sqq.) insanın doğuşunu (*anthropogoni*) ve aynı yapıtındaki tarımsal hayata yönelik öğütleriyle vatandaş olmanın koşullarını (*politogoni*) ekleyerek daha önceden zaten oluşturduğu itirazı gelebilir. Ancak Sokrates-öncesi düşüncenin eşsizliği, süreci hiçbir kesintiye uğratmadan aynı bütünlük ve yekparelik içinde ele alması ve tutarlı dizgeler yaratmaya çalışmasıdır.

İkinci adım olan *anthropogoni* yaşayan insanın, öncesinde meydana gelen “evren” (*κόσμος*) içinde nasıl ortaya çıktığına ilişkindir. İnsanın nasıl ortaya çıktığına dair Prometheus miti Hesiodos’ta (*Hes. Th.* 535-616) zaten ele alınmıştı. Ancak Sokrates-öncesi düşüncenin yaklaşımı, insanın ortaya çıkışını yeni “doğa” (*φύσις*) kavrayışı çerçevesindeki “akılsal” bir söylemle açıklamak olmuştur. Söz konusu “akılsal”lık mitsel olanla belirli bir farklılığı içermesine rağmen, karşılıklı ilişkisi içinde değildir. Zira asıl önemli olan “doğa”nın (*φύσις*) süreçselliğinin kesintiye uğratılmadan ifade edilmesidir. Bu doğrultuda “*μῦθος*-anlatma” (*μυθέομαι*) üslubundan da yararlanılmıştır. Anaksimandros’tan Anaksagoras’a (cf. NADDAF, 2005, 88-92, 146-152) *kozmozogoni*’yi ele alan düşünürlerin *anthropogoni*’ye ilişkin yaklaşımlarını da ifade ettiklerini günümüze ulaşan fragmanlarından görebiliyoruz. Bu süreç toplumun ve toplumsal kurumların ortaya çıkışına (*politogoni*) ilişkin açıklamalarla sürdürülmüştür.

Nitekim *politogoni*’ye gelince, *κόσμος*’la⁶⁹ *πόλις* arasındaki, başka sözlerle kozmolojik uzamla fiziksel uzam arasındaki ilişkiye ilk olarak GOMPERZ (1943,

⁶⁹ “Dünya-düzeni” ya da “evren” anlamındaki *κόσμος* terimi Yunan Felsefesi’nin serpilmeye başladığı çağda icat edilen ve günümüze ulaşan metinler arasında ilk olarak Pythagoras’ta görülen yapma bir kavramdır (*LSJ*, s.v. *κόσμος*). BURKERT’in (1984, 87 n. 8 = 2012, 107, 135 n. 8) yerinde bir şekilde işaret ettiği üzere, Homeros’ta *κόσμος* gibi kuşatıcı bir kavramın yerine karşımıza temel öğeleri sıralayan ifadeler çıkar: Yer, Gök, Yeraltı Dünyası (*Γαῖα, Οὐρανός, Στύξ*) *Hom. Il.* 15.36 sq., cf. 3.277-279; yer, gök, deniz (*γαῖα/χθών, οὐρανός, θάλασσα/πόντος*) *Hom. Il.* 18.483; *Hom. Od.* 1.52-54; *Hes. Th.* 847; *h.Hom. h.Cer.* 33 sq.; yer, yeraltı dünyası, deniz ve gök (*γαῖα, τάρταρος, πόντος, οὐρανός*) (cf. WIRTH, 1921, 132; SCHMIDT, 1981a, 1-24). *Κόσμος* teriminin gelişimine ilişkin ayrıca v. KERSCHENSTEINER, 1962.

161-176) dikkati çekmiştir. GOMPERZ'e göre, *κόσμος* bir kent gibidir; zira *κόσμος* da duvarlarla çevrilidir, doğanın düzeni de haklar ve yükümlülüklerin dengesinde temellenir. Ancak bu bağlantının bütün yönleriyle ele alındığı ve sağlam bir kuramsal zemine oturtulduğu metin Jean-Pierre VERNANT'a (2006², 157-259) aittir. VERNANT'ın yaklaşımı, *κόσμος*'un uzamıyla *πόλις*'in uzamı arasında kurulabilecek bir “örnekseme”nin (*ἀνάλογος*) ayrıntılarını ortaya koymaya odaklanır. Bunu yaparken VERNANT bazı uzamsal ifadelerden yararlanır. Örneğin *ἐν μέσῳ* (ortada) ifadesi üzerine araştırmasında, bir Yunan *πόλις*'inde siyasal iktidarın konumlanışının nasıl *κόσμος*'un düzeniyle koşutluk oluşturduğunu, “aile ocağı”nın (*ἐστία*) merkeziliğinin de kamusal alanı (*ἐν κοινῷ*) nasıl belirlediğini ortaya koyar (VERNANT, 2006², 208-211). Daha sonra HAHN'nın (2001) ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu gibi, *κόσμος*'un uzamsal olarak kurulduğuna ilişkin metaforik mimarın işlevi Sokrates-öncesi düşüncede açık bir şekilde ifade edilmiştir. Dolayısıyla Sokrates-öncesi düşünürün temel amacı bu devasa “evren-kent”in (**κοσμός-πόλις*) başlangıçtan bugün bulunduğu duruma kadar yaşadığı bütün süreci açıklamaktır.

Sonuç olarak, Sokrates-öncesi düşüncede *φύσις* artık Homerosçu kahramanın “endam”ını ya da fiziksel bir “tamamlanmışlık”ı ifade etmekle kalmaz ve çok daha bütüncül bir bakışı sergiler. Öyle ki bu bağlamda bir şeyin *φύσις*'ini açıklamak, o şeyin “evren”in (*κόσμος*) “başlangıç”ından (*ἀρχή*) araştırmanın yapıldığı ana kadar *ne* olarak ve *nasıl* geldiğini bütün süreci hesaba katarak açıklamak demektir. Zira bir *mikrokosmos*'un “doğa”sında (*φύσις*), *makrokosmos*'un “başlangıç”ının (*ἀρχή*) izleri vardır. Keza “insan”ın (*ἄνθρωπος*) nasıl ortaya çıktığına ilişkin bakış açısı, “vatandaş” (*πολίτης*) olmanın “ilke”lerini (*ἀρχή*) belirler. Bağlamın içine “şimdi ve burada” (*hic et nunc*) olanlar da girdiğinden, Sokrates-öncesi düşüncede *φύσις* kaçınılmaz şekilde siyasal ve ahlâksal bir görünümde dir.

Siyasallaşan ve törelleşen bir *φύσις* kavrayışı çağdaşı düşünürler tarafından yaratılırken, Pindaros tam anlamıyla bir geçiş dönemi şairi gibi yerini almakta, bu iki dünya arasında bir köprü gibi durmaktadır. BUNDY'nin (1986, 16) altını çizdiği gibi,

Pindaros'ta *φνᾶ* “tanrısal ilhamla sağlanan doğal ve kendiliğinden bir coşku” olarak görünür hale gelir (cf. *Pi. O.* 2.86, *N.* 1.25).⁷⁰ Bu “tanrısal ilham” *φνᾶ*’nın kapsamını oldukça genişletir. Çünkü Pindaros'ta *φνᾶ* kahramana siyasal ve toplumsal “erk” (*κράτος*) kazandıran doğuştan edindiği bütün ayrıcalıkları kasteder. *Φνᾶ* muzaffer “zafer”e (*νικᾶ*) ulaştırır, ancak bu zaferin sonucunda elde edilen “şan” (*κλέος*) Homerosçu kahramanın “şan”ıyla özdeşleştirilemez. Öyle ki burada söz konusu olan, siyasal karşılığı bütün veçheleriyle belirginleşmiş bir şandır. MÖ 5. yüzyıl *Pan-Hellenik* Akdeniz Dünyası’ndaki⁷¹ *ἀθλητής*’in rüyalarını süsleyen “şan” (*κλέος*), Homerosçu *βασιλεύς*’un ya da *ἄναξ*’ın⁷² yetkesi altında, büyük ölçüde kendi çevresinde, *φίλοι* arasında (cf. GİRİŞ, 29 n. 66) ön plana çıkan *ἥρωες*’un özlemini duyduğu bir tür feodal rejimin “şan”ı (*κλέος*) değildir. Çünkü Pindaros’un “şan”ı (*κλέος*), Homeros’un dillendirdiği “şan”ın (*κλέος*) aksine, sadece geçmişte kalmış kahramanları değil, “şimdi ve burada” (*hic et nunc*) olanı da kapsar (NAGY, 1990a, 192; cf. CALAME, 2006b, 529). Kaldı ki daha sonra daha ayrıntılı bir şekilde ele

⁷⁰ Öte yandan, NAGY’ın (1990a, 338) altını çizdiği üzere, Pindarosçu *φνᾶ*’nın bu değişmez, sabit konumunun aksine, Herodotos’ta *φνῆ* çift anlamlı bir bağlam içinde değerlendirilir. Herodotos’ta *τύραννος*’un hüneriyle biçimlendirdiği *φνῆ*’nin yerinde (*Hdt.* 1.60.4), Pindaros’un *ἐπινίκιον* ideolojisi içindeki *φνᾶ*, “özne kendisi adına konuşmak zorunda kaldığında” kendiliğinden ortaya çıkar (BUNDY, 1986^{te}, 16). Şüphesiz Pindarosçu bağlamda atletin törelliği, Homerosçu kahramaninkinden ciddi farklılıklar gösterir. Ancak söz konusu öznenin bizim çağdaş kavrayışlarımızın “birey”inden farklı olarak, hiçbir şekilde mensubu olduğu aidiyetlerinden kopuk olmadığı, her ne kadar “kendi adına konuş”sa da, kazanımlarını sadece “kendi”nin saymadığı gerçeği unutulmamalıdır.

⁷¹ Gerçek verilerle güçlendirilmiş olsa da büyük ölçüde mitsel olarak nitelenebilecek Homerosçu coğrafyanın aksine (cf. HARTOG, 2001, 23-28; NAKASSIS, 2004, 215-233), Pindaros’un *ἐπινίκιον*’larında, kendi çağındaki “bilinen dünya”nın (*terra cognita*) coğrafi sınırları net bir şekilde ifade edilir. Batıda günümüzdeki İspanya’nın Cádiz kentinin eski adı olan Gédaira’da konumlanan Herakles sütunları bulunur. Pindaros bu işaretin ötesine güneşin doğmadığını “şafak”a (*ἄως*) mutlak bir karşıtlık oluşturan (cf. AUSTIN, 1975, 92-97) “kesif karanlık”ın (*ζόφος*) hakimiyeti altında olduğunu belirtir (cf. *Pi. N.* 4.69). Doğu ve güney sınırını Nil nehrinin yatağı ve membaı oluşturur (*Pi. I.* 6.23). Kuzeyde ise *Pan-Hellenik* uygarlığın son bulduğu noktada, Hyperborea diyarının sınırı vardır (*Pi. O.* 3.31; *Pi. I.* 6.23). Mitsel bağlamda ise tıpkı Homeros’ta olduğu gibi, en yüksek noktası Olympos dağının zirvesiyken (cf. *Pi. Pae.* 6.92), deniz seviyesinin aşağısındaki en alçak konum Tartaros’un derinlikleridir (cf. *Pi. Pae.* 4.44). Bu coğrafi ve mitsel sınırlar aynı zamanda ölümsüzlerle ölümlüler arasındaki mekânsal sınırı da belirler.

⁷² Homeros’ta *βασιλεύς* ve *ἄναξ*’a ilişkin olarak v. YAMAGATA, 1997, 1-14.

alacağımız üzere, *ἐπινίκιον* şiiri bağlamında “geçmiş ve gelecek” bizim çağdaş kavrayışlarımızdaki doğrusal çizgide yer almaz. Öyle ki değiş yerindeyse *ἐπινίκιον* şiiri ele aldığı her temayı “şimdi ve burada”laştırır. O halde kendi bağlamında siyasal, kültürel, dinsel, iktisadî olarak “şimdi ve burada” hangi koşullar yürürlükteyse, Pindaros bu dünya içinde(n) kendi şiirini kurmak ve kahramanlaştırdığı muzaffer *ἄθλητής*’in övgüsünü dillendirmek durumundadır. Bu nedenle, *πόλις*’in bütün yönleriyle olgunlaştığı,⁷³ hemen hemen son biçimini aldığı MÖ 5. yüzyılın ilk yarısında, *τύραννος* idarelerinin *Pan-Hellenik* Yunan dünyasını *δημοκρατία*’ya hazırladığı bir çağda (cf. 3. BÖLÜM, 209 n. 88)⁷⁴ söylemiyle ve şair duruşuyla tartışmaya yer bırakmadan *ἀριστοκρατία* savunucusu olan Pindaros’un şiirinde ön plana çıkan değerler böyle bir siyasal zeminde yeşermektedir.

Nitekim Homerosçu *κλέος*’a eklenen bu “şimdi ve burada” olma niteliği, Pindarosçu *κῦδος*’un Homeros’takinden çok daha belirginleşmesini sağlar; bu da, muzaffer kişiye kendi *πόλις*’inde bütünüyle siyasal göndermeleri olan ve tanrısal bir *δοξά*’yla pekiştirilmiş bir tür saygınlık kazandıracak “şeref”tir, “kıvanç”tır. BENVENISTE

⁷³ ALONİ’nin (2012, 21-37) işaret ettiği gibi, *ἐπινίκιον* şiirinin yaygınlık kazanması iki temel öğeyle birlikte değerlendirilmelidir: (1) kolektif bir kimliğin mekânı olarak *πόλις*’in biçimlenmesi; (2) savaşta kazanılan bireysel başarı ve *κλέος*’un yerine geçen kolektif bir *κλέος*’un kaynağı olarak yeni bir muharebe tekniği olarak *ὀπλίτης*’lerin oluşturduğu *φάλαγξ*’lar. Öyle ki özellikle bu ikinci ögenin ön plana çıkması, kolektif değerlerin ön plana çıktığı başka bir tür *ἀγών*’un belirginleşmesini sağlamıştır (cf. SNODGRASS, 1965, 110-122; KRENZ, 2002, 23-39). Söz konusu iki kolektif fenomen temelde *ἐπινίκιον*’un bireysel bir başarıyı ve *κλέος*’u dillendiren yaklaşımıyla farklılık arz etmektedir. Bu bakış açısıyla, *ἐπινίκιον* bağlamında, büyük ölçüde geleneksel aristokratik değerlerin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak değerler düzeyindeki bu ayrışma *ἐπινίκιον*’un muzaffer atleti kahramanlaştırma sürecinin *πόλις*’in onayına muhtaç olduğu gerçeğiyle çelişmez. Bu onaylama ilk aşamada zaferin kazanıldığı *πόλις*’te, *Pan-Hellenik* oyunları seyretme ayrıcalığına sahip seçkin konukların huzurunda gerçekleşirken (cf. GELZER, 1985, 95-120), ikinci aşamada muzafferin doğum yeri olan *πόλις*’te düzenlenen *κῶμος* (cf. GİRİŞ, 40 n. 92) ve *ἐπινίκιον* icrasıyla net bir şekilde pekiştirilmektedir. Bu onay muzaffer atletin kazandığı *κλέος*’un kabulü kadar, aşağıda ele alacağımız üzere, onu “zafer alayının efendisi” (*κῶμον δεσπότης*; cf. *Pi. O.* 6.18) ve *κῦδος* (üstünlük tılsımı) sahibi bir olarak tanıma anlamına da gelir. Dolayısıyla özellikle ikinci aşamayı oluşturan ana vatan kentin yönetim biçimi ve tarihsel sorunları icranın sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi için ayrı bir önem arz etmektedir.

⁷⁴ Bu siyasal ve sosyokültürel koşullar büyük ölçüde yukarıda değinilen yüksek lisans tezinde ele alınmıştır (GÖREN, 2008, 121 sqq.). Daha ayrıntılı bir bilgi için ayrıca v. MCGLEW, 1993.

(1969, 57-69) *κῦδος*'un asla “şan”la (*κλέος*) özdeşleştirilemeyeceğine vurgu yaparak, bu sözcük yerine “üstünlük tılsımı” (*talisman de suprématie*) karşılığını kullanır.⁷⁵ *Κλέος*'un tersine, *κῦδος* doğrudan mücadele halinde olunan bireysel bir rakibe ya da belirli bir topluluğa “üstünlük kurmak”la⁷⁶, dolayısıyla *ἀθλητής*'in “müsabaka”lara (*ἀγῶν*)⁷⁷ yönelen dünyasında “zafer”le (*νικά*) ilişkilendirilmek durumundadır. *Pan-Hellenik* Yunan toplumu geçmişteki kahramanların “üstünlük”ünü ifşa eden Homerosçu *κῦδος*'u⁷⁸ tanıyordu, ancak kendi *πόλις*'lerinden çıkmış tanıdık, şimdi ve buradaki kişilerin eriştiği bu yeni *κῦδος*'la yüzleşmek durumundaydı. Nitekim

⁷⁵ FRÄNKEL (1973, 80 n. 14) de BENVENISTE'ten bağımsız bir şekilde benzer sonuçlara ulaşır: “Antropologlar enine boyuna tartışılan *mana* ve *orenda*'yla hiç bir Homerosçu sözcüğün *κῦδος* kadar yakın olmadığı konusunda yanıldılar. Geleneksel “şan” çevirisi yanlıştır; *κῦδος* asla kendi kendine her tarafa yayılan şana işaret etmez. Şan (*κλέος*) ölü biri için de kullanılabilir, oysa *κῦδος* yaşayan bir kimseye aittir (*Hom. Il.* 22.435 sq.). Homeros'tan itibaren geç Antik Çağ'a kadar *κῦδος*'un türevleri kendisinden emin ve geleceğine güvenen bir adamın hissini tariflemeye hizmet eder.” Ayrıca *mana* ve *orenda* hakkında yürütülen antropolojik tartışmalar için v. LEHMANN, 1915; MAUSS, 2001², 133-141; *κῦδος*'un Hint-Avrupa kökleri için v. POKORNY, 1959, 587-588.

⁷⁶ cf. *Pi. O.* 9.88 (Ἀργεῖ τ' ἔσχεθε κῦδος ἀνδρῶν, παῖς δ' ἐν Ἀθάναις, | οἶον δ' ἐν Μαραθῶνι συλαθεὶς ἀγενεῖων | μένεν ἀγῶνα πρεσβυτέρων ἀμφ' ἀργυρίδεσσιν).

⁷⁷ Ἀγῶν sözcüğü Pindaros bağlamında sıklıkla atletik müsabakalara gönderme yapmasına rağmen, “bir araya gelmek, toplanmak” anlamındaki *συν-άγω* sözcüğündeki ἄγω kökünden türemektedir. Dolayısıyla “müsabaka” anlamının yanı sıra “toplanma” anlamının da göz önünde bulundurulması gerekir (NAGY, 1990a, 136 sq.). NIETZSCHE'nin (1988a², 783-792 = NIETZSCHE, 2006a², 35-42) “*der agonale Geist*” olarak nitelediği olgunun bir yönü bu “atletik müsabaka”lardır, diğer yönü ise askeri etkinliktir (BURKERT, 1985a, 105; cf. BERVE, 1966², 1-20; WEILER, 1974; MARTIN, 1983, 65-76). Dolayısıyla *ἀθλητής*'in yöneldiği “müsabaka”lar (*ἀγῶν*), aynı zamanda Homerosçu kahramanın cengaverce üstesinden geldiği askeri başarıların ikamesi olarak da anlam kazanır. Ayrıca *κράτος* ile *ἀγῶν* ilişkisi için v. GİRİŞ, 40 n. 94.

⁷⁸ Homerosçu *κῦδος*'un kazanan-kaybeden karşıtlığını ortaya koyduğunu, en açık biçimde Akhilleus'la Hektor arasındaki mücadelede görürüz. Zira Hektor'un sahip olduğu *κῦδος* tanrının kendisi tarafından bahsedilmişti (*Hom. Il.* 18.456: ἔκταν' ἐνὶ προμάχοισι καὶ Ἑκτορι κῦδος ἔδωκε). Akhilleus Hektor'u öldürdüğünde Akhaları şu sözlerle başlayan bir *παιήων* söylemeye çağırır (*Hom. Il.* 22.393): kazandık yüce *κῦδος*'u, öldürdük görkemli Hektor'u (ἡράμεθα μέγα κῦδος· ἐπέφνομεν Ἑκτορα δῖον). *Παιήων* hekimlerin tanrısı Apollon'a övgü olarak sunulan ancak askerler tarafından zaferi kutlamak için söylenen bir şarkı türüydü. Bu “sağaltıcı” şarkının, ordunun Patroklos'u kaybetme acısını dindiren *κῦδος*'la başlaması olağandır (NAGY, 1991³, 76-77). Bunun yanı sıra, Homeros'ta çeşitli başka kahramanların da *κῦδος*'larından söz edilir. Ancak “Akhaların yüce üstünlük tılsımı” (μέγα κῦδος Ἀχαιῶν) *formula*'sıyla birlikte kullanılan “çok-övülen Odysseus” (ὦ πολύαιν' Ὀδυσσεῦ: *Hom. Il.* 9.673, 10.544; *Hom. Od.* 12.184) ve “Neleusoglu Nestor” (ὦ Νέστορ Νηληιάδη: *Hom. Il.* 10.87, 10.555, 11.511, 14.42; *Hom. Od.* 3.79, 3.202) özellikle ön plana çıkar.

Homerostaki şiddet-arzu-tanrısallık ilişkisine değindiği bir kısımda GIRARD (1972, 213 sqq. = 2003b, 215 sqq.) *κῦδος*’la ilişkili olan *kudos* sanlığının⁷⁹ “tanrılarda hep bulunan muzaffer bir haşmete işaret” (*désigne une certaine majeste triomphante, toujours présente chez les dieux*) ettiğini ifade eder; öyle ki “Tanrı olmak demek *kudos*’u sürekli olarak elinde bulundurmak, *kudos*’un tartışmasız efendisi olmak demektir ki, insanlarda böyle bir durum hiçbir zaman gerçekleşmemiştir” (Etre un dieu c’est posséder le *kudos* en permanence, en rester le maître incontesté, ce qui n’a jamais lieu parmi les hommes).⁸⁰ *Pan-Hellenik* Yunan toplumunun tümü üzerinde *κῦδος*’u elinde bulunduran tanrılar, özellikle *πόλις*’ler bağlamındaki yerel *κῦδος*’ları da başarılarıyla sivrilen kişilere bahşederler. Nitekim KURKE’ün (1993, 137-138) ileri sürdüğü gibi, *ἐπινίκιον* bağlamındaki *κῦδος* “Homerosçu öncüsünün kentsel bir uyarlaması” gibidir. Muzaffer atlet elde ettiği *κῦδος*’u mensup olduğu kente adadığından dolayı,⁸¹ hatta kentin kendisine ait *κῦδος*’tan⁸² söz edildiğinde bu

⁷⁹ Maalesef Türkçe’ye kazandırılırken bu kısım (v. GIRARD, 2003b, 216) bir yazım hatasıyla “*kudos* sıfatı” olarak aktarılmıştır. Bu nedenle, söz konusu kısım tarafımızdan düzeltilmiş; alıntının tırnak içinde kalan devamı Türkçe çevirideki gibi bırakıldı.

⁸⁰ Nitekim “servet” (*πλοῦτος*) de soylu kişiye *κῦδος* sağlayabilir; ancak “*ἀρετή* sahibi olmak” (*ἔχειν ἀρετήν*), yani atletik bir mücadelede üstün gelme “meziyet”iyle doğmanın yanı sıra galibiyet “başarı”nın kenidisine de kavuşmak “daha yüce bir *κῦδος*”tur (*μέγιστον* | *κῦδος*). (v. *B. Ep.* 1.160; cf. *B. Ep.* 6.3; *Pi. N.* 9.46-47: *εἰ γὰρ ἅμα κτεάνοις πολλοῖς ἐπίδοξον ἄρηται | κῦδος, οὐκ ἔστι πρόσωθεν θνατὸν ἔτι σκοπιᾶς ἄλλας ἐφάψασθαι ποδοῖν*). Böyle bir “üstünlük tilsimi”na (*κῦδος*) da yalnızca tanrıların ihsanıyla ulaşılabilir. *Ἐπινίκιον* bağlamındaki zafer için tanrısal ihsanın *sine qua non* oluşu nedeniyle, zafere ulaşan atlet için Pindaros uzmanlarının kullandığı Latince *victor*’un tam karşılığı “muzaffer”den daha çok sözcüğün tam anlamıyla “mansur”dur (cf. AYVERDI, 2008³, s.v. *mansur*).

⁸¹ *Pi. O.* 5.7-8 (*τὴν δὲ κῦδος ἄβρόν | νικάσας ἀνέθηκε*); *κῦδος* kimi zaman *ἀθλητής*’in çalıştırıcısına da mâl edilebilir (cf. *Pi. O.* 8.54: *εἰ δ’ ἐγὼ Μελησία ἐξ ἀγενεῖων κῦδος ἀνέδραμον ὕμνω*); bu veri *κῦδος*’un muzafferin en yakınlarından başlayarak kentine kadar yayılan bir “üstünlük tilsimi” olduğunu göstermektedir. *Κῦδος*’un bu kentsel bağlamı zafere yönelen *ἀθλητής* için Homerosçu kahraman bağlamında geçerli olan tanrıların kudretinin yanı sıra bir ikinci dizginleyiciyi, aşırıktan alıkoyan öğeyi daha devreye sokar. Nitekim NIETZSCHE (1988b², 789-790 = 2006b², 40) şu belirlemede bulunur:

“an das Wohl seiner Mutterstadt dachte der Jüngling, wenn er um die Wette lief oder warf oder sang; ihren *Ruhm* wollte er in dem seinigen mehrten; seinen Stadtgöttern weihte er die Kränze, die die Kampfrichter ehrend auf sein Haupt setzten. Jeder Grieche empfand in sich von Kindheit an den brennenden Wunsch, im Wettkampf der Städte ein Werkzeug zum Heile seiner Stadt zu sein: darin war seine Selbstsucht entflammt, darin war sie gezügelt und umschränkt.”

“kentsel” bağlama işaret edilmektedir. Öyle ki *Pan-Hellenik* oyunlarda *Hellen*’lik ortak zemini çerçevesinde *ἄθλητής*’in *πόλις*’i onun en önemli ayırt edici niteliği, kimliğinin en önemli kısmıdır. Söz konusu yeni bir “kentsel uyarlama” olarak değerlendirilebilecek *κῦδος* tanrıların bahşetmesiyle elde edilmesine rağmen, onun sürekliliği belirli sınırlar içinde de olsa *ἐπινίκιον* şairince garanti edilir. Bu hem zamansal hem mekânsal sınırların uzaklara taşındığı anlamındadır.

Zira *ἄθλητής*’in gözünü diktiği bu “üstünlük tılsımı”nın (*κῦδος*) sınırları kendi *πόλις*’inin çerçevesine de hapsolmaz.⁸³ Homerosçu “şan” (*κλέος*) büyük oranda zamanda bir yolculuğa çıkar, nesilden nesle “iştirilerek” (*κλύω*) yoğunluğunu koruyup, “tükenmez” (*ἄφθιτον*) bir nitelik kazanır. Zira Büyük Kolonizasyon öncesi *Hellen* toplumu⁸⁴ görece daha kısıtlı bir coğrafi alandadır. Oysa Pindaros’un dillendirdiği

“Genç, koşuya, fırlatma ya da şarkı yarışına katıldığında memleketinin iyiliğini düşünüyordu; memleketinin *şerefini* kendininki içinde artırmak istiyordu; hakemlerin saygıyla başına koyduğu çelenkleri şehrinin tanrılarına sunuyordu. Her Yunan insanı çocukluğundan beri, şehirler arası yarışta kendi şehrinin şerefi için bir araç olma konusundaki arzuya yanıp tutuşurdu: Bencilliği bununla alevlenir, bununla dizginlenir ve sınırlanırdı.”

Kanımızca NIETZSCHE buradaki “şeref”le (*Ruhm*), sıklıkla iştirilerek (*κλύω*), kulaktan kulağa yayılan *κλέος*’tan daha çok, muzaffer *ἄθλητής*’in mensup olduğu *πόλις*’e diğer *πόλις*’ler arasında üstünlük sağlayan *κῦδος*’a işaret etmektedir (cf. FRÄNKEL, 1960, 71 n. 2): Böyle olduğu kabul edildiğinde *Ruhm* sözcüğü için kullanılan “şeref” karşılığı çok yerindedir (ancak yine “şeref” sözcüğüyle karşılanan “*das Heil*” daha doğru bir karşılıkla “kurtuluş” ya da “selamet” ile karşılanabilirdi). Şüphesiz “genç” ile kastedilen yaş grubu –doğum belgelerinin sahihliği kuşkulu olan Arkaik Çağ koşullarında– *Panhellenik* oyunlar bağlamında oldukça öznel ölçütlere dayanıyordu ve muhtemelen dış görünüş en önemli ayırtıcı nitelikti (cf. FRISCH, 1988, 179-185; CROWTHER, 1988, 304-308). PAPAKONSTANTINOU’nun (2012, 121-130) işaret ettiği üzere, bireysel ve ailevi atletik başarıların şiirde ve heykeldeki propagandası ve ideolojik istismarı sürecinde gençlerin atletik etkinlikleri oldukça ön plandaydı. Böylelikle aristokratik *ἄθλητής*’in katıldığı müsabakalar ve kazandığı zaferler, Yunan dünyasında gelişen genç sporculuğun görünürlüğü ve gördüğü rağbetin yanı sıra, sporun bir toplumsal ayırım stratejisi olarak kullanımına da katkıda bulunuyordu.

⁸² *Pi. O.* 4.11 (*κῦδος ὄρσαι | σπεύδει Καμαρίνα*).

⁸³ NAGY (1990a, 283) Pindaros’un bir dizesindeki (*Pi. I.* 1.50) *κῦδος*’u yerinde bir şekilde “zafer amblemi” olarak karşılar. Madem ki ulaşılan “zafer” (*νικᾶ*) *Pan-Hellenik* bir özellik taşıyor, o halde zaferin “amblem”i de *Pan-Hellenik* toplum tarafından bilinir ve tanınır.

⁸⁴ Büyük Kolonizasyon’un başlattığı kaçınılmaz ivmenin Yunan toplumunun belirgin bir dönüşüm süreci yaşamasına neden olduğu tartışmasız bir gerçektir. Ancak bu sürecin hangi tarihsel eşikten itibaren *Pan-Hellenik* bir Yunan toplumundan söz edilebilecek düzeyde bir değişimi gerçekleştirdiği oldukça tartışılmıştır. Bu noktada kimi bilim insanları, MÖ sekizinci yüzyıla kadar dayanan Olympia ve Delphi’de “*Pan-Hellenik*” kehanetleri ve oyunları bu süreç açısından belirgin

Pan-Hellenik ἀθλητής'in elde ettiği "üstünlük tılsımı" (κῦδος) sadece fasılları değil,⁸⁵ coğrafi olarak mesafeleri⁸⁶ de aşır yayılır.⁸⁷

Bu noktada mekânsal sınırların uzaklara taşınması olgusuna ilişkin olarak MÖ 5. yüzyılda heykeltçilik özelinde bakış açısında yaşanan köklü bir değişikliğe dikkat çekmek istiyoruz. SMITH'in (2006, 91) işaret ettiği gibi, MÖ 6. yüzyılda heykellere işaret etmek için genel olarak, bir "belirteç," "işaret" ya da "nişan" ile karşılanabilecek σῆμα sözcüğü kullanılırken,⁸⁸ bu sözcük MÖ 5. yüzyılla birlikte yerini "benzerlik"e vurgu yapan εἰκὼν'a (cf. *Hdt.* 2.130, 143; *A. Th.* 559) bırakmıştır. Benzerliği merkeze alan bu yaklaşımla birlikte heykel sanatında "hakikat" (ἀλήθεια) belirleyici bir rol kazanmıştır. Öyle ki "hakikat" (ἀλήθεια) heykelin ülküsel "güzellik"ine (κάλλος) kavuşması için gerekli iki niteliğin⁸⁹ mihenk taşı olarak görev yapar.⁹⁰ Nitekim *Pan-Hellenik* oyunlardan birinin yapıldığı kentte karşılaşılan muzaffer bir atletin heykeli sadece yerel bir kişiye "işaret etmek"le kalmaz, belirli bir ülküsel insan tipinin

bir milad olarak kabul ederken (cf. SNODGRASS, 1971; NAGY, 1996b, 39; COLDSTREAM, 2003³), diğerleri *Pan-Hellenizm* kavramının MÖ altıncı yüzyıldan geriye götürülemeyeceğini ileri sürerek erken dönemdeki kanıtlarla ilgili şüphelerini ortaya koyarlar (cf. MORGAN, 1990; HALL, 2002). Bizce, başlangıcı MÖ sekizinci yüzyılın son çeyreği ile MÖ yedinci yüzyılın ilk çeyreğine rastlayan dönüşüme *Pan-Hellenizm* adı koyulsa da koyulmasa da, tek tek Yunan toplulukları üzerinde belirli bir bilinç değişikliğine neden olduğu ortadadır.

⁸⁵ cf. *Pi. P.* 2.52 (κῦδος ἀγήραον).

⁸⁶ Bu noktada κῦδος'un kendi kendine kulaktan kulağa yayılan κλέος'tan farklı bir şekilde mekânsal sınırları aştığı unutulmamalıdır. KURKE'ün (1993, 135) antik yazarların tanıklığına dayanarak işaret ettiği gibi, κῦδος'u elde ederek *Pan-Hellenik* oyunlardaki zaferinin tadını çıkaran ἀθλητής'in "savaş alanında büyüsel güçlere sahip olduğuna inanılırdı." İşte bu savaş alanındaki "büyüsel güç" kendi *mythos*'unu yaratarak ἀθλητής'in πόλις'inin sınırlarına sığmaz.

⁸⁷ Ancak Pindaros κῦδος gibi görünen sahteliklere karşı da uyarır (cf. *Pi. N.* 8.34: κῦδος... σαθρόν: *Pi. P.* 2.89: μέγα κῦδος). Öyle ki κῦδος'un hakikiliği kaçınılmaz şekilde tanrısal tescile muhtaçtır. Mihenk taşı metaforu konusunda ayrıca v. 4. BÖLÜM, 255 n. 43, 6. BÖLÜM, 342 n. 41.

⁸⁸ Ayrıca σῆμα'ya ilişkin tartışmanın tüm boyutları için v. SOURVINO-U-INWOOD, 1995, 108-147.

⁸⁹ Bunlardan biri olası içkin harekete gönderme yapan ve yaşıyormuş izlenimini bırakan heykelin durağan ya da hareketli duruşunda ortaya çıkan ῥυθμός, diğeri ise her bir kısmın bütün diğer kısımlarla oranına işaret eden συμμετρία'dır (SMITH, 2007, 89).

⁹⁰ Bu konuda ayrıca v. POLITT, 1974, 14-23, 138; GENTILI, 1988, 144-145.

“benzer”i olarak bütün *Hellen*’lere hitap eder.⁹¹ Yeni kahraman modeli ve dolayısıyla yeni *Hellen* kimliği aynı dayanak, yani “hakikat” (*ἀλήθεια*) üzerinde, gerek *ἐπινίκιον* şiirinde dillendirilerek, gerekse heykel ve resim sanatında ülküsel bir şekilde betimlenerek yaratılmıştır.

Artık bütün Akdeniz coğrafyasına yayılan *Pan-Hellenik* dünya kendi değerleriyle yarattığı *ἥρως*’unu karşılamaya hazırdır. Nitekim büyük bir coşkuyla da karşılar. Bu coşkunun ayinsel görünümü Pindaros’ta *κῶμος* (zafer alayı)⁹² adı altında boyut kazanır.⁹³ “Tanrılara yükselen” *κλέος*’tan farklı olarak “tanrılardan nazil olan” (DETENNE, 1996, 46 = 2012, 65) bu “üstünlük tılsımı” (*κῦδος*) muzaffer atlete *Pan-Hellenik* toplumda çok saygı gösterilen “iktidar”ın (*κράτος*) kapısını aralar. Öyle ki bu devinim *ἐπινίκιον* şairinin üretimini doğrudan “iktidar”la (*κράτος*)⁹⁴ ilişkili

⁹¹ MYLONAS’ın (1944, 278-289) edebi ve arkeolojik kanıtlarla destekleyerek ortaya koyduğu üzere, MÖ 5. yüzyılda muzaffer atletleri onurlandıran heykellerde tanrılara yöneltilen türde bir hayranlığın izlerine rastlanmaz. Muzaffer atletlerin heykelleri doğal boyutlarındadır ve bu heykellerin temsil ettiği atletleri tanrısal bir konuma yükselttiği düşünülemez. Geç dönem bir tanıklık olarak MÖ 5. yüzyıl için bir kanıt olarak sunulmama da, Lukianos’un (*Luc. Pr.Im.* 11) aktardığı kadarıyla, “Olympia Oyunları’nda da muzafferlerin bedenlerinden daha büyük heykel yapmalarına izin verilmezdi” (*μηδ’ Ὀλυμπίασιν ἐξεῖναι τοῖς νικῶσι μείζους τῶν σωμάτων ἀνεστάναι τοὺς ἀνδριάντας*). Ayrıca söz konusu heykel uygulamasının en çarpıcı örneklerinden biri olarak “Delphoi Arabacısı” için v. EK 2, LEVHA 1-5, 535-539.

⁹² Muhtemelen şehrin dışında başlayan ve muzaffere zaferin resmen ilan edileceği *ἀγορά*’ya (cf. *Sch. ad Ar. Nub.* 70; DÜBNER, 1883, 84) kadar eşlik eden bu zafer alaylarından birine, MÖ 412’de Akragas’lı Eksainetos için düzenlenen bir *κῶμος*’a, Sicilya’lı Diodoros’un (*D.S.* 13.82) aktardığı kadarıyla, “üç yüz çift beyaz at” (*συνωρίδες τριακόσαιο λευκῶν ἵππων*) eşlik etmişti. Tarihçilerin buna benzer aktarımlarının oldukça abartılı olabileceğinin göz önünde tutulması gerekse de (cf. *Plu. Alc.* 32.4; *Arat.* 53), bu zafer alaylarının muzafferin servetiyle doğru orantılı oldukça görkemli bir tarzda düzenlendiği söylenebilir.

⁹³ Pindaros’ta icranın nasıl olduğuna ilişkin oldukça geniş bir tartışma alanı açılmıştır. *Ἐπινίκιον* şiiri bir koro tarafından tek sesli biçimde mi icra edilmişti, yoksa tek bir solistin icrası mı söz konusuydu? Şair doğrudan icraya katılır mıydı, yoksa onun bir temsilcisi mi şarkıyı seslendirirdi? Bu sorular her iki tezi de destekleyecek kanıtların varlığı nedeniyle oldukça çekişmeli bir tartışma ortamı oluşturmuştur. Bu tartışmaya ilişkin olarak v. HEATH, 1988, 180-195; LEFKOWITZ, 1988, 1-11; BURNETT, 1989, 283-292; HEATH-LEFKOWITZ, 1991, 173-191; LEFKOWITZ, 1991; CAREY, 1989a, 545-565; CAREY, 1991, 192-200; MORGAN, 1993, 1-15; ECKERMANN, 2010, 302-312; ECKERMANN, 2011b, 83-85; ECKERMANN, 2012, 338-360.

⁹⁴ BENVENISTE (1969, II.71-83) *κράτος*’un ne “fiziksel güç” (*ἰσχύς, σθένος*), ne de “ruhsal güç” (*ἀλκή*) olmadığına, ancak bir “mücadele”de (*combat*) ya da “toplantı”daki (*assemblée*) “üstünlük, egemenlik” olduğuna dikkati çeker. Bu nedenle “güç”ün siyasal göndermelerinin altını çizen “iktidar”

kılar. NAGY'ın (1990a, 152) temas ettiği gibi, savaşta çarpışmak ritüel bir etkinliktir ve atletik oyunlardaki ritüel etkinlikle koşutluk oluşturur.⁹⁵ Söz konusu “üstünlük tılsımı”nın (κῦδος) meşruiyeti ἀθλητής'in ulaştığı “zafer”in (νικᾶ) ἐπινίκιον şairi tarafından bir “hakikat” (ἀλάθεια) söylemi içinde “yerli yerince” (σὺν δίκᾳ) anlatımına bağlıdır.

Bu noktada Pindaros tarafından ad(landırma), “hakikat” (ἀλάθεια) söylemini oluşturan temel bir aygıt olarak kullanılır. Dolayısıyla muzafferin “ad”ı artık sıradan bir ad olarak değerlendirilemez. Onun adı *φνᾶ*’sını kaçınılmaz bir şekilde yansıtır. *Ἐπινίκιον* şairi olarak Pindaros, bu koşutluğu açıklama, herkesin önünde ifşa etme yükümlülüğünü üstlenmektedir. “Ad”lar bu yeni *Pan-Hellenik ἥρως*’u inşa eden *ἐπινίκιον* şairi için en somut karineleri sunar. Zira muzaffer atletle onun soykütüğünün dayandığı kahramanların *μῦθος*’larını ilişkilendirmenin en kestirme yolu, tartışmaya yer bırakmayacak bir şekilde bütün *Pan-Hellenik* dünya tarafından bilinen adlarıdır. Şüphesiz Homerosçu *ἥρως*’un “ad”ı da onun kaderine, tanrılar nezdindeki konumuna ilişkin bilgi veriyordu (v. 2. BÖLÜM, 100); ancak Pindaros’ta övülesi nitelikleriyle ön plana çıkarılan ἀθλητής'in “ad”ı daha geniş kalabalıklara duyurulan bir zafer nişanesi olarak sunulur. Pindaros’un övgü söylemi de NAGY’ın (1990a, 148) üç temel niteliği taşıyan dinleyicilere, bir tür “mutlu azınlık”a hitap etmektedir. Pindaros’un söylemi, (1) *σοφοί*’a, yani şairin şiirindeki mesajı deşifre edebilecek “maharetli” dinleyicilere (cf. *Pi. O.* 2.83-86, *I.* 2.12-13); (2) *ἀγαθοί*’a, yani şiirde şifrelenmiş bir mesaj halinde iletilen (cf. *Pi. P.* 2.81-88, *P.* 2.94-96, *P.* 10.71-72) uygun ahlâksal standartları taşıyan “soylular”a; (3) *φίλοι*’a, yani şairin “yakında ve

karşılığını tercih ettik. Öte yandan, *ἐπινίκιον* şiirinin vesilesi olan *ἀγῶν*’ların BENVENISTE’in (1969, II.71) dikkati çektiği, her iki alanı da (“mücadele” ve “toplantı”) kapsaması kayda değerdir. Ayrıca v. GİRİŞ, 36 n. 77.

⁹⁵ Atlet de tıpkı savaşçı gibi, *Hes. Th.* 437’de (cf. *Pi. I.* 8.5) bahsedilen *κράτος* ve *βίη*’ye sahip olmak zorundadır (NAGY, 1991³, 90). Bu konuda ayrıca v. BRELICH, 1961; cf. CONNOR, 1988, 3-29. Ayrıca genel olarak Arkaik Çağ’da Yunan savaşçılığı bağlamında atletik/agonistik değerlerin rolü için v. DAYTON, 2003, 7-52.

yakın dostu” olan hem şairle hem de birbirleriyle yakın iletişimleri sayesinde şiirde gizlenmiş mesajı topluma aktaran kişilere yönlendirilir. Ancak Pindaros’taki temel fark artık “ad”ların sadece dar bir *σοφοί-ἀγαθοί-φίλοι* çevresine hapsolmadan, bu seçkin çevre aracılığıyla, bütün Akdeniz coğrafyasına yayılan *Pan-Hellenik* Yunan toplumu tarafından bilinmesi ve *ἐπινίκιον* şiiri aracılığıyla defalarca yeniden hatırlatılmasıdır. Söz konusu üç niteliği taşımayan “güruh” (*ὄχλος*) bu özel “zafer nişane”sini bütün yönleriyle anlamayabilir, ancak *ἀθλητής*’in “ad”ının duyurulması sayesinde yayılan *κλέος* ve etki alanını artıran *κῦδος* karşısında derin bir hayranlık duyacaktır.

Sonuç itibarıyla, Arkaik Yunan Şiiri içinde yer alan geleneksel yaklaşımların eleştirilmeye başlandığı Sokrates-öncesi düşünürlerin (Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides, Empedokles etc.) görüşleri çalışmamızın düşünsel sınırı olacaktır. Ancak tarihsel sınırın çizilmesi düşünsel sınırınki kadar kolay değildir. Öyle ki tarihsel olarak “olgunluk çağları” (*floruit*) Pindaros’un kiyle örtüşenler arasında Sokrates-öncesi düşünürler olduğu gibi, kimi tragedya ve komedy şairleri de vardır. Ancak Pindaros’un önceli olan lirik şairler gibi, çağdaşı ve hemen hemen çağdaşı⁹⁶ olan tragedya şairlerini bağımsız bir çalışmada ele alınmak üzere araştırma alanımızın dışında tutuyoruz.

Bir bütün olarak *ἐπινίκιον* şiiri, özellikle de Pindaros’un şiiri bu tarihsel çerçevede ad, adlandırma ve hakikat sorunsalına ilişkin belirli bir geçiş döneminde yer almaktadır. Pindaros’un belirli bir çağın kapandığı bir dönemde yaşamış olması bu

⁹⁶ Öyle ki Aiskhylos (MÖ ca. 525/524-456/455) ve Sophokles (MÖ ca. 497/496-406/405) Pindaros’un doğrudan çağdaşları olarak nitelenebilir; Euripides’i (MÖ ca. 480 - 406) ise söz konusu bağlamdan tarihsel olarak uzaklaşmasına rağmen, edebi bağlam içindeki konumu nedeniyle Pindaros’un “hemen hemen çağdaşı” olarak kabul ediyoruz. Hem bu tragedya şairlerine hem de Aristophanes’in (MÖ ca. 446-386) ad, adlandırma, hakikate ilişkin oldukça zengin içerikli yaklaşımlarına gerekli gördüğümüzde göndermeler yapmamıza rağmen, tezde ayrı bir başlık altında ele almıyoruz. Aristophanes’te doğrudan “adlar ve adlandırma” sorununa ilişkin olarak v. OLSON, 1992b, 304-319; “konuşan adlar” üzerine son dönemde yayımlanan oldukça kapsamlı bir çalışma olarak v. KANAVOU, 2011.

“geçiş dönemi” görüşünün temel dayanaklarından biridir. Pindaros övgüsünün nesnesi olan muzaffer ἄθλητής’i Homerosçu kahramanla karşılaştırdığımızda özellikle kimi ortak törel ülkülerle karşılaşırız. Nitekim muzaffer, tam da “tükenmeyen şan”a (κλέος ἄφθιτον: *Hom. Il.* 9.413) yönelen Homerosçu kahramanın izinde ilerlemektedir.⁹⁷ Söz konusu “şan”ı oluşturan temel öğeler arasında maddi anlamda “servet” (πλοῦτος) ve “zenginlik” (ὄλβος) başrolleri oynamakla birlikte, “tükenmeyen” (ἄφθιτον) özü sağlayan şey büyük ölçüde, kişinin ölümünden sonra tescillenen “onur”udur (τιμή).⁹⁸ Ayrıca NAGY’ın (1990a, 276 sqq.) ayrıntılarıyla temellendirdiği üzere, “zenginlik” (ὄλβος) ἐπινίκιον şiiri bağlamında sıklıkla maddi temelli olmayan “bahtiyarlık” ya da “saadet”e de işaret eder. Dolayısıyla bütün imkânlarıyla “tükenmeyen şan”a (κλέος ἄφθιτον) yönelen ἄθλητής’in yılmadan ilerlediği odak artık asla kaybetmeyeceği bu

⁹⁷ “Tükenmeyen şan” (κλέος ἄφθιτον) Homerosçu şiir bağlamında kahramanın ülküsüdür. Agememnon (*Hom. Od.* 24.93 sq.) Akhilleus’un ardından onun ölümünün bir son olmadığını ortaya koyarken bu “tükenmeyen şan”a (κλέος ἄφθιτον) dikkati çekmektedir. Öyle ki “kahramanın sonu burada onun adının korunacağını ve kleos’un devamlılığının bir garantisini” (GOLDHILL, 1991, 107) ifade eder. Theognis’in Kyrnos için dillendirdiği (*Thgn.* 246; GERBER, 2003², 208-209) “asla, ölsen bile kaybolmayacak şanın, ancak insanların zihinlerinde kalacaksın daima, adın olacak tükenmez” (οὐδέ ποτ’ οὐδὲ θανὼν ἀπολείς κλέος, ἀλλὰ μελήσεις | ἄφθιτον ἀνθρώποις αἰὲν ἔχων ὄνομα) dizeleri, κλέος’un sadece vezin değeri açısından değil, içerik olarak da belirli bir bağlamda ὄνομα’yla özdeşleşebileceğine işaret etmektedir (cf. πάντα δὲ κατ’ ἀνθρώπους ὀνομασίου: *Thgn.* 23; GERBER, 2003², 178-179; ayrıca cf. 3. BÖLÜM, 198 sqq.). NAGY (2007b, 36) ἄφθιτον sanlığının taşıdığı fikrin, κλέος’u açılması hiç son bulmayan bir çiçek metaforuyla açıklanabileceğini belirtir. Kahramanın ya da atletin yaşamı sürerken, “çiçeklendiği” dönem son bulabilir, oysa κλέος’un çiçeği tükenmeden açılmaya devam eder. “Tükenmeyen şan” (κλέος ἄφθιτον) lirik şiirde ölüm dışında temalarda da kendini gösterir (e.g. Hektor ile Andromakhe’nin evliliği bağlamında; *Sapph.* 44 LOBEL-PAGE). Bu formül üzerine yürütülen tartışma için ayrıca v. FLOYD, 1980, 133-157; NAGY, 1981, 113-116; FINKELBERG, 1986, 1-5; RISCH, 1987, 3-11; EDWARDS, 1988, 25-30; NAGY, 1990a, 244-245, n. 126.

⁹⁸ Τιμή sözcüğü, bir tanrıya ya da kahramana kült içinde sunulan “onur”a işaret edebilir, dolayısıyla doğrudan tapım bağlamında değerlendirilebilir: “timē ölümlüler tarafından icra edilir, ölümsüzler tarafından belirlenir” (NAGY, 1991³, 118 n. §1n2; cf. *LSJ*, s.v. τιμή). Bu yönüyle τιμή, sözcüğün tam anlamıyla “ihtiram” olarak karşılanabilir. Ancak ölümlüler de tanrıların izniyle τιμή’ye kavuşabilirler. SPARIOSU’nun (1991, 32) dikkati çektiği gibi “Homerosçu dünyada timē ve maddi varlık birbirinden ayrılamaz, bu, Akhilleus’un [bilinen Briseis] buhranına zemin hazırlayan Agememnon tarafından koyulan sözümüne bir ayrımdır. Ancak sonrakilerin gözünde, varlık artık bir timē’nin değil, sadece ticari değerlerin göstergesi haline gelmiş görünür.” Homeros’ta τιμή’ye ilişkin ayrıca v. GÖREN, 2008, 134-135 n. 19; FINKELBERG, 1998b, 14-28. Yukarıda söz konusu edilen “sonrakiler”in en önde gelenlerinden biri olarak Pindaros’ta τιμᾶ’nın görece aşkınlığı net bir şekilde vurgulanmıştır (cf. *Pi. N.* 7.31-32).

“saadet”tir (ὁλβος). Bu ise, muzaffer ἁθλητής’in en temel törel duruşudur; öyle ki söz konusu törel duruş “hakikat”le belirli bir ilişki içinde inşa edilmiştir. Kendi düşüncesi bağlamında “hakikat”le bu türden bir törel duruşu ilişkilendiren Alain BADIOU’un yaklaşımı sanki Pindaros’un zafere yönelen ἁθλητής’ini anlatıyor gibidir (BADIOU, 2004, 139-140, 141)⁹⁹:

“Salt “nesnel” bir birey, sıradan bir ölümlü *olan* her özne, bu ölümlü nesnellüğün tamamen dışındaki bir alanda tutarlı olabilen bir hakikati olumlayarak (ya da onun tarafından dönüştürülerek) “ölümsüzleşir”. [...] “Etik talimat şu tek buyrukla özetlenebilir: “Devam et!” Çünkü bir hakikat, tanımı gereği zordur. *Kendini* düpedüz *hiçe sayarak* bir davaya adamayı içerir. Akıntıya karşı kürek çektiği, bizzat zamanın “doğal” hareketine ters yönde ilerlediği için, geliştirildiği her an çeşitli aşındırıcı etkilere maruz kalır. Demek ki *devam etmek*, hakikate sadakatin maruz kalabileceği çeşitli bozulma ve tükenme biçimlerini saptayıp bunlara karşı koyma yeteneğini öngerektirir.”

Bu dönüşümü yaşayarak muzafferleşen ἁθλητής, tanrısal ödülü alırken artık eski ölümlü “şan”dan (κλέος) uzaklaştığının farkındadır. Dönüşen sadece “şan”ı (κλέος) değil, “şan”ın taşıyıcısı olan “ad”ıdır. Çünkü ἐπινίκιον şairinin övgü söylemi sayesinde, artık eskiden olduğundan çok daha başka bir şekilde “iştirilecek”tir (κλύω). Tezin başlığındaki yay ayraç yardımıyla oluşturulan “(yeniden-)adlandırma” ifadesi ἐπινίκιον şairinin müdâhil olduğu bu dönüşüm sürecine işaret etmektedir.

*** **

Son çözümlemede, her “adlandırma” bir yeniden-adlandırmadır. Adlandırılmamış olanın varlığından söz edemeyiz. Bir şeyin varlığından söz edebiliyorsak, bunu, eğreti ve geçici bir şekilde de olsa, adıyla yapabiliriz.¹⁰⁰ Ancak koyulan her ad eninde

⁹⁹ Bu alıntı aslında Peter HALLWARD’a aittir. Alain BADIOU’nun söz konusu yapıtının Türkçe çevirisinde yazarının ismi zikredilmeden “İngilizceye Çevirenin Sonsözü” başlığı altında aktarılan “Çevirmenin Girişi”nin (*Translator’s Introduction*) Peter HALLWARD’a (2001, vii-xlvi) ait olduğu temel alınan İngilizce basıma (BADIOU, 2001, vii-xlvi) bakıldığında görülebilir.

¹⁰⁰ Adıyla birlikte bütün niteliklerinden soyulmuş “varlık” için Gorgias’ın ileri sürdüğü önerme tam da bu noktada felsefeyle uğraşan kişinin dile mecbur olduğunu ortaya koymaktadır (*Gorg.* apud *S.E. Log.* 1.65 sqq. = *DK* 82 B 3): “[Gorgias] *Var-olmayan Üzerine* ya da *Doğa Üzerine* başlıklı yapıtında birbirine bağlı üç ana kanıtlama sunar: Öncelikle ve başta gelen birincisi hiçbir şey yoktur, ikincisi var olsaydı bile, insan tarafından kavranamazdı, üçüncüsü kavranabilse de, yanındakine ifade edilemez ve açıklanamazdı.” (ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* ἢ *Περὶ φύσεως* τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεῦτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν,

sonunda “eğreti ve geçici” olarak değerlendirilmeye mahkûmdur; zira şey daima yeni bir adla vaftiz edilmeye meyleder. Öyle ki düşünce şeyle “dans”ında onun adlandırılmışlığıyla yetinemez, düşüncenin gözünde koyulmuş her ad geçicidir, yenilenmeye ihtiyaç duyar. BADIOU (2010, 86) bir düşünce metaforu olarak NIETZSCHE’den devraldığı “dans” kavrayışına ilişkin sözlerinde bunu şu şekilde ifade eder:

“Evet, dans her defasında bedenin yeryüzüne verdiği yeni bir addır. Ama hiçbir yeni ad sonuncu ad değildir. Hakikatlerin önadının (*prénom*) bedensel sunumu olan dans, yeryüzünü durmadan yeniden adlandırır.”

Bu türden bir (yeniden-)adlandırma, dansla örneksenen düşüncenin adlandırılanları kendi değişimine ve kendisini nesnelerin değişimine uydurma niyetini taşır. Değişim düşüncenin istikrarı için en önemli tehdidi oluşturur. Sonuç olarak (yeniden-)adlandırma insanın olguyu kontrol etme, dillendirilen varlığın sınırlarını belirleme sürecidir. GIRARD (1982, 9 = 2003a, 6) insanın bu temel mücadelesine dikkati çekerek şunları yazar:

“Un maladie bien nommée paraît à demi guérie et *pour se donner une fausse impression de maîtrise* on *rebaptize* fréquemment les phénomènes immaîtrisables”

“Bir hastalığı doğru adlandırmak yarı yarıya iyileştirmek gibidir; kontrol edilemez olgular, *bir kontrol izlenimi yaratmak amacıyla* sık sık *yeniden adlandırılır*.” (trans. by Işık ERGÜDEN; vurgular tarafımızdan).

Çağımızda özellikle de ülkemizde oldukça yaygın olan bu ideolojik tutumunun

ἀκατάληπτον ἀνθρώπων, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.) KERFERD’in (1981a, 81 sq.) işaret ettiği gibi, Gorgias’ın bakış açısından hakikatle etiketlenmiş gerçek dünya karşısında *λόγος* sanıları idare eden bir öge olarak daima aldatıcı konumdadır. Her ikisi de aldatıcılıktan kurtulamayan iki tür *λόγος* olduğu söylenebilir: birincisi ikincisinden belli açılardan üstünlükleri olan bir ehvenişer olmaktan öteye gidemez. Zira *λόγος* “akılsal” inancın tam olarak askıya alınmasını talep eder; çünkü o *ἀλήθεια*’nın olgusalılığıyla değil, ancak “büyü” ve “cezbetme” aracılığıyla işleyen bütünüle kendisine ait bir *πίστις*’e sahiptir (SEGAL, 1962, 112-113, 145 n. 60). Söz konusu “büyü” ve “cezbetme”nin de *sine qua non* aygıtı adlardır. Sonuçta aslında başında dile getirilmese de varılacak nokta bellidir (*Pl. Cra.* 440c): “İzan sahibi hiçbir insan kendisini adlara emanet etmez, kendi ruhunun bakımını onlara teslim etmez.” (*οὐδὲ πᾶν νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέψαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν*). Ancak adlar olmaksızın da artık “emanet etmek”ten bile söz edilemez. Bu konuda ayrıca v. VERDENIUS, 1981, 116-129.

arkasındaki temel itki bizim araştırma alanımız açısından da önemlidir: “kontrol izlenimi yaratmak.” Yeniden adlandırma adlandırılan şeyin ya da kişinin yaşadığı sürecin bütün yönleriyle kontrol altında olduğu izlenimi yaratmayı amaçlar. *Ἐπινίκιον* şairinin ürettiği övgü söylemi bağlamında bu “kontrol altında” olma, tanrılarla insanlar arasındaki sınırın doğru çizilmesine gönderme yapar. Övgü şiirinin törel yaklaşımı bu sınırı doğru çizmeyi ve tanrıların alanını ihlal etmeden muzaffer atleti “tükenmez bir şana” (*κλέος ἄφθιτον*) kavuşturmayı amaçlar. Bu sürecin sonu tanrıların hükümler konumunu zedelemeyecek bir tür “ölümsüzlük”ün (*ἄθανασία*) deyiş yerindeyse “ölmezlik”in¹⁰¹ muzaffere bahşedilmesiyle sonuçlanır.

*** **

Tezimizin arka planını oluşturan araştırma geçmişini üç ana başlıkta değerlendirebiliriz: (1) Genelde Erken Yunan’da, özelde Pindaros’ta “hakikat” ve “aldanış” (*ἀλήθεια* - *ψεῦδος*) ikili öbeklendirmesi üzerine çalışmalar; (2) bu çalışmaların verilerinden de yararlanarak ad(landırma) bağlamında özelleşen çalışmalar; (3) ad(landırma) ile hakikat ilişkisine dair Pindaros’u merkeze alan çalışmalar.

Genel olarak Eski Yunan’da “hakikat” (*ἀλήθεια*) - “aldanış” (*ψεῦδος*)¹⁰² terimlerini çalışmasının merkezine alan yapıtlar yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren görece yoğun bir şekilde sürdürülmüştür. Bu yoğunluğun büyük ölçüde çağdaş felsefe çevrelerinin “hakikat”e yönelik göze çarpan ilgisinden kaynaklandığı söylenebilir. STORZ’un (1922) doktora tezi klasik filoloji çevrelerinde çalışmasını bu konuda yoğunlaştıran akademik yapıtların ilklerindendir. LUTHER’in (1935)¹⁰³ oldukça

¹⁰¹ Yunanca’da aynı sözcükle [*ἄθανατος*] ifade edilmesine rağmen, “ölmez” ile “ölümsüz” kavrayışları arasında belirlediğimiz ayrım için v. GÖREN, 2008, 111 n. 54.

¹⁰² Bu iki terim ve aralarındaki ilişkiye dair v. 2. BÖLÜM, 143 n. 105.

¹⁰³ Wilhelm LUTHER çalışmalarını ilerleyen yıllarda daha da özelleştirmiş ve “hakikat”le dil ilişkisine odaklanan yapıtlar vermiştir (v. LUTHER, 1958, 75-107; LUTHER, 1966).

ayrıntılı çalışması ise Homeros'ta ve Hesiodos'ta "hakikat" ve "aldanış" ilişkini terminolojiyi incelemektedir.¹⁰⁴ Öte yandan, konuya ilişkin köşe taşlarından biri olan DETIENNE'in (1960, 27-35) makalesi, Martin HEIDEGGER'in pek çok yapıtında¹⁰⁵ enine boyuna tartıştığı "hakikat" (*ἀλήθεια*) tanımına ilişkin tartışmayı derinleştirerek *ἀλήθεια* ile *λήθη* arasındaki gerilime vurgu yapmakta, *ἀλήθεια*'yla Hesiodos'un *Μοῦσα*'ları arasındaki yakınlığın ve hakikatle hafızanın eşdeğerliğinin altını çizmektedir.¹⁰⁶ DETIENNE (1996 = 2012) bu temel ilişkiye dair yaklaşımlarını daha sonra çok daha ayrıntılı bir şekilde temellendirmiştir.¹⁰⁷ KRISCHER'in (1965, 161-174) oldukça etkili makalesi *ἔτυμος* ile *ἀλήθεια* arasındaki ayrıma yoğunlaşan bir bakış açısıyla sorunu ele alır. SNELL (1975, 9-17)¹⁰⁸ ve COLE'un (1983, 7-28) her ikisi de çalışmalarını *ἀλήθεια*'nın *λήθη*-kökü merkezinde derinleştirmişlerdir.¹⁰⁹

Bu gidişat içinde KOMORNICKA'nın (1972, 235-253) makalesiyle *ἀλήθεια* tartışması Pindaros özelinde inceleme nesnesi yapılmış ve bu başlangıcı bağımsız bir monografya takip etmiştir (KOMORNICKA, 1979). KOMORNICKA'nın yapıtı doğrudan hakikat ve yanlışlığa/aldanışa (e.g. *ἀλάθεια*, *ἔτυμος* ve *ψεῦδος*, etc.) işaret eden sözcükler gibi, daha az yaygın bir şekilde bu kavramlarla ilişkilendirilen (e.g., *μαχανά*, *τέχνα*, *βουλά*, etc.) sözcükler arasındaki küçük farkları Pindaros bağlamında inceler. Temelde, Pindaros'ta *ἀλάθεια*'nın farklı bağlamlarda "hakikat"ın sekiz farklı

¹⁰⁴ LEVET'in (2008^{te}) bu ayrıntılı incelemenin izinden giderek kendi yapıtını geliştirdiği söylenebilir. Ayrıca erken Yunan'da hakikat kavramlaştırmasına ilişkin olarak v. JENS, 1951, 240-246. Luther'in bu çalışmasının Hint-Avrupa bağlamındaki örneği ise FRISK (1936) tarafından ortaya koyulmuştur.

¹⁰⁵ Bu konuda özellikle v. HEIDEGGER, 2001, 81-264 = 2002a.

¹⁰⁶ Bu tema üzerinde çeşitli bağlamlarda konuyu ele alan şu çalışmaların da katkısı dikkate alınmalıdır: BOEDER, 1959, 82-112; HEITSCH, 1962, 24-33; HEITSCH, 1963, 36-52; HEITSCH, 1966, 193-235.

¹⁰⁷ DETIENNE'e (1996 = 2012) yöneltilen en önemli muhalefet A.W.H. ADKINS'ten gelir. ADKINS'e (1972, 11) göre, Homeros çağı toplumunun okur-yazarlığının olmaması "toplumun hakikat kavramına önemli epistemolojik bir etki yapmaz" ve Homerosçu "hakikat" modern hakikat kavrayışımıza hemen hemen benzemektedir. Bu konuda ayrıca v. 2. BÖLÜM, 143 n. 105.

¹⁰⁸ cf. SNELL, 1978, 91-104.

¹⁰⁹ Ayrıca v. METTE, 1955, 476-477.

veçhesine işaret ettiğini ileri sürer.¹¹⁰ Bu çalışmaların doğal bir sonucu olarak, Pindaros'un poetikasında ışık-karanlık metaforunun belirginliği, *ἐπινίκιον* şairinin "hakikatin ifşa edicisi" olarak değerlendirilmesini mümkün kılmıştır.¹¹¹ KOMORNICKA sonrası çalışmaların ulaştığı sonuçlara, tezin içindeki tartışmalar bağlamında değinmeye devam edeceğiz.

İkinci aşamada, nesneyle ad arasındaki ilişkiyi erken Yunan düşüncesi bağlamında ayrıntılı bir şekilde ele alan bir monografya olarak KRAUS'un (1987) yapıtı yayımlanmasının üzerinden 25 yıl geçmesine rağmen, tartışmaya dair sunduklarıyla hâlâ önemli konumunu korumaktadır. Söz konusu yapıt, Sokrates-öncesi düşünürler, Platon ve Aristoteles'e ek olarak, koro şiiri ve tragedya kapsamında Pindaros, Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'i de sorunun içinde değerlendirilmesiyle (KRAUS, 1987, 136 sqq.) bizim tezimiz açısından ayrıca önemli bir katkı sunmaktadır.

Bu üçüncü aşamaya ilişkin SEGAL'in (1986b, 65-83) sorunsalı ortaya koyan çalışması dışında, bağımsız bir şekilde ad(landırma) ile hakikat ilişkisine yoğunlaşan herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Platon'un *Kratylos*'unda ortaya koyulan sorunsalların arka planı bağlamında kimi şairlerin yaklaşımları ele alınmasına rağmen¹¹², Arkaik Yunan

¹¹⁰ Hakikatin söz konusu olası veçheleri KOMORNICKA (1979, 252) tarafından şu şekilde sıralanır: (1) "le réel," (2) "l'authentique," (3) "l'essentiel (opposé à l'illusoire, à l'apparent)," (4) "le vrai dans toute œuvre poétique qui s'appuie sur l'imitation de la réalité (opposé à fiction pure)," (5) "le vrai sur le plan moral de la véracité (sincère, véridique, fidèle) par rapport à l'homme, à ses paroles et à ses actes et par rapport à la divinité," (6) "le vrai c'est-à-dire ce qui est propre, correct (right, appropriate)," (7) "le vrai, ce qui est vérifiable, ce qui se laisse prouver par rapport," ve (8) "le vraisemblable (verisimile, wahrscheinlich et scheinbar)."

¹¹¹ BREMER (1976, 301-310) ışık-karanlık temasına odaklanan monografyasının Pindaros'a değindiği görece küçük kısımda, *ἐπινίκιον* şairini gizli ve karanlıkta kalmış hakikati aydınlatan ve yorumlayan bir bilici gibi değerlendirerek ardılı araştırmacılara bu belirlemeleri geliştirebilecek bir zemin bırakmıştır. Ayrıca v. KOMORNICKA, 1981, 81-89.

¹¹² Yukarıda da değindiğimiz KRAUS'un (1987, 136sqq.) çalışması bu konuda özellikle kayda değerdir.

Şiirinin çerçevesi genelinde ya da Pindaros'un poetikası özelinde ad, adlandırma, hakikat ilişkisi sorununu ele alan monografya düzeyinde hiçbir çalışma yapılmamıştır.

*** **

Yöntemimizi belirlerken klasik filolojinin geleneksel yaklaşımlarını göz ardı etmeksizin özellikle Elroy L. BUNDY'nin (1986) biçimsel bakışını, Pindaros'un *ἐπινίκιον*'larını inceleme ve yorumlama biçimini öncelikli düşünsel zemin olarak kabul ettiğimizi belirtmek isteriz.¹¹³ BUNDY (1986) *ἐπινίκιον*'ları incelerken büyük ölçüde biçimci bir yaklaşımla "kıyas edilen örnekler"i (*foils*) oldukça etkili bir şekilde ortaya çıkararak Pindaros'u yorumlama tarzını kökten değiştirmiştir. Öyle ki BUNDY'nin (1986^{re}) yorumları okunurken, Pindaros'ta neredeyse her ögenin (söz diziminden sözcük seçimine, ön plana çıkarılan *μῦθος* değişikliklerinden zikredilen adlara kadar) övgü amacıyla muzaffere gönderme yapacak biçimde kullanıldığı, her *μῦθος* ögesinin muzaffer ve kazandığı müsabakasının ayrıntılarını yansıtan birer "ayna parçası," şairin kıymetli bir taş gibi ön plana çıkarmak istediği müzafferi daha da parıldatan birer "foya" olarak tesis edildiği müşahade edilir.¹¹⁴ Dolayısıyla biz de incelememizde, BUNDY'nin (1986, 35) "odelerin kendileri adına konuşmalarına" fırsat

¹¹³ "Öncelikli" ifadesi bu bakış açısını mutlaklaştırdığımız sanısını doğurmamalıdır. Nitekim özellikle *ἐπινίκιον* şiirini tarihsel bağlantılarıyla birlikte okuma anlayışını savunan bilim insanlarının, BUNDY'nin *ἐπινίκιον*'un sadece "methiye niyeti" taşıdığı konusundaki ısrarının saplantılı olduğuna dair eleştirilerine hak vermemek mümkün değildir (cf. 5. BÖLÜM, 295 n. 53). Ancak BUNDY'nin biçimsel çözümleme yönteminin Pindaros çalışmaları için bir dönüm noktası olduğu ve yaklaşımının kimi bağlamlarda oldukça sağlam sonuçlara ulaştırdığı da inkar edilemez.

¹¹⁴ Her ne kadar Pindaros'ta muzaffer atletin fiziksel görünüşü oldukça önemli bir övgü vesilesi olarak kullanılmasına rağmen (cf. *Pi. O.* 8.19, 9.94, 10.99, 10.103, 14.5-7, 14.22, *N.* 3.19, 11.12-13, *I.* 7.22), BOEKE'nin (2004, 43-55) *Pi. I.* 4 örneğinde ortaya koyduğu üzere, zafere ulaşan atletin "işleri görünüşünden daha yüksek sesle konuşarak" *φνᾶ*'sının ifşa edilmesinde ön plana çıkar. Bu temel değeri vurgulamak amacıyla Pindaros muzafferi överken *μῦθος*'ta köklü değişikliklere gitmektedir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, Thebai'lı Melissos'la ilişkilendirmek isteyerek heybetiyle nam salan Herakles'i "boyu posu çelimsiz, ancak ruhu amansız biri" (*μορφὰν βραχύς, | ψυχὰν δ' ἄκαμπτος; Pi. I.* 4.53) olarak tanıtmasıdır. Pindaros'un mitolojik bir figür olarak Herakles'i şiirinde işleyişine dair v. NIETO HERNÁNDEZ, 1993, 75-102; genel olarak *μῦθος*'a yaklaşımı için v. PODLECKI, 1984, 212-216.

verme¹¹⁵ tercihini merkezi yaklaşımımız olarak belirledik. Bu doğrultuda, (1) Pindaros'un şiirlerini ve Pindaros'un çağdaşı şairlerin (Simonides ve özellikle Bakchylides) *ἐπινίκιον* türündeki¹¹⁶ şiirlerini birincil bağlamsal alan, (2) genel olarak Arkaik Yunan Şiirini ise ikincil bağlamsal alan olarak saptadık. Doğrudan Pindaros'un yaklaşımlarını açıklamak üzere "birincil bağlamsal alan"a başvururken, şairin etkileşim içinde olduğu şiirsel iklime ilişkin göndermeler için "ikincil bağlamsal alan"a da başvurduk. Hiç şüphesiz, kimi toplumsal, kültürel, siyasal, iktisadî verileri kullanmamız gerektiğinde söz konusu tarihsel sürecin bütün bilgi kaynaklarından

¹¹⁵ BUNDY (1986, 92) *ἐπινίκιον* türü bağlamında bestelemeyi belirleyen seçimlerin esasen "formüllerin, motiflerin, temaların, konuların ve bunların dizilişlerinin seçimleri" olduğunu, "anlamın sözcüklerin yüzeysel düzenlemelerinden her zaman kolaylıkla kestirilemediğini" ifade eder. Dolayısıyla "odelerin kendileri adına konuşmalarına fırsat verme"yle kastedilen yöntem Gottfried HERMANN ve August BOECKH'in öncülüklerini yaptığı iki rakip okuldan birincisi olan ve zaman zaman "pozitif" ya da "eleştirel" yaklaşım olarak nitelendirilen (antik çağa metin eleştirisinin temel araçlarıyla yaklaşan) *Wortphilologie*'nin sunduğu imkânlardan sonuna kadar yararlanmasına rağmen, onun çok daha ötesine geçer. Bu okulların ikincisi olan, antik çağın ruhunu ve zihniyetini ortaya koymayı amaçlayan *Sachphilologie*'in uygulamaları da BUNDY'in yaklaşımlarını ancak kısıtlı ölçüde etkilemiştir. Nitekim bir milad olması yönüyle, Elroy L. BUNDY'nin (1986) Pindaros araştırmalarındaki konumu, Milman PARRY'nin (1971) ve öğrencisi Albert B. LORD'un (1964²) Homeros araştırmalarına getirdikleri yenilikle bu alanda edindikleri tartışmasız konumlarına eşdeğer sayılabilir. Öyle ki BUNDY'den sonra, Pindaros'u onun yaklaşımlarıyla hesaplama okumak imkânsızdır.

¹¹⁶ Bu bağlamıyla önemli bir hatırlatma yapmak gerektiğini düşünüyoruz. BUNDY'in (1986, 92) işaret ettiği gibi, "Pindaros incelemesi bir tür inceleme olmak zorundadır." *Ἐπινίκιον* şiiri Pindaros'un en çok üretimde bulunduğu ve "vesileye bağlı" şiir türleri içinde günümüze büyük ve bütüncül bir biçimde ulaşan tek tür olmakla kalmaz, Pindaros'un poetikasının doğrudan belirleyicisidir. Zira Stesikhoros ya da Simonides'in yaptığı gibi, Pindaros Yunan şiirine yeni bir tür kazandırmamıştır, ancak miras aldığı *ἐπινίκιον* türünün tartışmasız en iyi örneklerini icra etmiştir. Dolayısıyla incelememizde zaman zaman Pindaros'un diğer türlerdeki eserlerine de gönderme yapacak olmamıza rağmen, çalışmanın odağında *ἐπινίκιον* şiirini tutmaya devam edeceğiz. Bu nedenle tezin başlığını daha da özelleştirerek "Pindaros'un Zafer Şarkılarında" ifadesini kullandık. Yeri gelmişken *ἐπινίκιον* şiiri araştırmacılarının yakından bildiği bir kabulün hatırlanması kanımızca elzemdir: "Pindaros'ta ve [Bakchylides'te] hiç bir kısım yoktur ki öncelikli niyeti methiye olmasın" (BUNDY, 1986^{re}, 3). Dolayısıyla "ad" ve "adlandırma"ya ilişkin Pindaros'un yaklaşımları da bir "methiye süzgeci"nden geçerek bize ulaşmaktadır. Öyle ki zikredilen ad ya da adlandırma edimi her seferinde nihai amacına, yani muzaffer methetmeye yönelmektedir. O halde Pindaros'un dizelerinde yer alan her mitin, her sözcük oyununun peşinen –dolaylı ya da dolaysız bir şekilde– methetme amacı taşıdığını kabul etmek zorundayız. Bu doğrultuda muzafferin kendi "ad"ı da bir methetme vesilesi olarak kullanılacaktır. Dolayısıyla, *ἐπινίκιον* şiirinde sıklıkla muzaffer atletin bir ilk örneği olarak sunulan mitik kahramanın ya da ilişkide olduğu herhangi bir ögenin "ad"ı da bu sürece kaçınılmaz bir şekilde dâhil olacaktır.

(parşömen ve *papyrus* üzerindeki bütün metinler, yazıtlar, her tür arkeolojik malzeme etc.) yararlandık.

Bunun yanı sıra özellikle yirminci yüzyılın düşünürlerinin oldukça cömertçe sunduğu çok sayıda edebiyat kuramından, antropoloji yaklaşımından, yorumbilimin geliştirdiği temel esaslarından yararlandık. Yeri geldikçe yararlandığımız bu kaynaklardan söz edeceğiz. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz bir ilkeyi (v. GÖREN, 2008, 4, 185 sq.), yani çok-anlamlılığın sonucu olan olumlu anlamda “belirsizlik”i LÉVI-STRAUSS’un (1962, 328 = 2002⁴, 292) sözleriyle yeniden vurgulama istiyoruz:

“L’explication scientifique ne consiste pas dans la passage *de la complexité à la simplicité*, mais dans la substitution *d’une complexité mieux intelligible* à une autre qui l’était moins.”

“Bilimsel açıklama, *karmaşıklık*tan *yalınlığa* geçmek değil, daha az anlaşılır bir karmaşıklığın yerini *daha iyi anlaşılır bir karmaşıklık*a vermektir” (trans. by Tahsin YÜCEL; vurgular tarafımızdan).

Kanımızca bu ilke özellikle yoğun, metaforik bir dil ve üslupla şiirini kuran Pindaros gibi bir şair için kaçınılmazdır. Bunun yanı sıra, bu karmaşıklığı daha anlaşılır kılma uğraşımızda en temel engelimiz Pindaros’un zafer şarkılarının bütün diğer icra öğelerinden yoksun bir şekilde sadece yazılı bir “libretto” biçiminde günümüze ulaşmış olmasıdır (cf. GÖREN, 2009, 21-23). Ancak daha başından, ifade etmeliyiz ki niyetimiz Pindaros’un sunduğu karmaşıklığı yalınlaştırmak değil, o karmaşıklığı anlamak ve daha anlaşılır bir biçimde anlatmak olacaktır. Bu anlayış doğrultusunda kimi zaman Yunanca ifadelerin çevirisinde Türkçe’nin imkânlarını zorlamamız, icat edilmiş yazımlara başvurmamız gerekecek. Tüm bu gayretlerin arkasında, Pindaros’un “karmaşıklık”ının özgünlüğüne zarar vermeden onun poetikasını anlama niyeti yatmaktadır.

Son çözümlemede, Pindaros poetikasıyla Yunan felsefesinin ilk adımları arasındaki ilişkiye dair yaklaşımımızda, NIETZSCHE’nin (1869, 24) Seneca’ya ait bir deyişi¹¹⁷ tersine

¹¹⁷ “*quae philosophia fuit facta philologia est*” (Sen. Ep. 108.23).

çevirerek oluşturduğu filologca şiarı rehberimiz oldu: “*philosophia facta est quae philologia fuit*” (bir zamanlar filoloji olan şimdi felsefe haline geldi). NIETZSCHE (1869, 24) hemen ardından bu şiarla neyi kast ettiğini şöyle açıklar:

“Damit soll ausgesprochen sein, dass alle und jede philologische Thätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibt.”

“Bununla bütün filolojik etkinliklerin herbirinin, tüm münferit ve yalıtık ögelerin menfur şeyler gibi buharlaşacağı ve geriye yalnızca bütüncül ve bağdaşık bakışların kalacağı felsefi bir dünya görüşüyle kuşatılması ve çevrenmesi gerektiğine işaret etmek istiyorum.” (rev. by Ömürnaz KURT).

Bizce, felsefenin bu bütünselleştirici bakış açısı aracılığıyla, MÖ 5. yüzyılda ortak bir siyasal, toplumsal, kültürel ortamda ürün veren evrensel boyutlarda bir şair olan Pindaros’la, yavaş yavaş emeklemeye başlayan Yunan Felsefesi’nin öncü düşünürleri arasında ortak düşünsel köklerin izleri sürülebilir. Bu yaklaşımın önündeki engel oldukça köklü bir geleneğe sahiptir. Nitekim WILAMOWITZ-MOELLENDORFF’un (1872 = 2000, 1-33) kendi çağında –özellikle *Die Geburt der Tragödie* yapıtı yüzünden– NIETZSCHE’ye yönelik oldukça sert eleştirisi, kendi “klasik metin” anlayışı çerçevesinde haklı bir tutarlılığa sahip olmasına rağmen, söz konusu “bütünselleştirici bakış açısı” için engel olarak durmaktaydı. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF’la NIETZSCHE arasındaki hararetli tartışmanın altında yatan anlayış farkını SAID (1975, 9 = 2009, 27) şu sözlerle ifade eder:

“[F]or Wilamowitz a text was a system of boundaries and inner constraints held intact by successive generations (a heritage passed on in time); while for Nietzsche it was an invitation to unforeseen estrangements from habitual, an occasion for unconditional voyages into what Conrad so aptly called the “heart of darkness”.”

“Wilamowitz için metin, farklı kuşaklar tarafından bozulmadan korunan bir sınırlar ve iç kısıtlamalar sistemiydi (zamansal akış içindeki bir mirastı); Nietzsche içinse alışılmış olandan öngörülmedik şekillerde uzaklaşmak için bir davet, Conrad’ın çok uygun bir ifadeyle “karanlığın yüreği” adını verdiği yere koşulsuz bir yolculuk vesilesiydi.”

NIETZSCHE’nin Dionysos-Apollon karşıtlığına ilişkin marjinal yaklaşımının, geleneksel Klasik Filoloji açısından o çağda tehdit olarak algılanması yadırganacak bir durum değildir. Nitekim günümüze ulaşan “klasik metin”ler ışığında ve kendi anlayışı çerçevesinde WILAMOWITZ-MOELLENDORFF’un eleştirileri büyük ölçüde haklı sayılabilir. Ancak Klasik Filoloji’nin çalışma alanının sınırları, MS 19. yüzyılın

sonundakinden bu yana oldukça ötelere taşınmıştır. Artık Klasik Filoloji çerçevesinde yapılan çalışmaların “bağlam”ı “klasik metin”lerle sınırlı değildir. Özellikle 1970’lerden bu yana, Yapısalcı dilbilimin çocukları olan Göstergebilim, Yapısalcı Antropoloji, Post-Yapısalcı Yapisöküm, Yeni Tarihseclilik ve Yeni Eleştirelilik gibi yaklaşımlar Antik Çağ’a ilişkin her şeyin **okunabilir** malzemeler olarak değerlendirilebilmesini mümkün kıldı. Ancak bu WILAMOWITZ-MOELLENDORFF’un “klasik metin” anlayışının bütünüyle terk edilmesi gerektiği sanısını doğurmamalıdır. Tersine “klasik metin” daima filoloğun temel dayanak noktası olmaya devam edecektir. Ancak “bağlam”ın genişlemesiyle Antik Çağ’ın sağladığı bütün verilerin “metin”selleştirilebilmesi imkânının doğması, üzerine akıl yürüteceğimiz malzemenin oldukça çeşitlenmesine neden oldu. Bu da “alışılmış olandan [öngörülebilir] şekillerde uzaklaşmak için” gelen olası davetlere kulak verebilmeyi mümkün kılmaktadır.¹¹⁸

Biz yukarıda değindiğimiz düşünsel köklerin temas ettiği uçların –nitekim “uç” denemeyecek kadar birbirlerine yakın konumdalar– arasındaki bağlantıları doğrudan kurmak ve ifşa etmek yerine, Arkaik Yunan Şiirinde ad, adlandırma, hakikat sorununa ilişkin olarak Pindaros’un zafer şarkılarını merkeze alıp mümkün olduğunca derinlemesine bir inceleme yapmaya çalışacağız. Bu bağlantıların çok daha net görünümeleri ileride başka bir çalışmada ortaya çıkarılabilir.¹¹⁹

Hiç şüphesiz bu türden yaklaşımlar nispeten uzun zamandır uluslararası bilim çevrelerinde rağbet görmektedir ve Yunan şiiriyle felsefesinin etkileşimine yönelen gitgide yoğunlaşan ilgi çok daha etkili yapıtlara gebedir. Ancak NIETZSCHE’nin yukarıdaki şiarı, Klasik Filoloji’nin yeni “eleştirel basımlar” (*éditions critiques*) ve daha önce yayımlanmamış epigrafik malzemenin yayınlanması dışında söz söyleyemeyeceği görüşlerine yüzyılı aşan bir geçmişten cevap niteliğindedir. Zira

¹¹⁸ Sadece Klasik Filoloji’nin değil, genel olarak Filoloji’nin 20. yüzyılda yaşadığı muazzam dönüşüme ilişkin olarak v. ZIOLKOWSKI, 2005, 239-272.

¹¹⁹ Bu konudaki önerilerimiz için v. SONUÇLAR VE ÖNERİLER, 356 sqq.

NIETZSCHE'nin çağında Klasik Filoloji'yi dilsizleştiren “bütüncül ve bağdaşık bakışlar”ın yoksunluğuydu, maalesef hâlâ bu yoksunluğun hakimiyeti –özellikle ülkemizde– Klasik Filoloji temel alanı için bir tehdit olarak durmaktadır.

*** **

Tezin yazımında kabul edilen teknik esaslara da değinmekte yarar görüyoruz. Gönderme yaptığımız yayının ilk basımı değilse, **KAYNAKÇA**'daki ve gönderme yapıldığı kısımda basım yılının üstünde üslü rakamla (e.g. “2,” “3,” “4” etc.) ya da sadece yeniden tıpkı basımsa üslü “re” ibaresiyle belirtilmiştir. Gönderme ya da alıntı yapılan antik kaynakların bizim temel aldığımız basımları ve varsa alıntıladığımız Türkçe çevirileri, o yazarın adının başlığı altında **KAYNAKÇA** başlığı altındaki **Alıntılanan Birincil Metinlerin Basımları, Yorumları Ve Çevirileri** kısmında verilmiş, satır numaraları zaten verildiğinden tez metni içinde ayrıca sayfa numarasıyla belirtilmemiştir. Antik metinlerden yapılan alıntılarda aksi belirtilmedikçe Türkçe çeviriler tezin yazarına aittir. Antik yazarın adının başlığı altında aynı metnin birden fazla basımı varsa, mutlaka tez metni içinde hangi basımın kaynak metin için temel alındığı belirtilmiştir. Söz konusu gönderme çok yazarlı bir basımdan veya yayıma hazırlanmış anonim bir yapıttan okunmuşsa, mutlaka tez içinde bu yayına gönderme yapılmış ve **Alıntılanan Birincil Metinlerin Basımları, Yorumları Ve Çevirileri** başlığı altındaki **Anonim Yapıtlar Ve Çok Yazarlı Derlemeler** alt başlığında künyesi verilmiştir. **KAYNAKÇA**'da künyeleri verirken, çok yazarlı derlemelerde yer alan makalelere “➔” işaretiyle kitabın editörünün adı altındaki girişe yönlendirme yaparak, aynı yazarın kitabı içindeki bölümlere ise bütünlük tek bir girişle gönderme yapıldı. **Genel Kısaltmalar** listesinde bir bakışta anlaşılan genel geçer kısaltmalara (MÖ, MS, İng., Alm., Fra., İta. etc.) yer verilmemiştir.

Eski Yunanca kavramların olası Türkçe karşılıklarını tırnak içinde verirken, hemen yanında özgün hali yay ayrıç içinde verilmiştir. Kimi alıntılarda Eski Yunanca özgün metin Türkçe çevirisiyle birlikte verilirken, kimilerinde sadece vurgulanmak istenen kısımlar tırnak içinde gösterilip yine yay ayrıç içinde özgün hali belirtilmiştir. **EK** r'de yer alan metinler ve çeviriler tez metni içinde bir kez daha tekrarlanmamıştır.

Tırnak içinde belirtilen alıntılarda vurgulama amaçlı kullanılan kalın-eğik karakterler – aksi belirtilmedikçe– alıntının sahibine aittir.

Kur'an-ı Kerim dışındaki kutsal metinlere, gönderme yapılan bağlama göre farklı adlarla hitap etme gereğini duyduk. Örneğin her ne kadar genel bağlamlarda Osmanlı İslam geleneğinden beri kalıplaşmış bir ibare olan **Kitab-ı Mukaddes**'i metin içinde kullansak da, kısaltmalarda [Hıristiyan] bilim çevrelerinde standartlaşan **Eski Ahit-Yeni Ahit** ayırımından yararlanmaktan çekinmedik. Öte yandan sadece İbrani geleneğine ilişkin bir gönderme söz konusuysa, Hıristiyan yaklaşımını yansıtan **Eski Ahit** yerine, Musevi geleneğindeki eşdeğeri **Tanah**'ı kullanmayı tercih ettik.

Pindaros'un Dor lehçesini kullanması nedeniyle, çevirilerde özel adları şairin ses dünyasına müdahale etmemek adına kendi telaffuzuyla bıraktık. Ancak bu metinlere dair yorumlarımızda Dor yerine daha yaygın bir şekilde bilinen Ion telaffuzunu esas alan bir yazımı tercih ettik (e.g. Dor lehçesindeki Athana yerine Athena, Epimatheus yerine Epimetheus etc.). Öte yandan, gönderme yaptığımız kavramlar söz konusu olduğunda, konunun bağlamı hangi yazımı gerektiriyorsa o yazıma başvurduk (e.g. Homeros bağlamında *ἀλήθεια*, oysa Pindaros bağlamında *ἀλάθεια* gibi).

Metinler ve kavramlar genellikle Yunan harfleri kullanılarak verilmesine rağmen, başlıklardaki Yunanca sözcükler ve tez metni içinde geçen yapıt adları için harf çevirisi kullanıldı. Pindaros araştırmalarında metnin yazıldığı dil gözetilmeksizin Latince karşılığıyla kullanılarak birer teknik terim görünümü kazanan, **laudator**'u (öven/meddah) *ἐπινίκιον* şairi yerine, **laudandus**'u (övülesi/memduh) ise övgü söyleminin yöneldiği kişi (özellikle müsabakanın muzaffer) yerine kullandık. Harf çevirisi, Eski Yunanca metnin geleneksel [Desiderius ERASMUS'un (1528) yayımladığı **De Recta Latini Graecique Sermonis Pronunciatione** başlıklı makalesinden bu

yana gelen] sesletimini esas alarak,¹²⁰ ana dili Türkçe olan okuyucuya uygun olacak biçimde yapıldı.

¹²⁰ Eski Yunanca'nın sesletimi konusunda Erasmus'un yaklaşımını destekleyen antik kaynaklara dayanan deliller ve karşı görüşlerin kısa bir tarihçesi için v. WOODWARD, 1934, 105-112 ve konuya ilişkin daha ayrıntılı bilgi için v. ALLEN, 1968.

1. ANTİK ÇAĞ'DA AD(LANDIRMA) SORUNUNA GİRİŞ

Her ne kadar GİRİŞ bölümünde değindiğimiz üzere, Sokrates-öncesi düşünceyi bir “sınır durum” olarak kabul ederek, ana inceleme nesnemiz olarak sadece bunun öncesini belirlemiş olsak da, tartışmayı yürüteceğimiz ad(landırma)-hakikat ilişkisine dair Eski Yunan düşüncesinde geliştirilen belirli ana başlıkların altını çizerek Pindaros’un bu konudaki yaklaşımlarının özgünlüğünü ortaya koymak istiyoruz. Bu nedenle Antik Çağ’da “dilin kökeni,” “ilk ad koyan,” “adların doğruluğu” gibi bazı ana tartışma başlıklarını özetleyerek soruna giriş yapmaya çalışacağız. Ayrıca bu bölümde sorunun *μῦθος*’la ilişkili boyutunu hesaba katarak, filolojinin müstakil bir bilim olarak temellendirilmeye başladığı MS 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ad(landırma) sorununa dair önemli bir kaç yaklaşımı ortaya koymaya çalışacağız. Bu giriş özellikle sorunun tarihsel boyutlarına dair algımızı netleştirmek ve şiirsel zeminde Pindaros’un ortaya koyduğu temel soru(n)ların nasıl alımlanmış olabileceğine dair sezgilerimizi uyandırabilmek açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu girişin, Homeros’tan itibaren ele alacağımız ad, adlandırma, hakikat ilişkisi sorununa aydınlatıcı bir kuramsal arka plan oluşturulabileceğini düşünüyoruz.

1.1. Dilin Kökeni, *Nomothetês* ve Ad(landırma) Sorunu

Herodotos’un (*Hdt.* 2.2) aktardığı Mısır Firavunu Psammetikhos’un (Psammetikhos I, MÖ 664-610) ilk insanların konuştuğu dili öğrenmek üzere yaptırdığı deney Yunan dünyasında bilinen ilk “dilin kökeni” araştırmasıdır. Herodotos, bu deneyin ilk insanların ulusunu öğrenmek üzere, muhtemelen Mısır devlet onurunu temellendirmek amacıyla yapıldığı kanaatini aktarmaktadır.¹ Ancak dilin kökeni

¹ Herodotos’un “dilin kökeni”ne, özellikle de “tanrısal adlara” yönelik ilgisi bu efsanevi öykünün aktarımıyla sınırlı kalmaz. Herodotos’un “neredeyse bütün Yunan tanrılarının adları Hellas’a Mısır’dan gelmiştir” (*σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα: Hdt.* 2.50) biçimindeki belirlemesi özellikle tartışma konusu edilmiştir. İlerleyen kısımda, Herodotos (*Hdt.* 2.52) Mısır’dan yapılan bu aktarımın Hellenler öncesindeki halklar aracılığıyla, özellikle de Pelaglar aracılığıyla gerçekleştiğini kabul eder. LATTIMORE (1939, 357-365) dikkati çektiği üzere, pek çok Herodotos yorumcusu buradaki “adlar” (*τὰ οὐνόματα*) ifadesinin

sorunu Yunan düşüncesinin filizlenmeye başladığı MÖ 5. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bu ideolojik merakı aşarak özellikle sofist çevrelerde oldukça önemli entellektüel bir tartışma konusu olmuştur. Protagoras ve Prodikos bu tartışmalarda başı çeken sofistler olarak göze çarpmaktadırlar. Aşağıda (v. 1. BÖLÜM, 61 sqq.) daha ayrıntılı ele alacağımız Protagoras ve Prodikos'un çalışmaları farklı yönlerde ilerlemesine karşın, "dilin kökeni"ne ilişkin soru bağlamında değerlendirilebilir. Sözcüklerin "doğru kullanımı" (Protagoras bağlamında *ὁρθόεπεια*) ve Prodikos'un çok-anlamalı bir yapıda ince farklarla birbirinden ayrılmasına ilişkin çalışmalar ilk(s)el² dilin ve ad(landırman)ın niteliklerini sorgulayan bir yaklaşım içermektedir.

Nitekim ilk ad(landırman)ın nasıl ortaya çıktığı da, dilin kökeni sorunsalıyla koşut bir biçimde zihinleri oldukça meşgul etmiştir. Proklos (*Pythag.* apud *Procl. in Cra.*

daha çok "onların biçimi, tapımları ve mitlerinde ifşa edilen, ilgili tanrılık kavramını" (*Begriff der betreffenden Gottheit, wie er sich in ihrer Gestalt, im Cultus und Mythos zeigte*: WEIDEMANN, 1890, 230) karşıladığı konusunda hemfikir olmuşlardır. Ancak Mısır ve Yunan tanrı adlarının arasında sessel benzerliğin olmaması nedeniyle geliştirilen bu kanıtlama zayıf yönler içermektedir. Herodotos'un kastettiği durum iki farklı şekilde anlaşılabilir: (1) bu adlar arasında sessel olmasa da semantik bağlar vardır, (2) Hellas'a gelen adlar söz konusu Mısır tanrılarının farklı adlarıdır. Her iki bakış açısı da Mısır tanrılarının *δὐναμις*'leriyle (cf. 1. BÖLÜM, 86 sqq.) Hellas tanrılarınıninkiler arasındaki koşutluktan kalkış noktasını almaktadır. BURKERT'in (1985b, 121-132) bu konudaki ayrıntılı incelemesinde ortaya koyduğu üzere, temelde Herodotos'un niyeti dille ilgili bir tartışmaya girmek yerine kültürel bir gelenek olarak dinin tarihsel olarak kendisini ifşa etmesini yeniden inşa etmektir. Dolayısıyla her ne kadar öncelikli olarak söz konusu edilen "adlar" olsa da, asıl tema "'kültürel aktarım"dır.

² Yay araç yardımıyla oluşturduğumuz bu yazımı "ilkel" (İng. *primitive*, Fra. *primitif*, Alm. *primitiv*) kavrayışına, özellikle erken dönem antropolojinin ürettiği oldukça ideolojik "ilkel"-*"Batılı"* ikili öbeklendirmesi yüzünden (cf. LÉVI-BRUHL, 1910), yüklenen küçümseyici anlam yüküne dikkati çekmek için tercih ettik. Öyle ki Fransızca'da aynı sözcükle ifade edilmesine karşın, bu kavrayışın "ilksel" (İng. *primordial*, Fra. *primitif*, Alm. *ursprünglich*), başlangıçtan beri var olanı niteleyen ve hiçbir küçümseyici gönderme içermeyen bir yönü de vardır. Biz "ilk(s)el" ifadesini her kullandığımızda bu ikinci yüksüz anlama gönderme yapmamıza rağmen, "ilkel" in gönderme yaptığı geniş tartışma alanını da hatırlatmak istedik. Öte yandan, antropolojide önemli bir kırılma noktası olan LÉVI-STRAUSS'un "yaban(ıl)" (Fra. *savage*) deyişini kullanarak bütünüyle bu okulun görüşlerini benimsediğimiz sanısını da yaratmak istemedik. Bu konuda LÉVI-BRUHL'un temel kavramlarına yöneltilen kapsamlı bir eleştiri için v. EVANS-PRITCHARD, 1965, 78 sqq. = 1998, 93 sqq. ve LÉVI-BRUHL ve MALINOWSKI gibi antropologların "ilkel" kavrayışına yöneltilen yapısalci eleştiri için v. LÉVI-STRAUSS, 2001^{re}, 5 sqq. = 1986, 27 sqq.

16; PASQUALI, 1994^{te}, 5-6) Pythagoras'a atfedilen bir rivayetten söz eder:³

ἐρωτηθεὶς γοῦν Πυθαγόρας, τί σοφώτατον τῶν ὄντων· <ἀριθμός> ἔφη· τί δὲ δεύτερον εἰς σοφίαν, ὁ τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενος.

“Örneğin Pythagoras, kendisine var-olanların en bilgecesi sorulduğunda, “Sayı” demiştir. Bilgelik için ikincisi nedir? [sorusuna ise Ç.N.] “Şeylerin adlarını koyan kişidir” [der Ç.N].”

İlk ad(landırma) sorunu, özellikle Platon’un *Kratylos* diyalogunda “ad/yasa-koyucu”nun (*νομοθέτης*) tartışmaya dâhil edilmesiyle netlik kazanmıştır. Harfiyen anlamı “yasayı belirleyen” ya da “örfü kuran” (*νόμος* + *τίθημι*) olan bu sözcük (CHURCHILL, 1983, 92), *Kratylos* bağlamında belirli bir çift anlamlılıkla kullanılır. DEMAND’in (1975, 108) işaret ettiği gibi, bu sözcük adlarla ilişkilendirildiğinde “ad-koyan” göndermesinin altını çizmesine rağmen, “yasa-koyan” anlamını da bünyesinde barındırmaya devam etmektedir. Nitekim *νόμος* sözcüğünün etimolojisi düşünüldüğünde (CHANTRAINE, 1984^{te}, s.v. *νέμω*), “ad/yasa-koyucu” (*νομοθέτης*) adlandırırken “ad”ların paylarını “dağıtan” (*νέμειν*) bir yetkilidir. Ancak buradaki “yasa” (*νόμος*) gönderme alanıyla hukuk terminolojisi içindeki dar teknik anlamının ötesine geçen ve Eski Yunan düşüncesinde çok köklü bir tartışma geleneğinin taşıyıcısı olan “yasa-doğa” (*νόμος-φύσις*) ikili öbeklendirmesinin aktörlerinden biri olarak değerlendirilmelidir. SEDLEY’nin (2003, 69) altını çizdiği üzere, *νομοθέτης* çerçevesindeki *νόμος* büyük ölçüde insanın “doğa” (*φύσις*) karşısında geliştirdiği “örf,” “adet” ya da “uylaş” olarak anlaşılabilir.⁴

İşte “doğa” (*φύσις*) karşısında geliştirilen bu ilk insani üretime yönelik merak, dil özelinde ilk adlandırmanın nasıl ve kim tarafından yapıldığı sorusunda düğümlenmektedir. “Dilin kökeni” sorunu *νομοθέτης* tartışmasıyla iç içe bir görünüm sergiler. Zira bu sorunun cevabı beraberinde ilk insanın dilini, dolayısıyla ortak iletişim zeminini ortaya koyacağından pek çok dille parçalanmış dünya

³ Bu sözler Proklos tarafından iki başka kısımda daha Pythagoras’a atfedilmektedir (cf. *Procl. in Tim.* 1.276.16-18; *in Alc.* 259).

⁴ Bu çift anlamlılık nedeniyle *νομοθέτης* sözcüğünü kesme işareti ve kısa çizgiyle oluşturulmuş özel bir karşılıkla (ad/yasa-koyucu) karşılamayı tercih ettik.

nufusunun vazgeçilmez hayallerinden biridir. Bu hayale ilişkin antik çağın diğer çabaları gibi, Eski Yunan'da da oldukça önemli çalışmalar yapıldığı söylenebilir. Nitekim dilin başlangıcını doğadaki seslere bağlayan yaklaşım Stoa Okulu tarafından dizgesel bir biçimde geliştirilmiştir (ALLEN, 2005, 14-35). Bu çabaların önemli bir doruğa ulaştığı tarihsel bir ana işaret eden Aulus Gellius, MÖ 1. yüzyıl filozoflarından Publius Nigidius Figulus'un dilin kökenini "çok ünlü bir felsefi tartışma" (*rem sane in philosophiae disertationibus celebrem: A.Gell. 10.4.1*) olarak nitelediğini aktarır.⁵

Bu çabaların Antik Çağ'ın tarihsel bağlamının ötesinde de artarak sürdüğünü ifade etmek mümkündür. Ancak özellikle VICO'nun (1911-1916, I, 296 sqq. [§ 448 sqq.] = 2007, 194 sqq.) yaklaşımının, bu konudaki modern tartışmanın fitilini ateşlediği söylenebilir. Ona göre ilk "insani sesler" (*voci umane*) "ünlemler"den (*interiezioni*) yola çıkılarak biçimlendirilmiştir. Bu ünlemleri "zamirler" (*pronomi*) izler ve ardından da edatlara eklenen "sözcük parçacıkları" (*particelle*) gelir. Adlar tek hecelilerle başlayarak yavaş yavaş ortaya çıkar ve fiiller bu ilksel adları takip eder. Giambattista VICO ad(landırmay)a ilişkin kuramını düşüncenin önceli olarak *μῦθος*'un kurucu öğelerine zemin hazırlamak için özenle inşa etmiştir.⁶ Daha sonra döneceğimiz *μῦθος*'un merkezi konumuna dair bu vurgu, ad(landırma) ile *μῦθος*'u tartışmanın kaçınılmaz öğeleri olarak belirlemiştir. İlk(s)el ad(landırma)ları anlama çabaları, daima *μῦθος*'u bağlam sayan çalışmalar; *μῦθος*'ları açıklığa kavuşturma arzusu ise daima ad(landırma)ların izinden ilerleyen araştırmalar olarak belirginleşecektir. İlk insanın

⁵ Bu felsefi tartışmayı Hellenistik Çağ'da ünlendirenler arasında özellikle Epikourosçular (cf. *Epicur. Ep. Ad Her.* 75.6-76.7), Sicilya'lı Diodoros (cf. *D.S.* 1.8.3) ve Vitruvius (cf. *Vitr.* 2.1) en başta sayılabilecek kişiler arasındadır. Bu konuya ilişkin ayrıca v. MALTBY, 2009, 257-272.

⁶ Ancak VICO (1835, 9) vardığı sonuçların tartışmasız hakikatler olmadığına farkındadır; nitekim Latince bir eserinde (*De nostri temporis Studiorum Ratione*) yazdıkları bunu açıkça kabullendiğini göstermektedir. "Nitekim sağduyu doğruya-benzerlerden üretildiğinden, bilim doğrulardan, hata ise yanlışlardan kaynaklanır. Gerçekten de doğruya-benzer olanlar doğru ile yanlış arasında bir orta yoldur, hemen hemen çoğunlukla doğru, pek seyrek yanlış olurlar." (*Ut autem scientia a veris oritur, error a falsis; ita a verisimilibus gignitur sensus communis. Verisimilia namque vera inter et falsa sunt quasi media: ut quae fere plerumque vera, perraro falsa.*)

zihnine girme arzusu düşünürlerin, halihazırda sahip oldukları adların ve dolayısıyla *μῦθος*’ların kökensel ilk örnekleri ve asıl nesneleriyle ne denli örtüştüğünü sorgulamaya başlamalarına neden olmuştur. Adlar karşılık geldikleri nesnenin niteliklerini doğru şekilde ifade etmekte midir? Görünürde “aynı” nesnelere neden farklı adlar koyulmuştur? MÖ 5. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sofist çevrelerde buna benzer sorular ön plana çıkmış ve şu iki temel tartışma alanı yoğun bir şekilde gündeme getirilmiştir: (1) “söyleyişin doğruluğu” (*ὁρθοέπεια*), (2) “adların doğruluğu” (*ὁρθότης τῶν ὀνομάτων*).

1.2. “Söyleyişin Doğruluğu” ve “Adların Doğruluğu” Sorunu

Ksenophon’un (*X. Mem.* 3.14.2) aktardığı kadarıyla, Sokrates’in ve çağdaşlarının buluşma alanları olan *συμπόσιον*’larda en temel tartışma konusu “adlar ve onların her birine atfedilen eylemler üzerine” (*περὶ ὀνομάτων, ἐφ’ οἷῳ ἔργῳ ἕκαστον εἴη*) geliştiriliyordu. Bu nedenle “doğruluk” (*ὁρθότης*) sorununun gündeme taşınması oldukça doğal bir süreçle gerçekleşmiş olmalıdır. “Söyleyişin doğruluğu” (*ὁρθοέπεια*) sorunu Demokritos’a kadar geri götürülebilir. Diogenes Laertios (*Democr.* apud *D.L.* 9.48; ŞENTUNA, 2003, 440 = *fr. DK* 68 A 33) tarafından Demokritos’un yapıtlarından birinin başlığının *Peri Homêrou ê Orthoepeiês kai Glôsseôn* olduğunun aktarılması bu fikre temel sağlar. Ancak günümüze ulaşan antik metinlerden hareketle “söyleyişin doğruluğu”na (*ὁρθοέπεια*) ilişkin tartışmanın Protagoras’ın çalışmalarının merkezinde olduğu söylenebilir.⁷

Devamen Diogenes Laertios’tan (*Protag.* apud *D.L.* 9.52-54; ŞENTUNA, 2003, 442-443 = *DK* 80 A 1) Protagoras’ın fiillerin zamanlarını ayırdığını, doğru zaman

⁷ “Söyleyişin doğruluğu”na (*ὁρθοέπεια*) ilişkin çalışmaların çok daha ayrıntılandırılmış olduğuna ilişkin antik tanıklıklara sahibiz. Örneğin Hippas’ın (*Hipp.* apud *Pl. Hp.Mi.* 368d = *DK* 86 A 12) “tartım, ahenk ve harflerin doğruluğu üzerine” (*περὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν καὶ γραμμάτων ὁρθότητος*) çalışmaları olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla “söyleyişin doğruluğu” (*ὁρθοέπεια*) başlığı altında özelleşmiş alt başlıklarda değerlendirilen araştırma alanlarıyla sorun derinlemesine inceleniyordu.

ilkesine açıklık getirdiğini, kimi tartışma yöntemlerini ve kanıtlama hilelerini öğrencilerine öğrettiğini, söylem tiplerini dilek, soru, cevap ve emir olarak dörde ayırdığını, “anlamları ihmal ettiğini” (*τὴν διάνοιαν ἀφεῖς*) bunun yerine sözcükler üzerinde yoğunlaştığını öğreniyoruz. Aristoteles de (*Protag.* apud *Arist. Rh.* 1407b6 = *DK* 80 A 27) Protagoras’ın adları eril, dişil, cinssiz olarak ayırdığını, dilbilgisi yanlışlarını tartıştığını ve dişil olan kimi adların aslında eril olması gerektiğini iddia ettiğini aktarmaktadır (*Protag.* apud *Arist. SE* 173b17-25 = *DK* 80 A 28). Protagoras’ın “doğruluk” konusunda anlam yerine biçimlere önem vermesi bu konudaki yaklaşımının anahtar ögesidir. Bu yönüyle, Platon’un “adların doğruluğu”na (*ὁρθότης τῶν ὀνομάτων*) ilişkin semantik içeriği merkeze alan yaklaşımıyla ciddi bir şekilde çatışmaktadır.

Öte yandan, Prodikos’un “doğruluk” (*ὁρθότης*) konusundaki çalışmaları “anlam” ana teması çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Markellinos (*Prodic.* apud *Marcellin. Vit. Thuc.* 36 = *DK* 84 A 9), Prodikos’un ana konusunu, “adlara göre açıklık” (*τὴν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκριβολογίαν*) olarak belirtirken, Platon (*Pl. Cra.* 384b6) “adların doğruluğu hakkındaki hakikat”i (*τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὁρθότητος*) onun derslerine katılanların elde ettiği bilgi olarak sunar. Prodikos’un yöntemine dair bildiklerimiz büyük oranda Platon’un diyaloglarına dayanmaktadır. Platon’un sıklıkla başvurduğu ironik üslubunu hesaba katarak bu verileri çok da güvenilir sayamayız. Ancak elimizdeki malzemeye baktığımızda, Prodikos’un eşanlamlı gibi görünen sözcükleri karşılaştırarak inceleyip aralarındaki farkları ortaya koyduğunu söyleyebiliriz (cf. *Pl. Prt.* 337a-c). Bu bakış açısıyla, Prodikos’un yakın-anlamlı sözcüklerle yürüttüğü araştırma özel adları kapsamıyordu. Prodikosçu anlamıyla “doğruluk” (*ὁρθότης*) genel adların birbirleri arasındaki yakınlıklar ve ince ayrımlar üzerinde yoğunlaşmaktaydı (SOLTES, 2007, 51).

Aristoteles (*Arist. Top.* B6 112b22), Prodikos’un hazzın farklı biçimleri olarak üç sözcüğü (*χαρά, τέρψις, εὐφροσύνη*) ele aldığını ve hepsinin “haz”zın (*ἡδονή*) adları olmasına rağmen, farklı “adlandırılanlara” (*nominata*) karşılık geldiklerini düşündüğüne işaret eder (cf. KRISCHER, 1993, 213-222). BAXTER’in (1992, 152) temas

ettiği üzere, Aristoteles'in tanıklığını doğru kabul ettiğimizde, Prodikos'a göre hiçbir sözcük birbiriyle eşanlamlı olamaz, ancak ve ancak benzer anlamlı olabilir. Bu benzerliğin yanıltıcılığıyla, onların eş anlamlı olduğu düşünülür, oysa onlar sadece sessel özellikleri bakımından değil, aynı zamanda işaret ettikleri “nesneler” (*nominata*) bakımından da özdeş değildir. O halde ne kadar var-olan varsa, o kadar ad vardır. Tersinden okursak, cevabını bulmanın mümkün olmadığı bir soruya varırız: bütün adları bilen onların tamı tamına karşılık geldiği var-olanları da bilir mi?

Bu nedenle sözcüklerin kökenine yönelik açıklama “doğal olarak” dillendirilmeye başlamıştır. “Belirli bir nesnenin belirli bir dilsel ifadeyle adlandırılmasının nedenine dair bu soru, görünüşe bakılırsa dilinin bilincine varmakta olan insanın daima ilk sorusu ve aynı zamanda en eski ve erken dil-düşünümü sorusu olagelmıştır” (HERBERMANN, 1996, 153).⁸ Buna karşın, Eski Yunan özelinde, bu akıl yürütmelerin geçerli tartışma alanları olarak rağbet görmeye başlaması belirli toplumsal ve iktisadi koşullar sayesinde mümkün olmuştur. Ancak tüm bu meraklı soruların kökeninde ilk(s)el düşüncedeki “ad”lara ilişkin belli başlı mit, rit ve dinsel uygulamaların olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İlk(s)el düşüncede ön plana çıkan ad(landırman)ın büyüsel gücü silikleşmeye başladığı bir çağda, Yunan düşünürü adların itibarını iade etmeye çalışmaktadır.

1.3. İlk(s)el Düşüncede Ad(landırma) ve *Mythos*

İlk(s)el düşünce⁹ üzerine yapılan araştırmalar kaçınılmaz bir şekilde mitler,

⁸ Antik etimoloji ve modern yaklaşımlar arasındaki ilişki üzerine ayrıca v. HERBERMANN, 1981, 22-48.

⁹ İncelememiz esnasında bu tarihsel geri dönüş, Antik Çağ çalışmalarına destek olmak ve bu bağlamdaki sorunları daha iyi kavramak üzere, özellikle antropolojinin MS 20. yüzyılın başından itibaren ilk(s)el düşüncenin temel bir örnekseme aygıtı olarak kullanmasından kaynaklanıyor. İlk(s)el temel ayrımı içinde yaşayan bütün topluluklar –nerede ve ne zaman yaşadıkları söz konusu olmaksızın– bu örneksemenin nesnesi olmuşlardır. Bu yaklaşımın bazı yöntemsel sorunları beraberinde getirdiğini göz ardı etmeksizin, bize sağladığı verilerden yararlanmaya çalışacağız. Nitekim kanımızca, sözlü kültürün temel üretim biçimlerinin ortak bir düşünme biçimini beraberinde getirebileceği ilkesi –belirli çekincelerle de olsa– kabul edilebilir durumdadır.

ritüeller, dinsel uygulamalar üzerinde yoğunlaşmak zorundadır. Ancak anlatsal biçimde olmaları nedeniyle *μῦθος*'lar bu konuda en çok veri sağlayan ortamı oluşturur. Bu nedenle, “ad(landırma)” temasına odaklanırken, bu sorunun zemini olarak *μῦθος*'a ilişkin tartışma önem kazanmaktadır. Aşağıda daha geniş bir biçimde ele alacağımız Ernst CASSIRER'in, uygarlığın “*mythos*'tan *logos*'la bir gelişim” olarak ortaya çıktığına ilişkin pekçok taraftarın desteğini alan oldukça geleneksel, aydınlanmacı ve “ülküsel evrimci” görüşü, her ne kadar yoğun bir şekilde eleştirilmiş ve bizim bakış açımızdan kimi yönleriyle geçerliliğini yitirmiş olsa da,¹⁰ *μῦθος*'un bütün insani üretimlerin ilksel ögesi olduğu belirlemesi hâlâ geçerliliğini korumaktadır. *Mῦθος*'un kurucu ögesi ise tartışmasız “ad”lardır. Her ad(landırma) *μῦθος* çerçevesinde yeni bir fenomen alanı oluşturur.

¹⁰ Kimi klasik filologlar büyük ölçüde Alman idealizminin (özellikle de Hegel'in) etkisi altında MS 20. yüzyılın ikinci yarısının eşiğinde (NESTLE, 1940; SNELL, 1948; FRÄNKEL, 1951 etc.), CASSIRER'in yaklaşımlarını filolojik kanıtlarla temellendirme ve “*mythos*'tan *logos*'a” (*vom Mythos zum Logos*) ifadesiyle bu “gelişim”i özetleme konusunda oldukça çaba harcamışlardır. Bu çabanın uzun bir liste oluşturacak akademik çalışmalarla genişletildiği, özellikle aynı dönemdeki Alman felsefe tarihçileri arasında oldukça rağbet gördüğü (v. 2. BÖLÜM, 143 sq.), hatta popüler yayınlarda sıklıkla söz konusu edildiği bilinen bir olgudur (e.g. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1955², 40sqq; BURKERT, 1985a, 312; WEST, 1986, 116 etc.). Ancak özellikle NESTLE'in (1940, 6) “*mythos*'tan *logos*'a” (*vom Mythos zum Logos*) ifadesini “zihnin hamlıktan olgunluğa doğru yükselmesi”ne (*aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit des Geistes emporzuwachsen*) indirgeyen anlayışının çok sarsıcı eleştirilere maruz kaldığı da ortadadır (görece güncel bir örnek olarak v. MOST, 1999, 25-47). Empedokles özelindeki incelemesinde CALAME'in (1999, 119-143) işaret ettiği gibi, “Empedokles'te *μῦθος* ve *λόγος* esinli ve hakikate uygun söyleme karşılık gelir” ve MÖ 5. yüzyılda bir Sokrates-öncesi düşünürde ya da onun çağdaşı tarih yazarı Herodotos'ta *μῦθος* ile *λόγος* arasında herhangi bir karşıtlık bulmak mümkün değildir. Nitekim MARTIN (1989, 12) söylemin pragmatik değerini ortaya koyan *μῦθος* teriminin aşağılayıcı çağrışımlarının eğretiliğini ortaya koyarak, Homeros'taki kullanımları çerçevesinde onu bütün yalınlığıyla “her bir ayrıntıya pürdikkat kesilerek, genellikle kamusal alanda uzun uzadıya icra edilen, yetke gerektiren bir söz edimi” olarak tanımlar. Burada yapısalcı yaklaşımların temel itirazı *μῦθος*'un hangi insani üretim ortamında aranacağına ilişkindir. Bu bakış açısıyla *μῦθος*'u, örneğin CASSIRER'de olduğu gibi belirli bir sembolik değer atfederek, söz ediminden bağımsız bir mevkiye yerleştirmek kabul edilemez. Keza VERNANT (2006³, 15-16) Antik Çağ'daki *λόγος*'un günümüzdeki “akıl”la özdeşleştirilemeyeceğini vurgular. Bu durumda “*mythos*'tan *logos*'a” başlığı altındaki akıl yürütmelerden geliştirilen kanıtlamalar kavramları anakronik bir zemine oturtmaktadır. Nitekim CALAME'in (1991, 179-204) kanıtlarla ortaya koyduğu üzere, mitsel ve ritüel öğelerin “yerel kategoriler” olarak değerlendirilmesi gerekir ve mit ve rit başlıklarıyla bütün Yunan dünyasına uygulanabilecek türdeş bir kavrayışa gönderme yapılamaz.

Bütün sözlü kültürlerde olduğu gibi erken Yunan toplumunda da “ad”ın gönderme yaptığı bu fenomen alanının genişliği ve gizemli veçhesi oldukça belirgindir¹¹ ve adlandırma edimine oldukça önemli bir misyon biçilir. Nitekim bütünüyle sözlü kütürün hakimiyetindeki “ilk(s)el” denilenlerde de adın çok özel bir konumu vardır. WING (1920, 254) Bakango’daki araştırmaları ışığında şunları aktarır: “Yeni doğmuş olan, bir *nuana*, yani bir bebek değildir, henüz bir *kimpiatu*’dan başka bir şey değildir. Zira tam bir *nuana* olmak için onun adı eksiktir. *Kimpiatu* tırtıl ya da krizalit anlamına gelir.” Keza başka bir kısımda WING (1920, 296-297) şu belirlemede bulunur: “Bampangu’ların anlayışına göre adın, dünyaya gelen bebeği oluşturan üç ögeye eklenmesi gerekir: beden, ruh, ruhun ikizi. Bu üç öge henüz bir *kiampatu*’dan, yani bir krizalit’ten başka bir şey değildir; eklenen ad onu bir *nuana muntu*, yani bir insan bebeği yapar. Zira ad basit bir etiket değildir. Kişiliğin kurucu ögesi, ayırt edici niteliğin ve bireyselliğin bir sembolüdür.” Benzer şekilde, FURNES’in (1902, 18) belirlemeleri “varlık verme” açısından ad(landırman)ın toplumsal rolüne de dikkati çeker: “Bir ad almak gerçekten de hayatın başlangıç noktasıdır; ebeveyn tarafından bir adın bağışlanması belki de en ciddi anne baba görevidir ve bu onların rütbesine uygun bir şekilde törenlerle icra edilmelidir. Adlandırma törenleri o denli önemlidir ki, bir aile sayımında, adlandırılmamış çocuk hesap edilmez; adlandırma töreninden önce ölen çocuğu için, Kayan’lı ya da Kenyah’lı bir anne düşük yaptığı durumdan daha derin bir yas tutmaz.” Öyle ki ad(landırman)ın bu özel konumuyla, ad koyma töreni bir “keşfetme” gibi algılanır. LÉVI-BRUHL (1927, 136 = 2006, 217-218) bu “keşf”e dikkati çekerek, ruh göçü inancının ön plana çıktığını, tören esnasında “çocukla birlikte hangi

¹¹ Bu “gizem” özellikle her şey gibi ad(landırman)ın da “totemle bağlantılı” (HERNÁNDEZ, 1941, 211-232) olduğu kabile topluluklarında daha baskın bir şekilde kendini göstermektedir. Nitekim LÉVI-STRAUSS (1962, 228 sqq. = 2002⁴, 209 sqq.) etnoloji alanında, özel adları “anlamsız” (*meaningless*) sayan John Stuart MILL (1882⁸) gibi mantıkçıların takip edilmesinin imkânsızlığını açıkça ortaya koyar. Mantıkçıların “özel adlar”a ilişkin oldukça dallanıp budaklanmış tartışma çerçevesi için v. TSITSIBAKOU-VASALOS, 2007, 13-27. Ayrıca Antik Çağ’da tanrısal adlar bağlamında “semantik içerik”e dair v. 2. BÖLÜM, 119.

aile büyüğünün geri geldiğinin tespit edilmeye çalışıldığı”nı belirtir.¹²

Etnologlar, adların bir bireyin bireyleşmesini ve müstakil varlık kazanmasını sağlamanın yanı sıra, kişinin aile, kabile ya da topluluk içindeki konumunu, hatta akrabalık ilişkilerindeki değişikliklerin ayrıntılarına varana dek aktardığını kaydetmişlerdir. Örneğin LÉVI-STRAUSS’un (1962 = 2002⁴) yapısalcı dilbilimin ilkelerinden yola çıkıp “ilk(s)el” olarak adlandırılan kavimlerin adlandırma mantıklarıyla totemsel yaklaşımlarını karşılaştırarak çarpıcı sonuçlara ulaştığı *La Pensée Sauvage* yapıtında, Yoruba miti bağlamında yeni doğan çocuğun üçüncü gününde başlayan karmaşık adlandırma ritüellerini (LÉVI-STRAUSS, 1962, 174-177 = 2002⁴, 164-167), bireylerin ailelerindeki değişikliklere göre yeni adlar aldığı Borneo (ölüm-adı, bağ-ad etc.) yerlilerinin eşsiz deneyimini ayrıntılarıyla aktarır (LÉVI-STRAUSS, 1962, 253 sqq. = 2002⁴, 229 sqq.).

1.3.1. Atina’da Ad(landırman)ın Ritüel Bağlamı: *Amphidromia*

Ad(landırman)ın ilk(s)el insanda belirginleşen bu türden ritüellerinin benzerleri, Eski Yunan’da da kendini göstermektedir. Bunun günümüze ulaşan metinlerden¹³ hareketle temellendirilebileceği tek örneği Atina’daki *ἀμφιδρόμια* uygulamasıdır. Aristophanes’in “ordu-bozan” karakteri Lysistrate’nin, doğumunu bekleyen bir kadına sorduğu, çevirisi bütünüyle nasıl yorumlandığına bağlı olan “οὐ τὰμφιδρόμια τῆς κυνῆς αὐτοῦ μενεΐς;” (*Ar. Lys.* 757) sorusu *ἀμφιδρόμια*’ya ilişkin merakın fitilini ateşlemiştir. Nitekim söz konusu uygulamaya ilk olarak dikkati çeken bilginlerden biri olan VÜRTHEIM (1906, 73) yukarıdaki dize üzerine yazılan bir *Skholion*’la (*Sch. ad Ar. Lys.* 757; DÜBNER, 1883, 258) yazısına başlar:

“Δέον παιδίου, εἶπε κυνῆς. *κυνῆν* γὰρ εἶχε προσποιουμένη *κύειν*. *ἀμφιδρόμια* δὲ ἡ δεκάτη ἡμέρα τῶν τικτομένων παιδίων, ἐν ᾗ τὰ ὀνόματα αὐτοῖς τιθέασι περιδραμόντες κειμένοις.”

¹² Afrika dışındaki benzer yaklaşımlar için v. GUEVARA, 1908, 267 (Mapuche’ler/Araucanía, Şili); MILLS, 1922, 145-146 (Lhota Nagas/Assam/Hindistan).

¹³ *Ἀμφιδρόμια*’ya ilişkin antik kaynakların ayrıntılı bir incelemesi için v. HAMILTON, 1984, 243-251.

“Çocuk için “miğfer” denilmiş olmalı. Çünkü *κυνῆ* (miğfer) *κύνειν*’miş (gebe kalmak) gibi görünür. *Amphidromia* yeni doğan çocukların onuncu gününde, yatmakta olan çocukların çevresinde dönülerek adları koyulur.”

“Yeni doğan çocuk”a (*βρέφος*) “onuncu günü”nde (*δεκάτη*)¹⁴ adını koymak üzere yapılan ritüelin ya da muhtemelen “küçük bir şeylerin içildiği” (*ὑπέπινον*: *Ar. Av.* 494)¹⁵ kutlamanın en yalın tarifi böyledir. Başka antik kaynaklar da ek bilgilerle bu

¹⁴ Adı koymanın yedinci günde yapıldığına dair antik tanıklık için v. *Hsch.* δ 2400 (s.v. *δρομάμφιον ἥμαρ*); *Harp.* 102.14-103.4 (s.v. *ἐβδομενομένον*). DEUBNER’in (1952, 374-377) ileri sürdüğü gibi, özellikle *E. El.* 1124 sqq.’ya dayanarak, adın tam onuncu günde koyulduğuna hükmetmek akla yakın görünmektedir. Yeni doğmuş çocuğa ad koyulmasının doğar doğmaz olmamasını, Aristoteles (*Arist. HA* 588a9-10) yaşama ihtimalinin daha yüksek olduğu güne kadar beklenilmesine bağlar. Zira onun tanıklılığından öğrendiğimiz kadarıyla, çocukların büyük bir çoğunluğu daha bir haftalık olmadan ölürdü. Poseidippos’un tanıklığının komedyaya özgü abartısını hesaba katsak da, şu sözleri bu konudaki yaygın geleneğe işaret etmektedir (*Poseidipp. fr.* 11 CAF): “oğlun olursa büyüt onu tesadüfen fakir de olsan | yok kızın olursa zengin de olsan koy kapının önüne” (*νιδὸν τρέφει πᾶς κἂν πένης τις ὦν τύχη, | θυγατέρα δ’ ἐκτίθησι κἂν ᾗ πλούσιος*). GARLAND’ın (1985, 81 sq.) işaret ettiği gibi, kızlara yönelik bu âdet engelli ve bir şekilde istenmeyen erkek çocuklara da uygulanıyordu ve Atina’da oldukça yaygındı (en ünlü örneklerinden biri Oidipous). Hatta belirli ölçütleri doldurmayan bebeklerin terkedilmesi Sparta’da devletin kanunlarıyla sabitlenmiş bir zorunluluktan (*Plu. Lyc.* 16.1 sqq.; cf. ROUSSEL, 1943, 5-17). Ancak ölüme terk edilen çocukların dahi doğrudan toprakla temas etmesinden kaçınıldığı, bunun yerine “sandık” (*λάρναξ*), “sepet” (*λίκνον*) ya da “çömlek”in (*χύτρα*) içine koyulması kayda değerdir (VERNANT, 1963, 42 n. 4 = 2006², 452 n. 130). Zira doğrudan toprakla ilişkili bir tanrının, Hestia’nın, ritüeliyle adını alamayan ve “aile”ye (*οἶκος*) katılamayan çocuğun, ayırıcı bir ortam olmaksızın toprakla teması uygun bulunmazdı. Bu doğrultuda çocuk ölümlerinin *ἀμφιδρόμια*’dan önce yoğun olmasının, henüz “aile” (*οἶκος*) ve “ocak”la (*ἑστία*) ilişki kurulmadan bebeğin bertaraf edilmesinin daha doğru olduğu kanaatinden kaynaklandığı düşünülebilir. Zira buradaki temel ayırım “anne karnındaki cenin” ya da “yeni doğmuş bebek”e işaret eden *βρέφος*’la kabaca “çocuk” olarak karşılanabilecek *παῖς* arasındadır, *ἀμφιδρόμια* ritüeli tamamlanıp adını alıncaya kadar “bebek” *παῖς* sayılmaz (PATTERSON, 1985, 105). Esasen *βρέφος*’un da iki aşamalı bir süreçten geçtiği söylenebilir. Bu iki aşama arasındaki sınır çizgisi “ses çıkarmak”tır. Zira “bebek ana rahminde çıkana kadar ses çıkarmaz” (*πρὶν δ’ ἐξελεῖν οὐ φθέγγεται τὸ παιδίον*: *Arist. HA* 587a33-34). Apollonia’lı Diogenes’in (*Diog. Apoll. fr.* DK 64 A28) “cansız/nefessiz bebekler” (*τὰ βρέφη ἄψυχα*) ifadesi bu durumdaki, yani anne karnında ses çıkarmadığı varsayılan bebeğe işaret eder. Aristoteles’in (*Orpheus* apud *Arist. de An.* 420a5-6; cf. *DK* 1 B 11) aktarımıyla Orpheusçulara göre “[insan] sesi” tanımı gereği “canlı/nefesli” (*ἔμψυχος*) olmayı gerektirir.

¹⁵ Athenaios yeni doğum yapmış kadına “beslenmesi için bir panzehir olarak lahana hazırlandığını” (*κράμβη παρεσκευάζετο ὥς τι ἀντιφάρμακον εἰς τροφήν*) belirttikten hemen sonra, Ephippos’un *Géryones* komedyasından aktardığı dizelerle kutlamanın geleneksel mөнüsünü daha da ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar (*Ephipp. apud Athen.* 9.370d = *fr.* 15 CAF): “Izgara da Khersonesia peyniri dilimleri” (*ὀπτᾶν τε τυροῦ Χερρονησίτου τόμους*), “zeytin yağıyla kaynatılmış güzelim yabani lahana” (*ἔψειν τ’ ἐλαίῳ ῥάφανον ἡγγλαισμένην*), “besili süt-kuzusunun fırınlanmış göğsü” (*πνίγειν τε παχέων ἀρνίων στηθύνια*), “ayıklanmış tahtalı güvercin, ardıç kuşu ve ispinoz” (*τίλλειν τε φάττας καὶ κίχλας ὁμοῦ σπίνοις*), “kuşbaşı

ritin ayrıntılarını aydınlatmaktadır. Attikalı Pausanias (*Paus.Att.* α 101, s.v. *ἀμφιδρόμια*) ve diğerlerinin¹⁶ tanıklığıyla, ritüelin doğumu takip eden beşinci günde başladığını, “ebelik” (*μαίωσις*) için gelen kadınların ellerini yıkamasıyla, “ocak”ın (*ἑστία*) çevresini çember biçiminde kuşatan topluluğun yeni doğmuş bebeği taşıyarak kutlamayı sürdürdüğünü, ev halkının yanı sıra dostların da hazır bulunduğu kutlama esnasında bebeğe sıklıkla “ahtapot” (*πολύπους*) ve “mürekkep balığı” (*σηπία*)¹⁷ hediye edildiğini ve onuncu günde adın bebeğe koyulduğunu öğreniyoruz. Ad koymanın gerçekleştiği “onuncu gün”de (*δεκάτη*) ritüelin bir kısmı olarak kurban da kesilirdi (cf. *Ar. Av.* 922 sq.; *E. El.* 1125 sqq.). Ad koyma baba ya da babanın soyundan bir yetişkin erkek tarafından yapılırdı (cf. *D.* 39.1.22, 40.2.28, 40.2.59; *Is.* 3.30, 3.70).¹⁸ Euboulos’un *Alkylion*’unda (*Eub.* apud *Athen.* 15.668d = *fr.* 150 HUNTER) *δεκάτη* kutlamaları şu şekilde tarif edilir: “[...] şimdi böylelikle bütün gece boyunca | dans edeceksiniz küçük çocuğun onuncu gününde | ben de konduracağım muzafferlere

doğranmış kalamar ve yavru mürekkep balığı” (*κοινῇ τε χναύειν τευθίσιν σηπίδια*), “güzel kıvrımlı bol ahtopot bacağı” (*πιλεῖν τε πολλὰς πλεκτάνας ἐπιστρεφῶς*), “içmek üzere pekçok kadeh katıksız şarap” (*πίνειν τε πολλὰς κύλικας εὐζωρεστέρας*).

¹⁶ cf. *Suid.* α 1722 (s.v. *ἀμφιδρόμια*), δ 186 (s.v. *δεκάτην ἑστιάσαι*); *Sch. ad Pl. Tht.* 160e (GREENE, 1938, ad loc.); *Hsch.* δ 567 (s.v. *δεκάτην θύομεν*).

¹⁷ Kafadanbacaklılar (*Cephalopoda*) ailesinden gelen, çok bacaklı anatomileriyle oldukça birbirlerine benzeyen ve yakın akraba bu iki hayvan yukarıda değindiğimiz üzere kutlamada verilen ziyafetin mөнüsünde de yer almaktaydı (cf. I. BÖLÜM, 67 n. 15). “Ahtapot”la (*πολύπους*) “mürekkep balığı”nı (*σηπία*) birbirine yaklaştıran en temel öğelerden biri de avlanma biçimleridir. Her iki tür de iç yüzeylerinde vantuzlar bulunan bacaklarını kullanarak avlanır. Küçük türleri kayalıkların arasına saklanarak tuzak kurarlar. Mürekkep balıkları sinir ağlarının idaresindeki kromotofor hücreleriyle her ortamda renk değiştirerek kamufle olabilirler. Tüm bu nitelikleri bu hayvanların *μητις*’le ve bu kavrayışların anlam alanı içinde yer alan *δόλος*, *τέχνη*, *μηχανή*, *ἀπάτη* gibi avı cezbetmek üzere kullanılan yaklaşımlarla ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Bu ilişkiyi kuran ve ifade eden antik yazarlardan biri balık avcılığı üzerine bağımsız bir yapıt veren Oppianos’tur (*Opp. H.* 2.260-280). DETIENNE–VERNANT (1991, 29-42) ve HAWHEE’nin (2004, 44-62) çalışmalarının gösterdiği gibi, gerek “ahtapot” (*πολύπους*) gerekse “mürekkep balığı” (*σηπία*) *μητις* ve onunla ilişkilendirilen erdemleri simgeler. Ad koyma ritüeli (*ἀμφιδρόμια*) bağlamında sıklıkla söz konusu olması ebeveynlerin bu doğrultudaki beklentilerini ifade eder.

¹⁸ Yeni doğmuş çocuğun *οἶκος*’a katılımında babanın ya da baba soylu yetişkin erkeğin (amca, büyükbaba etc.) rolü konusunda v. RUDHARDT, 1962, 51, 62; WOLFF, 1944, 84.

layık üç saç kurdelesi | beş elma ve dokuz öpücük¹⁹ ([...] *νῦν ὅπως τὴν νύχθ' ὅλην | ἐν τῇ δεκάτῃ τοῦ παιδίου χορεύετε | θήσω δὲ νικητήριον τρεῖς ταινίας | καὶ μῆλα πέντε καὶ φιλήματ' ἐννέα*). GHERCHANOC'un (1998, 334) işaret ettiği gibi, kadınların gece dansı bir müsabaka gibi düzenlenmiştir.²⁰ Öyle ki gebe kadın bütün kadınlar içinde ön plana çıkarak “ocak” (*ἑστία*) için yeni bir birey doğurmakla muzaffer olarak nitelenebilir. Ancak bu yorum armağanların sadece anneye verildiği önkabulüne dayanır. Oysa armağanın doğrudan “yeni doğmuş bebek”e (*βρέφος*) verilmiş olma seçeneği, başka yorumları da geçerli hale getirir. On günlük bebeğin adlandırıldığı günde ona “muzafferlere özgü saç kurdelesi” (*νικητήριος ταινία*; cf. *Ar. Ra.* 395; *X. Smp.* 5.9) armağan edilmesi ne anlama gelebilir? Bebek “zafer ödülü”nü (*νίκημα*) ne anlamda hak etmiş olabilir? Armağanın bağlamının *δεκάτη* olması önemli bir ipucu sağlayabilir. Zira bu günde “yeni doğmuş bebek” (*βρέφος*) bir “ad” (*ὄνομα*) kazanarak bu adla bir “aile”nin (*οἶκος*) mensubu olan “çocuk” (*παῖς*) olarak çağrılmaya başlanır. Muhtemelen söz konusu olan önemli bir toplumsal konumu kazanmanın zaferi olduğu kadar, hayatta kalmanın da zaferidir.

Belirli öğelerin ön plana çıktığını görmekteyiz. Öncelikle ritüel, tanrıça Hestia'nın değişmez konumu olan “ocak”ın (*ἑστία*) çevresinde, başka sözlerle “Zeus babanın evlilik yerine ona bahşettiği güzel onur payı” olan (*πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο*) “evin ortasında” (*μέσῳ οἴκῳ*; *h.Hom. h.Ven.* 29-30)²¹ dönülerek

¹⁹ HUNTER (1983, 88) ilgili kısma düştüğü notta, ödül olarak “öpücük” için şu göndermeleri yapar: *S. fr.* 537, *Pl.Com.* 46 (I. 612); *Pl. R.* 5.468b-c; *Call. fr.* 227 PFEIFFER.

²⁰ Bu etkinliğin kadınlar için düzenlenen ve erkeklerin toplandığı *συμπόσιον*'ların eşdeğeri sayılabilecek gece uykusuz geçirilen bir *παννυχίς*'te gerçekleşmiş olması akla yakındır. Bu konuda v. BRAVO, 1997, 116-117.

²¹ TSAKIRGIS'in (2007, 225-231) ortaya koyduğu gibi, Atina Agorası'ndaki kazıların geniş bir kronolojik çerçevede –Arkaik Çağ'dan Geç Roma Çağı'na kadar– incelenmesi sonucu, çeşitli toplumsal seviyelerden insanların ikamet ettiği konutların sağladığı veriler Arkaik ve Klasik Çağ'da “ocak”ların (*ἑστία*) –merkezi olmayan farklı bazı ocak türleri de bulunmasına rağmen– evin merkezi konumunda ve sabit olduğunu göstermektedir. Erken bronz çağındaki pişmiş topraktan ocaklar, çift balta şeklindeki girintisi ve merkezi konumuyla hem evi ısıtmak, yemeği pişirmek üzere ateşin bulunduğu bir yer, hem de ritüel amaçlarla kullanılan bir mekândı (CASKEY, 1990, 20). Nitekim Mykenai'da çapı 3,50 m'yi aşan ve taht odasının merkezinde duran büyük dairesel ocakların “büyük

gerçekleştirilir.²² SVENBRO (1993, 17 sqq.) Hestia'ya “evlilik yerine” (ἀντὶ γάμοιο) “onur payı” (γέρας) bahşedilen bu konumla arkaik bir κούρη heykeli ve üzerindeki yazıtla ilişki kurar. Michel FOURMONT'un 1729-1730 yıllarındaki bir gezisi sırasında kaydettiği bu yazıtta (CIG I.28, 46-47) ait heykel ancak 1972'de, yazıtın bulunduğu yerin yaklaşık 200 m ötesinde bulunmuştur (MASTROKOSTAS, 1972, 318-319):

σῆμα Φρασκλεία κούρη κεκλήσομαι αἰεὶ,
ἀντὶ γάμου παρὰ θεῶν τοῦτο λαχοῦσ' ὄνομα

Daima *kız* olarak çağrılacak Pharsikleia'nın *alametidir*,
evlilik yerine aldı payını bu *adla* tanrılardan

SVENBRO'nun (1993, 17 sqq.) çarpıcı çözümlemesi evlenmekten feragat eden Φρασι-κλεία'nın (κλέος'a-dikkatini-yönelten) bu adla nasıl baba “ocak”ına (ἐστία) bağlandığını ortaya koyar. Bu bağlılık heykelin üzerindeki yazıtı “yüksek sesle okuyan”²³ kişiler tarafından Pharsikleia'nın adının sesletilmesiyle her seferinde yeniden dillendirilir.²⁴ Zira her yeniden yüksek sesle okuma bir kez daha onu bir κούρη (bakire kız) olarak ilan eder. Φρασι-κλεία'nın adı tıpkı bağlı olduğu Hestia'nın “onur payı” (γέρας) gibi, tanrıların bahşettiği bir “pay”dır (λάχος). Burada söz konusu olan kulağın yetilerine hitap eden bağlam, yazıtın ait olduğu heykelle (v. EK 2, LEVHA 6) görsel bir gönderme alanını da kapsamına alır. Kızın elinde tuttuğu çiçek, Homerosçu “ateşin çiçeği”nin (πυρὸς ἄνθος: *Hom. Il.* 9.212 apud *Plu. de Fac.* 934b) görünür hale gelmesi gibidir.²⁵ “Ocağın ateş”i (πῦρ ἐστίας) henüz gonca olan çiçeğin

sunu masaları” ya da “sunaklar” olarak kullanılmış olabileceği ileri sürülebilir (CASTLEDEN, 2005, 165 sq.).

²² Platon'un (*Pl. Tht.* 160e) muhakemesini temellendirmeye çalışırken kullandığı metafor λόγος'un adını koymayı ya da sınırlarını belirlemeyi tariflemek üzere bu ritüele gönderme yapmaktadır: “logos'un çevresinde bir çemberde dönerek koşmak gerek” (ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ).

²³ KNOX'un (1968, 421-435) işaret ettiği gibi, Eski Yunan'da oldukça geç bir döneme kadar “okuma”yla (ἀνάγνωσις) sadece “yüksek sesle okuma” kastedilirdi.

²⁴ Kimi bağlamlarda (*Pl. Tht.* 143c: “O halde, ey çocuk, kitabı al ve oku” [Ἀλλά, παῖ, λαβὲ τὸ βιβλίον καὶ λέγε]) olduğu gibi, λέγειν “okumak” anlamında kullanılabilir. Okunmayan ya da söylenmeyen bir sözcük λόγος olarak değer kazanamaz.

²⁵ Ploutarkhos'un bu aktarımını kendi bilgi birikimiyle yani Yeni-Platoncu yaklaşımlarla da birlikte ele almak yanlış olmaz. “Çiçek”in (ἄνθος), özellikle goncayken gitgide açılma durumundan dolayı,

görüntüsünde çiçeklenir. Bu görüntü her defasında başka bir gözlemci tarafından görüldüğünde ve yazıttaki dizeler her defasında “yüksek sesle okunduğunda” gonca çiçek açılıyormuş gibi, daimiliği sekteye uğratan “unutuş” (λήθη) engeli *Φρασι-κλεία*’nın adının duyurduğu “şan” (κλέος) sayesinde ortadan kaldırılır (cf. SVENBRO, 1993, 23-24). NAGY’ın (1983a, 35-55) kanıtlarla ortaya koyduğu “alamet/işaret” (σημα) ile “anlama/şifreyi çözme” (νόησις) arasındaki yakın ilişki dikkate alındığında sorun daha da netlik kazanmaktadır. Öyle ki bu durumda “[yüksek sesle] okuma” (ἀνάγνωσις) olmaksızın “işaret” (σημα) eksik kalır, yani “νόησις ya da ἀνάγνωσις σημα’nın bir parçasıdır.” (SVENBRO, 1993, 44 sq.).²⁶ “Ad”ın (ὄνομα) içinde bulunduğu dizelerin yüksek sesle okunması, σημα’nın bütün öğeleriyle kendisini ifşa etmesinin önkoşuludur. Gerek bir bütün olarak σημα, gerekse bu bütünlüğün adlaştırmış hali olan *Φρασι-κλεία* adı kızın “ocak”a (ἐστία) bağlılığının

Yeni-Platoncu gelenekte ontolojik sıradüzendeki farklı düzeyler arasındaki iletişimi de ifade eder. Nitekim Proklos Khaidaia’lılardan devraldığı “aklın çiçeği” (ἄνθει τοῦ νοῦ: *Procl. in Cra.* 96; PASQUALI, 1994^{re}, 47) kavrayışını böyle bir bağlamda kullanır. DUVICK (2007, 149 n. 255) konuya ilişkin notunda şunları kaydeder:

“Khaidaia’lılar “aklın” (*nous*) “düşünülür” (*to noêton*) alana açıldığı noktaya “aklın çiçeği” derler. Ancak onlar aynı adla çağırdıkları ve insanın kendi evrensel modeliyle hemhal bir biçimde ilişki kurduğuna inandıkları yetisini de kabul ederler. Onların bakışında, insan ancak bunun aracılığıyla “düşünülür” (*to noêton*) Gerçeklik’le iletişim kurabilir. *Procl. in Prm.* 1044’te, aklın çiçeği gibi tam da varoluşun nedeni olan Bir olan şeyi açıklar. Çünkü bu “akılsal ışığın ilk ilkesidir.” O aynı zamanda *Procl. in Tim.* 4.14.11’de her şeyi akıl aracılığıyla, hep aynı şekilde temaşa etme aracılığıyla (*noein*), her şeyin ilkesine istekli bir şekilde dönmek suretiyle ve onun etkinliği (*energein*) aracılığıyla onun aydınlatıldığını ileri sürer. Bu, aklın çiçeğinin iki yönde işlediği anlamına gelir: o hem “düşünülür” (*to noêton*) alandan kaynaklanan “akılsal” (*to noeron*) ışığın kaynağı, hem de bütün akılsal şeylerin ona karşı mücadele verdiği noktadır.”

Öyle ki Proklos’ta “aklın çiçeği” (ἄνθει τοῦ νοῦ) aksi halde asla bilgi alamayacağımız “düşünülür” (τὸ νοητόν) alana açılan tek kapıdır. Ancak aynı zamanda, “ateşin çiçeği” (πυρὸς ἄνθος) olan bir kıvılcım nasıl ateşin nüvesi, hatta ateşin ta kendisiyse, “aklın çiçeği” (ἄνθει τοῦ νοῦ) de “akılsal” (τὸ νοερόν) olanın temsilcisi olarak “düşünülür” (τὸ νοητόν) alan(d)a açılır. Çiçek metaforunun κλέος bağlamındaki kullanımı için ayrıca v. GİRİŞ, 43 n. 97.

²⁶ Bu yaklaşım daha önce CHARLES (1977, 9) tarafından, “okuma metnin bir parçası, bütünün ayrılmaz bir parçasıdır” (*la lecture fait partie du texte, elle y est inscrite*) formülüyle ifade edilmiştir. Ancak burada söz konusu olan sadece eleştirel ve yorumlayan bir gözle teknik anlamdaki okumanın ötesine geçer. Yüksek sesle okunan ses haline gelen metin ait olduğu σημα’yı dolayısıyla da, söz konusu σημα’nın bütünlüğünü sağlayan “ad”ın (ὄνομα) varoluşunu tamamlar. Okuyan kişinin sesi, kendi sözcüklerini kullanmadığından esasen yazılı metnin sesi haline gelir. Metnin sesi yükseltilmedikçe, uzamsal σημα ve yazılı ὄνομα “tamamlanmış” (τέλειος) sayılamaz.

nişanesidir. Bu bağlamıyla, yazıtın seslendirilmesiyle her defasında söz konusu nişaneyle, yani *Φρασι-κλεία* adıyla çağrılmak, adının gereklerine uygun bir varoluşla gelmeye davet edilmek anlamına gelir. “Ocak” (*ἔστια*) kişinin mensubu bulunduğu “ev”in (*οἶκος*) sadece soysal köklerinin değil, o “aile”nin (*οἶκος*) adıyla özdeşleşmiş törel duruşun da amblemidir (cf. 5. BÖLÜM, 270 sqq.). Nitekim Nestor’un “soysuz sopsuz, töresiz, ocaksız” (*ἄφρητωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος*: *Hom. Il.* 9.63; cf. *Ar. Eq.* 1266 sq.; *Arist. Pol.* 1253a4-7) nitelemesi bu bağlantının oldukça belirgin bir örneğidir. Keza Loukianos da evsizlerle ocaksızları (*ἄοικοι* [...] *ἀνέστιοι*: *Luc. Sacr.* 11) aynı bağlamda kullanarak bu bağlantıyı ortaya koymaktadır.

Hestia’nın evle birlikte anılması,²⁷ *ἔστια*’yla (ocak) *οἶκος*’un (ev) eş anlamlı kullanımına kadar varır (*E. Andr.* 593). Porphyrios (*Porph. Abst.* 4.5.25-26) gizem dinlerinin kullanımına dikkati çekerek aktardığı “ocaktan çıkan çocuk” (*ὁ ἀφ’ ἐστίας* [...] *παῖς*) ifadesi, çocukla ocak arasındaki yakın ilişkiye işaret eder (cf. GERNET, 1951, 27). İnsanın doğarken ve adı koyulurken başlangıcı “ocak”ta (*ἔστια*) olur. Nitekim bir işe “ocaktan başlamak” (*ἀφ’ ἐστίας ἀρχεσθαι*: *Pl. Euthphr.* 3a; cf. *Plu. de Pr. Frig.* 948b5-6) en başından ve tabii en ortasından başlamaktır. VERNANT’ın (1963,

²⁷ “Ocak”ın (*ἔστια*) evle yakın ilişkisi kadın erkek ilişkilerin ayrıntılarını ifade eden âdetlere ve ritüellere kadar genişletilebilir. Artemidoros’un rüya yorumu bu bağlamda değerlendirilebilir (*Artem.* 2.10.41 sqq.): “Öyle görünüyor ki hızlı bir şekilde tutuşturarak ocakta ya da tandırda ateş yakmak iyi bir çocuğun doğacağına işaret eder: nitekim hem ocak hem de tandır kadına benzer [...] öyle ki bunların içindeki ateş kadının gebe kalacağı kehanetinde bulunur” (*ἀνακαίειν δὲ δοκεῖν πῦρ ταχέως ἀναπτόμενον καὶ ἐφ’ ἐστίας καὶ ἐν κλιβάνῳ ἀγαθὸν καὶ παίδων σημαίνει γονήν· οἶκε γὰρ καὶ ἡ ἐστία καὶ ὁ κλίβανος γυναικί* [...] *τὸ δὲ ἐν αὐτοῖς πῦρ ἔγκνον ἔσεσθαι τὴν γυναικα μαντεύεται*). Evin ortasındaki “ocak” (*ἔστια*) kadının rahmiyle özdeşleştirilir. Kadından doğan “bebek,” (*βρέφος*) adını alıp bir “çocuk” (*παῖς*) haline gelirken, ailenin sembolik rahmi olan “ocak”tan (*ἔστια*) yeniden doğar. Hestia’nın hakimiyet alanı evden, daha büyük ev olan kent-devletine de yayılır. Homerosçu bağlamda da sesletilen “Tamia” sanlığı Hestia’nın bu genişletilmiş sorumluluklarına işaret eder (VERNANT, 1963, 37 n. 2 = 2006², 450, n. 106). Artemidoros’a (*Artem.* 2.37.152-156) göre, rüyada “Hestia’nın kendisini ya da heykellerini” (*Ἑστία αὐτὴ τε καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῆς*) görmek “kentin iradesine ve gelirlerinin biriktiği hazineye işaret eder” (*τὴν πόλεωσ’ μὲν τὴν βουλὴν καὶ τὴν ἐνθήκην σημαίνει τῶν προσόδων*) (cf. GERNET, 1951, 38; VERNANT, 1963, 37 = 2006², 183). Çünkü çocuk “ana para”nın tükenmesine engel olan “faiz” (*τόκος*) gibidir (cf. 4. BÖLÜM, 251 sqq.).

13-14 = 2006², 158-159) işaret ettiği gibi, Hestia'nın merkezi konumu sadece evlerle sınırlı kalmaz. Yeryüzü evinin göbeğinde yer alan dairesel ocağı onun sabitliğinin, değişmezliğinin ve kalıcılığının bir sembolüdür. *Pl. Phdr.* 247a'da (krş. *Pl. Tim.* 40b-c) Zeus kanatlı arabasıyla kozmik dönüşünü yaptığı esnada bütün tanrılar ona katılırken “bir tek Hestia tanrılarının evinde kalır” (*μένει γὰρ Ἑστία ἐν Θεῶνοϊκῷ μόνῃ*). Günümüze ulaşan veriler ışığında ritüelin bütün ayrıntıları bilinmese de, bu etrafında dönme etkinliği,²⁸ cereyan ettiği yer olan “ocak”ın (*ἑστία*) ateşle doğrudan bağlantısı düşünüldüğünde, “aile”ye (*οἶκος*) katılan yeni birey için “ikinci defa doğma” ya da “kendi *οἶκος*'uyla bütünleşme” anlamı taşıyan bir arın(dır)ma²⁹ olarak değerlendirilebilir (PARADISO, 1988, 205 sq.).³⁰

Kutlamalar esnasında evin süslendiği malzemeler de Yunan toplumsal, siyasal hayatına belirgin göndermeler içermektedir. Hesykhios (*Hsch.* σ 1791 [s.v. *στέφανον*

²⁸ Etrafında dön(dür)me, kurban ritüellerinde da karşımıza çıkmaktadır. Porphyrios (*Porph. Abst.* 2.30) söz konusu ritüeli şöyle aktarır: “tunç bir masanın üzerine bir pasta ve kek koyulduktan sonra, masaya pay edilen yiyeceklerin çevresinde sığır sürülür, bunlardan tadan hayvan kesilir.” (*Θέντες γὰρ ἐπὶ τῆς χαλκῆς τραπέζης πέλανον καὶ ψαιστά, περιελάνουσι τοὺς κατανεμηθέντας βοῦς, ὧν ὁ γευσάμενος κόπτεται*). Bu metne yorumu için ayrıca v. DURAND, 1986, 63; genel olarak kurban ritüellerinde dairesel hareket için v. RUDHARDT, 1992², 259; DETIENNE, 1998, 103.

²⁹ Söz konusu arın(dır)manın gerekliliği doğum anıyla ilişkilidir. Öyle ki doğum yapan kadın sadece doğum yapılan yatağı değil, bütün evi arındırılmaya muhtaç hale getirir, ancak bu kirlenme bütünüyle evle sınırlı kalır (BENDLIN, 2007, 182). MOULINIER'in (1952, 63) “doğum yapan kadınlar arındırılır: ancak bu bebek için de söylenemez” (*ce sont les femmes qui ont touché l'accouchement que l'on purifie: il n'est pas dit que ce soit l'enfant*) belirlemesine rağmen, bebeğin *ἀμφιδρόμια* süreci bütün aşamalarıyla tamamlandığında tam anlamıyla *οἶκος*'a katılmaya uygun ve “arınmış” olduğu düşünülebilir. Her ne kadar antik kaynaklar bu konuda suskun olsa da, bebeğin ritüel esnasında, “ocak”taki (*ἑστία*) ateşle simgesel olarak arındırıldığı düşüncesi bilim çevrelerinde kabul görmüştür (v. PARKER, 1996^{te}, 51 n. 71). Annenin arınması ise biraz daha uzun sürer. GARLAND (1990, 64, 97) Censorinus'u (*Cens. de Die Nat.* 11.7) tanık göstererek kadının arınmasının tamamlanmasının kırk güne kadar uzayabileceğini belirtir. Bu veri ister istemez akla Türkçe'deki “kırk çıkmak” deyişini getirmektedir. Türkçe'ye girmiş Çağdaş Yunanca'daki *λοχεία*/lohusalık (Eski Yunanca'da “çocuk doğumu” anlamında) sözcüğü de bu ortak kültürel köke işaret etmektedir. Doğumdaki arındırma ritüellerinde suyun ve banyonun kullanımına ilişkin ayrıca v. GINOUVÈS, 1962, 235-238.

³⁰ Benzer şekilde, Türkçe'deki ve kimi yerel ağızlarından “ocağı kör kalmak,” “ocağı garalmak [= kararmak]” ifadeleri hep ailenin çocuksuz kalmasına işaret eder. Ocağın kendisi aile ve oluşturduğu düzeni ifade ederken içindeki ateş dolayısıyla ışık geleceğe kalacak sonraki nesillerin sembolüdür.

ἐκφέρειν]) aktardığı kadarıyla, bebek erkek olursa “kapının önüne zeytin dallarından bir çelenk”in (στέφανον ἐλαίας [...] πρὸ τῶν θυρῶν),³¹ kız olursa “yün eğirmekten dolayı yün” (ἔρια διὰ τὴν ταλασίαν) koyulması Attikalılar arasında âdetti (cf. GOLDEN, 1990, 23 sqq.). DETIENNE’nin (1970, 5-23) ayrıntılı çözümlemesinde ele aldığı üzere, “zeytin”in (ἐλαία) üç temel boyutu vardır: (1) yetiştirilen bir ağaç, (2) dinsel bir güç, (3) siyasal bir sembol. Ἀμφιδρόμια’nın ritüel bağlamında iktisadî değerini bir kenara bırakırsak, dinsel boyutuyla hatip Aristides (Aristid. 2.11) tarafından “esenlik veren bir deva” (ὑγείας φάρμακον) olarak tanımlanan zeytinin tanrıça Athena’ya dayandırılan kökenine ilişkin çok bilinen μῦθος bitkinin bu kutsal aidiyetini her zaman hatırlatmaktaydı. Öyle ki zeytin ağacı Atinalının gözünde öylesine kentle özdeşleşmiş siyasal bir sembolüdür ki Atina’nın siyasal ve dinsel merkezi ἀκρόπολις bir “zeytin kenti” (ἀστὴ ἐλαία) olarak adlandırılır.³² Siyasal boyutuyla zeytine ilişkin olarak özellikle onun daimiliğinin ve ebediliğinin altını çizen yaklaşımlar karşımıza çıkmaktadır. Ploutarkhos (Plu. Quest. Conv. 723f) onun “tıpkı kent-devletler gibi daima-yaşamayı sürdürdüğünü” (ὥσπερ πόλεις ἕκαστον ἀείζωον διαμένει) belirtir.³³ Odysseus Penelopeia’yla paylaşacağı “yatak odası”nı (Θάλαμος) inşa ederken kökleri halen toprakta olan bir zeytin ağacını yekpare oyarak “gerdek yatağı”nı (λέκτρα) hazırlar (cf. Hom. Od. 23.190 sqq.) Kahramanın hayallerini kurduğu νόστος’unun nihai hedefi “kökünden sökülmez zeytin ağacından yapılma gerdek yatağının simgelediği istikrarın yeri” (VIDAL-NAQUET, 2012, 47) olan aile “ocak”ıdır (ἐστία). Atinalı yetişkin bir erkek olması ümit edilen bir çocuk için zeytin dalları ebeveyninin dualarında dile getirdikleri bütün beklentilerin özeti gibidir. Öte yandan daha mütevazı bir konum layık görülen kız çocuğuna gelince, “yün eğirme” (ταλασία) etkinliğiyle ön plana çıkan

³¹ “Kapılara koyulan çelenk” (στέφανος [...] ἐστὶ πρόσθε τῶν θυρῶν) Ehippos’un yukarıda (v. 1. BÖLÜM. 67 n. 15) gönderme yapılan dizelerinde de geçmektedir.

³² cf. Poll. 9.17; Hsch. α 7851 (s.v. ἀστὴ ἐλαία).

³³ Bu yargının kaynağını oluşturan zeytin ağacının uzun yaşamasına ilişkin Antik Çağ’daki doğa bilimcilerin kanaati için v. Plin. NH 16.234; Thphr. HP 4.13.2-5.

Penelopeia'nın erdemlerini ve örnek alınan “şan”ını (κλέος)³⁴ simgeleyen “yün” (ἔρια pl.; cf. *Hom. Od.* 18.316) müstakbel bir aristokratik Atina kadını için uygun bir amblem oluşturur.

Doğumun ardından ilk on günde son bulan ἀμφιδρόμια'nın yanı sıra, “doğum günü” (γενέθλια) kutlamaları da ad(landırma) açısından önemli bazı veriler sağlar. Γενέθλια doğumun gerçekleştiği güne olduğu gibi (*Hsch.* γ 329, s.v. γενέθλια; cf. *Pl. Alc.* 1 112c), doğumun yıldönümüne de gönderme yapar. Ksouthos Ion'un adını böyle bir doğum günü kutlamasında koyar, çocuğun yapılamayan ἀμφιδρόμια'sında kesemediği kurbanı orada keser (*E. Ion* 651). Keza Aiskhylos (*A. Eu.* 1-8) Apollon'un Phoibos sanlığını bir “doğum günü” (γενέθλια) armağanı³⁵ sayesinde edindiğini belirtir. GHERCHANOC'nun (1998, 332) dikkati çektiği gibi, δεκάτη ile γενέθλια birbirinden farklı ritüeller olmasına rağmen, çocuğun meşruiyetini ve οἶκος içindeki hukuki haklarını güvence altına aldığından benzerlik taşır. Bu güvencenin en önemli nişanesi “ad”dır (ὄνομα).

SVENBRO'un (1993, 64 sqq.) dikkati çektiği üzere, Hellenlerde insanların iki şekilde “ölümsüzleşme”ye ulaşabileceğine inanılırdı: “doğum” (γένεσις) ve “şan” (κλέος). Bu

³⁴ KATZ'ın (1991, 6) işaret ettiği gibi, düzanlamsal anlam düzeyinde Penelopeia'nın κλέος'u onun sadakatiyle özdeşdir. Ancak yakından bakıldığında dar ve basit anlamların sürekliliğini bozan bir yapıdadır. Öyle ki “yün” de ilk olarak Penelopeia'nın talipleri oyalamak için dokuduğu kefeni akla getirir. Ancak simgesel bir öge olarak “yün”ün (ἔρια) arkasında, Penelopeia'nın ısrarcı talipler karşısındaki yaklaşık dört yıllık (cf. *Hom. Od.* 2.89) mücadelesini sayesinde kazandığı μῆτις'i ve zihinsel erdemleri de vardır.

³⁵ GHERCHANOC (1998, 332 sq.) bu türden armağanların da ritüel bağlamda özel bir yeri olduğunu vurgular. Örneğin Kallimakhos (*Call. Iamb.* 202.19-68) bütün tanrıların ardından takip ettiği Hera'nın kızı Hebe'ye “doğumunun yedinci gününde” (21-22: τὴν γενεθλίην ἐβδόμην [...] ἡμέρην) verdiği “en güzel armağan”la (24: καλλιίστη δόσει) kendi ilahisini örnekser. Zira Hera'nın armağanı nasıl ἀμφιδρόμια'nın, tanrıçanın adlandırılmasının bir kısmıysa, Kallimakhos'un ilahisi de “karanlığa gömülen zaman” (67: ἄμαν|ρώσει χρ[ό]νος) karşısında tanrıçanın “ad”ını/“şan”ını (ὄνομα/κλέος) dillendirerek “en güzel armağan” (68: καλλι|στη δόσις) olmayı başarır. Doğum günü armağanları çocuğu ilk görme ayrıcalığını da sağlar. Ayrıca Kallimakhos (*Call. Dian.* 72-74) Hephaistos'un bir tür “yüzgörümlüğü”nü (ὀπτήρια) Artemis'e armağan olarak sunduğunu kaydeder.

iki olgunun da doğrudan “ad”la (*ὄνομα*) ilişkili olması kayda değerdir. Bir kimse ya Ankhises ve oğlu Aineas gibi ölümsüz bir soy hattı, dolayısıyla bu soy hattının sağladığı baba-bazlı ad sayesinde (cf. *Hom. Il.* 20.306-308; *h.Hom. h.Ven.* 196-197) ya da tanrısal “meziyet”leriyle (*ἀρετή*) kavuştuğu “şan” (*κλέος*) aracılığıyla ölümsüzleşebilir. Ancak ölümsüzlüğe ulaşmanın söz konusu iki aracı, birbirininden ayrı olmak bir yana, esasen birbirlerini tamamlayan bütüncül bir süreç oluşturur. Yukarıda da ele aldığımız (v. GİRİŞ, 27), Pindaros’un *φνᾶ*’daki seçkinliği *κλέος*’a yönelen *ἄθλητής*’in sahip olması gereken önkoşul olarak kabul etmesi, bütün Yunan aristokratik bakış açısı için geçerlidir.³⁶ Sonuçta seçkin bir soy hattından doğarak iyi bir *φνᾶ*’a sahip olmak kişiye doğru bir başlangıç sağlar. “Şan” (*κλέος*) kazanmak üzere yapılan işler bu doğru başlangıcı taçlandırır. Ancak “şan”ın bu ilk parıldayışını ölümsüzleştiren kaçınılmaz bir şekilde gelecek nesillerdir. Yeni doğumlar olmadıkça kazanılan “şan” (*κλέος*) yeni “ad”larla (*ὄνομα*) ve “işaret”lerle (*σημα*) tekrar tekrar dillendirilemez (cf. SINOS, 1980, 49).³⁷ Tekrar dillendirilmeyen unutulur, bu da hem kişiyi hem de mensup olduğu “aile”yi (*οἶκος*) “adsız sansız” kalma kaderiyle yüzyüze getirir. Bu olguya Platon şu şekilde dikkat çeker (*Pl. Lg.* 4.721b-c):

“Γαμεῖν δέ, ἐπειδὴν ἐτῶν ἢ τις τριάκοντα, μέχρι τῶν πέντε καὶ τριάκοντα, διανοηθέντα ὡς ἔστιν ἢ τὸ ἀνθρώπινον γένος φύσει τινὶ μετείληφεν ἀθανασίας, οὗ καὶ πέφυκεν ἐπιθυμίαν ἴσχειν πᾶς πᾶσαν· τὸ γὰρ *γενέσθαι κλεινὸν* καὶ μὴ *ἀνώνυμον* κεῖσθαι τετελευτηκότα τοῦ τοιοῦτου ἔστιν ἐπιθυμία. Γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστὶν τι συμφυὲς τοῦ παντός χρόνου, ὃ διὰτέλους αὐτῷ συνέπεται καὶ συνέψεται, τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν, τῷ *παῖδας παίδων* καταλειπόμενον, ταῦτόν καὶ ἐν ὃν αἰεὶ, *γενέσει* τῆς ἀθανασίας μετειληφέναι.”

³⁶ Platon Diotima’nın ağzından (*Pl. Smp.* 209e; ÇORAKLI, 2007, ad loc.) soylu “doğum”dan daha fazla “güzel işler sergileme”ye (*καλὰ ἀποφηνάμενοι ἔργα*) “türlü türlü erdemler üretme”ye (*γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν*) değer verdiğini ortaya koyar. Ancak ortaya koyulan işler ancak Pindarosçu anlamda “doğa”nın (*φνᾶ*) belirli bir seçkinliğe sahip olması ve kişiye doğru başlangıcı yapmasına fırsat vermesiyle mümkündür.

³⁷ Yeni doğumların zarûriliği (cf. *Pi. fr.* 94a.14-20), *οἶκος*’un devamlılığının sadece bir yönünü ortaya koyar. LACEY’in (1968, 15-16) yerinde bir şekilde işaret ettiği üzere, Yunan ailesi geriye ve ileriye bakar. Nasıl ki yeni nesillerin yokluğu *οἶκος*’un varlığını tehlikeye sokuyorsa, ölmüş ataların adlarının unutulması da o kadar *οἶκος*’u yaşayan kılan temel öğeleri sarsar. Dolayısıyla *οἶκος*’un hatırlanan ilk atasından en yeni doğan üyesine kadar dizilen adlar zinciri, onunla birlikte anılan “şan”ın (*κλέος*) tarihsel gerçekliğinin ve gelecekte bu şanın devamlılığının teminatıdır. Söz konusu “devamlılık” tam da *ἐπινίκιον* şairinin “temel şiirsel hedeflerinden biri”dir (SEGAL, 1985, 207).

“Herkes insan soyunun doğası gereği ölümsüz olduğunu düşünerek otuzuyla otuzbeşi arasında evlenmelidir; bu herkesin doğal olarak tamamıyla istediği bir şeydir: nitekim bu arzu, *tanınmış olmak* ve öldükten sonra mezarda *adsız sansız* yatmamaktır. Demek ki, insan soyunda zamanın sonsuzluğu ile doğal bir ilişki vardır, sonsuza kadar ondan ayrılmaz ve ayrılmayacaktır, çünkü arkasında *çocuklarının çocuklarını* bıraktığı, her zaman aynı ve bir kaldığı için kuşaklar aracılığı ile ölümsüzlükten pay almakla, işte bu şekilde ölümsüz olur” (ŞENTUNA–BABÜR, 1998, I. 124).

Gerek “doğum”un (γένεσις) gerekse “şan”ın (κλέος) amblemi “ad”dır (ὄνομα). Doğumun meşruiyeti nasıl ebeveyn tarafından koyulan “ad”la (ὄνομα) tescilleniyorsa, kişinin kazandığı “şan” (κλέος) da ilgili konuda yetke sahibi birinin adlandırmasıyla yürürlüğe girer. “Şan” (κλέος) dolaşıma sokulmadıkça değerleri ifade edemez ve ancak sesle mekânda yayılarak, özellikle de söylemi yetkeli bir şekilde kullanan biri tarafından dillendirilerek dolaşıma girebilir. Öyle ki “şan”ın (κλέος) sürekliliği nasıl bir yinelenme sürecine bağlıysa,³⁸ onun tartışılmazlığı, metaforik bir üslupla söylersek dolaşımdaki paranın tuğrasının sahihliği de hakikat söylemine bağlıdır. Ancak “şan”ın (κλέος) geçerliliği para gibi görsel bir doğrulamaya bağlı değildir, duyulan “şan” ancak dillendirdikçe yeniden tuğrasını kazanır, dolaşımdaki konumunu pekiştirir. Bir ömüre sığmayan “tükenmeyen şan” (κλέος ἄφθιτον) adların nesiller boyu yaşaması sayesinde aktarılabilir. Baba-adı bazlı adların kullanımı ve yeni doğmuş çocuğun babanın ya da baba soyundan başka bir erkeğin deneyiminden hareketle adlandırılması bu aktarımın kesintiye uğramasını engellemeye çalışır (cf. *Pl. Smp.* 208c-d; cf. 2. BÖLÜM, 110 sq.).

Sonuç itibariyle, “ad koyma”nın ritüel bağlamı kişinin adının, bütün toplumsal, hukuki konumunun belirleyicisi olduğunu ortaya koyar. Bu belirleyicilik

³⁸ KURKE (1991b, 18) “κλέος’un kaçınılmaz entropisi” olarak nitelediği durum nedeniyle babanın şanının yenilenmesinin gerekliliğine dikkati çeker ve söz konusu entropinin büyük ölçüde sözlü kültürün kısa süreli kolektif hafızasından kaynaklandığını ifade eder. KURKE (1991b, 36) “κλέος’un iktisadı” olarak adlandırdığı durumun BOURDIEU’nün (2000^{re}, 348 sqq. = 1995^{re}, 171 sqq.) terimleriyle bir tür “sembolik sermaye” olarak değerlendirilebileceğine işaret eder. Öyle ki bir tür “sembolik sermaye” olarak biriktirilmiş olan “bir aileye ya da bir ada bağlanmış itibar ve şan” yeni gelen her nesil tarafından korunmaya, çoğaltılmaya çalışır. Zira bu “sembolik sermaye”nin bütünüyle tükenmesi ailenin sonu, bağlı bulunduğu aşiretin ve kent-devletin ise ciddi bir yara alması anlamına gelir.

“ad” (ὄνομα) = “var-olan” (τὸ ὄν) eşdeğerliğine ilişkin köklü inancın sonuçlarından biridir.³⁹ Zira “ad”ın açıklamalarının belirginleştiği *μῦθος* öğelerinin yoğun olduğu bütün toplumsal dinamiklerde, kaçınılmaz bir şekilde adla var-olan arasında derin bağlar olduğu inancı gelişmiştir. Nitekim Yunan *μῦθος*’larında figürlerin atribüleri, başından geçen olaylar ya da soykütükleri tanıdık mitsel bir örgü oluşturulmakla birlikte, onlara varlık kazandıran, *sine qua non*, ilk öğeleri daima adlarıdır. Herhangi bir mitsel figürün adı, yalnızca ona varlık kazandırmakla kalmaz, kazandırdığı varlığın özünü de ifade etme yükümlülüğünü sırtlanır. CASSIRER (1925b, 2) mitler bağlamında adların bu ifade gücünü şu şekilde dillendirir:

“Hier im Reich der Spukgestalten und Dämonen, wie im Bereich der höheren Mythologie schien immer wieder das Faustische Wort sich zu bewähren: hier glaubte man das Wesen jeder einzelnen mythischen Gestalt unmittelbar aus ihrem Namen ablesen zu können. Daß Name und Wesen in einem innerlich-notwendigen Verhältnis zueinander stehen, daß der Name das Wesen nicht nur bezeichnet, sondern daß er das Wesen selbst ist und daß die Kraft des Wesens in ihm beschlossen liegt: dies gehört zu den Grundvoraussetzungen der mythischen Anschauung selbst.”

“Daha yüksek mitolojinin mntıkasında olduğu gibi, bu ruhlar/hayaletler ve “*daimôn*’lar” (*Dämonen*) diyarında da şu Faustvari söylem geçerliliğini mütemadiyen koruyor gibi görünmektedir: burada her bir mitsel figürün özünün doğrudan adından öğrenilebileceğine; ad ve özün birbirleriyle gerekli-batınî bir ilişkiye sahip olduğuna; adın özleri/varlıkları yalnızca tanımlamakla kalmayıp, varlığın ta kendisi olduğuna ve özün gücünün onda saklı olduğuna inanılıyordu. Bu da mit yapma anlayışının kendi başat kabullerinden biridir” (vurgular tarafımdan; rev. by Ömürnaz KURT).⁴⁰

“*Mythos*’tan *Logos*’a” tartışmalarından bağımsız olarak, CASSIRER’in bu belirlemeleri Erken Yunan bağlamında somut karşılığını bulmaktadır. Bir şeyin “ad”ı o şeyin “öz”üne ilişkin çok belirgin bilgi sağlar. Bu özellikle de tanrısal adlar bağlamında

³⁹ Bu eşdeğerliğin çağdaş bakışımızdan kaynaklanan bir icat olduğu ve “ad”ın (ὄνομα) işaret ettiği alanın “var-olan” (τὸ ὄν) gibi belirsizlik değil, LEVI-STRAUSS’un “somutun bilimi” olarak adlandırdığı toplumsal, siyasal, iktisadî dinamikler olduğu eleştirisi gelebilir. Ancak “somut” saydığımız verileri kapsamına alan bir çerçeve olarak “var-olan”a (τὸ ὄν) gönderme yapılan “belirsizlik”ten toplumsal, siyasal, iktisadî dinamiklerin muaf olmadığı unutulmamalıdır. Bu dinamikler tümüyle sayısallaştırılabilir ve ölçülebilir değildir. Bu konudaki şemalaştırmaların hepsi “var-olan”ın (τὸ ὄν) ve “ad”ın/”dil”in (ὄνομα/λόγος) “güç”ünü (DERRIDA’nın *force* kavramı) devre dışı bırakır (cf. 1. BÖLÜM, 98 n. 60).

⁴⁰ Bu metnin Türkçe’deki başka bir çevirisi için v. CASSIRER, 2011a, 68. Bu çevirinin varlığından Doç. Dr. Erdal YILDIZ sayesinde haberdar olduk.

geçerlidir. Zira “ad” tanrısal olanın biçimlenmesinde en önemli rollerden birini oynar. Bu bağlamda, Hermann USENER’in “tanrı adları” konusundaki yaklaşımları gerek din tarihinin gidişatını belirlemek açısından, gerekse Antik Çağ’ın bütün bilme biçimlerini anlamak için kimi yönleriyle spekülâtif ama bir o kadar zihin açıcı bir bakış açısı sağlamıştır.

1.4. Hermann Usener’de “Tanrı Adları” ve “Kavram-İnşası”

Hermann USENER⁴¹ “ad”larla tanrısal öge arasındaki bu ilişkiyi temellendirme

⁴¹ Hermann USENER’in öğrencileri arasında klasik filoloji ve felsefe alanında iz bırakmış kişiler vardı. Sokrates-öncesi felsefeye dair çalışmalarıyla ön plana çıkan Hermann DIELS’in *Doktorvater*’i olmuştu (BALTHUSSEN, 2005, 4). Yeni-Kantçılık’ın kurucu filozoflarından Paul Gerhard NATORP Bonn’da klasik filoloji eğitimine başladığında, bölüm Hermann USENER’in yönetimindeydi. Kilise tarihi konusundaki çalışmalarıyla ün yapan Alman ilahiyatçı Hans LIETZMANN, Mithras ayinlerini Hristiyan birikimiyle karşılıklı değerlendiren Albrecht DIETERICH, Mısır’da bulunduğu papirüslerle Gnostiklik üzerine önemli sonuçlara ulaşan Richard REITZENSTEIN, daha sonra Warburg Enstitüsü’nün kurucusu olan ünlü sanat tarihçi ve kültür kuramcısı Aby WARBURG, hatta klasik filolojinin bilimsel temellerine tartışmasız en önemli katkıyı sağlayan Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF ve başlıca rakibi Friedrich NIETZSCHE bile Bonn’da onun öğrencileri olmuştu. Bu kişilerin kimileri USENER’in yaklaşımlarını uzun süre takip etmediler. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF’un hocasıyla ciddi fikir ayrılıkları vardı (v. DIETRICH-HILLER, 1934). Öte yandan her ikisi de Yunan dünyasını anlamak üzere doğu dinine yüzünü çeviren Albrecht DIETERICH ve Richard REITZENSTEIN büyük ölçüde Hermann USENER’in öğretiminin etkisi altında, MARCHAND’ın (2003, 129-160; 2009, 157-211) deyişiyle, “ikinci Doğu Rönesansı”nın en önemli yapıtlarını verdiler. Aby WARBURG sanat tarihinde mitik-psikolojik formları izlerken, USENER’in derslerinden bir hayli yararlandığını belli ediyordu. Ancak USENER’in etkisi başka bir yönde filizlenmeye devam etti. Örneğin “tanrı adları”na (*Götternamen*) ilişkin kuramı Ernst CASSIRER tarafından kendi sembolik formlar anlayışını desteklemek üzere kullanıldı (v. CASSIRER, 1925b = 2011a). Keza Gershom SCHOLEM’in (1970, 7-70) Kabalacı dili yorumlama çabalarında (MOMIGLIANO, 1994, 263) ve onun yakın arkadaşı Walter BENJAMIN’in ad(landırmay)a ilişkin yaklaşımlarında, USENER’in kuramının belirgin bir etkisi vardı (v. URIBE, 2011, 241-252). MOMIGLIANO’nun (1994, 251 sqq.) işaret ettiği üzere, USENER’in filolojiyi, özellikle de karşılaştırmalı filolojiyi kullanarak din incelemelerini dönüştürmesi en önemli ayırıcı niteliklerinden biriydi. Hermann USENER’in filolojinin gücünü ortaya koyma girişiminde çocukluk arkadaşı ve kayınbiraderi (USENER’in eşi Lili DILTHEY’in iki erkek kardeşi daha sonra Göttingen’de klasik filoloji profesörü olan Carl DILTHEY ve Hermeneutik’in gelişimine büyük katkı sağlayan Wilhelm DILTHEY’di; v. MARCHAND, 1996, 51) Wilhelm DILTHEY’in kuramından ve yaklaşımlarından ne derece yararlandığı tartışmalı bir konudur. Ancak ikili arasındaki oldukça yakın arkadaşlık dikkat çekicidir (ayrıntılar için v. DILTHEY, 1960²). USENER, karşılaştırmalı filolojiye olan ilgisiyle özellikle mitolojiyi karşılaştırmalı incelemeye yönelmiş, bu dönemle Hint-Avrupa mitleri konusundaki araştırmalarıyla ünlenmeye başlayan Max MÜLLER’in çok-tanrılılığı “dilin sayrılığı” (*disease of language*) sayması yaklaşımına seçenек oluşturmak üzere çalışmaya başlamıştı. *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* bu çalışmaların doruk noktasına ulaştığı yapıttır. USENER’in

abaları içinde ön plana çıkmaktadır. Öğrencileri arasında daha sonra yaklaşımlarıyla Yeni-Kantçı okulun kurucusu olan Paul NATORP'un bulunması ve Ernst CASSIRER gibi MS 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren etkili olmuş düşünürlerin USENER'in görüşlerini önemsemesi, onun Yeni-Kantılarla birlikte söz konusu edilmesine neden olmuştur. Ancak USENER'in KANT'la ilişkilendirilebilecek entellektüel duruşu daha eskilere dayanır. Öyle ki USENER'in Kantçılık'la bağlantısı yöntem itibarıyla filolojik bir okul olarak August BOECKH'i (v. GİRİş, 50 n. 115) izlemesine rağmen, büyük yakınlık duyduğu (v. USENER, 1907, 1-35) KANT'ın terimleriyle filolojinin kategorilerini yorumlayan Gottfried HERMANN'ın (1816) yapıtına kadar geri götürülebilir. Nitekim "Usener[‘in] dili Kantçı dünyanın *Noumenon*’larını yakalamak için bir araç olarak gördü"ė söylenebilir (MOMIGLIANO, 1994, 265). USENER'in (1896) kuramının ve takipçilerinin kimi yaklaşımlarının tezimiz açısından nemi, Pindaros'un yoğun mitsel, ritüel ve dinsel öğeleriyle örülü metni içindeki ad(landırma) sorununa ilişkin belli açılardan ışık tutucu olabileceğini düşünmemizdir. Bu kısımda Hermann USENER ve Ernst CASSIRER'in "tanrı adları"na (*Götternamen*) ilişkin kimi yaklaşımlarını, özellikle de "kavram-inşası" (*Begriffsbildung*) kuramını özetlemeye ve bunların Arkaik Yunan şiirindeki ad(landırma) araştırmalarına nasıl seçenekli modellerden birini oluşturabileceklerine dair belirlemeler yapmaya çalışacağız.

1.4.1. "Anlık-Tanrılar," "İşlevsel-Tanrılar," ve "Kişileş(tiril)miş Tanrılar"

USENER'de "ad"ların işlevi sahiplerine işaret eden soyulmuş birer etiket olmanın çok ötesindedir. "Ad" atandığı şeye hayat veren semantik bir içeriğe sahiptir. Bu kökensel

alışmalarında dil ile din arasındaki ilişki bir nkabld. Nitekim mitolojiye ilişkin bir makalesinin (USENER, 1904, 35) sonundan hiçbir açıklama yapmadan alıntıladığı SCALIGER'in şiarı bu yaklaşımını özetlemektedir: "dindeki uyuramazlık gramer bilgisizliğinden başka bir şeye bağlı değildir" (*non aliunde dissidia in religione pendent quam ane ignoratione grammaticae*). Hermann USENER'in din tarihi konusundaki katkısına ilişkin olarak ayrıca v. ARRIGHETTI, 1982; KANY, 2004, 159-176.

semantik içeriğin keşfi sadece o adlara dair değil, o adları taşıyan tanrısal oluşumlara dair de bilgi verir. LIEBERMANN (1971, 134), Hermann USENER'in (1896, 301 sqq.) terminolojisini kullanarak ad(landırmay)a ilişkin bu olguyu şöyle tarif eder:

“Aus ‘Augenblicksgöttern’ werden ‘Sondergötter’, aus ‘Sondergöttern’ aber die großen persönlichen Götter gerade dadurch, daß sich infolge des Verlustes der unmittelbaren Verständlichkeit Eigennamen herausbilden, die ihrem jeweiligen Träger ein Eigenleben verleihen.”

“*Augenblicksgott*”lar “*Sondergott*”lara dönüşür, “*Sondergott*”ların büyük kişileş(tiril)miş tanrılara dönüşümü ise dolaysız anlaşılabilirliğin kaybı sonucunda söz konusu ad sahibine bağımsız bir hayat (ödünc) veren özel adların oluşumuyla gerçekleşir” (vurgular tarafımdan; trans. by Ömürnaz KURT).

Dinle *μῦθος*'un ilişkisini temellendirmeye çalışan düşünürler için ad(landırma) tanrısallığın oluşumunda önemli bir kilometre taşı olarak yerini almıştır. Ancak karşılaştırmalı filolojiyi çok önemseyen ülküsel evrimcilerden biri olarak Hermann USENER için asıl hedef düşüncenin evrenselliğine zemin hazırlayan “kavram-inşası”nı (*Begriffsbildung*) temellendirmek,⁴² son menzil olarak felsefî kavrama ulaşmaktır. USENER'e göre, adlara ilişkin araştırma ve incelemeler, halkların kendilerine özgü yaşamsal ifadelerini şekillendiren ve bu yaşamsal ifadelerle karşılıklı besleyici bir ilişki içinde bulunan yasaların araştırma ve incelenmesiyle başlar. USENER, ilgisinin merkezinde duran “kavram-inşası”na (*Begriffsbildung*) ve yapıtının taşıdığı ad olan “tanrı-adları”na (*Götternamen*), kendi kurguladığı bu temel bağlantı üzerinden ilerlemektedir (USENER, 1896, 3):

“Der vorgang der begriffsbildung findet seinen vorläufigen abschluss in der ausprägung des wortes. Um die begriffe und vorstellungen eines volks werden zu sehn, haben wir nur ein hilfsmittel, die thatsachen des sprachschatzes. Wie die entstehung aller anderen begriffe, so vermögen wir auch den geistigen vorgang, mittelst dessen sich die ursprünglichen vorstellungen

⁴² *Begriffsbildung* sözcüğünü, “inşa” kavrayışını temel alarak Türkçe’de bilinçli bir şekilde “kavram-inşası” olarak karşıladık. Zira bu sözcüğün bileşiminde bulunan *Bildung* sözcüğü, “oluşum” ile karşılanabilecek ve kişisiz bir edimi ifade eden *Entstehung*’dan farklı olarak, söz konusu şeyi (*Begriffsbildung* sözcüğü bağlamında “kavram”) “kuran,” “inşa eden” özneye zorunlu şekilde gönderme yapan bir kavrayışa işaret eder (bu öznenin sınırlarına ilişkin olarak v. 1. BÖLÜM, 90 sq.). Ayrıca “kavram-inşası”na (*Begriffsbildung*) ilişkin çalışmaların nasıl hacimlendiğine ve alanını genişlettiğine dair bir seçki olarak v. RICKERT, 1896; PARISER, 1909; NARZISS, 1921; OPPENHEIM, 1928; REINHOLT, 1937.

von gottheit und göttern bildeten, nur in dem sprachlichen product dieses vorgangs zu erkennen." [sic]⁴³

"Kavram-inşası süreci, adın dile getirilmesiyle beraber geçici bir menzile varır. Bir halkın kavramlarını ve tasavvurlarını gözlerimizin önüne sermeye yardımcı tek araç, dil hazinesinin olgularıdır. Diğer tüm kavramların oluşumu gibi, ilah ve tanrılara dair ilksel tasavvurların oluşumunu sağlayan tinsel süreci de yalnızca bu sürecin dilsel ürünleri aracılığıyla anlayabiliriz" (trans. by Ömürnaz KURT).

Bu, tam da Max MÜLLER'in (1897, I. 68-70) çok-tanrılığın kökenini insan "dilinin sayrılığı" (*disease of language*) olarak adlandırdığı olgusal durumun ortaya çıkış anıdır. Ancak USENER'e göre, bu dilsel olgu bir "sayrılık" değil, tersine insanın "deneyimin akılsal olmayan öğelerini algılama ve sözcüklerle kaydetme gücü"nün ta kendisiydi (MOMIGLIANO, 1994, 262). Bu doğrultuda, USENER özellikle kültün kökeniyle, ilk(s)el, mitolojik tasavvurlardan kaynaklanan inancın oluşumuyla ilgilenmiştir. Sayıca azalarak olgunlaşan tanrı kavrayışını reddetmiş, bilakis tanrı kavramının evriminin altını çizmiştir. Söz konusu yaklaşımları uyarınca önce yalnızca geçici tanrılar vardır. Bunlar *daimôn*'lara dönüşerek tapınılan birer tanrı halini alırlar. Ebedi ilahlara dönüşmeleri ise bundan sonraki aşamaya denk gelmektedir. O halde kült dereceleri temel bir sınıflamayla şu şekilde özetlenebilir: (1) şimşek, gök gürültüsü gibi belirsiz bir mekânda,⁴⁴ belirlenebilir bir anda algılanan *Augenblicksgötter* (bir göz kırpmasında ortaya çıkan "anlık tanrılar"); (2) önceki

⁴³ Burada Hermann USENER'in (1896) söz konusu metnini, kitapta yer alan yazımında hiçbir değişiklik yapmadan alıntıladık. Almanca'nın genel kuralı gereği, adların baş harfinin büyük harfle yazılması gerekirken, metinde bunu ihlal eden görünümlere rastladık ya da Almanca kimi sözcüklerin İngilizce eşdeğerlerinin yazımıyla (e.g. *Produkt* yerine *product*) yazılmış olduğunu fark ettik. Bu uyumsuzluk büyük ölçüde Almanca'nın 1900'lerin başında (özellikle *Staatliche Orthographie-Konferenz*'te [1901, Berlin] alınan kararlarla) geçirdiği yazım kurallarındaki köklü düzgüsel reform süreci yüzündendir. Nitekim aşağıda alıntılacağımız (v. I. BÖLÜM, 88 sqq.) USENER'e (1905, 1-30) ait diğer bir yayında günümüzdekine çok daha yakın bir yazım kullanıldığını görmekteyiz. Ancak bizim yazım hatamızdan kaynaklandığı düşünülmese de, bu gibi durumlarda alıntının sadece sonunda Latince "*sic*" ifadesiyle (v. KISALTMALAR, x) bu durumu hatırlatacağız.

⁴⁴ Mekânın belirsizliği bu ilk tanrısal düzeyin en ayırt edici niteliğidir. Zira *Augenblicksgötter* adının da ifade ettiği gibi, bu tanrılar "anlık" olarak ortaya çıkarlar, ancak hemen ardından kaybolabilirler. Herhangi bir mekânla ilişkilendirilemezler. Bu nedenle bütün gökyüzünde gözlemlenen ancak hangi noktada başlayıp hangi noktada sonlandığı kestirilemeyen "şimşek" (*κεραυνός*) örneği özellikle bu model için çok uygundur (v. I. BÖLÜM, 88 sqq.).

aşamadaki “*Augenblicksgott*”ların tekrar tekrar belirerek *daimôn*’lara dönüşmesiyle karşımıza çıkan “*Sondergötter*” (belirli, tek bir etkinlikten sorumlu “özelleşmiş/işlevsel tanrılar”) (3) ve sonunda kişisel bir karakter kazanarak, gerçek tanrılar olarak beliren “*persönliche Götter*” (“kişileş(tiril)miş tanrılar”). USENER en başta önemli olan tek şeyin, deneyimin içindeki biricik olay olduğunu iddia eder. Bu bir sevinç, heyecan ya da korku anı olabilir. Söz konusu an tanrısal bir yazgıdır ve o an için bunun dışında olup biten başka hiçbir şeyin bir önemi yoktur. Yaşanan “an” somutlaştırılarak ebedi düzendeki yerini alır (USENER, 1896, 280):

“Wenn die augenblickliche empfindung dem ding vor uns, dem zustand, in dem wir uns befinden, der kraftwirkung, die uns überrascht, den werth und das vermögen einer gottheit zumisst, dann ist der augenblicksgott empfunden und geschaffen.” [sic]

“Anlık duyum önümüzde duran şeye, içinde bulunduğumuz duruma, bizi şaşırtan güçlü etkiye tanrısal değeri ve kudreti ihsan ettiğinde, işte o vakit *Augenblicksgott* duyulanmış ve yaratılmıştır” (vurgular tarafımdan; trans. by Ömürnaz KURT).

Bu ilk duyumla ortaya çıkan ve duyumlayan özne tarafından yaratılan “anlık tanrı” (*Augenblicksgott*) “kavram-inşası”nın (*Begriffsbildung*) ilk basamağını oluşturur.⁴⁵ Bu aşamada “anlık tanrı” herhangi bir tür kavramı içine dâhil edilemez. Zira henüz bir tür oluşturacak bireyler topluluğu birikmemiştir, hatta tanrısal öğeler bağlamında “tür” kavramının kendisinin de icat edilmesine henüz gerek yoktur. USENER (1896, 280) bunu şu şekilde ifade eder:

“In voller unmittelbarkeit wird die einzelne erscheinung vergöttlicht, ohne dass ein auch noch so begrenzter gattungsbegriff irgendwie hereinspielte: das eine ding, das du vor dir siehst, das selbst und nichts weiter ist der gott.” [sic]

“Tek bir görünüm, işin içine herhangi bir şekilde öylesine sınırlandırılmış bir tür kavramı girmeksizin tanrılaştırılmıştır: önünde duran o tek bir şey kendisinden ve tanrıdan başka bir şey değildir” (trans. by Ömürnaz KURT).

Ancak sürecin ilerleyen aşamalarında bu çoğunlukla olağanüstü ve aynı zamanda

⁴⁵ USENER’in bu yaklaşımına WUNDT’un (1906, 466) itirazı “mantıksal bir önkabül olarak “anlık tanrılar”[ın] gerçek bir ampirik başlangıç noktası olama”yacağı (“*Augenblicksgötter*” *sind nicht sowohl wirkliche empirische Ausgangspunkte als logische Postulate*) yönündedir. Oysa ampirik zemin o kadar da veriden yoksun değildir. Nitekim aynı dönemde SPIETH’in (1906, 462, 480, 490) güney Togo’da yaşayan Ewe halkları üzerine araştırmasının sonuçları USENER’in kuramını destekleyen kanıtlar sunar.

korku ve heyecan gibi geçici duygu-durumlarına dayanarak yaratılan “anlık tanrılar” (*Augenblicksgötter*) akılda tutulamayacak kadar fazla sayıya ulaşır. Bu da eylemlerini belirli bir düzene yerleştirme eğiliminde olan insanoğlunu bir basamak daha yukarıda duran bir “kavram-inşası”na yönleltecektir. İnsan hayatı doğanın döngüsel sürecince şekillendirilmektedir: Toprak ne zaman işlenecek (USENER, 1986, 76), hayvanların avlanma dönemi ne zamandır, ne zaman dinlenilir, etc. Kültürel ilerleme süreci içerisinde insan kendini söz konusu doğal döngülerden özgürleştirmiş olsa da, bunlar tanrılara “dair kavram-inşası”nın ikinci basamağı için son derece önemli bir rol oynamaktadır (USENER, 1896, 75).

“[...] und nicht nur die handlungen und zustände als ganze sind in dieser weise vergöttlicht, sondern auch sämmtliche irgendwie hervortretende abschnitte, acte, momente derselben. Redeten wir von solchen dingen noch in der alten gelehrtensprache, so würden wir diese durchsichtigen, begrifflich fest abgegrenzten göttergestalten leicht und kurz mit einem ausdrücke Varros als *di certi* bezeichnen können. So müssen wir einen verständlichen ausdrück erst einführen. Ich will sie nach dem vorschlag eines freundes *sondergötter* nennen, [...]” [sic]

“[...] hem tanrılaştırılan yalnızca eylemler ve bir bütün olarak durumlar değildir, bir şekilde ortaya çıkan kısımlar, edimler, anlardır. Böyle şeyleri eski bilgin dilinde ifade edecek olsak, bu şeffaf, kavramsal olarak sarsılmaz bir şekilde tanımlanmış tanrı formlarını Varro'nun tabirlerinden biriyle zahmetsiz ve kısaca *di certi* diye adlandırabiliriz. Yani öncelikle anlaşılabilir bir terim sunmalıyız. Onları bir arkadaşımın tavsiyesi uyarınca *sondergötter* olarak adlandırmak istiyorum, [...]” (vurgular tarafımdan; trans. by Ömürnaz KURT).

1.4.2.1. İşlevsel-Tanrılar ve *Indigitamenta*

Roma'da *indigitamenta* adı verilen listeler,⁴⁶ *Sondergott*'lar için USENER'e

⁴⁶ Servius bu listeleri, *libri pontificales* (*pontifex*'e ait kitaplar: *Serv. in Georg.* 1.21; THILO, 1887, 137) olarak nitelemektedir. Liste biçiminde oluşturulmuş olan bu metinlerin kökeni kral Numa Pompilius'a kadar dayandırılır (*Arnob.* 2.73; REIFFERSCHEID, 1875, 107). WISSOWA'nın (1915, 217-218; cf. WISSOWA, 1904, 176-177) işaret ettiği gibi, antik tanıklıklara rağmen (*Serv. in Aen.* 7.794; THILO-HAGEN, 1884, 641), *indigitare* fiili etimolojik olarak *di indigetes* (yerel tanrılar) ile ilişkilendirilemez. ERNOUT-MEILLET (1951, s.v. *aiō*) *indigitāre* fiilini *end-ag-itāre* bileşkesiyle bağlantılı bularak “tanrıları çağırmak” olarak açıklar. Bu noktada Latin ve Yunan dilleri arasındaki önemli bir koşutluğa –bir tahrifat vurgusu amacıyla olsa da– dikkat çekilir. *Aiō* fiiliyle bağlantılı fiiller içinde *axāre*'ye (*nōmināre*'yle eşanlamlı; *CGL* II, 8) dikkati çekilerek *anaxant*'in *ὀνομάζωσι* ile koşutluk oluşturduğu (*CGL* II, 301, 309) yorumunun *an-* önekli böyle bir fiil bulunmadığı gerekçesiyle Festus'un metnindeki bir tahrifat olduğundan kuşkulandır (cf. *CGL* I, 28, 156, 359). Ancak olası bir morfolojik yanılğı ya da tahrifat ihtimalini bir kenara bırakırsak (zira bizim bağlamımızda *axant* ya da *an-axant*'in *ὀνομάζωσι*'yle özdeşleştirilmesi tartışmanın merkezinde yer almaz), yukarıdaki bağlantı, yani söz konusu anlam alanı içinde, “adlandırma” ile “çağıрма” ya da

oldukça uygun bir model sağlamıştır (MOMIGLIANO, 1994, 262 sqq.). Bu bağlamda, USENER'in Varro'ya ait *d(e)i certi* (kesin tanrılar) ifadesini (*Serv. in Aen.* 2.141; THILO–HAGEN, 1881, 242-243) kullanması doğrudan *indigitamenta* listeleriyle ilişkilidir. WISSOWA (1921, 113-130) USENER'e, *di certi*'ye yüklediği bu özelleşmiş anlamın Varro'nun bağlamından çıkmadığına yönelik bir eleştiride bulunmasına rağmen, son çözümlemede *di certi*, yani Varro'da "anlamı ve etkinliği" (*Bedeutung und Wirksamkeit*) konusunda daha kesin bir tasavvura ulaşılmış tanrılar grubu USENER'in *Sondergötter*'i için uygun bir model olmaya devam eder.

USENER'in *indigitamenta* listelerine yönelik bu ilgisi, tanrı adlarının koyulması sürecinin bütünüyle "an"da parıldayan olguyla karşılaşan öznenin idaresinde gerçekleştiği yanılışına neden olmasın. Zira bu listelerin amacı, büyük ölçüde zaten ortaya çıkmış olan tanrı adlarını sayıp dökmek, düzenli bir biçimde arşivlemekten fazlası değildi. USENER de "anlık tanrılar"ın (*Augenblicksgötter*) adlarına temel oluşturan o ilk "sözcük"ün (*das Wort*) "kendi kendini yaratmış, insanın karşısında kendinde varolan ve kendinde anlamlı olan bir şey ve nesnel bir gerçeklik olarak belir"diğini (*das Wort [...] sich selbst erschaffen hat, sondern es tritt ihm als ein an sich Seiendes und an sich Bedeutsames, als ein objectiv Reales gegenüber*; CASSIRER, 1925b, 31) kabul etmekteydi.

"Anlık tanrılar"ın (*Augenblicksgötter*) tekrar tekrar belirmeleriyle ortaya çıkan "*Sondergott*"lar, *daimôn*'vari bir güce dönüşerek belirli bir mekâna bağlanırlar ve bir ağaç gövdesinin, meslek grubunun ya da toplumsal bir birliğin koruyucusu rolünde, varlıklarını yerel tanrılar olarak sürdürürler. Anlık tanrılar artık belirli bir eylem alanında "özelleşmiş" işlevsel eylem tanrılarına dönüşmüşlerdir (CASSIRER, 1925b, 31):

"seslenme"nin birbirine yaklaşması aşağıda ele alacağımız üzere Homeros'ta da karşımıza çıkması nedeniyle kayda değerdir. Sonuç itibarıyla *indigitamenta*, tanrıların adları ve sanlıklarından oluşan listelerdi ve hangi vesileyle her bir tanrıya seslenilmesi gerektiğini kamusal tapım açısından ortaya koyma amacını taşırlardı ("*et nomina deorum et rationes ipsorum nominum*" *Serv. in Georg.* 1.21; THILO, 1887, 137). Ayrıca v. WISSOWA, 1902, 24 sqq.; RICHTER, 1916, 1334-1367.

“Und nun kann eine immer weitergehende Objektivierung einsetzen. In dem Maße, als das eigene Tun des Menschen sich allmählich auf einen größeren Kreis erstreckt und als es sich innerhalb dieses Kreises regelt und gliedert, wird auch eine fortschreitende Gliederung, eine immer bestimmtere “Artikulation” der mythischen wie der sprachlichen Welt erreicht. An die Stelle der Augenblicksgötter treten jetzt die **Tätigkeitsgötter**, wie Usener sie am Beispiel der römischen Indigitamentengötter oder der litauischen Götter gezeichnet hat.”

“Ve şimdi devamlı olarak ilerleyen bir nesnelleştirme faslı başlayabilir. İnsanın kendi eylem çemberi genişledikçe, dilsel dünyada olduğu gibi mitsel alemde de ilerici bir tertibe, giderek kesinleşen bir “eklemlemeye” erişilir. Usener’in Indigitamenta tanrıları ya da Litvanya tanrıları örneklerinde betimlediği gibi, “**Augenblicksgott**”ların yerini **etkinlik-tanrıları** almıştır artık” (vurgular tarafımdan; trans. by Ömürnaz KURT).⁴⁷

İlerleyen zamanda bu gruptan bir takım baskın figürler nihayet kendilerine özgü karakter özellikleri ve özgür hareket alanlarına sahip olan “kişileş(tiril)miş tanrılar” haline gelinceye dek, diğerlerinin önünü kesmek ya da onları kendi kapsamları dâhiline almak suretiyle ön plana çıkarlar. Esasen “**persönlicher Gott**”ların, birçok “**Sondergott**”un tek bir formda toplanmış hali olduğunu söylemek de pek yanlış olmayacaktır (CASSIRER, 1925b, 17):

“Die vielen Götternamen, die zuvor zu Bezeichnungen eben so vielen voneinander scharf geschiedener Sondergötter gedient hatten, ziehen sich jetzt in Ausdrücke für das eine persönliche Wesen zusammen, das auf diese Weise entsteht; sie werden **Appellativa** dieses Wesens, die verschiedene Seiten seiner Natur, seiner Kraft und Wirksamkeit bezeichnen.”

“Evvelce müteakabil sayıda, birbirinden keskin bir biçimde ayrılmış “**Sondergott**”lara hizmet etmiş çok sayıda tanrı adı, şimdi bu şekilde oluşan, tek bir kişileş(tiril)miş varlığın ifadeleri haline dönüşmektedir; bu varlığın **unvanları**; onun doğasının, gücünün ve nüfuzunun farklı veçheleri haline gelirler” (vurgular tarafımdan; trans. by Ömürnaz KURT).

1.4.2.2. Ad(landırman)ın *Dynamis*’inin Peşinde

Yani tanrısal sanlıklar ya da “vasıf”lar (Lat. **attributum**) da vaktiyle, şimdi bir özel ada bağlı ya da onun alt başlıklarından biri olarak var olan, bağımsız birer **Sondergott** idiler. Öyle ki **persönliche Gott** (kişileş(tiril)miş tanrı) tanrıların tanrısı olarak ortaya çıkar; bu tanrılar silsilesinin güçleri, adlarının özelleşmesiyle orantılı biçimde artar. USENER bu noktada nihayet Yunan mitinin büyük tanrı figürleri düzlemine ulaşır ve kişileş(tiril)miş tanrıların oluşumunun tümüyle dilin gelişim yasalarını takip eden bir

⁴⁷ Bu metnin Türkçe’deki başka bir çevirisi için v. CASSIRER, 2011a, 100.

süreç olduğunu belirtir (USENER, 1896, 316):

“Es ist einfaches und verständliches gesetz, das wir nun aufstellen können. Die bedingung für die entstehung persönlicher götter ist ein sprachgeschichtlicher vorgang. Indem die benennung eines wichtigeren sondergottes durch lautliche veränderung oder durch das absterben des entsprechenden wortstamms den zusammenhang mit dem lebendigen sprachschätze verliert und ihre verständlichkeit einbüsst, wird sie zum eigennamen. Erst wenn er in einem eigennamen gebunden ist, erhält der gottesbegriff die fähigkeit und den antrieb zur persönlichen ausgestaltung in mythos und cultus, dichtung und kunst.” [sic]

“Şimdi basit ve anlaşılabilir bir kural tertip edebiliriz. Kişileş(tiril)miş tanrıların oluşum şartları dilsel-tarihsel bir süreçtir. Önemlice bir “Sondergott”un adlandırılışı, fonetik değişim ya da tekabül eden ad kökünün ölmesi sonucunda canlı kelime dağarcığıyla ilişkisini ve anlaşılabilirliğini kaybederek özel ada dönüşür. Tanrı kavramı ne zaman ki bir özel ada bağlanır, işte ancak o zaman mit ve kulte, yazın ve sanatta kişileş(tiril)miş bir tanım olma imkânını ve itkisini elde eder” (trans. by Ömürnaz KURT).

USENER’in tanrı adlarının nasıl ortaya çıktığına dair açıklaması, özellikle semantik içeriğin unutulma sürecine ilişkin yaklaşımı, Eski Yunan’da adlandırma ve dil araştırmalarıyla ilgilenenlerin oldukça aşına olduğu bir antik metni hatırlatmaktadır: Platon’un *Kratylos*’u. Platon’a göre adın semantik içeriği adların dokusunda, farklı itkilerle yapılan köklü değişikliklerin⁴⁸ yanıltıcı bir sessel/harfsel görünüme büründürdüğü sözcükler yüzünden silikleşir; hatta çok talihsiz durumlarda bütünüyle unutulur. Öyle ki *Kratylos* diyalogunun temel kaygılarının en önemlilerinden biri, bu kayıp içeriğin keşfi olarak değerlendirilebilir. Söz konusu “kayıp içerik” *Kratylos* bağlamında *δύναμις*’tir, yani o şeyin ve dolayısıyla o şeyin adının ifade ettiği “gizil güç”tür. Bu kavrayış yakından incelendiğinde, konunun en önemli yönlerinden biri olan bilgi sorunu karşımıza çıkmaktadır: “Tıpkı bunun gibi, adlara ilişkin bilgi sahibi olan birisi onların gizil güçlerini dikkate alır; bazı harflerin sırası değiştirilse de, bazı harfler eklense ya da çıkarılsa da, hatta adın gizil gücü bütünüyle başka harflerle ifade edilse bile, kafası karışmaz.”⁴⁹ USENER “tanrı adlarına” ilişkin bu “kafa karışıklığı”na

⁴⁸ Örneğin *Kratylos* diyalogunda harfler aracılığıyla sözcükte yapılan değişiklikler için v. DALIMIER, 1998, 41, n. 4.

⁴⁹ *Pl. Cra.* 394b: οὕτω δὲ ἴσως καὶ ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται εἴ τι πρόσκειται γράμμα ἢ μετέκειται ἢ ἀφήρηται, ἢ καὶ ἐν ἄλλοις παντάπασιν γράμμασιν ἐστὶν ἡ τοῦ ὀνόματος δύναμις.

(ἐκπληξίς) bir çözüm getirme niyetiyle yola çıkmıştır. Karşımızda çok çeşitli mitleri, bütün “vasıf”ları (Lat. *attributum*) ve unvanları, çok sayıda yerel sanlığıyla kurumlaşmış Yunan Πάνθειον’u dururken, “gizil güç”leri ayırt edebilmenin, bir bir açığa çıkarabilmenin bir yolu var mıdır? USENER (1896, 323) incelemesine şu sözlerle devam eder:

“Die gesamte menschliche begriffsbildung, wie sie sich im sprachschätze darstellt, gehorcht demselben gesetz. Der einzelne und augenblickliche sinneseindruck, wenn er lebhaft genug war, strahlt zurück in einem lautgebilde der sprache, und dies wird, wenn der eindruck sich öfter wiederholt, zum ausdruck der regelmässigen einzelerscheinung; zu einem art- und gattungsbegriff aber tritt die menge dieser sonderbegriffe erst zusammen, wenn die sprache äusserlichem wege einen derselben dazu befähigt hat. Auch der sondergott muss erst einmal als augenblicksgott empfunden worden sein, ehe die regelmässige wiederholung des gemüthseindrucks ihm dauer verleiht; aus der masse der sondergötter aber erheben sich persönliche götter umfassenderen machtbereichs erst wenn die alte begriffsbildung zum eigennamen erstarrt und ein fester kern geworden ist, um den sich mythische vorstellungen schlingen lassen.” [sic]

“İnsana ait tüm kavram-inşası ve onun sözcük dağarcığı içinde kendini oluşturması aynı kurala riayet eder. O tek ve anlık duyum, tabii yeterince canlıysa, dilin bir ses oluşumunda parıldar ve şayet bu duyum sıkça tekrarlanıyorsa, düzenli istisnai fenomenin ifadesi haline dönüşür; ancak böyle özel kavramlar kümesinin bir araya gelerek bir tür ve cins kavramı haline gelmesi ancak dilin benzeri haricî-bir-yola açık olmasıyla gerçekleşebilir. *Sondergott* da zihinsel duyumun düzenli tekrarı sayesinde süreklilik kazanmadan önce *Augenblicksgott* olarak duyulmalıdır; çok daha kapsayıcı bir güç sahasına sahip *persönliche Gott*’ların *Sondergötter* topluluğu içinden sıyrılmalrıysa ancak eski kavram-inşasının özel adda somutlaşması ve mitsel tasavvurlar tarafından sarmalanabilecek, daha sarsılmaz bir öz haline gelmesiyle gerçekleşebilir” (vurgular tarafımdan; trans. by Ömürnaz KURT).

Kimi bilim insanları *Sondergötter*’in Roma dininde eşsiz bir konumu olduğunu ve Yunan dinindeki uygulamalarla, örneğin duanın biçimleri temelinde, karşıtlık oluşturduğunu vurgulamıştır.⁵⁰ Bu bilim insanlarının kanıtlamaları kimi yönlerden bakıldığında yerindedir. Ancak Latin dinindeki bu özel tanrı biçiminin tüm yönleri değilse de, USENER’in “kavram-inşası” (*Begriffsbildung*) başlığı altında temellendirmeye çalıştığı düşünsel gidişat, Yunan dininde de karşılığını bulmaktadır. Nitekim USENER 1904’te sunduğu “Keraunos” başlıklı bildirisinde de tanrı adlarına dair geliştirdiği kavram-inşası kuramını Yunan dininde oldukça aşına olunan *κεραυνός*

⁵⁰ Bu itirazlar için cf. GUITTARD, 1998, 71-92; ALVAR, 1985, 237-273; ELM, 2003, 67-79; PERFIGLI, 2004; PULLEYN, 1997, 100-105.

örneği üzerinden aktarmıştır. Buna göre ilk önce tanrı olarak tek bir şimşek (*Augenblicksgott*), sonra şimşeklerin (soyut) göndericisi (*Sondergott*) ve nihayet de kişileş(tiril)miş bir tanrı (*Ζεὺς Κέραυνος*) olarak tasavvur edilmiştir (USENER, 1905, 29):

“Meine Absicht war, an dem Beispiele des Keraunos die Vorgänge religiöser Begriffsbildung und Verbildlichung zu gemeinverständlicher Klarheit zu bringen. Wir haben uns davon überzeugen müssen, dass der Ausgangspunkt die im Cultus überraschend lange festgehaltene Beseelung (Personification) des einzelnen auf der Erde einschlagenden Blitzes, also der Augenblicksgott war, dem der Fetisch des Meteorsteins entspricht. Von hier aus wurde man zur Vielheit und zum Gattungsbegriff des Keraunos und Keraunios geführt, um dann sich zur Persönlichkeit des Blitze schleudernden Zeus (Iuppiter) zu erheben, [...]”

“Amacım, Keraunos örnekleri üzerinden dini kavram-inşası ve tahayyülünü herkes tarafından anlaşılabilir bir açıklığa getirmektir. Net bir şekilde gördük ki, canlandırılması (kişileştirme) kültte şaşırtıcı derecede uzun bir zaman alıkonulmuş yeryüzünde çakan tek bir şimşegin çıkış noktası anlık tanrıdır, ki bu da göktaşı fetişiyle yakın ilişki içindedir. Buradan yola çıkarak sonrasında şimşekler yağdıran Zeus'un (Iuppiter) kişiliğine erişmek için Keraunos ve Keraunios çokluğu ve cins kavramına doğru yol alınmaktadır, [...]” (trans. by Ömürnaz KURT).

USENER'in söz konusu *κεραυνός* örneği üzerinden kült derecelerinin ortaya çıkışını ve kavram-inşasının şekillenmesini özetleyecek olursak: *Keraunos* en başta ortaya çıkışını canlandırılmanın (kişileş(tir)me) yaratıcı sürecine borçlu olan bir *Augenblicksgott* (anlık tanrı) idi. Her bir şimşek çakışında (istisnai görünüm) yeryüzüne iner ve kendine daha sonraları “kutsal mekân” olarak anılacak bir yer edinir. Keraunos yeryüzüne her inişinde tanrısal güç söz konusu “olay yerine” bağlanır ve bu tekrarlanmalar sonucunda ilah artık bir “çokluk” olarak görülmeye başlanır. Bununla birlikte de *Sondergott* (özelleşmiş tanrı) seviyesine varılmış olunur. Bildiğimiz üzere bundan sonraki seviyede de bir zamanların ‘özelleşmiş tanrısı’ ‘kişileş(tiril)miş tanrının’ bir alt başlığı, bu daha yüksek tanrının özel bir fenomen formu haline gelecektir: *Sondergott*'un adı, kişileş(tiril)miş tanrının bir atribüsü olarak kabul edilecektir. Yunan'da *κεραυνός*'un ilksel kavramı Zeus'un kapsayıcı kişiliğine aktarılmış, bu ikisinin nihai karışımıysa USENER (1905, 15) tarafından kavram-inşasının temel devinimi olarak görülmüştür:

“Der ehemals selbständige Keraunos wird nun zu einer Waffe in der Hand des Zeus, zu einem Symbol.”

“Bir zamanların bağımsız Keraunos'u şimdi Zeus'un elinde bir silaha, bir simgeye dönüşmektedir” (trans. by Ömürnaz KURT).

Bu bakış açısıyla Arkaik Yunan Şiiri bağlamında okunan herhangi bir dizede yer

alan tanrıların sanlıkları, yerel unvanları, çeşitli nesnelerle simgelenen “vasıf”ları (Lat. *attributum*) bir zamanlar bağımsız birer adlandırma olarak yönelinen, kişileş(tiril)miş tanrısal bir bileşkenin bağımsızlıklarını yitirmiş öğeleridir. Bu öğelerin bir araya ge(tiri)lmesi fikri, “özne”ye ilişkin önemli bir soruyu gündeme getirmektedir. Bu sürecin tamamlanmasında “özne” ne denli etkindir?

Kanımızca insanın, “kavram-inşası”nda (*Begriffsbildung*) mimar-bina ikili öbeklendirmesine benzer bir yaklaşımla söz konusu sürecin mutlak egemeni ilan edilmesi kabul edilemez. İnsan sürecin içinde yer alan aktörlerden sadece biridir, “kavram-inşası”nın (*Begriffsbildung*) mimarı değil, inşa edilen yapının öğelerinden biridir. Bu yetkeli, hatta “kadir-i mutlak” denebilecek kadar bağımsız bir “mimar”a olan ihtiyaç, Aydınlanma savunucularının düşman saydığı tek tanrılı dinlerin kendi söylemlerinden kaynaklanır. Aydınlanmanın insan merkezli modeli, tanrı merkezli skolastiğin biçimsel bir kopyasından başka bir şey değildir. Gerek USENER’in gerek CASSIRER’in tutumları “özne”nin süreçteki rolünü mutlaklaştırmamak yönünde daha ılımlıdır. Hiç şüphesiz yukarıda da değindiğimiz üzere (v. I. BÖLÜM, 81 n. 42), zaten “kavram-inşası” (*Begriffsbildung*) kavrayışı zorunlu şekilde bir özneye gönderme yapmaktadır. Nitekim öznenin algısı olmaksızın süreç asla başlayamaz. Ancak özellikle CASSIRER’de “kavram”ın ortaya çıkışı daha çok bir “oluşum”dur (*Entstehung*) (cf. CASSIRER, 1925b, 19, 21).

USENER’de “tanrı adları” bağlamında geliştirilen ve CASSIRER tarafından kendi felsefesini temellendirmek üzere alımlanan bu bakış açısı temelde belirli bir *μῦθος* kavrayışından kaynaklanır.⁵¹ CASSIRER bu *μῦθος* kavrayışını enine boyuna tartışmış ve bütün felsefi dizgesini bu temel üzerine inşa etmiştir.

⁵¹ DANESI’nin (1993, 49) işaret ettiği gibi, bu yaklaşımın kökleri Giambattista VICO’ya kadar geri götürülebilir ve hatta başka bir bakış açısı taşımasına rağmen mitleri merkeze alması itibarıyla benzer bir yaklaşım Claude LÉVI-STRAUSS’ta da gözlemlenebilir. Öyle ki VICO dünyanın ilkel mitleri çevresel olayların (gök gürültüsü, şimşek etc.) tasvirinden başka bir şey değildir. Mitler onu üretenler için, tıpkı bilimsel kuramların çağdaş insan için olduğu gibi doğrudur (VICO, 1911-1916, I, 296 sqq. [§ 81] = 2007, 194 sqq.).

CASSIRER'de mit kuramı en basit ifadesiyle mitile dilin bütünlüğünün, başka sözlerle bu iki alanın türdeşliğinin kabulü üzerinde yükselir. Ancak bu bütünlük ya da türdeşlik Yapısalcıların ifade ettiği gibi “yapısal” değil, tam anlamıyla ontolojiktir. Mit varlıksal olarak dilin mütekabilidir. Çünkü LANGER'in (1949, 387) işaret ettiği gibi, CASSIRER'e göre, “her kavramlaştırma ifadeye derinlemesine bağlıdır [...] mit ve dil insan düşünüşünün aynı evresinden doğan sahici ikiz varlıklar olarak belirmiştir” (*all conception is intimately bound to expression [...] myth and language appeared as genuine twin creatures, born of the same phase of human mentality*). Söz konusu türdeşlik bu alanların bütünlerine olduğu gibi parçalarına da yayılır (CASSIRER, 1925b, 74):

“Jeder Teil eines Ganzen erscheint dem Ganzen selbst, jedes Exemplar einer Art oder Gattung erscheint der Gattung als solcher äquivalent. Der Teil repräsentiert nicht etwa nur das Ganze, das Individuum oder die Art vertritt nicht nur die Gattung, sondern sie sind beides; sie stellen beides nicht nur für die mittelbare Reflexion dar, sondern sie fassen unmittelbar die Kraft des ganzen, seine Bedeutung und Wirksamkeit in sich.”

“Bütünün her parçası bütünün kendisidir; bir türün ya da cinsin numunesi o cinsin eşdeğeri olarak boy gösterir. Parça sadece bütünü, birey ya da tür ise cinsi temsil etmekle kalmaz, ancak her ikisi de, yalnızca yansımali düşünce için bir düzenleyici olarak değil, aynı zamanda dolaysız bir şekilde bütünün gücünü, onun anlamını ve etkinliğini elde ederler.”

Dolayısıyla her dil ve mit ögesi bu kapsayıcı “bütün”den “pay olarak” onunla özdeş konumda değerlendirilir. CASSIRER'e (1925a, 90 = 2005a, 116) göre, mitik zihin asla edilgin bir şekilde algılamaz, asla sadece şeyler üzerine düşünüp taşınmaz, onun bütün gözlemleri bir pay alma ediminden, bir tür duygu ve irade ediminden kaynaklanır. Zira “hayali” ve “gerçek” algılama, dilek ve yerine gelme, imge ve nesne arasında herhangi bir net ayırmadan söz edilemez (CASSIRER, 1925a, 48, 49 = 2005a, 66). Dolayısıyla mitsel olan nesne ait olduğu bütünden pay olarak kendiliğini oluşturmaktadır, ait olduğu bütünden bağımsız bir mitik nesneden söz edilemez. Öyle ki mitsel alanda varlığın formları özgün bir “akışkanlık” sergilerler, onlar gerçekten bölünmeksizin ayırırlar (CASSIRER, 1929, 71-72 = 2005b, 90-91). Bu akışkanlık büyük ölçüde mitin üzerinde durduğu zeminden kaynaklanır. Nitekim mitin gerçek altkatmanı düşünce

değil, bir duygu zemindir (CASSIRER, 1944, 81).⁵² Ancak SAVODNIK'in (2003, 447-458) de açmılayarak ortaya koyduğu gibi, mit CASSIRER'in evrimselci şeması için yalnızca bir ilk adımdır ve Yeni-Kantçı eğilimler taşıyan kendi felsefi kurgusunun başlangıcıdır. Nitekim bu ilk adıma dair fikirleri mit araştırmaları konusunda oldukça etkili olmasını sağlamıştır.

1.5. *Mythos* ve *Logos*: Yapısalcı Antropolojinin Katkısı

Buraya kadar Hermann USENER'in ve onun yapıtını açıklama amacını merkeze alarak bağımsız bir çalışma yayımlayan CASSIRER'in yaklaşımlarını ele aldık. Ancak temelde Yeni-Kantçı okul içinde yer alan bu yaklaşımları köklü bir şekilde eleştiren ve CASSIRER'i "ülkusal evrimci" olarak niteleyerek mit ve dil yetisiyle ilgili görüşlerini bütünüyle yanlış bulan bilim insanlarının da görüşlerine yer vermek durumundayız. CASSIRER'in USENER'den beslenerek "tanrı adları" ve antik "ad(landırma)" kavrayışlarına ilişkin ulaştığı çok önemli sonuçlar inkar edilemez. Ancak TAMBIAH'ın (1968, 187 sq.) dikkati çektiği gibi, CASSIRER'in kuramı dayanıksız bir etnografi üzerinde inşa edildiği, aslında dinsel ideaların ve dilin hayali ya da farazi bir evrimsel şemasından öteye gidemediği için ciddi şekilde eleştirilmiştir. LÉVI-STRAUSS'un mitsel düşüncede mantıksal ve ilişkisel niteliği ortaya koymasıyla CASSIRER'in ileri sürdüğü düşüncenin biçimlerine ilişkin en temel ikili öbeklendirmesi oldukça önemli bir darbe almıştır. Her ne kadar hem CASSIRER için hem de LÉVI-STRAUSS için mit sembolik olsa da, aynı inceleme nesnesine yönelirken, ilki filozof yanıyla "diyalektik tarafından sınırlanan spiral bir yolu izlerken," ikincisi ise bir antropoloğun ayakları yere basan tutumuyla incelemesine "ampirik dünyadan başlar." (SILVERSTONE, 1976, 25).⁵³

⁵² Yukarıda ele aldığımız USENER'in *Augenblicksgötter* kavrayışı bu nedenle CASSIRER için oldukça elverişli bir aygıt sağlar.

⁵³ Bu kutuplaşma LÉVI-STRAUSS için en temelde bir "somutluk" sorunudur. LÉVI-STRAUSS'un "somutun bilimi" (*la science de concret*) ile kastettiği kendisine kadar gelen eski antropoloji geleneğinin incelemek üzere yüzünü dönmediğini iddia ettiği ampirik verilerdir. Nitekim LÉVI-STRAUSS (1964, 19) CASSIRER'e yönelttiği en önemli itirazlarından birini şöyle ifade eder:

SILVERSTONE (1976, 25-36) temel ayrımın CASSIRER ile LÉVI-STRAUSS arasında pek de mükemmel olmayan bir karşıtlık oluşturduğunu bu iki düşünür çerçevesinde karşılaştırmalı bir incelemenin ortak zeminleri olan mite dair oldukça önemli aydınlanmalar sağlayabileceğine dikkati çeker. Nitekim bu iki düşünürün kullandıkları terimler farklı olmasına rağmen, bu terimlerin karşılık geldiği kavrayışlar oldukça birbirine benzer. Örneğin LÉVI-STRAUSS *primitif* terimini kullanırken kastettiği CASSIRER'in *mythische*'sinin kapsamına giren bilimsel düşünce öncesi evredir. Ancak CASSIRER'in *mythische* olarak çerçevesini çizdiği alanda ortaya çıkan mit ve ritüelin insanın mit üretme yetisinden kaynaklandığı önkabulüne LÉVI-STRAUSS ilk bakışta kesin bir şekilde itiraz etmektedir (LÉVI-STRAUSS, 1962, 25 = 2002⁴, 41-42):

“[...] les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type: celles qu'autorisait la nature, à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible.”

“[...] Söylenler ve töremler, sık sık ileri sürüldüğü üzere, gerçeğe sırtını çevirmiş bir “uyduru işlevi”nin ürünü olmak şöyle dursun, belirli bir tipten buluşlara, yani duyulur dünyanın duyulur niteliklere göre düzenlenişinden ve kurgul açıdan kullanılmasından başlamak üzere, doğanın olarak verdiklerine tam olarak uyan (hiç kuşkusuz bugün de öyle kalan) gözlem ve düşünce biçimlerini, bir takıntı biçiminde, çağımıza dek saklamış olmaları bakımından büyük bir değer taşırlar.” (trans. by Tahsin YÜCEL)

CASSIRER'in başvurduğu mit-üretimsel düşünce onun özcülüğünün belki de en zor temellendirilebilen yanı olarak, ulaşılan ortak sonuçların yaratabileceği bir uzlaş ortamını engellemektedir. CASSIRER mit-üretimsel düşünceyi Max MÜLLER gibi bir önceki yüzyıldaki ardıllarının açıklayıcı mit modellerinden devralmıştır. Öyle ki mit-üretimsel düşünce mitten yola çıkarak sonuca ulaşıyorsa, o halde güçlükle onu açıklayabilir; öte yandan kavram açıklayıcı bir değere sahipse, bu durumda iki ya da daha fazla düşünce kipi olduğunu kabul etmek için bağımsız delil ve kanıtlamalar

“A l'hypothèse d'un entendement universel, il préfère l'observation empirique d'entendements collectifs dont les propriétés, en quelque sorte solidifiées, lui sont rendues manifestes par d'innombrables systèmes concrets de représentations.”

“Anlamanın evrensel bir formunu varsaymak yerine, o [etnolog] sayısız somut temsil dizgeleri tarafından açığa çıkan, özellikleri bir bakıma katılaşmış kolektif idrak biçimlerini ampirik gözlemlemeyi tercih eder.” (rev. by Zuhul KARACA)

olmalıdır (COHEN, 1969, 339 sq.). Bu CASSIRER'in mit kuramının en zayıf noktasıdır. Ancak LÉVI-STRAUSS'un itirazı kimi yönleriyle görüldüğü kadar “kesin” değildir. Nitekim LÉVI-STRAUSS aynı yapıtında daha sonra CASSIRER'in sembolik işlev anlayışına kendisini oldukça yakınlaştıracak bir yaklaşım sergiler (LÉVI-STRAUSS, 1962, 180 = 2002⁴, 172):

“La notion d'espèce possède donc une dynamique interne : collection suspendue entre deux systèmes, l'espèce est l'opérateur qui permet de passer (et même y oblige), de l'unité d'une multiplicité à la diversité d'une unité.”

“Demek ki, tür kavramının bir iç devingenliği var: iki dizge arasında asılı kalmış bir toplam olarak, tür bir çokluğun birliğinden bir birliğin çeşitliliğine geçmeyi sağlayan (hatta bunu zorunlu kılan) bir işlemdir” (trans. by Tahsin YÜCEL).

Bu “birlik” (*unité*) CASSIRER'in imgelemde ve imgelem tarafından üretildiğini ileri sürdüğü “birlik”le tam olarak aynı şeydir. Dolayısıyla LÉVI-STRAUSS bir yandan oldukça keskin eleştiriler sunarken, öte yandan CASSIRER'in en temel kanıtlamalarıyla aynı sonuçlara ulaşır. Ancak söz konusu aynı sonuçlara farklı bir zeminde, yani CASSIRER'de olduğu gibi insan zihninde değil, insanın eylemlerinde ulaşıldığından LÉVI-STRAUSS ve özellikle de takipçileri bütünüyle farklı bir yoldan giderek daha sonra “ülküs el evrimcilik” olarak tanımlayacakları CASSIRER'in yaklaşımlarından uzaklaşmışlardır. Sonuçta hemen hemen aynı şekilde tanımlanan ortak bir inceleme nesnesini ele alış tarzlarıyla bu denli kutuplaşan⁵⁴ söz konusu iki yaklaşımın yapısalcı antropoloji kanadı katkılarını daha da genişleterek sürdürmüştür. Öyle ki yapısalcı antropoloji kendi eleştirel ögesini kendi içinden çıkararak, zamanla kendi kanıtlamalarını tadil ederek, *μῦθος* ve *λόγος*'a ilişkin kavramlaştırmalarını daha da etkinleştirmiştir.

Yapısalcı araştırmaların daha geniş bir alanda etkinliğini göstermeye başladığı bu

⁵⁴ SILVERSTONE'nun (1976, 27, 34) ifade ettiği iki formül esasen deyiş yerindeyse sırtlarını birbirine yaslayan bu iki düşünür arasındaki kutuplaşmayı çok daha iyi bir şekilde özetlemektedir: “Lévi-Strauss için sembol kültürel bir şeydir, oysa Cassirer için tam tersi doğrudur, kültür semboliktir [...] Lévi-Strauss mitlerle *insani pratiğe* dair *düşüncenin* bir vechesi olarak ilgilenirken, Cassirer *mitlerle, insani düşünce pratiğinin* bir vechesi olarak ilgilenmiştir.”

dönemdeki eleştiriler özellikle Klasikler konusundaki çalışmaları antropolojiyle birlikte ele almayı temel bilimsel tutum olarak sunan Louis GERNET ve onun takipçileri çevresinde şekillenmiştir. Esasen Louis GERNET'in Hermann USENER ve Ernst CASSIRER çizgisinde geliştirilen kimi fikirlerden etkilendiği bile söylenebilir (DETENNE, 1996, 29 = 2012, 36).⁵⁵ Öte yandan GERNET-VERNANT'nın düşünsel çizgisi içinden CASSIRER ve takipçilerine çok köklü eleştiriler sunan ve “ülküs evrimcilik” olarak tanımladıkları söz konusu yaklaşımın sonuçlarının çoğunun değersiz olduğunu temellendirmeye çalışan yapıtlar çıkmıştır. Bunlar arasında en göze çarpanlarından biri CASSIRER ve RUDHARDT'ın mit anlayışlarına yönelik eleştirisiyle Marcel DETENNE'dir (1981, 190-224). Ancak kanımızca, yapısalcı antropolojinin bu geleneğe itirazı –bütün reddedici görünümüne rağmen– bir “katkı” olarak biçimlenmiştir. Çünkü yapısalcı antropoloji Eski Yunan araştırmalarında oldukça önemli bir uyanış çağı başlatmıştır.⁵⁶

Yunan Felsefe Tarihi üzerine yapıtlar veren MS 20. yüzyılın ilk yarısının en önemli bilgininden biri olan John BURNET'in (1920³) *mythos*'tan *logos*'a geçişin bir “mucize”

⁵⁵ Louis GERNET'nin –başta Jean-Pierre VERNANT ve çevresi olmak üzere– Fransız Hellenistlerini oldukça etkileyen “La Notion mythique de la valeur en Grèce” başlıklı makalesi Yunan mitleri konusundaki görüşlerini kavrayabilmek açısından kilit öneme sahiptir. Bu makalede GERNET'nin (1948, 415-416) yaklaşımlarının özellikle Marcel MAUSS'tan (1925, 30-186) etkilendiği söylenebilir. Marcel MAUSS, Émile DURKHEIM'ın yeğeni ve en göze çarpan öğrencisidir. Dolayısıyla Jean-Pierre VERNANT ve çevresinin entelektüel kökleri bir koluyla DURKHEIM'a kadar geri götürülebilir. Ancak GERNET'nin önemli ölçüde etkilendiği bir kişi olan Ignace MEYERSON'un “tarihsel psikoloji” anlayışı da bulunmaktadır (cf. DETENNE, 1966, 125-134) ve MEYERSON'un bu disiplinin temellerini kurarken yararlandığı kaynaklar arasında USENER'in *Die Sintfluthsagen* (USENER, 1899) ve “Mythologie” (USENER, 1904) gibi yapıtlarındaki devrim niteliğindeki görüşleri önemli bir yer tutmuş ve görüşlerinin berraklaşmasında CASSIRER (1925) ve USENER'in (1896) yukarıda değindiğimiz temel yapıtları anahtar rol oynamıştır (SFORZA, 2011, 131-156).

⁵⁶ Bu uyanışın ilk ayak sesleri yapısalcılığın temel ilkeleri olgunlaşmadan önce de dillendirilmiştir. USENER-CASSIRER çizgisinin dile “ontolojik” yaklaşımına yöneltilen eleştiri, yapısalcılık öncesi antropologların en önemlilerinden biri olan MALINOWSKI'den (1948, 58-59 = 2000², 77-78) gelmiştir:

“[...] in all the attempts to understand native mentality it is necessary to study and describe the types of behavior first and to explain their vocabulary by their customs and their life. There is no more fallacious guide of knowledge than language, and in anthropology the “ontological argument” is specially dangerous.”

“İlkelerin anlayışını anlama denemelerinin hepsinde, önce onların davranış biçimlerini araştırıp betimlemek, sözcüklerini ise bunları kullanışlarına ve yaşam alışkanlıklarına göre açıklamak gerekir. Bilim için dilden daha aldatıcı bir araç yoktur, antropolojide ise “ontolojik fikir yürütme” özellikle tehlikelidir.”

(VERNANT, 1984, 103 sq. = 2002, 96 sq.) olduğu ve “Ionia bilimi” olarak nitelenen gelişimin de mitsel düşünceyle hiçbir bağlantısı olmadığı önyargısına karşı mücadelede CORNFORD’un çabaları kadar yapısalcı antropolojinin çalışmaları da sayılmalıdır. Keza CORNFORD’un (1952) yaptığı gibi, siyasal ve toplumsal dinamiklere ilgisini hemen hemen hiç yöneltmeyen bir tutum yerine, bu dinamiklerin sağladığı verilerden azami ölçüde yararlananlar olarak özellikle yapısalcı antropologlardan söz etmek mümkündür. Nitekim *mythos*’tan *logos*’a geçişin “mitsel düşüncenin kademeli bir şekilde felsefi kavramlaştırmanın içine süzülmesi ol”duğu (DETIENNE, 1996, 104 = 2012, 164 sq.)⁵⁷ önkabulünün yanlışlığı büyük ölçüde bu bilim insanlarının, yani GERNET, VERNANT ve onların çizgisindeki bilginlerin üretimleriyle fark edilmiştir.

Karşılıklı radikal eleştiriler özellikle “*mythos*’tan *logos*’a” ana başlığı çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Öyle ki yapısalcı antropoloji çevrelerinde mit olarak soyutlanan şeyin sadece söylem biçimlerinde bulunduğu, bunların pragmatik boyutunun dinsel pratiklerle örtüştüğü ve bu pratiklerin de toplumun toplumsal hayatı ve özellikle Klasik Yunan’da kent-devletin siyasal hayatı içinde yer aldığı kanaati baskın çıkmaktadır (CALAME, 2006b, 530). Fransız antropolojisinin ulaştığı çağdaş kuramsal çerçevenin, CASSIRER’e ya da CASSIRER ve Alfred North WHITEHEAD’den etkilenen LANGER (1954)⁶) gibi Amerika Birleşik Devletleri’nde antropoloji çevrelerinde oldukça etkili olan filozofların yaklaşımlarıyla ciddi bir kutuplaşma içinde göründükleri söylenebilir. Ancak pekçok ortak kavrayışı düşüncelerinde benzer bağlamlarda kullanan bu iki okulun fikir ayrılıklarının keskinliği esasen yanıltıcıdır. Öyle ki BOURDIEU (→ BOURDIEU–CHARTIER–DARNTON, 1985, 88-89) bu kutuplaşmanın yapay bir temele, belki de ideolojik bir çatallanmaya dayandığını ileri sürer:

⁵⁷ Bu “türdeş” gelişim şeması yapısalcı okulun da yakasını kurtaramadığı temel bir önkabül olarak varlığını sürdürmüştür. Nitekim REDEN’in (1999, 51-70) işaret ettiği gibi, GERNET’nin ileri sürdüğü “armağanın “sembolik” değerinden sikkenin “işlevsel” değerine doğru tarihsel bir gelişim” olarak algılanan süreç de türdeşliği tartışma konusu edilmeden yapısalcı antropoloji çevrelerinde kabul görmüştür. Sonuç itibarıyla, kimi yapısalcı antropoloji taraftarları da reddiyelerini yönelttikleri çevrelerle aynı tuzağı düşmekten kurtulamamıştır.

“D’un côté, une lignée: Kant, Durkheim, notamment l’article sur les Formes primitives de classification, et puis la Notion de mentalité; de l’autre, une autre lignée : Kant, Cassirer, Suzanne Langer, certains des anthropologues américains contemporains, etc. On voit qu’en opposant l’anthropologie culturelle américaine à l’histoire des mentalités, on introduit une différence là où il n’y en a pas; et s’il en est ainsi, c’est peut-être qu’on a intérêt à faire la différence parce qu’il y a des enjeux stratégiques, des impérialismes culturels, passés et présents, qui s’affrontent, des luttes d’école à école, pour la domination.”

“Bir tarafta bir soy hattı: Kant, Durkheim; özellikle ilkel sınıflandırma biçimleri üzerine olan öge ve ardından zihniyet kavrayışı; diğer tarafta bir diğer soy hattı ise: Kant, Cassirer, Suzanne Langer, bazı Amerikalı çağdaş antropologlar etc. Amerikan kültürel antropolojisi ile zihniyetler tarihini karşı karşıya getirerek aslında olmadığı halde bir farklılık sokuyoruz; eğer böyleyse, belki de bu tahakküm kurmak için birbiriyle çatışan geçmiş ve güncel stratejik çıkarlar, kültürel emperyalizmler olduğundan dolayı ayırım yapmak gerektiği içindir” (trans. by Zühal KARACA).

Devamen BOURDIEU (➔ BOURDIEU-CHARTIER-DARNTON, 1985, 89) bu kutuplaşmanın yapaylığına ilişkin iddiasını, söz konusu okulların önemli aktörlerinden CASSIRER ve DURKHEIM arasındaki bir uzlaş zemininden örnek vererek destekler. Öyle ki CASSIRER (1946, 15) “sembolik form” anlayışını temellendirirken görünürdeki kutuplaşmanın öte yanında yer alan DURKHEIM-MAUSS’un (1901-1902, 1-70) “sınıflandırmanın ilk(s)el formları” (*formes primitives de classification*) yaklaşımından yararlandığını belirtir. Uzun zamandır birbiriyle çatışan bu iki rakip okulu uzlaştırmak için metodolojik bir tartışmaya girecek değiliz. Bu tartışma gerek sınırlı vukufumuzu, gerekse çalışmamızın kapsamını aşacaktır. Ancak Arkaik Yunan Şiiri bağlamında özellikle Pindaros’un mitle örülü dilinde ad(landırma) ve hakikate ilişkin araştırmamızda bu iki okulunda vardığı önemli sonuçlardan yararlanacağız. Çünkü dil-mit ilişkisini dillendiren CASSIRER ve takipçileri başka bir terminolojiyle ifade edilse de GERNET’in yaklaşımlarını bütünüyle redde(-t/-de-)mezler. GERNET’e (1948, 100) göre, mitoloji “dil’in özel bir kategorisidir” (*une espèce de langue*). Çünkü Saussurecü “dil yetisi” (*langage*) sadece mit için bir örnekseme sağlamakla kalmaz, mitin üretildiği malzemenin ta kendisidir (REDEN, 1999, 59). Mitle dil arasındaki ilişkiye dair bu anlayış LÉVI-STRAUSS (1955a, 428-444) tarafından şöyle ifade edilir: “Mit dilin bir parçasıdır, öyle ki orada *traduttore, traditore* formülü en düşük doğruluk değerine sahiptir.” Dilin çevirmeni mitsel olana ilişkin “hainlik” edemez. Çünkü mitsel olan zaten dilden ayrı değildir.

Biz bu mitsel-dilsel ortamın içinde adları incelerken, yapısalcı antropolojinin uyarılarına kulak vererek, siyasal ve toplumsal olguların verilerine de gereken ilgiyi

göstereceğiz. Özellikle Pindaros'a yoğunlaşırken, bu ilgimiz inceleme nesnemiz olan metnin kendi *sui generis* bağlamında, yani muzaffer atlet ve onun toplumsal, siyasal koşullarına odaklanacak. Ancak son olarak çağdaş bakışlarımızın anakronik yargılarından kaçınmak üzere bir olguya dikkat çekmekte yarar görüyoruz. Bizim incelememiz Yunan tanrılarının en “popüler” çağındaki metinlerle ilgilendiğinden, “Tanrı öldü”kten sonra “ad”ların geldiği noktadan oldukça başka bir algılayışı söz konusu edeceğiz.⁵⁸ Adların sadece işaret etmediği, aynı zamanda “konuştuğu”⁵⁹ bu çağın kendi özel koşulları olduğunu göz önünde bulundurarak, yapısalcı şemalaştırmaların, üzerinde dikkatle hareket edilmesi gereken ve pek de sağlam olmayan bir zemin sağladığını akıldan çıkarmayacağız.⁶⁰ Zira sanıldığının aksine

⁵⁸ NIETZSCHE (1988e², 878 = 1998, 57) aşağıdaki belirlemeyi kaleme aldığı yetkinliği tartışmayacak bir klasik filolog olarak, çağının “Yunanların trajik çağı”ndan çok uzakta olduğunu farkındaydı:

“Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.”

“Nedir ki bir sözcük? Bir sinir uyarısının sesler aracılığıyla tasarımılaştırılması. Sinir uyarısından yola çıkarak dışımızdaki bir nedeni çıkarsamak ise, daha o anda, yeter sebep ilkesinin sahte ve haksız kullanımının sonucudur.”

Ancak NIETZSCHE, “Tanrı’nın ölümü” durumunda bile, şu temel duruşu sergilediğini beyan etmekten geri durmamıştır: “Ben asla Aşk’ın kutsal adlarını dünyevileştirmedim” (*Ich habe den heiligen Namen der Liebe nie entweiht*; NIETZSCHE, 1988g², 58, 1 [216]). *Liebe* sözcüğünün “heiligen Namen” gibi bütünüyle teolojik çağrışımları olan terimleşmiş bir ifadeyle birlikte kullanımı akla hemen, ruhban okulunda yetişmiş biri olarak NIETZSCHE’nin muhtemelen çok iyi bildiği bir Yeni Ahit (NT 1. Ep.Io. 4:16; MERK, 1957⁸, ad loc.) pasajını getirmektedir: *ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*. NIETZSCHE’nin kuvvetle muhtemel gönderme yapmış olabileceği Almanca çeviri olan Martin LUTHER’in (1985, ad loc.) sözcükleriyle: *Gott ist die Liebe* (cf. MARION, 1985, 40 sq.). Benzer şekilde, Arkaik Yunan Şiiri bağlamında gerek tanrılarının adları ve sanlıkları, gerek kahramanların unvanlarıyla pekiştirilen adları, gerekse ölümsüzlüğe talip olan *ἀθλητής*’in müstakbel adı dünyevileştirilemeyecek bir tanrısallığın içinde değerlendirilmek zorundadır. Bu nedenle adlar gönderme yaptıkları kişiyle birlikte pek çok tanrısallık odağı çağ(ırış)tırırlar. Bunların hepsi kaçınılmaz şekilde “kutsal adlar”dır. Ad(landırma) ile hakikat arasındaki ilişkiyi siyasal, toplumsal, iktisadi olduğu kadar kültürel, ritüel alanlara da yayılan geniş bir zemine taşıyan adların bu özel niteliğidir. Dolayısıyla bu tezin inceleme nesneleri olan adlar sıradan “sözcük”ler (*Wort*) olarak değerlendirilemezler; tanrılara ait olup olmadıklarına bakılmaksızın “kutsal” bir nitelik taşıdıkları varsayımıyla incelenmelidirler.

⁵⁹ Homerosçu şiirde “konuşan adlar”a ilişkin olarak v. 2. BÖLÜM, 122 sqq.

⁶⁰ Yapısalcılığa yöneltilen en sağlam eleştirilerden biri olarak DERRIDA’nın uyarılarını da bu çerçevede göz ardı etmemeliyiz. STOCKER’in (2006, 156) dikkati çektiği gibi, DERRIDA’ya (1967, 9-49 = 2001, 1-36) göre yapısalcı şemalaştırma zamanı dışarıda bırakan anlayışı yüzünden edebi yapının sabit yapılara sahip olduğu yanlışına saplanır. Oysa DERRIDA’nın bakış açısından, edebi yapının içindeki

“yapı”lar o kadar da apaçık ortada değildir, kolay kolay da kendilerini göstermezler. BARTHES (1972, 141) değişik yerindeyse araştırmacının kaçınılmaz bir şekilde kendini içinde bulduğu saklambaç oyununa ilişkin şöyle uyarır:

“Tout concourt en effet *à innocenter les structures* que l'on recherche, *à les absenter* : le dévidement du discours, la naturalité des phrases, l'égalité apparente du signifiant et de l'insignifiant, les préjugés scolaires (ceux du “plan”, du “personnage”, du “style”), la simultanéité des sens, la disparition et la résurgence capricieuses de certains filons thématiques.

“Her şey aradığımız *yapıları masum ya da namevcut göstermek için* el ele verir: Söylemin bölünmesi, cümlelerin doğallığı, gösterilen ile gösterenin görünüşteki eşdeğerliği, (kompozisyon, karakter ya da üslup gibi), akademik önyargılar, anlamların eşanlılığı, belli tematik dizilerin keyfe göre kaybolması ve yeniden ortaya çıkması.” (trans. by Ferit Burak AYDAR; BARTHES apud SAID, 2009, 34; vurgular tarafımızdan).

Dolayısıyla kısıtlı görüş yeteneğimiz yüzünden yalnızca bize görünen “yapı”ları şemalaştırmak, daima eksikli bir şemayla yola çıkmaya sonuçta da eksikli bir yapısal çözümlemeye razı olmayı gerektirdiğinin farkındayız. Bu nedenle şemaların kısıtlayıcılığına hapsolmayan, “yapı”ları sorgulayan, ancak şemalaştırmayan bir araştırma tarzını tercih edeceğiz.

biçimlere ancak metaforik oyunun bağlamında gönderme yapılabilir ve bunlar yapısalcıların yaptığı gibi tablolarda, zamansal boyutları inkar edilerek mekânsallaştırılmış biçimlere indirgenmiş değişmez öğeler olarak sunulamazlar. Bu konuda ayrıca v. DERRIDA, 1971, 1-52 = 1974, 5-74.

2. HOMEROSÇU ŞİİR BAĞLAMINDA AD(LANDIRMA) VE HAKİKAT İLİŞKİSİ: PINDAROS'UN EPİK ARKA PLANI

Şimdi Homerosçu şiirden başlayarak yukarıda bir çerçevesini sunmaya çalıştığımız ad(landırma) ve hakikat ilişkisi sorunsalını incelemeye başlamadan önce özellikle *μῦθος*'la ilgili temel yaklaşımımızı netleştirmek istiyoruz. Özellikle de bu süreçte hakikat söyleminin *μῦθος*'la ilişkisi içinde nasıl bir rolü olduğunu ortaya koymak tezin merkezinde duran bir tema olarak “hakikat”ın yerini ayırt etmeyi kolaylaştıracaktır. Öncelikle şu önkabulün değerinin farkına varmalıyız: NAGY'ın (1990a, 63) işaret ettiği üzere, “hakikat” (*ἀλήθεια*) kavrayışı *Pan-Hellenizm*'in değerlendirme ölçütü¹ olarak ön plana çıkar. Hesiodos'un (*Hes. Op.* 766-768) şu dizeleri bu konuda sağlam bir rehberlik sunabilir:

[...] τριηκάδα μηνὸς ἀρίστην
ἔργα τ' ἐποπτεύειν ἢ δ' ἄρμαλιν δατέασθαι.
εὖτ' ἂν ἀληθείην λαοὶ κρίνοντες ἄγωσιν·

[...] ayın on üçü en iyisidir
işleri denetlemek ve ekini pay etmek için.

¹ Ölçüt sorunu “hakikat”ın (*ἀλήθεια*) “hakkaniyet”le (*δική*) doğrudan bağlantılı olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır (cf. 3. BÖLÜM, 194 n. 61). DETIENNE'nin (1996, 55 = 2012, 81) dikkati çektiği gibi, bu iki alan arasında çok sayıda yakınlık vardır. Nitekim *Hes. Th.* 235-236'da Nereus'u tanıtan *νημερτής τε καὶ ἥπιος* ve *δίκαια καὶ ἥπια δῆνεα* formülleri belirli bir koşutluk içinde sunulur. Keza Hesiychios (*Hsch.* α 2924, s.v. *ἀληθείης*) *ἀληθείης*'in karşılığı olarak *δικαία ἢ δίκαιος*'u verirken aynı yakınlığın altını çizmektedir. Pindaros da (*Pi. O.* 8.2) Olympia'yı “hakikatin sahibesi” (*δέσποιν' ἀλαθείας*) olarak çağırırken, “hakikat”ı (*ἀλήθεια*), oyunlara katılan bir kişinin hakiki değerini sınama zemini olarak sunar (PRATT, 1993, 119). Benzer şekilde, STEWART'ın (1983, 133-144; cf. HOLLOWAY, 1967, 93-102) çözümlemesinin ortaya koyduğu üzere, Olympia'daki Zeus Tapınağı'nı süsleyen heykeller tanrıları her yıl Oyunlar için gelen *Pan-Hellenik* toplum için sunduğu *δική* modelini betimlemektedir. Sonuçta Hesiodos'un *Pan-Hellenik* Yunan toplumuna sunduğu değerlendirme ölçütü Pindaros'un seslendiği Olympia'da cisimleşmektedir. Öte yandan hakikatin hakkaniyetle ilişkisi övgü söylemi açısından da bir ölçüt sorunu ortaya koyar. PRATT (1993, 116-117) *B. Ep.* 13.199-209'da “haset” (*φθόνος*) tarafından harekete geçirilmiş “haksız bir kınamayla,” “hakkaniyetin eşlik ettiği” (*σὺν δίκαι*) “hak edilmiş bir övgü” arasında bir gerilim olduğunun altını çizer. BUNDY (1986^{te}, 83-84) başka bir bağlamda (*Pi. P.* 9.94-96) ele aldığı “hakkaniyetle” [*σὺν τε δίκῃ*] ifadesinin “saklama!” (*μή... κρυπτέτω*) ifadesiyle birlikte “övgüyü esirgmeden, *laudandus*'un değerini teslim ederek övmeye” işaret ettiğini vurgular. Zira övgünün *ἐπινίκιον* şairi tarafından “hakkaniyetle” (*σὺν δίκῃ*) dillendirilebilmesi için “hakikat” (*ἀλάθεια*) en temel ölçüttür (*B. Ep.* 9.85-90; cf. GÖREN, 2008, 110-111). “Hakikat” ile “hakkaniyet” arasındaki ilişkiye dair tarihsel bir inceleme olarak ayrıca v. HOMMEL, 1969, 159-186.

Budur ahalinin neyin *hakikat* olduğunu
neyin olmadığını ayırt etme günü;²

Sıradan bir çiftçinin ne zaman ekeceği/biçeceği, işçilerin payını ne zaman vereceği dahi “hakikat”le ilişkilidir.³ “Mitler”i (μύθοι) söyleminin merkezine oturtan *Pan-Hellenik* şairin görevi bu “hakikat”i mümkün olduğunca dillendirmektir. Zira *Pan-Hellenik* poetika “mitler”i (μύθοι) “hakikat”in (ἀλήθεια) dış kabuğu olarak sunar (NAGY, 1990a, 66). Mite dair şairin söylemindeki dönüşüm, biçimlen(dir)me, yenilik hakikatin dış kabuğundaki değişimin göstergeleridir. O halde, *Pan-Hellenik* dünyadaki kişi, “hakikat”in izinden gitmek istiyorsa, “mitler”e (μύθοι) dolayısıyla bu dış kabuğun içindekilere kulak vermelidir.

² NAGY’ın (1990b, 49; cf. WEST, 1978, 351) altını çizdiği üzere, her πόλις takvimle ilgili kendi gelenegine sahiptir; dolayısıyla her bir πόλις için ayın 30. gününün hangisi olduğu bir tartışma konusudur. Genelleştirilebilir bir *Pan-Hellenik* norm kazanmadan önce bu yerel “yargı”nın (κρίσις) sahihliğine ihtiyaç vardır. Proklos, bu dizeye yönelik açıklamasında (*Procl. ad Hes. Op.* 260; MARZILLO, 2010, 269-271) ayın on üçüncü gününün bütünüyle astronomi/astroloji açısından önemine dikkati çeker. “Makul şekilde, o günden itibaren, yani kavuşma konumuna göre başlar. Çünkü bu ortaklık gereklidir, öyle ki bu her ikisinin de bir ve aynı başlangıç yörüngesidir ve bu da ay ve güneşin karşılıklı ilişkisi tarafından belirlenen günlerin başlangıcını oluşturur. O, bu günde hem ayın bütün işlerine etraflıca bakılmasını hem de işçilerin tayınının pay edilmesini ister; bir tanesi bir önceki ayın işlerinin soruşturulmasına, diğeri ise gelecek ayda yapılacaklar için teşvik edici olarak hizmet eder.” (εἰκότως δὲ ἀπὸ ταύτης ἤρξατο, καθ’ ἣν ἡ σύνοδος. Δεῖ γὰρ τὴν κοινωνίαν <τ>αὐτήν, ὥς μίαν ἀρχὴν οὖσαν ἀμφοτέρων, ἀρχὴν ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἡμερῶν, ἃς ἐκ τῆς πρὸς ἀλλήλους ποιοῦσι σχέσεως. Βούλεται δὲ ἐν ταύτῃ τὰ τε ἔργα τοῦ μηνὸς ἐφορᾶν πάντα, καὶ τὴν τροφὴν ἀπομερίζειν τοῖς ἐργάταις· τὸ μὲν εἰς τὴν τοῦ παρελθόντος συντεῖνον ἐπίσκειψιν τῶν πονηθέντων, τὸ δὲ εἰς τὴν τοῦ μέλλοντος συντελοῦν προτροπὴν τῶν πραχθησομένων). Ayın son günü olan onüçüncü gününde ay ve güneş aynı burçta göründüklerinde buna “kavuşma konumu” (σύνοδος) denir (MARZILLO, 2010, 361). Astronomi’nin verilerindeki “ortaklık” (κοινωνία) toplumsal alanda da kendini gösterir. Nitekim Platoncu düşüncede *κοινωνία* sadece arkadaşlığın önkoşulu olan insan topluluğuna (*Pl. Grg.* 507e), eğitim ya da felsefeye (*Pl. Lg.* 9.861e, *Smp.* 188c) değil, aynı zamanda bir bütün olarak “toplum” a işaret eder (*Pl. Plt.* 276b). Dolayısıyla Proklos’un yorumuna göre de, bu “denetleme” ve “pay etme” işi “hakikat”ın toplumsal işlevine işaret eder.

³ DETIENNE (1996, 50 = 2012, 72) Hesiodos’un *Erga kai Hēmerai*’ında ἀλήθεια’nın bir çift “enstantane”sinin sunulduğundan bahseder: (1) Birincisinde Mousa’lar tarafından dillendirilen, büyüsel-dinsel söyleyiş içinde ortaya çıkan ve şiirsel hafızayla etkileşim içindedir; (2) İkincisinde ise “hakikat” açıkça şairin talimatlarının “unutulmazlığı” olarak tanımlanır (cf. DETIENNE, 1963, 44 sqq.). Buradaki bağlamda ikincisinden söz edilse de, bu sadece bir “enstantane,” başka sözlerle anlık bakış açısı farkıdır. Mousa’ların sağladığı “hakikat” şair aracılığıyla büyüsel-dinsel bir biçime büründürülerek aktarılır; sonuçta bu aktarılanı, yukardaki bağlamda belirli işlerin yapılması gereken zamanları, hatırlayan çiftçinin dünyasında başka bir “enstantane”de ἀλήθεια belirmiş olur.

Adlar, bu dış kabuğu karanlıkta karineyle keşfetmeye çalışan görme engelli bir kişiye benzeyen insan için en önemli dayanak noktalarından biridir. WARBURG'un (1929, 71) "ὄνομα mitin yoğunlaştırılmış bir biçimidir" (*ὄνομα ist konzentrierteste Form des Mythos*) belirlemesi, adın miti anlamak üzere "karine" olarak kullanılmaya ne kadar uygun olduğuna işaret etmektedir. Öyle ki SLUITER'in (1997, 156) işaret ettiği gibi, adların kendileri mit üretiminin nedeni olabilir (cf. KRAUS, 1987, 18; LECLERC, 1993, 271). Örneğin toprağa gömülü "taş"lardan (*λᾶας*) doğan "insanlar"ın (*λαοί*) miti doğrudan bu adların benzerliğinden hareketle üretilmiş gibidir (cf. NIKOLAEV, 2010, 189-206).

Bu nitelikleri göz önüne alınarak, Arkaik Yunan Şiirinin tarihsel bağlamında ad(landırman)ın bir tür dua gibi değerlendirilmesi doğal olarak kabul edilir ve bu ilke doğrultusunda işlerlik kazanır. Yeni doğmuş çocuğa koyulan ad, ebeveyninin onun nasıl birisi olmasını dilediğini gösterir.⁴ Öyle ki söz konusu "dua olarak ad" kavrayışı insanlarla da sınırlı kalmaz. Örneğin Ksenophon (X. *Cyn.* 7.5) avcılığa ilişkin birikimini aktardığı *Kynêgetikos* başlıklı yapıtında, av köpeklerinin adlarının nasıl olması gerektiğine dair görüşlerini aktarmaktadır. Öncelikle bu adlar "çağrılması kolay" (*εὐανάκλητος*) olsun diye "kısa" (*βραχύς*) olmalıdır. Ardından listelediği elliye yakın örnek av köpeği adı Ksenophon'un bu konudaki yaklaşımına ilişkin fikir vermektedir. Bunlar arasında "Bekçi" (*Φρουρά*), "Muhafız" (*Φύλαξ*) örneklerinde görüldüğü üzere bir av köpeğinin asli görevlerine gönderme yapanlar olduğu gibi, "Katleden" (*Φόναξ/Καίνων*), "Kükreyen" (*Βρέμων*), "Havlayan" (*Κραύγη*), "Yakıcı" (*Φλέγων*), "Kurnaz" (*Μήδας*), "Çevik" (*Ὀρμή*), "Aceleci" (*Σπέρχων*), "İz-Süren" (*Στίβων*) gibi av esnasındaki takınması gereken tutuma, "Kuvvet" (*Αλκή*), "Öfke" (*Ὀργή*), "Kibir" (*Υβρις*), "Kudret" (*Ρώμη*), "Zor" (*Βία*) gibi sahip olması gereken

⁴ Nitekim *Ilías*'ta "gemiler kataloğu"nın başladığı dizeye *Skholion*'da (*Sch. ad Hom. Il.* 2.494; ERBSE, 1969-1988, ad loc.) şu not düşülmüştür: "Eski insanların çokları çocuklarına daha sonra istedikleri işleri takip etmeleri beklentisiyle ad koyarlar." (*ἐτίθεσαν πλείστοι τῶν παλαιῶν προληπτικῶς τὰς ὀνομασίας τοῖς παισὶν, ἀπ' ὧν ἔμελλον οἱ παῖδες ἐπιτηδεύειν πραγμάτων*).

niteliklere işaret edenler vardır. Muhtemelen köpeğin mümkün olduğunca hızlı olması için “Mızrak” (*Αἰχμή*) ya da “Işın” (*Ἀκτίς*) gibi hız timsali nesnelerin adı koyulurdu. ERSKINE’nin (1995, 371) işaret ettiği gibi bu yönelim gemi adları için de geçerliydi. Attika limanlarında demirleyen *τριήρης*’ler arasında “Kudret” (*Ρώμη*), “Nam” (*Δόξα*), “Demokrasi” (*Δημοκρατία*), “Özgürlük” (*Ελευθερία*), “Sağlık” (*Υγίεια*), “Aslanlık” (*Λέαινα*), “Bilgelik” (*Σοφία*), “Bütün-Av/Panter” (*Πανθήρα*), “Kenti-Kurtaran” (*Σωσίπολις*), “İyi-Niyet” (*Εὐνοία*), “Zafer” (*Νίκη*), “Işın” (*Α[κ]τίς*), “Tatminkâr” (*Ἰκανή*) gibi çeşitli özlemleri ve beklentileri yansıtan adlar yer alır (*IG II² 1604.10, 12, 24, 50, 59, 60, 62, 67, 70, 74, 83; 1611.72*).

Dolayısıyla adlar, tıpkı gündelik hayatta olduğu gibi, mitler bağlamında daha da yoğun bir şekilde sıklıkla anlatıyı yönlendiren ve biçimlendiren beklentilerin, özlemlerin açığa çıkmasında oldukça önemli bir aracı ortam olarak hizmet etmiştir.⁵ Adlar üzerine incelemelerin yukarıda değindiğimiz mitsel dış kabuğun içindeki hakikati keşfetmenin en kestirme yollarından biri olduğu söylenebilir.⁶ Eskiçağın adlara bakışında kimi bağlamlarda adla nesnenin özdeş⁷ olarak değerlendirilmesi dahi mümkündür (cf. LIEBERMANN, 1996, 29 sq.). Söz konusu özdeşlik özellikle

⁵ Proklos (*Procl. in Cra.* 88; PASQUALI, 1994^{re}, 43) temel yönelimin yaygınlığına dikkat çekerek, babaların yeni doğmuş bebeğe koydukları adın onun yaşam çizgisiyle nasıl bir bağlantısı olduğunu açıklar: “Zira mademki babalar hatıralarına ya da ümitlerine dikkatlerini yönelterek çocuklarına ad koyarlar, öyleyse talih de adların çocukların yaşamlarıyla ahenkli olması aracılığıyla, onlar nezdinde tayin edilen başka bir mizacı baskın çıkarır.” (*οἱ μὲν γὰρ πατέρες πρὸς μνήμην ἢ ἐλπίδα ἢ τι τοιοῦτο βλέποντες ὀνόματα τίθενται τοῖς παισίν, ἡ δὲ τύχη τὸ παρ’ ἐκείνων ἄλλον τρόπον τεθὲν κυροῖ διὰ τὴν πρὸς τὸν βίον αὐτῶν συμφωνίαν*).

⁶ Söz konusu mitsel birikimin ve bu birikimin anahtarı olabilecek adların/sözcüklerin kaçınılmaz bir şekilde ritüelle de ilişkili olduğu unutulmamalıdır. Öyle ki ilk(s)el düşünce çerçevesinde adlarla/sözcüklerle ritüelleri birbirinde bütünüyle ayrı, farklı alanlar olarak değerlendirmek mümkün değildir. LEACH’in (1966, 407) şu önermesi bu konudaki rehberimiz olmaya devam etmektedir: “Sözcüklerin beyan edilmesinin kendisi bir ritüeldir” (*The uttering of the words itself is a ritual*).

⁷ Homeros’ta adla nesnenin özdeşliği, başka sözlerle adlandırmayla var-olma arasındaki bakışım için v. 2. BÖLÜM, 113 n. 31.

συνπάθεια ilkesi⁸ uyarınca geliştirilen büyü uygulamaları için geçerlidir. Eskiçağ'da sözcüklerin büyüsel gücü genel olarak kabul edilmekteydi (cf. STRUBBLE, 1991, 41-45);⁹ ancak özel adlar özellikle çok etkili büyülerde kullanılmaktaydı. Nitekim FARAONE'un (1991, 24 n. 17) dikkati çektiği gibi, "adı lanetleme" büyü'nün kurban(lar)ını *bütünüyle* yok etmeyi amaçlardı.¹⁰ Eski Mısır'da bu amaçla kurbanın adı pişmiş topraktan bir

⁸ Cicero (*Cic. ND* 3.28) bu ilkeyi, yani *συνπάθεια*'yı, "sanki bir bağdaşma" (*quasi consensus*) olarak niteler ve Stoalı kaynaklarından beslendiğini belli eder tarzda "tanrılarla değil, doğa güçleri"yle (*naturae viribus non deorum*) ilişkilendirir. Söz konusu ilkenin Stoalı kökleri oldukça belirgindir (cf. *Nem. de Nat. Hom.* 78.7-79.2; *Alex. Aphr. de Mix.* 223.25-36; LONG–SEDLEY, 1998^{re}, 269 sq., 281 sq. = 2001^{re}, 272, 283). Ancak BARTON'un (1994, 103 sq.) altını çizdiği gibi, Stoa'nın astroloji bağlamındaki yaklaşımlarından önce tıp alanında *συνπάθεια* ilkesinin sıklıkla kullanıldığını ve genellikle *similia similibus* [*curantur*] (benzer benzeri [sağaltır]) ifadesinde özetlendiğini bilmekteyiz. Plotinos (*Plot.* 4.4.40) kendi çağındaki "büyücülük"ü (*γοητεία*) ancak bu ilkeyle tarif edebileceğini ifade eder: "zira doğal olarak benzerler arasında bir ahenk, benzemezler arasında ise bir karşıtlık vardır, öyle ki tek bir canlı varlığa katkıda bulunan çok çeşitli pek çok gizil güç bulunur. Nitekim hiçbir şey/kimse ona neden olmadığı halde, pek çok şey cezbedilir ve büyülenir: hakiki büyü herşeydeki sevgi ve çekişmedir." (*καὶ τῷ πεφυκέναι συμφωνίαν εἶναι ὁμοίων καὶ ἐναντίωσιν ἀνομοίων, καὶ τῇ τῶν δυνάμεων τῶν πολλῶν ποικιλίᾳ εἰς ἓν ζῶον συντελούντων. Καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου ἄλλον πολλὰ ἔλκεται καὶ γοητεύεται· καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἢ ἐν τῷ παντὶ <φιλία> καὶ τὸ <νεῖκος> αὐτῷ.*) Büyüde *συνπάθεια* ilkesine ilişkin tartışmanın ayrıntıları için ayrıca v. GRAF, 1999, 205 sqq.

⁹ TAMBIAH (1968, 175-208) sözcüklerin büyüsel gücüyle ilgili Trobriand büyü uygulamaları çerçevesindeki araştırmasında bu önermeyi destekleyecek oldukça kapsamlı kanıtlar sunmuştur. Benzer şekilde, SAUNERON'un (1960, 125 sq.) temas ettiği gibi, Eski Mısır'da dil sadece "toplumsal bir araç" olmanın çok ötesine geçiyordu. Dil evrenin idamesini sağlayan temel enerjinin yankılanan sesi olarak, "kozmetik bir güç"tü. Dolayısıyla adlar/sözcükler üzerine araştırmalar dünyanın "açıklanma"sına hizmet ederdi.

¹⁰ Bu tehlikenin farkında olan ilk(s)el kabilelerde, bir büyücünün kendilerine zarar vermesini engellemek amacıyla özel adın gizli tutulması (ad tabusu) yaygın bir âdettir. FRAZER (1925^{re}, 244) bu olguya dikkati çekerek şunları kaydeder (cf. FRAZER, 1966^{re}, 271 sqq.):

"Unable to discriminate clearly between words and things, the savage commonly fancies that the link between a name and the person or thing denominated by it is not a mere arbitrary and ideal association, but a real and substantial bond which unites the two in such a way that magic may be wrought on a man just as easily through his name as through his hair, his nails, or any other material part of his person."

"Sözcüklerle şeyler arasında net bir ayrım yapamadığından, yabanıl yaygın bir şekilde adla adın adlandırdığı kişi ya da şey arasındaki bağlantının sadece gelişigüzel ve ülküsel bir birliktelik olmadığını, ancak tıpkı büyü'nün bir adamı onun adı, saçı, tırnakları ya da başka maddi bir kişisel parçasıyla etkileyebileceği gibi bu ikisini birleştiren gerçek ve tözsel bir bağ olduğunu düşünür."

FRAZER'in *συνπάθεια* ilkesine dayanan (cf. MALINOWSKI, 1935, 232) kuramını ileri araştırmalarında ayrıntılı bir şekilde temellendirmeye çalışan MALINOWSKI'nin (1935, 232) işaret ettiği gibi, Trobriand kabileleri arasında "bir şeyin adını bilmenin onun üzerinde etki kurmak olduğu düşüncesi böylelikle ampirik olarak doğrudur" (*to know the name of a thing is to get a hold on it is thus empirically true*; bu konuda ayrıca v. JACKSON, 2005, 75 sqq.). Öte yandan FRAZER, MALINOWSKI

kasenin üzerine resmedildikten sonra kase tamamen parçalanırdı. Bu nedenle “ad”la (ὄνομα) “var-olan” (τὸ ὄν) arasında kurulan bu yakın ilişki, ad(landırmayı) “hakikat” sorunuyla birlikte tartışmayı zorunlu hale getirmektedir.

2.1. Homeros’ta Ad, Adlandırma, Hakikat İlişkisine Genel Bakış

Homeros’ta ad, adlandırma, hakikat ilişkisine yoğunlaşmadan, öncelikle hakikat kavrayışını ele almakta yarar görüyoruz. Homeros’ta “hakikat” kavrayışını ifade eden sözcükler ἀληθής/ἀληθείη ile sınırlı kalmaz. Bu nedenle farklı yönlerden söz konusu kavrayışı tamamlayan bir sözcük grubundan ve bu sözcük grubunun oluşturduğu anlam alanından söz etmek daha yerinde olacaktır. Bu sözcük grubunun anlam alanını ve Arkaik Yunan Şiirinde hakikat kavrayışının gelişimini başka bir çalışmamızda ele aldığımızdan burada ayrıntılı bir çözümleme sunmayacağız (GİRİŞ, 4 n. 10). Ancak söz konusu terminolojiye ilişkin temel birkaç hatırlatmayı yapmakta yarar görüyoruz. Homerosçu şiirde daha sıklıkla karşımıza çıkan ἔτεός, ἔτυμος, ἐτήτυμος, farklı göndermeleri de olsa ἀτρεκής/ἀτρέκεια ve νημέρτης/νημέρτεια sözcükleri hakikati ifade eden sözcüklerin içinde yer almalarına rağmen,¹¹ büyük ölçüde taşıdığı “öznel öge” (GÖREN, 2008, 152) sayesinde gitgide yerlerini

gibi araştırmacıların yaklaşımlarına eleştirel yaklaşan yapısalcı LÉVI-STRAUSS’un bir deneyimi “ad”ın bu hassas konumunu ortaya koymak açısından kayda değerdir. LÉVI-STRAUSS (1955b, 326 = 2000³, 292) Nambikwara yerlileri arasındaki araştırmalarında çocukların oyun esnasında birbirine öfkelenildiğinde gelip kızdığı çocuğun adını kulağına fısıldadığını kaydeder. Bu davranışı keşfedince LÉVI-STRAUSS çocukları birbirine kışkırtarak hepsinin adını öğrenir. Çocukların zamanla yetişkinlerin adlarını kendisine söylediği fark edilince, çocuklar yetişkinler tarafından cezalandırılmıştır. Dil ve büyü ilişkisine dair görece geniş kaynakça arasından özellikle v. IZUTSU, 1956.

¹¹ Bu sözcükler Homeros’ta soruyu soran ve cevaplayan kişinin “hakikati söylemeye” vurgu yaptığı durumlarda net bir şekilde kullanılır. Örneğin HIGBIE’nin (1995, 71) sunduğu örneklerle özellikle *Odyseia*’da v. *Hom. Od.* 1.169 = 1.224 = 11.140 = 15.383: ἀλλ’ ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως καταλέξων; *Hom. Od.* 1.174 = 14.186 = 24.297: καὶ μοι τοῦτ’ ἀγόρευσον ἐτήτυμον, ὅφρ’ ἐὺ εἰδῶ; *Hom. Od.* 15.263: εἰπὲ μοι εἰρομένῳ νημερτέα μηδ’ ἐπικεύσης; cevap veren için v. *Hom. Od.* 1.179 = 14.192: τοιγὰρ ἐγὼ τοι ταῦτα μάλ’ ἀτρεκέως ἀγορεύσω; *Hom. Od.* 15.266: τοιγὰρ ἐγὼ τοι, ξεῖνε, μάλ’ ἀτρεκέως ἀγορεύσω; *Hom. Od.* 24.303: τοιγὰρ ἐγὼ τοι πάντα μάλ’ ἀτρεκέως καταλέξω.

ἀληθής/ἀλήθεια'ya bırakmışlardır.¹² Genel olarak *ἐπινίκιον* şiiri, özellikle de Pindaros'un poetikası bu sürecin son evresinde yer aldığından, *ἀληθής/ἀλήθεια*'nın diğer rakiplerinin arasında ön plana çıkışına daha yakından tanıklık etmektedir. Dolayısıyla yeri geldikçe bu sözcük grubunu ve hakikatin anlam alanına dâhil edilebilecek diğer ikincil öğeleri tartışacak olsak da, baskın tema *ἀληθής/ἀλήθεια*'nin çerevesinde oluşacaktır.

Homeros'ta ad ve adlandırmaya ilişkin sözcük dağarcığı Arkaik Yunan Şiirinin başlangıcında bir kavrayış olarak “ad”ın neliğine ilişkin oldukça önemli ipuçları vermektedir. *Ilias*'ta *ὄνομα* (*Ilias*'taki erken biçimiyle *οὖνομα*) oldukça nadir bir sözcüktür. Söz konusu iki dizede de *οὖνομα* sözcüğü oldukça geniş bir anlam alanını kuşatacak şekilde kullanılır. Her ikisi de Akhalar sıralarken birer ara söz içinde yer alır (*Hom. Il.* 3.235):

νῦν δ' ἄλλους μὲν πάντας ὁρῶ ἑλίκωπας Ἀχαιούς,
οὓς κεν εὖ γνοίην καὶ τ' *οὖνομα* μυθήσασίμην
gözleri-parıldayan diğer Akhaları görüyorum şimdi de,
iyi tanırım onları, dillendiririm *adlarını*.

Akhaların “adları,” sadece baba adlarıyla bileştirilmiş bir ses öbeğini değil, aynı zamanda bu ses öbeğinin işaret ettiği onları tanıtan ve ünlü kılan niteliklerini de ifade eder. Nitekim ERHAT–KADİR (2002¹³, 121) ikinci dizeyi yerinde bir şekilde “çok iyi tanırım onları, sayabilirim adıyla sanyla” olarak çevirmiştir. Başka bir kısımda, *οὖνομα* sözcüğü adlandırma ve bellek temalarıyla içi içe geçmiş bir biçimde dillendirilir (*Hom. Il.* 17.260):

τῶν δ' ἄλλων τίς κεν ἦσι *φρεσὶν οὖνόματ'* εἴποι,
ὅσσοι δὴ μετόπισθε μάχην ἤγειραν Ἀχαιῶν;
diğerlerine gelince, hangi yiğit verebilir *adlarını zihninden*
bu arkadan gelen ve Akhaların dönüşünü alevlendirenlerin hepsini

Burada sözcük sözcük ve sözlüğün ilk anlamıyla yapılacak bir çeviriyle “her kim

¹² Bu sürecin ayrıntıları için v. STARR, 1968, 348-359; PUELMA, 1989, 65-100; WOLENSKI, 2005, 339-360.

zihninden söyleyebilir adlarını” olarak karşılanabilecek *τίς κεν ἦσι φρεσὶν οὐνόματ’ εἵποι* ifadesini ERHAT–KADİR (2002¹³, 121) “... adını aklında kim tutabilir ki” olarak karşılamıştır. Bağlamdan bu dizede açıkça bir bellek vurgusu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak MURRAY–WYATT’ın (1999b², 247) çevirisi bu bellek vurgusunu başka bir boyuta taşır: “hangi yiğit zihninden adlandırabilir ki ... adlarını” (*what man from his own mind could name the names...*). Kişinin *φρήν*’inde bir adı –sesletmeden– söylemesi “adı adlandırmak” olarak değer kazanır. Peki “ad” nasıl “ad”lan(dırıl)ır? Bu soruyu öncelikle adlandırma ediminin gerçekleştiği yere (= *φρήν*) daha yakından bakarak ele alabiliriz. Homeros’ta *φρήν* sadece çeşitli duygulanımların¹³ değil, sıklıkla bilgi ve söylemin temel ögesi olarak *ἔπος*’ların ve türevlerinin bulunduğu yer olarak da betimlenir.¹⁴ Kimileyin bu iki ögenin (“duygulanımlar” ve “söylem”) birbirine

¹³ cf. *Hom. Il.* 1.342 (ὀλοιῆσι... θύει), 8.360, 8.413, 24.114, 24.135 (μαίνεται/μαιομένησιν), 9.462, 10.232, 13.280, 13.487, 21.386, 22.357, 23.600, 24.321 (θυμός), 10.237 (αἰδόμενος), 13.121 (αἰδῶ καὶ νέμεσιν), 13.609 (χάρη), 14.221, 14.264 (σῆσι μενοινᾶς), 16.61 (ἄσπερχές κεχολῶσθαι), 16.242, 19.169 (θάρσυνον... ἦτορ), 16.530 (γῆθησέν), 17.111 (ἄλκιμον ἦτορ), 18.430 (κῆδεα λυγρὰ), 19.19 (τετάρπετο), 19.88 (ἄγριον ἄτην), 19.174 (σῆσιν ἰανθῆς), 19.127 (χωόμενος), 19.178 (θυμός... ἵλαος), 4.245, 20.381 (ἀλκήν), 8.202 (ὀλοφύρεται... θυμός), 18.88 (πένθος... μυρίον), 21.101 (πεφιδέσθαι... φίλτερον), 21.145 (μένος... θῆκε), 22.235 (τιμήσασθαι), 24.105 (πένθος ἄλαστον), 24.152, 24.181 (θάνατος μελέτω... τάρβος), 24.171 (θάρσει... τάρβει), 24.282, 24.674 (πυκινὰ... ἔχοντες); *Hom. Od.* 1.89 (μένος... θείω), 1.151 (τοῖσιν... μεμήλει), 1.427 (πολλὰ... μερμηρίζων), 2.34, 17.355, 21.157 (μενοινᾶ), 3.76 (θάρσος), 4.777 (ἥραρεν), 4.825 (δεῖδιθι λίην), 5.74 (τερφθείη), 6.180, 15.111 (σῆσι μενοινᾶς), 7.218, 7.219, 11.195, 17.470, 18.324, 24.233, 24.423 (πένθος), 8.154 (κῆδεα... ἄεθλοι), 9.419 (ἥλπετ’... νήπιον), 10.438 (μερμηρίζα), 13.320 (δεδαῖγμένον ἦτορ), 13.362, 16.436, 24.357 (θάρσει... μελόντων), 14.88 (κρατέρον δέος), 14.227 (ἐπιτέρπεται), 14.337 (ἥνδανε), 15.165 (θυμός), 16.73, 20.38 (μερμηρίζει), 18.216 (ένώμας), 19.248 (ἄρτια), 19.347 (τέτληκε), 19.353 (πυκινὰ... ἔχουσα), 20.41 (μερμηρίζω), 21.301 (ἄσθεῖς), 22.333, 24.128 (μερμηρίζε(ν)), 23.172 (σιδήρεον... ἦτορ), 24.435 (ἥδὲ γένοντο), 24.465 (ἄδε μῦθος).

¹⁴ cf. *Hom. Il.* 1.55, 8.218, 16.291, 18.156, 21.1 (θῆκε), 1.297, 4.39, 5.259, 9.607, 16.444, 16.851, 21.84 (ἔρέω... βάλλω), 1.333, 8.446, 22.296 (ἔγνω... φώνησέν), 2.33, 2.70 (σῆσιν ἔχε), 2.213 (ἔπεα... ἄκοσμά τε πολλὰ), 8.366, 14.165 (ἦδε’... πενκαλίμησιν), 9.313 (ἕτερον μὲν κεύθη), 9.423 (φράζονται... μῆτιν), 10.4 (πολλὰ... ὀρμαίνοντα), 11.794, 16.36 (θεοπροπίην), 16.83 (μῦθον τέλος), 20.116 (ὅπως ἔσται τάδε ἔργα), 16.530 (ἔγνω), 21.61 (ἴδωμαι), 24.197 (εἰπὲ τί τοι... εἴδεται εἶναι), 24.563 (γινώσκω); *Hom. Od.* 1.322 (νοήσας), 1.420 (ἔγνω), 1.444 (βούλεθε... ὁδόν), 2.363, 14.273, 15.326 (νόημα), 3.26 (νοήσεις), 3.132 (μήδετο νόστον), 4.632 (ἴδμεν), 4.676, 17.66 (βυρσοδόμενον), 4.739 (μῆτιν ὑφήνας), 5.206 (εἰδείης), 5.427, 6.140 (θῆκε), 7.208 (μελέτω), 7.327 (εἰδήσεις), 8.240 (ἐπίσταιτο), 8.273 (βυρσοδομεύον), 8.368 (τέρπετ’... ἀκούων), 9.11 (κάλλιστον... εἴδεται), 11.146 (ἔπος ἔρέω... θήσω), 11.454, 16.281, 16.299, 17.548, 19.236, 19.495, 19.570 (ἔρέω... βάλλω), 15.445, 15.486 (μῦθον), 16.459 (μηδὲ...

kariştirilabileceği bir şiirsel üslup içinde de *φρήν*'in psişik bir mekân olarak sunulduğuyla karşılaşırız (*Hom. Il.* 19.343)¹⁵:

ἦ νύ τοι οὐκέτι πάγχυ μετὰ φρεσὶ μέμβλετ' Ἀχιλλεύς;
hiç mi yeri kalmadı Akhilleus'a senin yüreğinde?¹⁶

Patroklos'un Akhilleus'a yoğunlaşan *φρήν*'i belirli duygulanımlara ev sahipliği yaptığı gibi, Akhilleus'un "adı" üzerinden söylem biçiminde bilgi öğelerini de ağırlamaktadır. Öyle ki *φρήν*'de yeri olan Akhilleus, onun duygulanımsal öğeleri (arzu, tutku, özlem etc.) kadar, adı üzerinden okunabilen kaderini de içerir (v. 2. BÖLÜM, 132 sqq.).

Ilias'taki bu seyrek kullanımından farklı olarak, *Odyseia*'da *ὄνομα*'nın kullanımı göze çarpar bir oranda artar. "Ad"ı işaret eden bu sözcüğün kullanımındaki artış, ada ilişkin sözcük oyunları, ¹⁷ doğrudan "etimolojik" ¹⁸ açıklamalarla doğru orantılıdır.

εἰρύσσαιτο), 18.345 (*ῥρμαινε*), 19.138 (*μέγαν ἴστόν... λεπτόν καὶ περίμετρον*), 22.347 (*οὔμας*), 22.501 (*γίγνωσκε*).

¹⁵ Benzer şekilde *Hom. Od.* 1.328'de Penelopeia'nın *φρήν*'inde "tanrısal esinli şarkı" (*θέσπιν ἀοιδὴν*) "toplandığında, bir araya geldiğinde, yoğunlaştığında" (*σύνθετο*) işitilmekle sınırlı kalmayan içerik söylemle duygulanımın bir *σύνθεσις*'i olarak belirir. Penelopeia'nın *Odyseia*'da (cf. *Hom. Od.* 4.111, 13.406, 16.130, 16.458, 17.390, 24.198, 24.294) daha yaygın biçimde kullanılan sanlığı olan *ἐχέφρων* (aklı-başında) sadece onun zekasına ve keskin idrakine değil, aynı zamanda bu –içinde duygulanımın yanı sıra zihinsel öğelerin de bulunduğu– kapsamlı içeriği saklama kapasitesine de gönderme yapar (cf. SULLIVAN, 1988, 71 sqq.; ZEITLIN, 1996, 44 n. 56; MUELLER, 2007, 342 sqq.). Hesiodos'ta *φρήν* kavrayışı için v. SULLIVAN, 1989a, 5-17.

¹⁶ Bu dizeyi, yanlış olarak nitelenemeyecek bir şekilde ERHAT–KADIR (2002¹³, 433) "hiç mi aldırılmaz yüreğin Akhilleus'a?" ifadesiyle karşılamıştır. Ancak fikir ayrılığına sebep olan *μέλω/μέλωμαι* fiiline yakından bakıldığında (v. *LSJ*, s.v. *μέλω*) yüreğin içindeki mekânda bir kimsenin yerinin olmasına vurgu yapıldığı görülecektir (cf. MURRAY–WYATT, 1999b², 358-359).

¹⁷ Homeros'ta sözcük oyunlarına ilişkin olarak v. LOUDEN, 1995, 27-46.

¹⁸ Burada bahsettiğimiz "etimolojik" açıklamalar yukarıda (1. BÖLÜM, 86 sqq.) değindiğimiz adların *δύναμις*'lerinin açığa çıkarılması uğraşısıyla doğrudan bağlantılıdır. Cicero *veriloquium* ile Hellenlerin *ἐτυμολογία* sözcüğüne tam denk düşen bir karşılık bulurken temel dayanağının *vis nominis* olduğunu vurgular (*Cic. Top.* 35: multa etiam ex *notatione* sumuntur. Ea est autem, cum ex *vi nominis* argumentum elicitur; quam Graeci *ἐτυμολογίαν* appellant, id est verbum ex verbo *veriloquium*). Nitekim Sevilalı Isidorus (*Isid. Orig.* 1.29) da *etymologia*'yı açıklarken *origo vocabulorum*'nun (sözcüklerin kökeni; cf. *Quint. Inst.* 1.6.28) yanı sıra *vis nominis*'e (adların gücü) de gönderme yapar. PERAKI-KYRIAKIDOU'nun (2001, 478-493) diğer antik kaynaklarla birlikte temellendirdiği üzere, söz konusu olan sözcüğün *origo*'su da olsa, *vis*'i de olsa, etimoloji bu verileri "yorumlama"kla (*ἐρμηνεία*) ilgilenir. Bu yorum süreci Antik Çağ'da kurumlaşmış bir

Adlara ilişkin terminoloji içinde adlandırma edimini ifade eden fiiller sorunun bağlamının anlaşılması açısından anahtar nitelikte veriler sağlamaktadır.

Adlandırma edimini ifade eden fiillerden biri olan *ὀνομαίνω* (*ὀναμῆνω*) yukarıda, tartışma konusu ettiğimiz *καταλέγειν* ve “katalogsal anlatı” çerçevesinde (v. GİRİŞ, 9 sqq.) önemli bir rol üstlenmektedir. Öyle ki bu fiil bir kimsenin/şeyin adını belirlemekten çok onları “adıyla çağırma”ya, onların “adını sayıp dökme”ye, hatta katalogsal anlamda onları “listeleme”ye işaret eder (*LSJ*, s.v. *ὀνομαίνω*). Nitekim Homerosçu şairin katologunu dillendirmeye başlayabilmesi, Mousa’ların gereken “adları sayıp dökmesine” bağlıdır (*Hom. Il.* 2.488; cf. MARTIN, 1989, 224 sq.). Agamemnon Akhilleus’u ikna etmek üzere hazırladığı “armağanların adlarını sayarak” (*δῶρ’ ὀνομῆνω*) anlatır (*Hom. Il.* 9.121; cf. *Hom. Od.* 4.240, 11.328, 11.517; *h.Hom. h.Cer.* 149). Zira şeyleri sayıp döken her seferinde onları yeniden “ad”landırır, “ad”lı kılar. Bu bağlamıyla adın sesletilmesi modern kavrayışımızdaki gibi sadece bir “dil yetisi” (*langage*) olayına indirgenemez, yukarıda ele aldığımız gibi ad daima büyüseldir.¹⁹ Adı seslendirilen şey bir var-olan olarak tekrar meydana gelir, dinleyicilerin önüne çıkar. Tehlikeli bir durum karşısındaki ya da yoğun duygulanım anlarında sevilen kişileri adlarıyla çağırarak, bir imdat beklentisinin (cf. *Hom. Od.* 12.249 sq.) yanı sıra sakinleştirici bir tılsım gibidir (cf. *Hom. Il.* 10.522, 16.491, 24.591).

etimoloji uğraşında dahi çağdaşların yaptığı gibi morfolojik, fonolojik kaidelerin bilimsel çerçevesini gözetmez. Sonuçta sözcüğün “güç”ü (*δύναμις/vis*) yorumlayan sayesinde sözcüğün ait olduğu var-olanın *ἔτυμος*’unun ortaya çıkmasına hizmet eder. Homerosçu etimolojinin teknik özellikleri için ayrıca v. 2. BÖLÜM, 133 n. 87).

¹⁹ Homerosçu geleneğin sesleri bilinçli bir şekilde kullanıldığı kabul edildiğinde (cf. STANFORD, 1969, 14-17), bu büyüsellik kavrayışı harflerle ifade edilen tek tek seslere kadar özelleştirilebilir. Homeros’un sesleri ifade edici bir biçimde etkin şekilde kullandığına dair Antik Çağ’dan tanıklıklar da bulunmaktadır. Halikarnassoslu Dionysios (*D.H. Comp.* 16) Homeros’u “bütün şairler arasında en çok-seslisi” (*πολυφωνότατος πάντων ποιητῶν*) diye niteler. Dion Khrysostomos ise (*D.Chr. Or.* 12.69) Homeros’un ses kullanımına ilişkin şunları kaydeder: “sonuçta bu ürkütücü ve hoşla giden sözcükler arasındaki bir açmaz değildi, bunun yerine seslerde ve kavrayışlarda hafif, ağır ve daha sayısız başka ayrımları vardı” (*ὥστε οὐκ ἦν αὐτῷ ἀπορία φοβερῶν ὀνομάτων καὶ ἡδέων, ἔτι δὲ λείων καὶ τραχέων καὶ μυρίας ἄλλας ἐχόντων διαφορὰς ἐν τε τοῖς ἥχοις καὶ τοῖς διανοήμασιν*). Bu sorun üzerine bir çözümleme denemesi için v. PACKARD, 1974, 239-260.

Yemin edilecekse, mutlaka ilgili tanrıların adları eksiksiz bir şekilde sayılmalıdır (cf. *Hom. Il.* 14.278). Bir görevi üstlenmek için evin efendisinin kişiyi bu doğrultuda “adlandırması” gerekir (cf. *Hom. Il.* 23.90). Armağan vermek üzere söz verilerek vaad etmek de “adlandırma” olarak değer kazanır (cf. *Hom. Od.* 24.341; *Hes. fr.* 22.6). Adlarının sır olarak tutulması gerektiği durumlarda tanrılar ölümlü kişiyi “adı ifşa etmek”ten alıkoymak üzere sözcük sözcük bir çeviriyle “beni adlandırma” deyişiyle uyarırlar (cf. *Hom. Od.* 11.251, *h.Hom. h.Ven.* 290). Bu fiilin –yukarıda sayılan yananamlarını unutturacak tarzda– var-olana bir “ad koyulma”sı anlamında kullanımı daha geç bir dönemde karşımıza çıkar (cf. *Hes. Op.* 80; ayrıca v. 2. BÖLÜM, 155).

Adlandırma edimine gönderme yapan bir diğer fiil olan *ὀνομάζω* genellikle Homerosçu *ἔπος*’un yönel(til)diği kişiye gönderme yapmak üzere genellikle “adıyla hitap etmek,”²⁰ kimi zaman da “adıyla çağırmak/seslenmek” ya da “adını vermek”²¹ anlamlarıyla karşımıza çıkar (*LSJ*, s.v. *ὀνομάζω*).²² Bir kimseye adıyla özellikle de baba/ata adıyla seslenmek (cf. *Hom. Il.* 10.67-69) aynı zamanda onun toplumsal

²⁰ cf. *Hom. Il.* 1.361, 3.398, 5.372, 6.253, 6.406, 6.485, 7.108, 9.515, 14.218, 14.232, 14.297, 15.552, 18.423, 19.7, 21.356, 24.127, 24.286; *Hom. Od.* 2.302, 3.374, 4.311, 4.610, 5.181, 6.254, 7.330, 8.194, 8.291, 10.280, 10.319, 11.247, 14.52, 15.124, 15.530, 16.417, 17.215, 18.78, 18.163, 19.90, 19.402, 21.84, 21.167, 21.248, 21.287, 23.96; *h.Hom. h.Ven.* 144, 176.

²¹ cf. *Hom. Il.* 10.68, 22.415; *Hom. Od.* 4.278.

²² *Ilias* ve *Odyssseia*’da toplam kırk üç kez geçen “bir söz söyledi ve adıyla seslendi” (*ἔπος τ’ ἔφατ’ ἔκ τ’ ὀνόμαζεν*) formülünü inceleyen COUCH (1937, 140) hitap ettiği kimseden üstün olan bir tanrının ya da ölümlünün sözlerinin girişinde bu ifadelerin kullanıldığını ileri sürer. D’AVINO (1969, 7-33) ise “tam olarak adlandırma”nın kökensel “sürerlik” anlamının kimi örneklerde yerinde durduğu, kimi örneklerde ise dönüştüğü sonucuna varır. MARTIN (1989, 19 sqq.) ise, bu ifadelerin hitap edenin kullandığı belirli bir vucut diliyle ilişkilendirilebileceğine dair veriler sunar. Nitekim DETIENNE’nin (1996, 70 = 2012, 104) işaret ettiği gibi, sözcüklerin diliyle beden dili durmaksızın birbirinin içine girer. Örneğin Althaia oğluna lanet ettiği sırada Hades’e ve Persephone’ye seslenirken “elleriyle mahsülü-bol toprağa vurur” (*γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοῖα*: *Hom. Il.* 9.565). Bir bütün olarak bakıldığında *ὀνομάζω* fiilinin ne ölçüde “sürerlik eylemi” ifade ettiği metnin bağlamından kolaylıkla çıkarılabilir durumda olmasa da, hitap edenin özellikle muhatabına “adıyla seslenerek” belirli bir hakimiyet kurmaya çalıştığı söylenebilir. Zira Homerosçu şair “adlandırmanın etkili gücü”nün farkındadır; hassas bir anda bütün dikkatin söyleme yöneltilmesi istendiğinde “bir kimsenin bütün adlarıyla çağırılması” gerektiğini bilir (PERCEAU, 2002, 136). Öyle ki “ad”ı bilmenin nesne üzerinde denetimi sağladığına ilişkin ilk(s)el inanın izleri burada da takip edilebilir. Bu konuda ayrıca v. SAETTA-COTTONE, 2006, 1-11.

konumunu tanımak ve saygı göstermek anlamındadır; zira kimileyin kişiler babalarının meziyetlerinden hareketle takma adlar²³ alırlar (HIGBIE, 1995, 9-11). Örneğin (*Hom. Il.* 5.148 sq.) babaları “rüya yorumcusu” (*ὄνειρόπολος*) iki oğuldan birinin adı *Πολύιδος*’tur (Çok-gören) ya da Aias’ın oğlu *Εὐρυσάκης*’in (*S. Aj.* 574 sq.) bu adı alması babasının sahip olduğu en önemli, ayırt edici ve onu tanıtıcı silahı olan “geniş kalkan”ından (*σάκος εὐρύ*: *Hom. Il.* 17.132; cf. *Hom. Il.* 7.219, 11.527) kaynaklanır. Bazı durumlarda çocuk hem babasının, hem de annesinin deneyimiyle şekillenmiş²⁴ birer ad alır ancak baba adı merkezi konumunu sürdürür.²⁵ Bunun en belirgin örneği Euenos’un kızı Marpessa ve kocası Ides’in kızları olan Kleopatre’dir (*Hom. Il.* 9.561-564):

τὴν δὲ τότε ἔν μεγάροισι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ
Ἄλκυόνην καλέεσκον ἐπώνυμον, οὐνέκ’ ἄρ’ αὐτῇ
μήτηρ ἄλκυνος πολυπενθέος οἶτον ἔχουσα
κλαῖεν ὃ μιν ἐκάεργος ἀνῆρπασε Φοῖβος Ἀπόλλων·

babası ve muhterem annesi evlerinde onu
Alkyone takma adıyla çağırırlardı, çünkü kendi annesi
çok-acılı *alkyōn*²⁶ kuşunun akıbeti gibi ağlayıp durmuştu

²³ Dionysios Thraks “takma ad”ın (*ἐπώνυμος*) “ad”ı (*ὄνομα*) tamamlayıcı rolünü ön plana çıkarır ve önerdiği birbirinin yerine geçebilen (e.g. Aleksandros ile Paris) “*διώνυμος*”la (ikili-ad) eşdeğer olduğunu belirtir (*D.T.* 38.3-5): *Ἐπώνυμον δὲ ἐστίν, ὃ καὶ διώνυμον καλεῖται, τὸ μεθ’ ἐτέρου κυρίου καθ’ ἐνὸς λεγόμενον, ὡς <Ἐνοσίχθων> ὁ Ποσειδῶν καὶ <Φοῖβος> Ἀπόλλων.*

²⁴ Bu anne-bazlı adın doğrudan annenin adını içerdiği durumlar oldukça seyrek. En çarpıcı örneği Artemis ve Apollon için kullanılan *Λητογενής* sanlığıdır (*E. Ion* 465). Geç dönem örneklerinde de Aphrodite’nin annesi Dione’ye gönderme yapan *Λιωναία* sayılabilir (*Theoc.* 15.106).

²⁵ Baba adının merkeziliği ve kendi özsel niteliklerini soyundan gelenlerin adlarına aktarması özellikle tanrılar için daha belirgin bir şekilde geçerlidir. Örneğin Helios’un yakın çevresinin hepsinin adında göze çarpan bir “ışık” temasına rastlanır. Helios’un kızları Phaethousa ve Lampetie’dir (*Hom. Od.* 12.132). Helios’un kızkardeşi Eos’un (Şafak) atlarından biri Phaethon, biri de Lampos’tu (*Hom. Od.* 23.246). İlk bakışta Helios’la bağlantıları anlaşılan bu “anlamli adlara” FRAME (1978, 41) Helios’un kızlarının annesi Neaira’yı da ekler. Öyle ki ona göre söz konusu ad, türediği *νέος*’tan (yeni) hareketle günün “yeni” ışıklarına gönderme yapar. Ancak FRAME bir adım öteye geçerek Neaira’nın adın, tıpkı Artemis’in sanlıklarından *ιοχέαιρα*’nın (ok-yağdıran) *χέω*’la (dökmek, yağdırmak) fiiliyle ilişkilendirildiği gibi, *νέομαι* (geri dönmek) fiiliyle birlikte düşünülebileceğini ileri sürer. Bu durumda Neaira gün ışığının geri dönüşüne, Helios’un sığırlarının koruyucuları olan Phaethousa ve Lampetie’nin anneleri olarak gönderme yaptığı açıklaması geçerli hale gelir.

²⁶ Homeros’ta *ἄλκυων*, Apollonios Rhodios’ta (*A.R.* 1.1085) *ἄλκυνον*’is olarak geçen, sembolik ve mitsel göndermeler taşıyan bu hayvan günümüzde “yalıçapkını” (Lat. *alcedo ispida*) olarak bilinen kuşla özdeşleştirilmiştir (THOMPSON, 1895, s.v. *ἄλκυων*).

işini-uzaktan-gören Phoibos Apollon onu kaçırdığından beri

Κλεοπάτρη adı onun ilk ve öncelikli adıdır (v. 2. BÖLÜM, 126 sq.). Bu adın bir *ὄνομα ἐπώνυμος*²⁷ olan *Ἀλκυνόνη*’den farklı olarak, kızın babasının bir deneyiminden kaynaklanıp kaynaklanmadığına ilişkin kesin verilere sahip değiliz (cf. HIGBIE, 1995, 25). Ancak anne deneyimine dayanan bu ikincil adın sadece “ev içinde” (*ἐν μεγάροις*) kullanılması baba-adının toplumsal konum açısından baskın bir şekilde belirleyici olduğunu göstermektedir.²⁸ Baba deneyiminin doğan çocuğun adında ifşa edilmesinin en belirgin örneklerinden biri Akhilleus’un oğlu Neoptolemos’un adıdır. *Νεο-πτόλεμος*’un adı, babası Akhilleus’un henüz “genç”ken (*νέος*) “savaş”a (*πόλεμος*) gitmesinden kaynaklanır (cf. VIDAL–NAQUET, 1986, 136). MARTIN’in (1989, 70) işaret ettiği gibi, Odysseus Agamemnon’un suçlamaları karşısında kendini savunurken kendisinden “Telemakhos’un sevgili babası” (*Τηλεμάχοιο φίλον πατέρα: Hom. Il. 4.354*) olarak bahsederken, sadece ordunun ön saflarında mücadele edeceğine değil, gelecekte karısı Penelopeia’nın talipleri karşısında “Uzaktan-savaşan” (*Τηλέ-μαχος*) birisi olarak başarısına da gönderme yapar (cf. NAGY, 1991³, 146).²⁹ Odysseus’un çocuklarının adlarının kendi deneyimleri hatta sanlıklarıyla ilişkili olması Telemakhos’la sınırlı kalmaz. Pausanias (*Paus. 8.12.6*) *Thesprôtis* başlıklı epik bir şiirden yaptığı alıntıda Odysseus’un *Πτολιπόρθης* adlı bir oğlu olduğunu kaydeder. Pseudo-Apollodoros (*Ps.-Apoll. Epit. 7.35*) Odysseus’un Ithake’ye döndükten sonra Penelopeia’dan doğan çocuğuna *Πολιπόρθης* adını koyduğunu kaydeder. Her iki ad da Odysseus’un Kyklops Polyphemos’u kör ettikten

²⁷ Yukarıdaki çeviride “takma ad” olarak karşıladığımız [*ὄνομα*] *ἐπώνυμος* için SULZBERGER (1926, 422) yukarıdaki dizeleri de alıntıladıktan sonra baba-adı bazlı takma adların önceliğini vurgular tarzda şu belirlemede bulunur: “ὄνομα Ἐπώνυμος, [...] baba-adının belirlediği ada işaret etmeye ayrılmış bir terimdir” (*ὄνομα Ἐπώνυμος, [...] est le terme consacré pour désigner le nom déterminé par la patronymie*).

²⁸ *Κλεο-πάτρη* adıyla *Πάτροκλος/Πατρο-κλέης* arasında koşutluk oluşturan ortak epik tema için v. HOWALD, 1946, 132.

²⁹ Eustathios (*Eust. ad Hom. Od. 1.1479.56*; STALLBAUM, 1825-1826, I. 142) kaydettiği gibi, Tele-makhos “büyürken babası babası *uzakta savaşıyordu*” (*ἐπειδὴ τῆλε μαχομένον τοῦ πατρὸς ἐτράφη*).

sonra ifade ettiği sanlığı *πτολίπορθος*’un (*Hom. Od.* 9.502-505)³⁰ değişikleridir. Keza *πέρθειν* ve *πόλις* sözcüklerinden türeyen ve aynı zamanda Athena’nın sanlıklarından biri olan *περσέπολις* ya da *περσέπτολις* (cf. *Lamprocl. fr.* 1, 735 *PMG*; *A. Pers.* 65), Telemakhos’un kızının dolayısıyla Odysseus’un torununun da adıdır (*Hes. fr.* 221). Odysseus’un serüvenin özeti gibi olan bu sanlığın yayılımı üçüncü nesle kadar devam eder.

Hepsi bir yana Homerosçu şairin söylemi, yöneltildiği kişiye “adı sesletilerek” ulaştırılır. Ancak kimi bağlamlarda *ὀνομαίνω*’nun katalogsal anlamını hatırlatır tarzda “sayıp dökmek” amacıyla da kullanılır (*δῶρ’ ὀνόμαζον: Hom. Il.* 18.449, cf. *h.Hom. h.Merc.* 59). Sadece “adı sesletmek” de *ὀνομάζω* fiiliyle ifade edilir (*Hom. Od.* 14.145). Ancak *ὀνομάζω* fiilinin Telemakhos’un sözlerinde ortaya çıkan bir kullanımı özellikle kayda değerdir (*Hom. Od.* 4.551):

τούτους μὲν δὴ οἶδα· σὺ δὲ τρίτον ἄνδρ’ ὀνόμαζε,
ὅς τις ἔτι ζωὸς κατερύκεται εὐρέϊ πόντῳ

bunları zaten biliyorum, sen üçüncü adamın *adını ver*
o ki hâlâ yaşıyor, alıkonulmuş engin deryada

Öğrenilmek istenen bilgi Odysseus’un nihai “akıbet”i olduğuna göre, *ὀνομάζειν* ediminin söylemin muhatabını açıkça bu bilgiye ulaştıracağı ima edilmektedir. Çünkü adı dillendiren adın sahibinin “kader”ini de dillendirir. Bu ilke kalkış noktasını adın semantik içeriğinin sahip olduğu gönderme alanından alır, ancak “ad,” büyüsellığıyle söz konusu semantik içerikten bağımsız bir şekilde de muhatabını bilgilendirir. Nitekim adlandırmaya gönderme yapan fiillerden *καλεῖσθαι*’ın kimi bağlamlarda “var olma”ya (*εἶναι*) işaret ettiği söylenebilir.³¹ Homerosçu kahraman nasıl çağrılıyorsa, öyle var olur. Zira Homerosçu bağlamda “ad” bir kez konduktan sonra,

³⁰ Bu sanlığın Homeros’taki kullanımlarına ilişkin olarak ayrıca v. *Hom. Il.* 2.278, 10.363; *Hom. Od.* 8.3, 14.447, 16.442, 18.356, 22.283, 24.119.

³¹ RANK (1951, 25) Homeros’ta *καλεῖσθαι* ve *εἶναι*’ın aynı anlamda kullanıldığını ileri sürerek *Hom. Il.* 4.60-61 (*σὴ παράκοιτις | κέκλημαι*) ve *Hom. Od.* 6.244’e (*αἶ γὰρ ἐμοὶ τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἴη*) gönderme yapar ve benzer bir yaklaşımın yer adları için de geçerli olduğunu belirterek *Hom. Il.* 11.757’i (*Ἀλγείου ἔνθα κολώνη | κέκληται*) alıntılar.

ebeveynin samimi beklentilerinden bağımsız bir şekilde kişinin hayatına yön verir. Çünkü ebeveyn adın bütün içeriğinden haberdar değildir, görünürdeki anlamına dayanarak beklentilerini ad koymak suretiyle ifade eder.

Adın bir dua olma niteliği (cf. *Pl. Cra.* 400e) bu yönüyle adın doğruluğunu³² temellendirmek üzere ikincil bir konumdadır. Nitekim Platon “adların doğrulukları”na (*ὁρθότητα αὐτῶν τὰ ὀνόματα*) ilişkin birincil kanıtın tanrılara dayandırılabilmesine ilişkin şiir geleneğinin inancını şu sözlerle ifade eder:

“[...] ὅτι περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ ἑαυτοὺς καλοῦσιν· δῆλον γὰρ ὅτι ἐκεῖνοί γε τάληθ' ἑ καλοῦσι.”

“[...], ne tanrılara ne de adlarına dair hiçbir şey bilmesek de, onların kendilerini her ne şekilde çağırıldıklarına ilişkin muhteşem bir yordamımız var. Ancak açıkça ortada ki onlar doğru adlarla çağırırlar.”

Tanrılarla insanların dilinin farklı olduğuna ilişkin anlayış Platon’un doğrudan Homeros’tan öğrendiği bir inanıştır.³³ Metinde (*Pl. Cra.* 392d-e) dikkati çektiği örneklerden³⁴ hareketle bu inanın salt Platon’a ait bir spekülasyon olduğu kanısına

³² Adın doğruluğu sorununa ilişkin olarak v. I. BÖLÜM, 61 sqq.

³³ Belirli bir bakış açısıyla “tanrıların dili” olgusunu büyük ölçüde şairin yaratımı bir inanış olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim GÜNTERT (1921, 110 sqq.) Homeros’ta tanrılarının sözcük dağılımı içinde sunulan sözcüklerde sözkonusu olanın şiirsel yeniden yazımlar olduğuna dikkati çeker. Pek tabii burada tanrılarının dilinin gerçekten tanrısal olup olmadığı tartışma konumuzun dışında kalıyor. Ancak GÜNTERT’in yaklaşımındaki çarpıklık, temel bir bakış açısı yanlışından kaynaklanmaktadır. Çünkü Homeros’ta tanrılar ve insanlar arasında iki grubu birbirlerine “yabancı” kılaacak bir ayırımdan söz edilemeyecek ülküleştirilmiş bir dünya tasarımı söz konusudur. Öyle ki “tanrılarının dili”de Homerosçu insanın gözünde bir “yabancı dil” değildir (cf. LIEBERMANN, 1971, 140 n. 54).

³⁴ Bu örneklerden biri Hektor’un oğlunun iki farklı adıdır (Skamandrios ve Astyanaks). Bu adlardan hareketle tanrılara ve insanlara ait farklı dillerden söz edilmesi Platon’un kendi çıkarımıdır. Zira Homeros’taki açıklama oldukça yalındır; böyle bir çıkarım için yeterli veri içermemektedir. *Hom. Il.* 6.402 sq.: “Hektor Skamandrios diye çağırırdı onu, halbuki başkaları | Astyanaks derdi, zira Hektor kurtarıyordu Ilion’u” (*τὸν ῥ’ Ἔκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι | Ἀστυάνακτ’· οἷος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἔκτωρ*). *Hom. Il.* 22.506 sq.: “Astyanaks takma adıyla çağırırlardı Troyalılar seni | çünkü sen kurtardın kale kapılarını ve devasa surları” (*Ἀστυάναξ, ὃν Τρῶες ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν· | οἷος γὰρ σφιν ἔρυσσεν πύλας καὶ τεῖχεα μακρά*). Homeros’ta “tanrılarının dili”ne ilişkin olarak v. *D. Chr. Or.* 7.22-23.

kapılmak mümkündür.³⁵ Ancak “tanrıların dili”ne³⁶ dair veriler bununla sınırlı kalmaz. *Hom. Il.* 20.74’te açıkça söz konusu nehrin “tanrıların Ksanthos, insanlarların ise Skamandros diye çağırdığı” (ὄν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον) vurgulanır. *Mōlv* (*Hom. Od.* 10.304) ve *Πλαγκταί*’ın (*Hom. Od.* 12.61) tanrılarca adlandırıldığı açıkça ifade edilir.³⁷ Çünkü sadece tanrıların yapabilecekleri (δύναμαι) ya da tanrılar için bile tehlike arz eden öğelerin adlarını tanrılar koyar. Tanrıların belirlediği adlar, “semantik içerik”lerinin daha derin bir anlayışla kurulduğu önkabulüyle yüceltilirler. Bu ilke Uyku’nun dönüştüğü dağ kuşunun³⁸ adı için (χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμινδιν: *Hom. Il.* 14.291) olduğu gibi, Troya yakınlarındaki bir tepenin³⁹ adı (τὴν ἥτοι ἄνδρες Βατίειαν κικλήσκουσιν, | ἄθάνατοι δὲ τε σῆμα πολυσκάρθοιο Μυρίνης: *Hom. Il.* 2.813 sq.) için de

³⁵ Platon’un bu türden spekülasyonları kimileyin Homeros *Skholion*’ları içinde destek bulmuştur. Örneğin Hektor adının (*Pl. Cra.* 393a-b) “elinde tutan” anlamında kabul edilerek “efendi” anlamındaki ἄναξ’la ilişkilendirilmesi, *Skholion*’da (*Sch. ad Hom. Il.* 24.730; ERBSE, 1969-1988, ad loc.) ilgili dizedeki ἔχες ile “Hektor adının etimolojisinin yapılmış” (ἡτυμολόγηκε τὸ ὄνομα Ἑκτορος) olduğu yaklaşımı desteklenmektedir. *Kratylos*’ta Homeros’a yapılan göndermelere ilişkin ayrıca v. BAXTER, 1992, 113 sqq.

³⁶ Özellikle Homeros bağlamında “tanrıların dili” üzerine v. HEUBECK, 1949/1950, 197-218; WATKINS, 1970, 1-17; CLAY, 1974, 129-136; FORD, 1992, 172-197; DETIENNE, 1992/1993, 219-222 cf. LECLERC, 1993. Tartışmanın çerçevesini Yunan edebiyatında Homeros dışına taşıyan ve çalışmasına Hint-Avrupa birikimini de dâhil eden bir yaklaşım için v. BADER, 1989, 1990a, 3-26, 1990b, 221-245, 1990c, 383-408.

³⁷ Özellikle bu iki sözcük konusunda v. CLAY, 1972, 127-131; DE LAMBERTERIE, 1988, 129-138.

³⁸ Söz konusu kuş “tiz sesli bir dağ kuşu” (ὄρνιθι λιγυρῇ ἐναλίγκιος, [...] ἐν ὄρεσσι) olarak tarif edilir. Aristoteles (*Arist. HA* 615b sqq.) de bu kuşun dağda yaşadığını (οἰκεῖ γὰρ ὄρη), siyah ve iri şahin benzeri alıcı bir kuş (μέλας καὶ μέγεθος ὅσον ἰέραξ ὁ φασσοφόνος καλούμενος) olduğunu onaylar. Ancak kuşun özellikle sesinden dolayı tanrıların bu adı koymuş olabileceği savlanabilir. Zira “tunç uyku” (χάλκεον ὕπνον: *Hom. Il.* 11.241) kuşun tiz sesiyle tuncun sesi arasındaki yakınlığa vurgu yapılmış olabileceğini düşündürmektedir.

³⁹ Muhtemelen burada, semantik içerikteki derinlik görünen/görünmeyen ikilisi üzerinden kurulmuştur. Proklos’a (*Procl. in Cra.* 71; PASQUALI, 1994^{re}, 35) göre, “Myrine de meskenlerini tanrılardan pay alan ruhlardan gelmektedir, ancak belki de orada aşırı miktarda bulunan bir bitki yüzünden Batieia diye çağırılmıştır” (ἡ δὲ Μυρίνη ἀπὸ τῆς ψυχῆς τῆς τὸν τόπον ἐκείνον λαχούσης ἐκ τῶν θεῶν· ἡ δὲ Βατίεια ἴσως διὰ τὸ φυτόν τὸ ἐν αὐτῇ πλεονάζον οὕτως καλεῖται). Proklos’un bahsettiği bitki kuvvetle muhtemel βάτος denilen *Rubus ulmifolius* ya da “böğürtlen”dir, tabii genel olarak “sık çalılık” anlamındaki βατεία ya da βατία sözcüğüne de gönderme yapmış olabilir (cf. *Pi. O.* 6.54).

geçerlidir.⁴⁰

τὴν πρὶν Ἀβαντίδα κίκλησκον θεοὶ αἰὲν ἔόντες,
Εὐβοίαν δὲ βοός μιν ἐπώνυμον ὠνόμασε Ζεὺς

daima var olan tanrılar Abantis diye çağırırdı,
oysa Zeus sığırdan bir takma adla Euboia diye adlandırdı onu

“Ad” tanrının nesneyle kurduğu ilişkiye göre biçimlenir. Nitekim Syros’lu Pherekydes’in (*Pherecyd. Syr.* apud *D.L.* 1.119 = *DK* 7 B 12) aktardığı kadarıyla, “tanrılar *masayı* “*kurbanla ilgilenen*” şeklinde adlandırılır” (οἱ θεοὶ τὴν *τράπεζαν θυωρὸν* καλοῦσιν).⁴¹ Çünkü masanın kendisi onlara sunulan kurbanla ilgilenir. Yine çok benzer bir yaklaşım Pindaros tarafından ifade edilmiştir (*Pi. fr.* 33c; cf. *Pi. Pae.* 5.42, 7b.43-52):

ἄν τε βροτοὶ
Δᾶλον κικλήσκουσιν, μάκαρες δ’ ἐν Ὀλύμπῳ
τηλέφαντον κυανέας χθονὸς ἄστρον.

hani faniler
Dalos diye çağırır, oysa Olympos’taki kutlular
ise kuzguni toprağın uzaktan-parlayan
yıldızı diye.

Arkaik Yunan Şiiri bağlamında ad(landırman)ın –özellikle de dinsel ritüeller ve mitler söz konusu olduğunda–⁴² oldukça hassas bir durum arz ettiği ortadadır. Bu nedenle tanrılar varoluşlarını çepeçevre kuşattığı varsayılan tek bir adla varlıklarını sürdüremezler, sanlıklara, unvanlara, vasıflarla anılmaya ihtiyaçları vardır. Ancak özellikle sanlık üretimi Arkaik Yunan Şiiri açısından eşyayı algılama ve dillendirmenin başat bir aygıtı olarak kullanılır Sadece tapım gören kahramanların ihtiyacını karşılamak üzere değil, şiirin kurucu öğelerini oluşturmak üzere Homerosçu şiir geleneği sanlıklardan yararlanmıştır.⁴³

⁴⁰ Homerosçu şiir bağlamında yerel kurban uygulamaları ve “masa”ya (*τράπεζα*) ilişkin olarak v. NAGY, 1991³, 217.

⁴¹ “Tanrılar dili”ndeki farklılığına ilişkin yaklaşım, tanrılara özgü gıdaların ve beslenme biçimlerinin de farklı olması gerçeğiyle desteklenmiştir. Bu konuda v. KRETSCHMER, 1947, 13-26; PÖTSCHER, 1948, 92-104.

⁴² Arkaik Yunan Şiirinde mitle ritüel arasındaki belirgin ilişkiye dair oldukça önemli sonuçlara ulaşan bir çözümleme olarak v. JOHNSTON, 2002, 109-132.

⁴³ Özellikle nesnelere yönelik sanlık üretimi Homerosçu geleneğin “akıcı ve devamlı” (GRAY, 1947, 121) görünümünü gözler önüne serer. Zira benzer nesneler için kullanılan çelişik sanlıklar, söz

2.1.1. Homerosçu Sanlık Geleneği ve Ad(landırılma)

AUERBACH (1957, 3-4) Homerosçu sanlıkların “son çözümlemede duyular tarafından algılanabilir fenomenlerin dışsallaştırılmasıyla aynı ihtiyaca kadar geri götürülebileceği” kanaatinde olduğunu belirtir. “Sanlık”lar (ἐπιθέτης) bir tanrının genel adının şemsiyesi altında yer alan niteliklerini (tapınağının yeri, sevdiği kent, cezalandırma/ödüllendirme biçimi etc.), belirli nesnelerle simgelenen “vasıf”larını (Lat. *attributum*) ya da kimi durumlarda gizemli, herkesçe bilinmesi sakıncalı yanlarını ifşa etmeye yarayan lakaplardır.

PARRY’nin (1928) “L’Épithète traditionnelle dans Homère: Essai sur un problème de style Homérique”⁴⁴ başlıklı çalışması Homeros çalışmalarında bir dönüm noktasıdır. Bu çalışmanın ardından, onun yöntemini benimseyen ve sanlıklara dair biçimsel ayrıntılı çalışmalar yapan bilim insanlarının sayısının önemli ölçüde arttığını görmekteyiz.⁴⁵

Bu yoğun biçimselliğin Homerosçu sanlıklardaki semantik içeriğe yönelik çalışmaların hızını bir ölçüde azalttığı söylenebilir. Zira sanlık kullanımı PARRY-LORD çizgisinde daha çok hafızanın işlerliğini artıran bir aygıt olarak üslup sorunu çerçevesinde ön plana çıkar. Öyle ki ad-sanlık formullerinin belirleyicisinin büyük ölçüde heksametrik söyleyiş olduğunu söylemek mümkündür (PARRY, 1928, 222-223 = 1971, 176).⁴⁶ Bu anlayış Homerosçu şiirsel üretim biçimlerinin *nasıl* olduğunun

konusu nesnenin doğasının iki karşıt kutbunu ifade etmenin yanı sıra, veznin devamlılığını sağlama amacına hizmet eder.

⁴⁴ Bu metnin İngilizce bir çevirisi Milman PARRY’nin öğrencisi ve çalışma arkadaşı Albert LORD tarafından yayımlanmıştır (v. PARRY, 1971, 1-190).

⁴⁵ Bu çalışmalar arasında Albert LORD’un (1964²) ve öğrencisi/çalışma arkadaşı Gregory NAGY’nin (1991³) yapıtlarının bu alandaki çok sayıda kapsamlı incelemeye yol gösterici olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁶ LORD (→ PARRY, 1971, xix) hazırladığı giriş metninde PARRY’nin Homerosçu şiire dair başat önkabülü olarak “sözcük ve sözcük biçimi seçiminin heksametrik dize şekline bağımlılığı”nı ortaya koyar. Bu yaklaşım bütünüyle Parry’nin icadı değildir, nitekim PARRY (1928, 4-6 = 1971, 5) DÜNTZER (1872) ELLENDT (1861, 1864) gibi bilginlerin bu konudaki katkılarını açıkça ifade eder.

açıklanması açısından oldukça önemli, hatta devrim niteliğindedir. Ancak sanlık geleneğinin, Homerosçu şairin dillendirdiği toplumsal hayatla üslubunun ne gibi bir bağlantısı olduğu sorusu PARRY-LORD çizgisi içinde de ifade edilebilir. Homerosçu şairin *neden* sanlık kullandığı sorusuna VIVANTE (1980, 171)⁴⁷ şu yanıtı verir:

“The reason is that poetry locates things in their existential setting and avoids mentioning them either casually or tendentiously.”

“Bunun sebebi şiirin şeyleri onların varoluşsal düzenlemesi içinde konumlandırması ve onlardan gelişi güzel ya da taraflı bir şekilde bahsetmekten sakınmasıdır.”

Nitekim tanrıların kimi sanlıkları açıkça onlara yakıştırılan arkaik “görünüm”lerini (ἐπιφάνεια) yansıtır. Örneğin Athena’nın γλαυκῶπις sanlığı⁴⁸ tanrıçanın gözleriyle dikkat çeken baykuşla özdeşleştirilmesiyle ilişkilendirilebilir (DIETRICH, 1979, 148-149 ve n. 100).⁴⁹ GREENE’nin (2005a, 343-349) ortaya koyduğu üzere, Homerosçu şiir kapsamında adlandırma ve sanlık kullanımı sayesinde, şair bir tanrının rolünü ortaya koyabilir, onaylayabilir, öngörebilir ve onun Olymposlular arasındaki konumunu tanımlayabilir.

Söz konusu özellik, bileşiminde “ὄνομα” bulunan bir sanlık aracılığıyla ad(landırman)ın Homerosçu şiirin merkezinde yer alan κλέος temasıyla ve aşağıda ele alacağımız ad büyüsiyle (v. 2. BÖLÜM, 122 sqq.) nasıl kopmaz bir ilişkisi olduğunu gözler önüne sermektedir. *Ilias*’ta sadece iki kez geçen δυσώνυμος/δυσώνυμοι sanlığı ilkinde “Akhalar’ın oğulları”nı (δυσώνυμοι υἱες Ἀχαιῶν: *Hom. Il.* 6.255), ikincisindeyse ölümle burun buruna gelen Asios’un “kader”ini (μοῖρα δυσώνυμος: *Hom. Il.* 12.116)⁵⁰ nitelemek için kullanılır. *Odysseia*’da sadece bir kez geçen söz

⁴⁷ Sanlıkların farklı yönlerini derli toplu bir şekilde ortaya koyan bir çalışma olarak ayrıca v. VIVANTE, 1982.

⁴⁸ v. *Hom. Il.* 1.206; *Od.* 1.156.

⁴⁹ Nitekim Homeros’ta Telemakhos ve Nestor tarafından görülen “görünümü” (ἐπιφάνεια) de söz konusu arkaik kuş imgesini doğrulamaktadır (*Hom. Od.* 1.322, 3.373). Genel olarak Homeros’ta tanrısal “görünüm”lere (ἐπιφάνεια) ilişkin olarak v. DIETRICH, 1983, 53-79.

⁵⁰ *Skholion*’da (*Sch. ad Hom. Il.* 12.116; ERBSE, 1969-1988, ad loc.) δυσώνυμος “ölümün sahip olduğu kötü ad” (κακὸν ὄνομα ἔχουσα τὸν θάνατον) olarak açıklanır (cf. *A.R.* 2.258: δυσώνυμος [...] Κήρ).

konusu sanlık bağlamda gelmesi hoş olmayacak durumu nitелеmek üzere “şafak”la (ἡὼς [...] δυσώνυμος: *Hom. Od.* 19.571)⁵¹ ilişkilendirilir. Keza aynı sanlık “uğursuzluk” ve “lanetlilik” vurgusunu artırarak Khimaira’yı (*Χίμαιρα δυσώνυμος: h.Hom. h.Apol.* 368) da niteler. Şüphesiz ὄνομα’yla κλέος’u birbirine yakınlaştıran bir tarzda adın kötü nam taşıması bu kısımlarda algılanmaktadır. Ancak daha çok ön plana çıkan vurgu, söz konusu adın sesletilmesinin dahi kötücül sonuçları olacağı inancıdır.⁵² Bu anlayışın daha belirgin örnekleri tragedya şairlerinde görülmektedir. Sophokles’te (*S. OC* 528) koronun Oidipous’a “annenle doyuma ulaştırdın adı batasica gerdek yatağını” (ἧ ματρόθεν [...] δυσώνυμα λέκτρ’ ἐπλήσω) diye seslenişi özellikle “anne” (μήτηρ) sözcüğüyle “gerdek yatağı” (pl. λέκτρα) sözcüğünün bir arada sesletilmesinin dahi kötücül etkileri olacağını ima eder. Keza *S. Aj.* 914’te doğrudan Aias’ın δυσώνυμος olduğu ifade edilir. Zira Aias adı “baş edilmesi güç” (*δυστράπελον: S. Aj.* 913; cf. *Plu. Quest. Conv.* 741a) bir kader sunar. Ölümlülerin başının belası haset (*δυσώνυμον φθόνον: E. fr.* 403) de benzer bir durumdadır.

Sanlıklar, derin ve ileri araştırma talep eden semantik içerikleriyle bilmececi olan adlardan daha yalındırlar, ait olduğu kişi ya da nesneye doğrudan bir gönderme yaparlar. Ancak bu yalınlık söz konusu tanrılar olduğunda tanrının doğasının gizli yanlarını perdeleyen bir öge haline gelir. Öyle ki tanrılar sanlıklarını kendilerini ifşa

⁵¹ *Skholion*’da (*Sch. ad Hom. Il.* 2.48b; ERBSE, 1969-1988, ad loc.) bu kısma “rüyanın hemen ardından gündüz gelir” (τὸν ὄνειρον δὲ εὐθὺς διεδέξατο ἡ ἡμέρα) notunu düşer. Bu ifade Penelope’nin güzel rüyasından uyanmasına neden olan şafağa serzenişidir.

⁵² Nitekim Suidas’ta (*Suid.* δ 1673) δυσώνυμος’un eşdeğeri olarak κακώνυμος karşılığı verilir (cf. *Hsch.* δ 2694; *Phot.* δ 857; *Ps.-Zonar.* δ 579.3). Bu “kötülük” ve “soysuzluk” vurgusunu sessel öğelerin de izlediği gözlemlenir. *Skholion*’da (*Sch. ad Hes. Op.* 196a; PERTUSI, 1955, ad loc.) δυσκέλαδος sözcüğünü açıklamak üzere κακόφωνος ve δυσώνυμος’la birlikte anılır. Seslere yapılan bu göndermeye, Hellenistik düşünürler arasında ahlâksal bir açılımın da eklendiği gözlemlenmektedir. Öyle ki Philon’da “ruh bütün sözleri ve işleriyle apaçık/samimi ve tanrısal olmak istediğinde, duyuların sedaları ve bütün baş belası ve *dysōnymos* sesler onu engeller” (ὅταν μέντοι διὰ πάντων ἡ ψυχὴ καὶ λόγων καὶ ἔργων ἐξαπλωθῇ καὶ ἐκθειασθῇ, τῶν αἰσθήσεων αἱ φωναὶ καὶ πάντες οἱ ὀχληροὶ καὶ δυσώνυμοι ἤχοι: *Ph. Leg. All.* 42.2-3). Keza “haz düşkünü olduğunda” (γενόμενος φιλήδονος: *Ph. de Sacr.* 32 sqq.) bir kişinin içine girebileceği kötü durumlar arasında δυσώνυμος da sayılır.

etme için olduğu kadar, kendilerini gizlemek için de kullanırlar. Nitekim Eskiçağ'da tanrıların adını bütün yönleriyle bilmenin, onlar üzerinde egemenlik kurmak için tek yol olduğu düşünülürdü. Modern mantıkçıların ve dilbilimcilerin bağlamında nesneye semantik içerikten yoksun bir şekilde gönderme yapan birer “işaret” olan adlar, mitik-büyüsel bağlamda oldukça etkin bir rol oynar (CASIRER, 1922, 9 = 2011b, 29):

“Der name ist, mythisch genommen, niemals ein bloß konventionelles Zeichen für ein Ding, sondern ein Teil desselben — und ein Teil der nach dem mythischen Grundsatz des “*pars pro toto*” das Ganze nicht nur vertritt, sondern wirklich “ist”. Wer sich des Namens bemächtigt, der erringt damit die Gewalt über den Gegenstand selbst; dem wird derselbe in seiner “Wirklichkeit” (d. h. in seiner magischen Wirksamkeit) zu eigen.”

“Ad, mitik kabul edildiğinde, asla salt bir geleneksel nesne işareti olarak kabul edilemez; tam tersine o, nesnenin bilfiil bir parçasıdır. Bu parça, mitik-büyüsel temel önerme olan “*pars pro toto*” yargısına göre bütünü temsil ediyor değildir; o, bütünün gerçekten “var olan” parçasıdır. Adı ele geçiren kişi, böylelikle bizzat nesneyi sevk ve idare gücüne de erişir; bu kişi nesneye, onun gerçekliği içinde (yani büyüsel etkinliği içinde) sahip olur.”

Bir tanrı, adını bilen insanın bütünüyle sevk ve idaresi altına girmez; çünkü yerel pekçok sanlığıyla asla çepeçevre kuşatılamayan adsal bir fenomen olarak varlığını sürdürür. Örneğin BURKERT (1990, 52) Platon’un (*Pl. Phdr.* 247a) “çünkü haset tanrısal koronun dışında durur” (*φθόρος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται*) sözlerini yorumlarken, “özelde belli başlı tanrıların büyük olasılıkla özdeş” oldukları çıkarımını yapar. Bu örtük ve tanrılar dünyası çerçevesindeki içrek özdeşliklik onların adlarının farklılığıyla gizlenir. Ancak bu adların önemsiz olduğunu göstermez. Nitekim BURKERT (1990, 52) şöyle devam eder:

“Dies hieß nicht, daß die vielen Einzelgötter mit ihren Namen und Beinamen unwichtig seien, sondern daß es Stufungen der Authentizität und Wirksamkeit gebe, wobei man gerade von den Mysterien Forscirt im orientierenden “Wissen” erwartete. Isis rühmte sich, “unendlich viele Namen” in der ganzen Welt zu haben, sie ist *myrionymos*.”

“Bu, çok sayıdaki tek tanrının ad ve sanlıklarının önemsiz olduğu değil, bilakis özgünlük ve etkinlik dereceleri olduğu anlamına gelmekteydi; zira tam da gizemlerin yol gösterici “bilgi”sinde gelişme beklentisi vardı. Bu bakımdan Isis, dünyanın dört bir yanında “sayılamayacak kadar çok ad sahibi” olmasıyla övünürdü; O, *myrionymos*’tur”⁵³ (rev. by Ömürnaz KURT).

⁵³ Tanrıça Isis’in *μυριώνυμος* sanlığı ve “sayılamayacak sayıda adlı” olduğuna ilişkin ayrıca v. *Plu. de Is.* 372e8; *Apul. Met.* 11.5; *P.Oxy.* 1380. “Çok-adlı” (*πολύνυμος*) sanlığı Homerosçu şiirden başlayarak çok geniş bir kullanım alanına sahiptir ve pek çok tanrının ve kişileştirilmiş tanrısal gücün ortak kullanımındadır (v. *h.Hom. h.Cer.* 18, 32 [*Κρόνου πολύνυμος υἱός*: Zeus için];

Isis, sanlıkları sayesinde çoğalan “sayılamayacak sayıda adı”yla evrensel düzlemde daima bilinmez kalır.⁵⁴ Yerel sanlıkları sayesinde Isis, kendi rahipleriyle iletişimini sürdürse de, söz konusu rahip konum değiştirdiğinde Isis’i daha önce bilmediği gizemleriyle yeniden keşfetmek zorunda kalır.⁵⁵ *Hellen*’lerin Akdeniz coğrafyasındaki iskanı, Büyük Kolonizasyon’dan itibaren daha geniş alanlara yayıldıkça ve *πόλις*’ler sayesinde çok parçalı bir görünüme kavuştukça, Yunan *Πάνθειον*’u da tanrıların çok

Ar. Thesm. 320 [*πολυώννυμε Θηροφόνη*: Artemis için]; *S. Ant.* 1115 [*Πολυώννυμε, Καδμείας νύμφας ἄγαλμα*: Dionysos için]; *Pi. I.* 5.1 [*Μᾶτερ Ἀελίου πολυώννυμε*: Theia için]; *B. Epig.* 2.1 (*APL.* 6.313) [*Κούρα Πάλλαντος πολυώννυμε*: Nike için]; *Nonn. D.* 40.400 [*Φαέθων πολυώννυμος*: Phaethon için]; *Nonn. D.* 44.193 [*Εκάτη πολυώννυμος*: Hekate için]; *Procl. Hym.* 2.1 [*σειρὴν πολυώννυμον Ἀφρογενείης*: Aphrodite için; cf. VAN DEN BERG, 2001, 194-195]; *Procl. Hym.* 6.1, 13 [*Θεῶν μήτερ, πολυώννυμε, καλλιγένεθλε*: “tanrıların annesi” Rhea için; cf. VAN DEN BERG, 2001, 261)] ve özellikle tanrılara farklı yerel tapınakların ritüellerinde farklı adlarla tapınıldığına vurgu yapar. Nitekim Theokritos (*Theoc.* 15.109; EDMONDS, 2001, ad loc.) *πολυώννυμος* sanlığının tanrıların yerel tapınaklarıyla ilişkili olduğu fikrini, “çok-adlı ve çok-tapınaklı” (*πολυώννυμε καὶ πολύναιε*) ifadesi içindeki sözcük oyunuyla vurgulamaktadır. Bu sanlık kimi zaman da sadece “namlı” demenin başka bir yolu olarak kullanılır (v. *h.Hom. h.Apoll.* 82 [*πολυώννυμος ἔσται*: Apollon için]; *Hes. Th.* 785 [*πολυώννυμον ὕδωρ*: Styks için]; *Pi. P.* 1.17 [*πολυώννυμον ἄντρον*: Korykia mağarası için; cf. *Hes. fr.* 388.1]; *Nonn. D.* 17.374 [*πολυώννυμον ὕμνον*: ilahi için]). Hangi anlamıyla ele alınacağını bir kenara bırakarak, oldukça geç dönemde MS 6. yüzyılda İkonioslu Piskopos Amphilokhius’un (*Amphl. Or.* 7.122 [*De recens baptizatis*]) “çok-adlı” (*πολυώννυμος*) sıfatını “[İsa] Mesih” (*Χριστός*) için kullanması bu yaklaşımın devamlılığını göstermesi açısından kayda değerdir (cf. *Ps.-Dion.Areop. de Div. Nom.* 118.11; SUCHLA, 1990, ad loc.; *Ioan.Damas. Dialect.* 34; KOTTER, 1969, ad loc.). Adların çoğulluğu hatta sayılamayacak nitelikte oluşu, CASSIRER’in (1925b, 60) “her “özellik” katıksız özün varlığını sınırlandırabilir” (*jede bloße “Eigenschaft” würde sein reines Wesen beschränken*) yaklaşımıyla ya da 1816’da yayımladığı bir makalesinde HEGEL’in (2009, 9) SPINOZA’nın (1844, 299) 50. mektubundaki bir ifadeden (*determinatio negatio est*) esinlenerek genelleştirdiği “her belirlenim bir olumsuzlamadır” (*omnis determinatio est negatio*) ilkesiyle uyum içindedir. Ayrıca “çok-adlılığın” (*vielnamigkeit/πολυνονμία*) yukarıda ayrıntılarıyla ele alınan kişileş(tiril)miş tanrı için önemine ilişkin olarak v. USENER, 1896, 334.

⁵⁴ Isis’inkine çok benzer şekilde *A. Pr.* 210’da Gaia’dan da “çok adlı tek biçimli” (*καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία*) olarak bahsedilir.

⁵⁵ Benzer bir yaklaşım Mısır tanrısı Ra’da da karşımıza çıkmaktadır. ERMAN’ın (1885, II. 360 sqq.) aktarımıyla Ra’nın ifadeleri şöyledir: “Çok adımla ve çok biçimimle varım ben | ve benim biçimin her tanrıda vardır | Benim babam ve annem koymuştu adlarımı | ve büyücüler büyü güçlerini bana karşı kullanmasınlar diye | doğduğum zaman gizli kaldı benim bedenimde” (*Ich bin der mit vielen Namen und vielen Gestalten, | und meine Gestalt ist in jedem Götte . . . | Mein Vater und meine Mutter haben mir meinen Namen gesagt, | und er blieb verborgen in meinem Leibe seit meiner Geburt | damit nicht Zauberkraft gegeben werde einem Zauberer gegen mich*). Ayrıca Mısır dini bağlamında adların içindeki büyüsel güce ilişkin olarak v. BUDGE, 1901, 157 sqq.; HOPFNER, 1921, 680 sqq.

sanlıklı görünümüne alışacaktır. Öyle ki tanrısal adlar ve tabii onları örnek alarak biçimlenen diğer adlar zaten şeffaf görünümünü daha da artıracak, tanrının olduğu gibi tüm nesnelerin neliğine dair ayrıntılı bilgiler verecektir. Şimdi erken Yunan'da söylem üretimine damgasını vuran bu ilksel şeffaflığı daha yakından incelemeye başlayabiliriz.

2.1.2. Homeros'ta Özel Adların Şeffaflığı ve Büyüsellliği

Özellikle özel adların⁵⁶ “şeffaf” oluşu, dikkatlerin her zaman adın “semantik içeriği”ne yöneldiği ve bu içeriği kaplayan sessel dış kabuğun içinin gözlemciler tarafından –henüz bütünüyle olmasa da– görülebildiği anlamındadır.⁵⁷ Adların böyle bir tarza sahip oluşu “konuşan adlar” (İng. ‘*speaking names*,’ Alm. ‘*sprechende*’ ya da ‘*redende Namen*,’ Fr. ‘*noms parlants*,’ It. ‘*nomi parlanti*,’) deyişiyle ifade edilmiştir (DEBUS, 2002, 58-63). “Konuşan adlar” tanımlaması, adların “şeffaf” doğasının bir adım ötesini, yani gözlemciye kendini ifade eden bir etkileşimi kast eder. KAMPTZ (1982, 25) bu etkileşimi şu şekilde tarif eder:

“Wenn die Benennung mythischer Figuren in irgendeiner Form auf die Vorstellung Bezug nimmt, die von ihnen besteht oder erweckt werden soll, so entsteht das, was man als ‘sprechende’ oder ‘redende’ Namen bezeichnet.”

⁵⁶ MORPURGO DAVIES (2000, 15-39) Yunanca özel adların rolü ve işlevini aşağıdaki iki temel başlıkla değerlendirir: (1) Kimlik belirleme: adlar arasında benzerlik belirli ölçüde karışıklığa neden olsa da, özellikle baba/ata adı bazlı sıfatlarla adın sahibinin kimliği net bir şekilde belli hale gelir. Yaygın olarak kullanılan baba adının yanı sıra büyükbaba ve daha eski ataların adları da kimlik belirleme için kullanılır. Örneğin Orestes birbirine yakın dizelerde bir kez ‘*Ἀγαμέμνωνιδης*’ (Hom. Od. 1.30), bir kez de ‘*Ἀτρεΐδης*’ (Hom. Od. 1.40) olarak nitelenir; (2) Sınıflama: kişinin adı onun cinsiyetine, etnik kökenine (cf. FRASER, 2000, 149-157), ailesel ve toplumsal konumuna göre sınıflayabilir. Ancak bu sınıflama bütünüyle gündelik hayatın bize sunduğu veriler ışında yapılmıştır. Oysa mitsel kahramanın adı Homerosçu şairin bağlamında yer alan her öğeyle ilişkilendirilebilir.

⁵⁷ Bu nitelik en belirgin şekilde Eski Mısır’daki tanrı adlarında karşımıza çıkmaktadır. Mısır tanrılarının adları bütünüyle “şeffaf”tır. Öyle ki görünmez hava tanrısı olan Amun’un anlamı “saklı olan,” gökyüzünde hareket ederek canlılara yeniden hayat sağlayan ay tanrısı Khons’un adının anlamı ise “gezen”dir (MORENZ, 1960, 22). Yunan *Πάνθειον*’undaki tanrı adlarının nüfuz edilemezliği (BURKERT, 1985a, 182), stilize görünümü ve semantik içeriğinin daha derinde olduğuna ilişkin izlenim Sokrates’in “kazılan hendeğin ötesine atlamak”tan (*ὕπερ τὰ ἐσκαμμένα ἄλλεσθαι*: Pl. Cra. 413a-b) neden çekindiğini göstermektedir. Bu şeffaf semantik içeriğin ilerleyen zamanda felsefi bir semantiğin doğuşuna nasıl zemin hazırladığına dair v. SCHMITTER, 2001, 45-56.

“Mitsel figürlerin adlandırılması onlardan oluşan ya da onlar tarafından uyandırılması gereken tasavvurla herhangi bir şekilde ilişkiye girerse, işte o zaman “dile gelen” ya da “konuşan” adlar olarak tanımlanan şey ortaya çıkar.”

Adların bu “konuşan” niteliği⁵⁸ Homerosçu şaire elverişli bir şiirsel üretim aygıtı sağlarken, büyüsel veçhesi yüzünden sakınılacak bir öge, bir “tabu” meydana getirir. Homerosçu şiir bağlamındaki “ad tabusu”⁵⁹ “ilk(s)el” insanın dünyasındaki kadar belirgin ve sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş değildir. Ancak ritüel öğelerine –hiç değilse Homeros bağlamında– rastlanmasa da adın sesletilmesinin özel bir öneminin olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁰

Adların “semantik içeriği”ni çepeçevre kuşatan ad biçimlerinin incelemeyi derinleştirmek açısından ayrı bir önemi vardır. HARTMANN’ın (2002, 55-81) ayrıntılarıyla ele aldığı terminolojik karmaşaya⁶¹ karşılık, adların “konuşan” niteliğinin dayandığı temel olan “semantik içerik”lerine ilişkin araştırmamızda kabaca iki temel başlık altında bir dizi ada odaklanacağız: (1) bileşik adlar,⁶² (2) kısaltılmış adlar.

⁵⁸ Homeros’ta “konuşan adlar”a ilişkin ayrıca v. MÜHLESTEIN, 1969, 67-94.

⁵⁹ “Ad tabusu” konusunda v. 2. BÖLÜM, 65 n. 10.

⁶⁰ Adların “ses”lerinin büyüsel bir etkisi ve sesletilmesinin korkutucu niteliğine ilişkin olarak Ovidius (*Ov. Her.* 13.53-54) bazı Yunanca adların seslerinin “korkutucu olduğuna” dikkati çeker (*Ilion et Tenedos Simoisque et Xanthus et Ide | nomina sunt ipso paene timenda sono*).

⁶¹ Genellikle araştırmalarını Almanca yayınlayan bilginlerin yoğunlaştığı bu konuda sıklıkla iki (nadiren üç) sözlüksel öğeden oluşan ve en belirgin örneğini *Ἰννοκράτης* adının oluşturduğu bileşik adların ortak terminolojik başlığı *Vollnamen*’dir (FICK, 1894²; BECHTEL, 1917; SOLMSEN, 1922; FRÄNKEL, 1935, 1611-1648; KAMPTZ, 1982; SCHMITT, 1995, 1182-1187). Aynı ad için Fransız bilginlerin önerisi *Composé* (DOBIAS-DUBOIS, 1990, i-xvi) ya da *Nom Composé*’dir (MASSON, 1995, 706-710). Diğer temel başlık ise küçültmeli bir anlam katmak üzere kısaltılmış ad grubudur ve kendi içinde sınıflanarak Almanca *Kurzname*, *Kurzforme*, *Kosenamen*, *Spitzname* ya da Fransızca (ad içindeki etkin öge sayısına göre birbirinden ayırt edilerek) *diminutif* terimleriyle ifade edilirler. Bizim niyetimiz Yunanca “özel adlar”a (*Personennamen*) ilişkin özelleşmiş çalışmaların alanına girmek yerine, “konuşan adlar” diye bilinen öğelerin bir kısmını Homerosçu şiirde adların şeffaf doğası bağlamında izlemektir. Bu konuda kuşatıcı çalışmalar için yukarıdakilere ek olarak v. RISCH, 1947, 72-94; RANK, 1951; MÜHLESTEIN, 1987.

⁶² Bileşik adları da yine istisnaları dışarıda bırakarak üç ana başlık altında ele alabiliriz: (1.1) “iyelik” belirten bileşik adlar: adlandırılan kişinin sahip olduğu niteliği betimler, en tipik örneği *Ετεοκλής* (Sahici-şana-sahip-olan); (1.2) “belirtici” bileşik adlar: ikinci öge birinci öge tarafından belirtilir, *Θεόδωρος* (Tanrının-armağanı) ya da *Δημόκλειτος* (Halk-arasında-şanlı) bu türden adlara örnek verilebilir; (1.3) bir fiil ögesiyle bileştirilen bileşik adlar: ilk kısım ikinci kısmı tamlar, örneğin *Αγασίλαος* (İnsanları-yönlendiren) bu gruba dâhil edilebilir (CALAME, 1995, 176).

Birkaç “bileşik ad”ın Homerosçu söylem içinde nasıl ele alındığına bakarak başlayalım. Adlara açıkça gönderme yapan tasarlanmış sözcük oyunları ve Homeros’taki olayların gelişimi “ad”ların kişilerin kaderine dair fikir verdiğini vurgular. Örneğin Odysseus “yol kenarında *pusu kurmuştum* bir yoldaşımla” ([...] ἐγγὺς ὁδοῖο *λοχησάμενος* σὺν ἑταίρῳ: *Hom. Od.* 13.268) sözleriyle ‘*Ορσί-λοχος*’un (Pusuyu-canlandıran) adıyla ölüm sebebi olan “pusu” (*λοχός*) arasındaki bağlantıyı ortaya koyar (AHL, 2002, 120). Bu tür sözcük oyunları ya da *paronomasia*’lar (v. 2. BÖLÜM, 133 n. 87) daha kapsamlı gönderme alanları da içerecek tarzda kahramanın önemli bir özelliğinin ve gelecekteki bir başarısının atını çizer. Keza “ad” koyulduğu gibi, erk sahibi biri tarafından da değiştirilebilir. Hektor kardeşine işlediği ölümcül hatadan dolayı ‘*Αλέξ-ανδρος*’ (Yigidi-koruyan) diye yücelterek hitap etmek yerine, tanrısal görevini ifşa eden *Πάρις* (Hakem) takma adını bozarak *Δύσ-παρις* (Lanetli-hakem: *Hom. Il.* 3.39; 13.769) olarak seslenir.⁶³

Seslerin işitilişindeki esneklik *ὄνομα*’nın (ad/sözcük) anlatının içindeki *ἀληθής-ψευδής* arasındaki gerilime (v. 2. BÖLÜM, 143 n. 106) ilişkin sözcük oyunlarında da belirgin bir rol oynamasını mümkün kılar. Bunun en göze çarpan örneği Odysseus’la domuz çobanı Eumaios’un⁶⁴ arasında geçen konuşmada karşımıza çıkmaktadır. AHL’ın (2002, 128 sqq.) dikkati çektiği üzere, Odysseus’un “*gezgin* adamlar | aldatici şeyler söylemezler, *hakikati* söylemeyi isterler” ([...] ἄνδρες *ἀλήται* | ψεύδοντ’ οὐδ’ ἐθέλουσιν *ἀληθέα* μυθήσασθαι: *Hom. Od.* 14.124-125) sözleriyle başlayan sözcük oyunu ilerleyen dizelerde sürdürülür.⁶⁵ Gezgincilik ile hakikat arasındaki ilişki (*ἀλήθην*: *Hom. Od.* 14.120) bağlamdaki açık sözcük

⁶³ MARTIN (1989, 135) Hektor’un ilerleyen kısımda *k*-sesleriyle (*ἧ που καρχαλώσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ*: *Hom. Il.* 3.43) “Akhaların kahkahalarını” taklit ettiğine, *p*-sesleriyle (*πατρί τε σῶ μέγα πῆμα πόληϊ τε παντί τε δῆμῳ*: *Hom. Il.* 3.50) aşağılayan sözlerini “sanki tükürürmüş gibi” ifade ettiğine dikkati çeker. Paris/Aleksandros ikili adlandırması ve bu adlandırma biçiminin Homerosçu söylemdeki kullanımı üzerine ayrıca v. SUTER, 1984.

⁶⁴ Eumaios’un adına ilişkin olarak v. DEMONT, 2003, 377-385.

⁶⁵ Buradaki sözcük oyunu “*τ*” ve “*θ*” sesleri arasındaki benzerliğe dayanılır, Homerosçu söylem görsel ve grafik bir aykırılık için gerekli okuryazarlık desteğinden yoksundur (cf. 5. BÖLÜM, 299 n. 59).

oyunuyla defalarca vurgulanır: “gezdim dolaştım” (*ἀλαλήμενος*: *Hom. Od.* 14.122); “gezen” (*ἀλῆται*: *Hom. Od.* 14.124); “avare” (*ἀληθέα*: *Hom. Od.* 14.122). GOLDHILL (1991, 38) Strabon’un (*Str.* 1.2.23) şu sözlerine dikkati çekerek avare gezenin nasıl hakikat yolundan sapabileceği sorusunu sorar: “her kim ki kendi gezginliğinin hikayesini anlatır o kişi avaredir” (*ἀλαζὼν δὴ πᾶς ὁ πλάνην αὐτοῦ διηγούμενος*). Nitekim burada avarelikle hakikat arasında yaygın bir şekilde bilinen bir örneksme oluşturulduğu ortadadır. Söz konusu kanaat Homerosçu şiirde belirginleşen çok temel bir anlayıştan kaynaklanır. Çok gezen kişi çok şeyin görgü tanığı olur. Zaten Homerosçu bağlamda duyandan çok gören Mousa’ların bilgi düzeyine yaklaşmaz mı? (cf. *Hom. Il.* 2.484-486; 2. BÖLÜM, 144 n. 108) Daha önce özdeşleştirilen “gezginlik yapmak” (*ἀλάομαι*) ve “hakikat”ın (*ἀλήθεια*) her ikisinin birden karşısında duran öge Eumaios’un sözlerinde daha da netlik kazanır (*Hom. Od.* 14.361-365):

ἃ δειλὲ ξείνων, ἧ μοι μάλα θυμὸν ὄρινας
ταῦτα ἕκαστα λέγων, ὅσα δὴ πάθες ἦδ’ ὅσ’ ἀλήθης.
ἀλλὰ τὰ γ’ οὐ κατὰ κόσμον, ὅτ’ομαι, οὐδέ με πείσεις,
εἰπὼν ἄμφ’ Ὀδυσῆϊ. τί σε χρή τοῖον ἔόντα
μαψιδίως *ψεύδεσθαι*; [...]

Vah zavallı garip, gerçekten dağıttın yüreğimi
sözlerinin herbiriyle, ne kadar çektiğini ve *ne kadar dolaştığını* söylerken.
Ancak bir şeyi *yerli yerince* söylemedin sanırım, ikna edemedin beni
Odysseus’a dair konuşurken. Ne diye gerek duyarsın
boşuna *yalan söylemeye*; [...]

Bu belirlemeyle, Platon’un (*Pl. Cra.* 421b) “hakikat”i (*ἀλήθεια*) “tanrısal bir gezinme” (*θεία* [...] *ἄλη*) olarak açıklaması da büyük ölçüde yerli yerine oturmaktadır. Bu noktada adın bileşikliği çağdaş morfolojinin kurallardan bağımsız bir şekilde yorumcunun serbest çağrışımına tabidir. Dil devasa bir yapboz olarak metaforik oyunların oyunbazlarının elinde her yorumda yeniden biçimlenir. Bu noktada yalan söylemenin “yerli yerince” (*κατὰ κόσμον*) söylememek olarak tarif edilmesi özellikle kayda değerdir. Zira bu bağlamıyla “hakikati söylemek” (*ἀληθεύειν*), gereken yere gerektiği kadar “süs” (*κόσμος*) koymaktır. Bu ilke özellikle adlarla ilişkili olarak geçerlidir.

Kısaltılmış adlar arasında Homerosçu gelenek içinden en fazla ön plana çıkan adlardan biri Patroklos’un adıdır. NAGY’ın (1991³, 111-115) dikkati çektiği üzere,

Πατρο-κλέης olarak kısaltılmış biçimi açık bir biçimde yazılabilecek olan bu ad *Hom. Il.* 9.524-525'teki "kahraman yiğitlerin şanlı" (*κλέα ἀνδρῶν* | *ἡρώων*) olarak ifade edilen temanın, *ἔπος*'un ilksel bağlamındaki adlaşmış halidir (cf. 6. BÖLÜM, 316 sqq.). Yukarıda değinilen *Κλεο-πάτρη*'yle *Πατρο-κλέης* aynı ilksel "ataların şanı"nı temsil eder (v. 2. BÖLÜM, 112 n. 28).

Pek çok farklı açıklamaya imkân tanıyan oldukça bilmecemsi görünümüyle Nestor ele alacağımız bir diğer "kısaltılmış ad" olacaktır.⁶⁶ Nestor yine kısaltılmış adlar arasında değerlendirilmekle birlikte Patroklos ya da Kleopatre gibi iki ögeli değil, CURTIUS'tan (1869, 294) itibaren kabul edilen bir açıklanmayla *-τωρ* fail sonekiyle yapılan tek ögeli bir kısaltılmış addır (cf. FRÄNKEL, 1910, 14). Ancak ad, *Νέσ-*in farklı yorumlarıyla birbirinden başka yollar izleyen açıklamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yaygın çağdaş kanaat, adı *νέομαι* fiiliyle ilişkilendirerek "geri döndüren" olarak açıklar. FRAME'in (1978, 82-83) Homeros'taki bağlamını da inceleyen çalışmasında, Myken kaynaklarındaki **Nehé-lāwos*'la babası Neleus'un yanı sıra Nestor'un da ilişkili olabileceğini ileri sürer. Bu doğrultuda "*λάος*'unu sılasına geri döndüren" Nestor, "sılaya dönüşü" (*νόστος*) gerçekleştiren kişi olarak *Ilías* ve *Odyseia*'daki rolünü adında taşımaktadır.⁶⁷

Homerosçu özel adlar kahramanın kendi mizacına, anlatıdaki rolüne, gelecekte başına geleceklere gönderme yaptıkları gibi, büyüsöl yönleriyle de kendilerini göstermektedirler. Odysseus'un Kyklops Polyphemos'un⁶⁸ mağarasındaki serüveni bu

⁶⁶ Her ikisi de "kısaltılmış adlar" olarak adlandırılabilir Akhilleus ve Odysseus'a ilişkin olarak v. 2. BÖLÜM, 134 sqq.

⁶⁷ Nestor'un Homeros'taki rolü FRAME'in (2009) Hint-Avrupa mitleriyle karşılaştırmalı incelemesiyle çok daha derinlik kazanmıştır. Hint-Avrupa kökleri *Νέσ-* köküne ilişkin daha çok sayıda cevaplanması zor soru sorulabileceğini göstermektedir. Nestor'un adına ilişkin farklı bir bakış açısı olarak ayrıca v. DICKSON, 1995, 3 sqq.

⁶⁸ Polyphemos'un adı da bağımsız olarak onun kimliğine dair bilgi verir. Söz konusu "ad" (*Πολύ-φημος* ya da "Çok-söylenen") ilk defa kendisinin Odysseus tarafından kör edilmesinden sonra Kyklops arkadaşları tarafından dillendirilir (*Hom. Od.* 9.403 sq.). BUCHAN (2004, 19 sq.) kendilerine ad koymak da dâhil insani uygarlığa özgü uygulamalara ihtiyacı olmayan (cf. *Hom. Od.* 9.112-115) Kyklops'ların arkadaşları gözünü kaybettiğinden onu adlandırılmak zorunda kaldıklarını

olguya açıklık getirmektedir. Odysseus ve Polyphemos'a karşı "kurnazca" kullandığı *Οὔτις* adı (*Hom. Od.* 9.366 sq.), sadece sözcüğünün anlamının değil, aynı zamanda biçiminin de kullanıldığı bir sözcük oyunu oluşturur.⁶⁹ Zira *Οὔτις* adı küçük bir fonetik farkla (aksan değişikliğiyle)⁷⁰ ondan ayrılan "hiç kimse" anlamındaki *οὔτις*'le karıştırılması amacıyla kasıtlı olarak kullanılır. PODLECKI'nin (1961, 130) işaret ettiği gibi, yardım istediği Kyklopların Polyphemos'un ifade ettiği *Οὔτις*'i (*Hom. Od.* 9.408), bir özel ad olarak değil de, küçük harfli "*οὔτις*" biçimiyle algılamaları ve cevap olarak anlamca eşdeğeri olan "*μή τις*"i kullanmaları (*Hom. Od.* 9.410) manidârdır.⁷¹ Zira devamen Odysseus *Οὔτις*'le *Μήτις* arasında yapılan sözcük oyununu hatırlatır

ileri sürer. Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Kyklops artık "başkalarını umursamak" (*ἀλλήλων ἀλέγουσι*: *Hom. Od.* 9.115) zorunda kalır. Bu kaybı ve muhtaçlığı adla diğerlerinden ayrılmasını zorunlu kılar. Zira mutlak bir kendine yetme, hiçbir kimseye ihtiyaç duymama durumunda iletişime ve dile de ihtiyaç duyulmaz. Ancak BUCHAN'ın bu önerisi Kyklops'un baştan beri Odysseus'la iletişim kurmasıyla çelişmektedir (CLAYTON, 2011, 270 n. 40). Ancak Kykloplar arasında iletişime ihtiyaç duyulmadığına ilişkin genelleme hâlâ geçerliliğini koruyabilir. Zira bir şeye ihtiyaç duyulmaması, o şeyin bilgisine sahip olunmadığı önkabulünü gerektirmez. Mağaradaki Kyklops Odysseus'la iletişim kurar; ancak söz konusu olan eşdeğeri konumundaki bir diğer Kyklops'la değil, alt düzeydeki insanla kurulan bir iletişimdir.

⁶⁹ Odysseus'u öven tanrıça Athena onu üç temel niteliğini belirginleştirir (*Hom. Od.* 13.330-332): *ἐπητής, ἀγχίνοος, ἐχέφρων*. Bu niteliklerden *ἀγχίνοος*, *νοῦς*'ünün çabukluğuna (cf. *Pl. Lg.* 5.747b), *ἐχέφρων*, *φρήν*'inin yerindeliğine (cf. *Hom. Il.* 9.341) işaret eder. İlk nitelikse (*ἐπητής*) onun *ἔπος*'uyla ilişkili bir meziyetine gönderme yapar (DALE, 1982, 205-214). Bu sıfatın ad hali olan *ἐπητύς*'le birlikte düşünüldüğünde (cf. *Hom. Od.* 21.306), *ἐπητής*'in "söz-ehli" olarak karşılanması mümkündür. Dolayısıyla Odysseus'un sözcük oyunları bu temel meziyetinin görünüşleri arasında yer alır (cf. 2. BÖLÜM, 130 n. 78).

⁷⁰ Aksan değişikliği, ünlü harflerdeki uzun-kısa ses farkı ya da sözcüğün harflerindeki takdim tehirden dolayı birbirine karıştırılabilecek sözcükler sofistler arasında ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Nitekim yazarı belli olmayan ancak belirgin bir biçimde sofistçe öğeler taşıyan *Dissoi Logoi*'da (*Dialex.* 90.5.11-12 DK) ele alınan sorunsallardan birinde böyle sözcüklerin kısa bir listesi sunulur.

⁷¹ GERA (2003, 18-67) Eski Yunan düşüncesinde dünyanın özlerini mükemmel bir şekilde yansıtan ülküsel bir dilin yürürlükte olduğu "altın çağ" anlayışının izlerini sürer. Ona göre, Polyphemos'un Kyklops arkadaşlarıyla arasındaki anlaşmazlığın nedeni belirli bir dil anlayışındaki ısrardır. Öyle ki Kyklops Polyphemos adların şeyleri tam anlamıyla karşılık geldiği ve dilin aldaticılığının söz konusu olmadığı "Ademî bir dil anlayışını" taşıdığından diğer arkadaşlarıyla anlaşamaz. Bu anlayış CLAYTON'ın (2011, 271) dikkati çektiği üzere, Kyklops'un varolan bir kişi olarak Odysseus'un sunduğu "*Οὔτις*" adını Kyklops arkadaşlarının daha sonra yorumladığı gibi yorumlamayıp nasıl yadırgamadığı gerçeğiyle çelişmektedir. Dilin aldaticılığı gerek Kyklops'lar gerekse Odysseus için geçerlidir. Odysseus "dilnin anlamının, nesnelerin ve edimlerin karmaşık olduğunu ve ancak bağlamsal bir şekilde belirlenebileceğini bildiği" (COOK, 1995, 96) için bir *πολύτροπος* olarak bu tehlikeden canını kurtarır.

tarzda zaferini dillendirir (*Hom. Od.* 9.413 sq.):

[...] ἔμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ,
ὥς ὄνομ' ἐξαπάτησεν ἔμὸν καὶ **μητις** ἀμύμων

[...] güldü o zaman aziz yüreğim,
çünkü adımla aldatmıştım ve de suçsuz **kurnazlığımla**

Bu noktada Odysseus kendi adını beyan ederek kimliğini yeniden kazanmadan önce **Οὔτις**'in yanı sıra **Μήτις/Μῆτις** adının çift anlamlılığını da taşır (cf. NIETO HERNÁNDEZ, 2000, 343-364). Polyphemos'a karşı Odysseus'un "**Οὔτις**" adını kullanması sadece bir aldatmacanın aygıtı olarak değerlendirilemez. FRAME'in (1978, 65) işaret ettiği gibi Odysseus mağaranın içinde gerçekten "adsız"dır. Ortaya çıkıp Kykloplara şöyle haykırıncaya kadar da "adsız" kalır (*Hom. Od.* 9.504-505): "kentleri harap eden Odysseus ... | Laertes'in oğlu, evi Ithake'de olan" (... **Ὀδυσσῆα πτολιπόρθιον ... | υἱὸν Λαέρτεω, Ἰθάκῃ ἐνὶ οἰκί' ἔχοντα**). Nitekim Odysseus zafer sayesinde adına kavuşarak yeniden doğmuş gibidir.⁷² Keza Alkinoos'un Skherie'deki sarayına girerken Odysseus, Arete'nin "ayaklarına kapanarak yalvaran" (**σὸν τε πόσιν σά τε γούναθ' ἱκάνω**: *Hom. Od.* 7.147) adı sanı belli olmayan bir yabancıydı.⁷³ Odysseus'un "adsız" (**ἄνωνυμός**)⁷⁴ olması Kral Alkinoos'un onun adını

⁷² Tekrar adına kavuşan Odysseus'un yeniden doğma temasına çok daha ilgi çekici yorumlar da eklenmiştir. SCHEIN (1996, 25) Polyphemos'u (anlamı "Şanı-bol") Odysseus'un "dişil" düşmanları listesine dâhil eder: "o sembolik olarak içerisinde oturduğu mağarayla/rahimle dişleştirilmiştir. Öyle ki onun içinde Hiç-kimse olan kahraman, ondan çıkarken Odysseus kimliğinde dikkat çekici bir biçimde ısrar ederek ve bunu dillendirerek yeniden doğar." Kanımızca buradaki rahim metaforu oldukça parlak bir aşırı yorumdan öteye gitmiyor, ancak SCHEIN'in (1996, 21) Odysseus'un her serüveninin harfi ya da sembolik ölüm tehlikesi ve ayartmasıyla, hayatta kalıp sılaya-dönüşüne devam etmesiyle ilişkilendirilebileceği yaklaşımı bizce de geçerliliğini korumaktadır.

⁷³ Odysseus'un tanınmazlığı, serüveni sırasında sıklıkla temalaştırılır. Örneğin Helene hileli bir şekilde (**ἵππῳ ἐνὶ ξεστῷ**: *Hom. Od.* 4.272) Troya'ya sızdığında, "dilenci kılığında" (**Δέκητη [...] | τῷ ἱκελός**: *Hom. Od.* 4.248 sq.) olduğunu belirtir. Helene buna rağmen Odysseus'u tanıır ve karılarının seslerini taklit ederek tahta atın içinden çıkan kahramanlara bir bir seslenir, sözcük sözcük bir çeviriyle "adıyla çağırarak adlandırır" (**ὀνομακλήδην [...] ὀνόμαζε**: *Hom. Od.* 4.278). Adıyla seslenilmenin ayartıcılığına bir tek Odysseus kapılmayarak silah arkadaşlarını uyarır. Çünkü Odysseus "var-olmamayı kabullenmekte zaten mahir"dir (*to acquiesce in the nonbeing in which he himself was already an adept*: AUSTIN, 1972, 15).

⁷⁴ "Adsız" (**ἄνωνυμός/ἄνωνυμος**) ve vatanından uzakta ölmek Homerosçu dünyada savaşçının en büyük korkusudur. Nitekim HIGBIE'nin (1995, 19 sq.) altını çizdiği gibi, bu korkunun niteliği o kadar açıktır ki Idomeneus Thoas'a, Agamemnon da Nestor'a hemen hemen aynı sözlerle bu

sormasına kadar sürer (*Hom. Od.* 8.550-553):

εἴπ' ὄνομ', ὅττι σε κείθι κάλεον μήτηρ τε πατήρ τε,
ἄλλοι θ' οἱ κατὰ ἄστυ καὶ οἱ περὶ ναιετάουσιν.
οὐ μὲν γάρ τις πάμπαν ἀνώνυμός ἐστ' ἀνθρώπων,
οὐ κακὸς οὐδὲ μὲν ἐσθλός, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται,

söyle *adını*, nasıl *çağırırdı* anan baban,
kentindeki başkaları ve civardekiler seni
bir kez *doğduktan* sonra soysuz olsun, soylu olsun,
insanlar arasında hiçbir kişi yoktur ki bütünüyle *adsız* olsun

Odysseus'un zafer sarhoşluğuyla “çağrılan ad”ını⁷⁵ söylemesi, kendisine oldukça zorlu bir *νόστος* yaşatan “lanet”in Polyphemos tarafından ifade edilmesine fırsat verir (*Hom. Od.* 9.529 sq.).⁷⁶ Nitekim Polyphemos “lanet”in adresini şaşmaz bir şekilde belirlemek üzere Odysseus'un kendini tanıtan, babasının ve anavatanın adını da içeren yukarıdaki ifadesini aynen tekrarlar. Düşmanı olan Polyphemos'un “ad”ını

hislerini ifade ederler (*Hom. Il.* 13.225-227; 14.69 sq.; cf. *Hom. Il.* 12.70). Düşmana yönelik lanet de aynı şekilde ifade edilir. Zira tanrıların bir aileye “adsız” bir soy belirlemesi çok kötü bir yazgı olarak kabul edilir (cf. *Hom. Od.* 1.222; *Hes. Op.* 151-154). “Adsız” olan yer, hemen hemen kimse tarafından bilinmiyordur (cf. *Hom. Od.* 13.239); genç bir adam henüz başarılarıyla sivrilmeden ölürse, kendi vatanından “adsız” ayrılmış olur (cf. *Hom. Od.* 14.182). Oysa –özellikle savaşta gösterilen meziyet– mutlaka adın sonraki nesillere aktarılmasını sağlar. Herodotos (*Hdt.* 7.224) Termopylai'da kahramanca savaşarak ölen “üç yüz kişinin hepsinin adını öğrendiğini” (ἐπυθόμην τὰ οὐνόματα, ἐπυθόμην δὲ καὶ ἀπάντων τῶν τριηκοσίων) kaydeder.

⁷⁵ Bağlamda yer alan bu ifadeye (ὄνομα κλυτόν) ilişkin *Skholion*'daki açıklamada (*Sch. ad Hom. Il.* 9.364; ERBSE, 1969-1988, ad loc.: κλυτὸν οὐκ ἔνδοξον, ἀλλ' ἐξ οὗ καλοῦμαι, ὃ ἐστὶν ἐπώνυμον, ὡς καὶ Ἰβυκος “κλυτὸς ὄρθρος” ὁ καλούμενος) κλυτός sıfatının şanlı olmaya değil, belirli bir şekilde çağırılmaya ve adlandırılmış olmaya işaret ettiğini vurgular ve bu kanıtlamasını desteklemek üzere Ibykos'un (*Ibyc. fr.* 22, 303b *PMG*) “sabahtan çağrılan” (κλυτὸς ὄρθρος) ifadesine gönderme yapılır.

⁷⁶ Zaferle ardından kahramanın adı, baba adı gibi ayrıntıların paylaşılmasına Hint-Avrupa efsenelerinde rastlanmaktadır. Örneğin *Völsungasaga*'da (WILKEN, 1877, 178-183 = MAGNUSSON-MORRIS, 1907, 77-81) Sigurd canavar Fafnir'i ölümcül bir şekilde yaralar; Fafnir ilk olarak onun ve babasının adını sorar. Sigurd başlangıçta bu soruyu savuşturmasına rağmen, ısrarla sorunca kendisinin ve babasının (Sigmund) adını ona söyler. Fafnir bu bilgileri kullanarak ona lanet etmez; ancak altınların lanetlenmiş olduğunu ve onlara sahip olan kişinin mutlaka öleceğini bildirir. BROWN'un (1966, 199) işaret ettiği gibi, *Odyseia*'da adın büyüsel gücüne ilişkin doğrudan kanıtlar da vardır. Örneğin Penelope farklı vesilelerde (*Hom. Od.* 19.260, 19.597, 23.19) “görmek üzere gittiği zaman adı koyulmayasica Meşum-Ilios'a” (ᾗχετ' ἐποφόμενος Κακοῖλιον οὐκ ὀνομαστήν) ifadesiyle “Ilios” (Ἴλιος) adındaki “uğursuz”luğa (cf. ERHAT-KADİR, 2000¹¹, ad loc.) dikkat çeker (cf. *h.Hom. h.Ven.* 253-255). Adın büyüsel gücü “lanetleme” için Antik Çağ'da nasıl kullanıldığına ilişkin olarak ayrıca v. 2. BÖLÜM, 103.

öğrenmesiyle dile gelen büyülü “lanet,” yerine gelecek olan “tanrısal adalet”in (cf. SEGAL, 1992, 489-518) ve Odysseus’un on yıl sürecek zorlu yolculuğunun belirleyicisi olur.⁷⁷ Bu yolculuk boyunca karşısına çıkan “ad”lar aynı “konuşan” nitelikle Odysseus’a ve Homerosçu şiirin dinleyicilerine mesaj vermektedir. Örneğin güzelliğiyle ön plana çıkan nymphe *Καλυψώ*’nın adı “örtmek, gizlemek” anlamındaki *καλύπτειν* fiilinden türer. Bu da onun ürkütücülükle örtüşür tarzda karanlığın ve ölümün alanıyla, geleneksel olarak gömme ritüellerindeki formüllerle ilişkilendirilebilir (cf. *Hom. Il.* 6.464, 23.91; NAGY, 2007a, 72 sq.).⁷⁸

Homerosçu şiir bağlamında “ad büyüsü” doğrudan bir ritüelle ifade edilmemesine rağmen, kanıtlarla desteklenebilir bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. AUSTIN’in (1972, 6 sqq.) dikkati çektiği üzere, *Odysseia*’da Telemakhos ve Penelopeia başkalarıyla konuşmalarında sıklıkla Odysseus’un adını söylemekten kaçınırlar. Penelopeia kocasına ve oğluna işaret etmek üzere zamirler (*Hom. Od.* 4.819) ya da genel ifadeler kullanırken, kimileyin de Odysseus’tan “şanı bütün Hellas’a yaygın” (*τοῦ κλέος εὐρὺ καὶ Ἑλλάδα: Hom. Od.* 4.726, 4.816) gibi bir “formül”le bahseder. Zira bütün Hellas’ta Odysseus’un adını bilenler bilir, halihazırda bilmeyen yabancıların⁷⁹ öğrenmesi tehlikeli olabilir. *Odysseia*’nın ilk dizelerinde dahi ondan “hilesi-bol adam” (*ἄνθρωπος [...] πολύτροπος: Hom. Od.* 1.1)⁸⁰ olarak söz edilir. Benzer şekilde

⁷⁷ Bu konuda ayrıca v. BROWN, 1996, 1-29; PERADOTTO, 1990, 143-170.

⁷⁸ SHELMEKDINE (1986, 53 sq.) *πολύτροπος* sanlığının iki temel özelliğinin *Odysseia*’nın ikinci dizesinde ortaya çıktığına dikkati çeker: “dolaşmıştı her yeri, harap ettikten sonra Troya’nın kutsal hisarını” (*πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε: Hom. Od.* 1.2). Sözcük sözcük bir çeviriyle “çok-döngülü” olarak karşılanabilecek söz konusu sanlık, Odysseus’un on yıl boyunca nasıl çok dolaştığını ifade etmenin yanı sıra, Troya’nın alınması sırasında çok sayıda hile kullanarak nasıl başarılı olduğunu da anlatır. PUCCI (1982, 53-54) bu açıklamalara bir üçüncüsünü ekleyerek, onun söylemdeki kıvraklığına gönderme yaparak ve *τρόπος*’un edebi anlamına (mecaz) vurgu yapıp bu sanlığın “kıvrak-dilli” (*of many turns of language*) şeklinde de anlaşılabileceğini ifade eder.

⁷⁹ “Ad büyüsü” bağlamında “konuk”/“yabancı” (*ξείνος*) ile temas halinde olan Homerosçu kahramanın tutumuna ilişkin olarak v. OLSON, 1992a, 1-7.

⁸⁰ GÜNTERT (1919, 185) Hesiodos’un (*Hes. Th.* 119) Tartaros’un “en gizli” kısmı olarak sunduğu *μυχός*’un mistik işlevini ve *Odysseia*’daki *Καλυψώ* adıyla ilişkisini çözümler. Kalypso’nun bu mistik kimliği *καλύπτω* (saklamak, gizlemek, örtmek) fiiliyle ilişkilendirilen adında da kendini gösterir. OENEN’in (2001, 231) işaret ettiği üzere, Kalypso’nun adı Odysseus’un bütün eylemlerinin

Vergilius'un *Aeneis*'inde ilk dizede (*Ver. Aen.* 1.1) Aeneas sadece "yiğit" (*vir*) olarak anılır. Adın şeffaf dış kabuğu kişinin meziyetlerini, onu ön plana çıkaran maharetlerini görünür kılar. Aeneas övgü ve kınamanın dilinde (*αἴνος*) şiirsel maharette (*σοφία*) usta biri olarak adını alır (NAGY, 1991³, 174-175; MARTIN, 1989, 86).

Ayrıca adların şeffaf doğası yer adları bağlamında⁸¹ da geçerliliğini korur. MINCHIN'ın (1996, 13) işaret ettiği üzere, *Ilias*'ın ikinci kitabında yer alan "Gemilerin Kataloğu"nda geçen yer adları, o kentin tanıtıcı bir özelliğine dikkati çeker tarzda – anlatıcıya kolay hatırlaması için ipucu vererek– fazladan bilgi sağlar.⁸² MARTIN (1989, 64) *Hom. Il.* 9.232 sq.'deki "ordugahı kurdu | Troyalılar" (*αὐλιν ἔθεντο | Τρῶες*) ifadesinin Akhaların Aulis'teki umutsuz durumuna gönderme yaptığını ve bu sözcük oyununun Aulis'le ünlenmiş Iphigeneia'yla da ilişkilendirilebileceğini önerir (cf. MARTIN, 1983, 59-65).

Adların şeffaflığı Homerosçu anlatıcıya, doğudan etimoloji yapma değilse de, onların *ἔτυμος*'larına ilişkin söylemini çeşitlendirme fırsatı verir. Zira kahramanın adının *ἔτυμος*'unu bilen aynı zamanda onun kaderinin bütün ayrıntılarını da bilir, ya da bir coğrafi konumun adının *ἔτυμος*'unu kavramış kişi o yere dair kendi sakinlerinden çok daha net bir bilgiye sahip olur.

Son çözümlemede, adların şeffaflığıyla, içeriklerinin mutlak anlamları olduğunun

askıya alındığı "bir tür limbo"yu çağrıştıran dönemin amblemi olarak belirir. Bu konuda ayrıca v. CRANE, 1988.

⁸¹ CALAME (1987, 43-91) Sparta'daki soykütüksel ad listelerinin nasıl mekânsal bir alana gönderme yapılarak kullanıldığına ve insan-adlarının Spartalı mekânın oluşturulmasındaki önemine dikkat çeker. Öyle ki Sparta'nın soylularının soykütüksel şeması Lakedaimonia'nın haritasının adlarla yeniden çizilmesi gibidir (cf. CALAME, 1987, 80-81). Benzer çekilde, soykütüksel anlatılar içinde sıklıkla karşılaşılan Europe adının tarihsel ve coğrafi göndermeleri için v. BRULÉ, 2005, 241-268.

⁸² Örneğin *Ἄρνη* (*Hom. Il.* 2.507; cf. *ἄρνός* [kuzu]), *Ἀραιθυρέη* (*Hom. Il.* 2.571; cf. *ἄραιός* + *θύρη* [dar + kapı]), *Βῆσσα* (*Hom. Il.* 2.532; cf. *βῆσσα* [ağaçlık koyak]), *Ἑλίκη* (*Hom. Il.* 2.575; cf. *ἔλιξ* [dolambaçlı, dönemeçli]), *Κήρινθος* (*Hom. Il.* 2.538; cf. *κερός* [bal mumu]), *Ὀρνεαί* (*Hom. Il.* 2.571; cf. *ὄρνις* [kuş]), *Ὀρθή* (*Hom. Il.* 2.691; cf. *ὀρθός* [düzgün, doğru]), *Πτελεόν* (*Hom. Il.* 2.594; cf. *πτελέα* [karaağaç]). Bu yer adları ve başkalarına ilişkin ayrıca v. McDONALD, 1958, 213-215).

ima edilmediği unutulmamalıdır. Hiç değilse Pindaros bağlamında bu bütün açıklığıyla ifade edilebilir: Adların gönderme alanı *daima* bağlamsaldır. Her ne kadar renkler arasında oldukça belirgin bir kullanım alanı sınırını ilk(s)el insanın hayatında görmek mümkün olsa da, genelde olumsuz göndermeleri olan renklerin bağlama göre olumlu göndermeleri de vardır (cf. TAMBIAH, 1968, 203 sq.). Nitekim BUXTON'ın (2010, 3-13) ortaya koyduğu gibi, Yunan mitolojisinde belirli imgelere (*μέλας*'la bileştirilen mitolojik adlardaki “siyahlık” gibi) mutlak anlamlar yüklemek imkânsızdır.⁸³ Bir imge ancak ve ancak bağlama göre olumlu ya da olumsuz göndermeler taşıyabilir.⁸⁴ Bu nedenle, ad incelemelerinin mutlaka tek tek adların kendi bağlamlarından koparılmadan sürdürülmesi zorunludur.⁸⁵

2.1.2.1. Homerosçu “Etimoloji” ve Kahramanın Kaderi

Homerosçu şiir bağlamında istisnasız bütün adlar kendi şeffaf dış kabuklarıyla varlıklarını sürdürürler. Homerosçu şair dinleyicilerini bu şeffaf dış kabuğun içine bakmaya davet eder görünse ve bütününü adlarını gizleyen bir tutumla anlatısını dillendirse de, söylemin içinde adlar adlandırdıkları var-olana “semantik içerik”ten yoksun bir şekilde işaret eden salt “etiketler”den fazlasını ifade ederler. Hatta Homerosçu bağlamda, “ad” doğrudan ait olduğu kişinin kimliğinin özeti gibidir. Öyle ki söz konusu kimlik bir ada gizlenmiş vaziyette dururken, Homerosçu anlatıcı bu gizlin örtüsünü açmak üzere, adın “semantik içeriği”ni açıklığa kavuşturmak üzere,

⁸³ Siyah-beyaz karşıtlığının alışıldık göndermelerinden uzaklaştığı örneklerinden biri Pindaros'un *Pi. P.* 4.109'daki Pelias'ın Iason'un ebeveynine yaptığı haksızlık bağlamındaki metaforik ifadesidir: “öğrendim ki kanunsuz Pelias, teslim olarak *duyarsız zihnine* [...] (πεύθομαι γάρ νιν Πελίαν ἄθεμιν *λευκαῖς* πιθήσαντα *φρασίν* [...]). DARCUS'un (1977, 93-101) dikkati çektiği üzere, Homerosçu bir tını taşıyan (cf. *Hom. Il.* 9.119) bu ifadedeki *λευκός* (beyaz) sıfatı “duygular karşısında tepkisiz” olmayı kast eder ve sanılanın tersine olumsuz bir gönderme içerir. Karşıt imgelere yüklenen anlamların belirsizliği ve bağlamsallığı konusunda ayrıca v. STRATIKI, 2004, 106-109.

⁸⁴ cf. GOODY, 1977, 66 sqq. = 2011², 99 sqq.

⁸⁵ Bu bağlamda, yani mitolojik adların bağlamından koparılarak okunması konusunda BUXTON'ın (2010, 7-9) Pierre VIDAL-NAQUET'ye (1968, 947-964; 1991², 151-174; 1986, 126-144) yönelttiği eleştiri özellikle kayda değerdir.

şimdi “etimoloji” olarak nitelediğimize benzer bir soruşturmaya girer. Bütünüyle *Kitab-ı Mukaddes* çalışmaları bağlamında ifade edilmesine rağmen, MARKS’ın (1995, 34) aşağıdaki belirlemesi Homerosçu “ad(landırma)ların ve “etimoloji”nin değerini netleştirmektedir:

“[...] naming establishes and fixes identity as something tautologically itself; etymology, by returning it to the trials of language, compromises it, complicates it, renders it potentially mobile. Etymology from this perspective is congruent with the whole ethos of biblical iconoclasm: what the name buries or empedestals, the etymology animates or exhumes.”

“[...] adlandırma totolojik bir şekilde kendisi gibi bir şey olarak kimliği kurar ve sabitler; etimoloji ise, onu dilin yargılamasına geri döndürerek, uzlaştırır, karmaşıktır, potansiyel olarak hareket halinde olanı bir kalıba döker. Bu bakış açısıyla etimoloji bütün bir Kitab-ı Mukaddes yerleşik inancının ruhuyla uyum içindedir: adın gömdüğü ya da kaidenin üzerinde donuklaştırdığını, etimoloji canlandırır ya da mezarından çıkarır.”

Bu iki yönlü etkinlik Homeros’ta *Kitab-ı Mukaddes*’de olduğu gibi, tutarlı bir seyir izleyerek devam etmez. Nitekim Homerosçu söylemi dokuyan *ῥαψωδός* geleneği kimi zaman bu şeffaf niteliklerine dikkati çekmeden adları katalogsal bir biçimde “sayıp döker.” Ancak kimi zamansa, özellikle ön plana çıkan kahramanlar ve tanrılar söz konusu olduğunda, adlar *ἔτυμος*’ların izlerini süren ve peygambervari⁸⁶ bir biçimde adın sahibinin kaderini bildiren ilk(s)el bir “etimoloji”nin⁸⁷ nesnesi olurlar.

⁸⁶ Buradaki “peygamber” (*προφάτας*: *Pi. N.* 9.50, *Pae.* 6.6, 9.42, *fr.* 202) sıfatı, tek tanrılı dinlerinkinden oldukça farklı bir tanıma işaret etmektedir. Platon (*Pl. Tim.* 72a-b) bu makamın ifade ettiği etkinliği “bilici”ninkinden (*μάντις*) ayırmak üzere şu belirlemede bulunur: “onlar kâhinler değildir, bilmecelelerin seslerini ve görüntülerini *yorumlayanlardır*, bu nedenle onlar oldukça yerinde bir şekilde *ulvî şeylerin peygamberleri* olarak adlandırılırlar.” (τῆς δι’ αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκρίνται, καὶ οὗτι μάντις, προφηται δὲ μαντευομένων δικαιοτάτα ὀνομάζονται ἄν). “Cevap vermek” anlamındaki *ὑποκρίνεσθαι* fiilinden türeyen *ὑποκριτής* sözcüğünün buradaki arkaik anlamı, zamanla Attika lehçesinde tiyatro sahnesindeki “aktör”ü (cf. *Ar. V.* 1279; *Pl. R.* 2.373b, *Chrm.* 162d, *Smp.* 194b; *X. Mem.* 2.2.9), hatta geç dönemde “ezberden okuyan kişiyi” (*Tim. Lex.* p 1001b.15 (s.v. *ῥαψωδοί*); *D.S.* 14.109, 15.7) ifade eder hale gelmiştir. Homerosçu gelenekle başlatılan ve özellikle Pindaros’la önemli bir zirveye ulaşan bu “peygamberane şair” imgesi tanrısallık verileri okuyan, yorumlayan ve buna göre sorulan sorulara cevap veren bir kişi olarak belirir. Pindaros’un bir “şair” ve “peygamber” olarak kimliğine ilişkin olarak v. SUÁREZ DE LA TORRE, 1990, 347-358.

⁸⁷ TSITSIBAKOU-VASALOS’un (2007, 34 sqq.) işaret ettiği gibi, Homerosçu şiirde etimoloji özellikle *παρονομασία* (v. 5. BÖLÜM, 274 n. 10) şeklinde sıklıkla (cf. *Hom. Il.* 9.188: ἄρετ’ ἐξ ἐνάρων; *Il.* 10.327: βουλὰς βουλευεῖν; *Il.* 13.622-623: λῶβης [...] λωβήσασθε; *Il.* 14.176: πλοκάμους ἐπλεξε; *Il.* 14.178: ἐάνδ’ ἔσσαθ’; *Il.* 14.181: ζώσατο ζώνη; *Il.* 15.414: μάχην ἐμάχοντο; *Od.* 3.66: δασσάμενοι δαίνυντ’; *Od.* 8.73: ἀοιδὸν ἀειδέμεναι; *Od.* 13.50: κρητῆρα

Söz konusu ilk(s)el etimolojinin nesneleri arasında *Ilias* ve *Odyseia*'nın baş kahramanları en ön sırada yer alır: Akhilleus ve Odysseus.

2.1.2.1.1. *Akhilleus*

Ilias'ın baş kahramanı Akhilleus'un adı, özellikle PARRY-sonrası Homeros araştırmalarının ilgi odağı olmuştur. PALMER'ın (1963, 78-79) 'Αχιλ(λ)εύς adının ἄχος (acı) ve λαός (savaşçı birliği, halk) sözcüklerinin bileşkesi olan **Akhi-lāmos*'un kısaltılmış biçimi olduğunu belirten yaklaşımı oldukça taraftar bulmuş ve NAGY (1991³, 69-93) tarafından oldukça ayrıntılı dilbilimsel ve şiirsel kanıtlarla güçlendirilmiştir.⁸⁸ NAGY'ın (1991³, 69) vardığı sonuç adın “λαός'u ἄχος sahibi olan kişi” olarak ifade edilebileceği şeklindedir. Öyle ki NAGY'a göre, *Ilias*'ın ilk sözcüğü ve ana teması olan Akhilleus'un μῆνις'i kendisinin ἄχος'una, Akhilleus'un ἄχος'u da kendisinin μῆνις'ine neden olur. Bu döngüsel ἔπος teması Akhilleus'un adında izlerini bırakmıştır. Bu yaklaşıma HOLLAND'ın (1993, 22 sq.) getirdiği itiraz, adın bileşkelerinin (λαός ve ἄχος'un) hangisinin sıfat görevli olduğu konusunda NAGY'ın yanlış bir tutum izlediği doğrultusundadır.⁸⁹ HOLLAND (1993, 25-27) PALMER-NAGY çizgisindeki yaklaşımı “halk etimolojisi” olarak niteleyerek Akhilleus adını izlerini Germen köklerinde arar. HOLLAND'a göre, 'Αχιλᾶφος Eski Yüksek Almanca'daki “korku, korkutmak” çerçevesindeki *Egill*, *Agilaz* adlarıyla ilişkilendirerek “λαός'u korkutan” olarak açıklanabilir. Bu açıklamayı, BOISACQ'ın (1938, s.v. ἄχομαι; cf. PRELLWITZ,

κερασσάμενος) karşımıza çıkar. Nitekim *Skholion*'da (*Sch. ad Hom. Il.* 14.176b; ERBSE, 1969-1988, ad loc.) πλοκάμους ἔπλεξε ifadesi için παρονομασία ἐτυμολογική notu düşülmüştür. Yukarıda adın şeffaflığını temellendirirken ele aldığımız örneklerden bazıları da παρονομασία ἐτυμολογική içinde değerlendirilebilir. Bu tür sözcük oyunlarının pek çoğunun sözlü formüllerin icrada kullanımı sayesinde geliştirildiği söylenebilir (cf. REECE, 1999, 185-199). Ancak burada Antik Çağ'da da çok bilinen örnekler eşliğinde, bazı “etimolojik” sorunlara dikkat çekmek istiyoruz. Homerosçu “şiirsel etimoloji” konusunda son günlerde yayımlanan bir çözümleme için v. LIOVIĆ, 2012, 65-80.

⁸⁸ Formül-bazlı kanıtlarla desteklenen etimolojinin ilk ifade edildiği metin için v. NAGY, 1976, 209-237.

⁸⁹ Bu eleştiri kastettiği yaklaşımı açıklığa kavuşturan NAGY (1994b, 3-9) tarafından net bir şekilde yanıtlanmıştır.

1892, s.v. ἄχοςται) ilgili maddede Gotça *agis*'e (korku) ve *un-agands* (korkut-ma-y-an) yaptığı göndermeler desteklemektedir. Ancak bu bağlantı karanlıklığını korumaktadır. Çünkü ἄχος'u "korku" olarak ele almak *Hom. Od.* 13.86 (καὶ σφιν ἄχος κατὰ θυμὸν ἐγίγνετο δερκομένοισι), *Hom. Od.* 13.417 (ὥς ἔφατ', Ἀργεῖοισι δ' ἄχος γένετ' εὐξαμένοιοι), *Hom. Od.* 16.581 (Πατρόκλω δ' ἄρ' ἄχος γένετο φθιμένου ἑτάριοιο) gibi dizelerin bağlamı düşünüldüğünde pek mümkün değildir. Oysa Proto-Yunan biçimleri itibariyle "korku" (**h₂eg^h-o/es-*) önerisi "acı"ya (**h₂eng^h-o/es-*) tercih edilebilir (NIKOLAEV, 2007, 165). HOLLAND'ın ἄχος'un "doğru" anlaşılmasına kaydirdığı tartışma, NIKOLAEV (2007, 162-173) tarafından sürdürülerek derinleştirilir ve Akhilleus'un kendisini ve yoldaşı Patroklos'un "ölüm(lerinin) acısı" üzerinde odaklanabilecek bir öneride bulunur. Böylelikle Akhilleus adı "λαός'una ölüm acısı/ἄχος getiren kişi" olarak açıklanır. Bu öneriyle Akhilleus'un ölümü bozguna uğratan bir kahraman, bütün bir *Ilias* icra geleneğinin de kahramanın adını yanlış anladığı sonucu çıkabilir.

Tüm bu etimolojik tartışmalar dilbilimsel Hint-Avrupa çalışmaları kadar, Homerosçu ἔπος'un temasına da açıklık getirmektedir. Öyle ki buna "halk etimolojisi" tartışmalarını dâhil edersek, Homeros bağlamında salt artsüremli bir etimolojik yaklaşımın ne denli hatalı olduğu ortaya çıkar. Bir yanlış anlaşılmadan kaynaklansa da, *Ilias*'ın geleneksel icrasının belirlediği kurgusal bütünlüğü içinde Akhilleus'un adı bir "konuşan ad" olarak *Ilias*'taki "acı"ları (ἄχος, πένθος, ἄλγος, πῆμα) dillendirir. Bu "acı"ların en büyükleri de Akhilleus ve Patroklos'un ölümüdür.⁹⁰ Kahramanın "acı"lı

⁹⁰ CLAUS'un (1975, 18 sq.) dikkati çektiği üzere, Akhilleus annesi Thetis'le (*Hom. Il.* 1.352 sqq.) konuşmasında ölümle *τιμή* arasında net bir bağlantı kurar. Nitekim kahramanın *μῆνις*'i konumuna uygun bir şekilde ona tahsis edilmeyen *τιμή* yüzünden alevlenir (cf. GİRİŞ, 43 n. 98). *Τιμή*'nin savaşçıların konumlarına ve savaşta gösterdikleri başarılarla göre dağıtılması Homerosçu dünyada en temel "hakkaniyet" (*δίκη*) ilkesidir. GAGARIN (1987, 285-286; cf. YAMAGATA, 1994, 63 n. 4) *τιμή*'yle bağlantılı bu "hakkaniyet" (*δίκη*) ilkesinin temelde "uygun olan *τιμή*'nin" pay edilmesi olarak değerlendirilebileceğine işaret eder. Agamemnon'la Akhilleus arasında Briseis yüzünden çıkan anlaşmazlıkta Nestor'un öğüdü (*Hom. Il.* 1.274-284) özellikle yönetici konumdaki kişinin "daha yararlı olan"ı (*ἄμεινον*) tercih etmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Öyle ki bu "daha yararlı olan" kimi zaman daha büyüğü uğruna daha küçük bir *τιμή*'den feragat etmeyi gerektirir. "Hakkaniyet"

(ἄχος, πένθος, ἄλγος, πῆμα) kaderi sadece kendisinin değil, aynı zamanda λαός'unun kaderidir.

2.1.2.1.2. Odysseus

Homer'ın Odysseus'un adına ilişkin açıklama çok net bir şekilde büyükbabası Autolykos'un ağzından aktarılır (*Hom. Od.* 19.406-409):

γαμβρὸς ἐμὸς θυγάτηρ τε, τίθειςθ' ὄνομ', ὅττι κεν εἴπω·
πολλοῖσιν γάρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἱκάνω,
ἀνδράσιν ἢ δὲ γυναιξὶν ἀνὰ χθόνα βωτιάειραν·
τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον. [...]

Ey kızım ve damadım, diyeyim ne *ad koyduğumu*:
geliyorum ben *nefrete maruz kalmış* biri olarak
pek çok yığıttan ve kadından, mümbit yerin üzerinde
bundan takacağım adımı Odysseus diye. [...]

Anlatı içinde çocuğun büyükbabasının adını alması oldukça yalın bir geleneksel görünüm sergiler.⁹¹ Oysa Odysseus'un adı yine bir “konuşan ad” olarak çok daha derinlemesine incelenmeyi hak eder. Zira Odysseus'un adına ilişkin *Odysseia*'da yer alan tartışmasız tek açıklama bu olsa da, Homer'ın *παρονομασία ἐτυμολογική* çeşitli veriler sağlamaya devam eder. Ancak öncelikle adı koyan Autolykos'un kimliği ve adına yakından bakalım. *Αὐτό-λυκος* (Kurdun-ta-kendisi) “hırsızlıkta ve yalan yere yeminde insanlar arasında önde gelen” (ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο | κλεπτοσύνη θ' ὀρκῷ τε) biriydi ve bu özelliği ona “Hermes'in vergisi”ydi (ἔδωκεν | Ἑρμείας: *Hom. Od.* 19.395-397). Adıyla koşut nitelikler taşıyan Autolykos'un, daha sonra “hilesi-bol” (*πολύτροπος*) sanlığıyla anılacak torununa en uygun “ad-koyucu” (*νομοθέτης*)

(*δίκη*) ilkesinin Arkaik Çağ'dan Klasik Çağ'a kadarki tarihsel seyri ve “adalet” (*δικαιοσύνη*) kavrayışının ortaya çıkışına ilişkin olarak ayrıca v. 2. BÖLÜM, 100 n. 1 ve 3. BÖLÜM, 194 n. 61.

⁹¹ RISCH'in (1947, 80) bu konudaki belirlemesi oldukça nettir: “Burada, zaten diğer yerlerde de tesadüfi bir şekilde gözlemlenebilecek olanı görüyoruz: oğul yahut kız da aslında babaya ait olması gereken adı taşıyor, yani temel olarak babanın alması gereken adla adlandırılıyor. Yani çocuk, babaya benzemek durumunda.” (*Wir sehen hier, was man übrigens auch sonst beobachten kann: der Sohn oder auch die Tochter heißt so, wie eigentlich der Vater heißen sollte, wird also mit dem Namen benannt, der im Grunde dem Vater zukommen sollte. Das Kind soll also dem Vater gleichen*; trans. by Ömürnaz KURT).

olması da manidardır (cf. PHILIPPSON, 1947, 13). Yukarıda da değindiğimiz (v. 2. BÖLÜM, 110 sqq.) baba ya da ata adının Yunan geleneğindeki merkezi konumu Odysseus'un adlandırılması sırasında da geçerlidir. Öyle ki SVENBRO'nun (1993, 75-76) da işaret ettiği gibi, baba ya da büyükbabanın adından ya da onun deneyiminden hareketle yeni doğmuş bebeğin adlandırılması ataların yeniden-adlandırılmasından başka bir şey değildir. Çocuğun "adlandırılması/çağırılması" (ὀνομάζω) babanın ya da atanın "şan"ının (κλέος) yeniden dillendirilmesi anlamına gelir. Her defa Odysseus adı çağrıldığında usta bir hırsız olarak Autolykos'un "şan"ının (κλέος) temelini oluşturan "nefrete maruz kalmasına" sebep olan işleri kutlanmaktadır. Nitekim "çağırma" (καλεῖν) kimi bağlamlarda "kutlamak"la (κλεῖν) eş anlamlıdır (cf. LSJ, s.v. κλέω). O halde yeniden "adlandırılma/çağırma" (τὸ ὀνομαζεῖν/τὸ καλεῖν) daha önce başka vesilelerle kutlanmış olan "atalar şanının" (κλέα τῶν πατέρων) yeniden "kutlanma"sıdır (τὸ κλεῖν).

Autolykos'un yaşamı boyunca toplumun canını yakan davranışlarından dolayı "nefrete maruz kalma"sına (ὀδυσσάμενος) gönderme yapan Odysseus adı, *Odysseia*'nın başka kısımlarında da benzer vurgularla anılır.⁹² *Hom. Od.* 1.62'de (τί νύ οἱ τόσον ὠδύσαο, Ζεῦ;) ilk bakışta anlaşılan sözcük oyunu ὀδνίομαι/ὀδύσσομαι (nefret etmek) fiiliyle bağlantı kurar (cf. *Hom. Od.* 5.340, 5.423, 19.275; *S. fr.* 880). STANFORD'un (1952, 212) Odysseus adını "nefrete mahkum edilen adam" (*the man doomed to odium*) olarak açıklaması bu temel üzerine inşa edilmektedir.⁹³ *Hom.*

⁹² Odysseus'la Autolykos arasındaki bağlantı Ὀδυσσεύς adının Yunanca'nın farklı lehçelerindeki sesletimleriyle farklı bir boyut kazanır. KRETSCHMER'in (1896, 280-282) dikkatleri çektiği bazı ses değişimleriyle –özellikle vazo resimlerinde– şu değişimler göze çarpmaktadır: Ὀλυττεύς (Attika), Ὀλυσσεύς ya da bir kez Ὀλισσεύς (Dor), Ὀλυσσεύς ya da Ὀλισσεύς (Korinthos). Bu değişimler Latince *Ulixes* adının da kökenini açıklamaktadır. Öte yandan, BOLLING (1906, 66) Ὀλισσεύς değişkesinin kısa biçimi olarak -ολυσσος → -ολυκίος'u önerir. Bu veriler ışığında, Odysseus'un adının büyük babasının adıyla (*Ἀυτολυσσος/*Ἀυτολυκίος) koşutluğu ortaya koyulabilir (cf. THOMPSON, 1914, 17-18; KRETSCHMER, 1940, 253-254; CHANTRAINE, 1984^{re}, s.v. Ὀδυσσεύς).

⁹³ Bu bağlantıya erken dönemde dikkat çeken KRETSCHMER'dir (1896, 280-282). FICK'in (1894², 430) Akhilleus adıyla benzeşmeli Ὀδυσσεί-λαος önerisi çok fazla taraftar bulmamıştır. BOLLING'in

Od. 1.55'teki (δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει) tesadüfi olmadığı belli olan ifade 'Οδυσεύς'un ὀδύρομαι'la (ağıt yakmak, inlemek) bağlantılı olduğunu ima etmektedir (cf. *Hom. Od.* 19.265). DIMOCK'un (1956, 52-70) anlatısal çözümlemesinin gösterdiği gibi Odysseus adı, kahramanın serüveninin bir ada sıkıştırılmış özetidir.⁹⁴ Bu nedenle, kahramanın "kimliğinin çekirdeği" olan adı sorulunca, belirli bir usül içinde gereken özen gösterilerek sunulur (WEBBER, 1989, 1-13) ya da yukarıda ele aldığımız gibi kimi zaman da kötü büyü'nün tedirginliği içinde saklı tutulur (v. 2. BÖLÜM, 130 sq.).

2.1.2.1.3. Diğer "Etimolojik" Yaklaşımlar

Homerosçu şiir çerçevesinde sözcük oyununa başvurmadan "konuşan ad"ın semantik içeriğine dair net bilgi sağlanan durumlara da rastlanır. Örneğin Demodokos'un adı (Λημό-δοκος; Halkın-namı) sessel hiçbir benzerliğe dayandırılmadan *Hom. Od.* 8.472 ve *Hom. Od.* 13.28'deki Λημόδοκος, λαοῖσι τετιμένος formülüyle ifade edilen kavrayışla açıklanır. Açıklamayla ad arasındaki bağ ancak δῆμος = λαός olarak formülleştirilebilecek semantik eşdeğerliği bilen kişiye bir şey ifade eder. Keza "onurlandırmak" anlamındaki τίω fiiliyle δόξα (nam) arasındaki semantik ortaklıktan haberdar olmayan dinleyici açıklamanın ikinci aşamasını kavrayamaz.

Öte yandan, Homerosçu metinde hiç bir açık göndermede bulunulmayan kimi "halk etimolojileri," adın apaçık bir şekilde adın sahibinin eylemleriyle örtüşmesi sayesinde "bilimsel" etimolojik yaklaşımla bütünüyle çelişerek ortaya çıkmaktadır. Bunun en çarpıcı örneği Penelopeia'nın adına ilişkin etimolojik tartışmadır.

(1906, 65-67) kısaltılmış ad biçimi üzerine denemeleri dilbilimsel verilerden çok Homerosçu adların esnek ve şeffaf doğasına dayanır.

⁹⁴ Adın "sıkıştırılarak" (ἔγκειμαι; συγκροτέω) adın/sözcüğün "konuşan" niteliğinin gizlendiği durumlara Platon *Kratylos* diyalogunda sıklıkla yer verir (Ποσειδῶν v. *Pl. Cra.* 402e; σελήνη/Σελαναιά v. *Pl. Cra.* 409c; ἀρετή v. *Pl. Cra.* 415d; αἰσχρός v. *Pl. Cra.* 416b; ὄνομα v. *Pl. Cra.* 421a; ἀλήθεια v. *Pl. Cra.* 421b HERMANN).

Homerostaki herhangi bir sözcük oyunu verisiyle desteklenemese de (cf. PERADOTTO, 1990, 150), PERADOTTO'nun (1990, 107 sq.) işaret ettiği gibi, öyküdeki eylemleriyle *πήνη* (yün) ve *λώπη* (örtü, giysi) sözcüklerinin anlamlarının denk düşmesini ortaya koyan şiirsel bir okuma Penelopeia'nın adına ilişkin "bilim dışı"⁹⁵ bir açıklamayla diğer seçenekleri devre dışı bırakır.

Homerosçu etimolojinin işleyiş tarzı *Skholion*'larda da belirginliğini koruyarak ifade bulur. Daha sonra Hesiodos ve diğerlerinde de ale alacağımız (v. 2. BÖLÜM, 154) Titan sözcüğünün kökeni *Sch. ad Hom. Il.* 14.279b2'de (ERBSE, 1969-1988, ad loc.) "onurlandırmak" anlamındaki *τίω*'dan hareketle *τίτος* sözcüğüyle ilişkilendirilir. Söz konusu ada ilişkin oldukça tartışmalı olan bu açıklama SOLMSEN (1912, 35-37) tarafından da kabul edilmiştir.

Homerosçu "etimoloji"⁹⁶ yalın bir sözcük oyunu olarak değerlendirilemez. Homerosçu "konuşan adlar" bu "etimolojik" dil cambazlığı sayesinde konuşurlar. Öyle ki adların konuşan niteliği Homerosçu beste ve icra için bir imkân olmanın yanı sıra, *μῦθος*'un anlatısal örgüsünün daha açık bir şekilde ifade edilmesi için zarûrî bir aygıt olarak işlev görür. Sonuçta bu şiirsel imkân olmasaydı, muhtemelen Homerosçu *ῥαψωδός* "bütün hakikati" (*πᾶσαν ἀληθείην*), yani şiirsel söylem içinde

⁹⁵ CHANTRAINE (1984^{te}, s.v. *Πηνελόπεια*) tıpkı *Μερόπη*'nin *μέροψ*'la ilişkilendirilmesinde olduğu gibi, *Πηνελόπεια*'nın bir kuş olan *πηνέλοψ*'tan türetilmiş olduğunda emin olduğunu ifade eder. Her ne kadar *LSJ* (s.v. *πηνέλοψ*) net bir şekilde "ördek" karşılığını verse ve Ibykos'un (*Ibyc. fr.* 36, 317a *PMG*) tanıklığı (*ποικίλαι [...] πανέλοπες*) rengine dair bilgi sağlasa da (cf. *Stesich. fr.* 85, 262 *PMG*), bu kuşun kimliği kesin değildir (THOMPSON, 1895, s.v. *πηνέλοψ*). Ancak CHANTRAINE'in yaklaşımının antik kaynaklardan da destek bulduğu söylenebilir. Nitekim *Skholion*'da (*Sch. ad Hom. Od.* 4.797, DINDORF, 1855, I. 236 sq.) Didymos'tan alıntı yapılarak Penelope'nin ilk önce Ameirake ya da Arnakia adıyla çağırıldığı, ancak söz konusu kuşlar tarafından kurtarılarak bu şekilde adlandırıldığı (*ὑπὸ πηνελόπων αὐτὴν σωθεῖσαν οὕτως ὀνομασθῆναι*) aktarılır (BROADBENT, 1968, 307). Kuşlarla ilişkilendirilen kadın adları arasında Kirke ("şahin" ya da "doğan" anlamındaki *κίρκος*'la) de sayılabilir (Kirke adına getirilen farklı bir yorum için v. 2. BÖLÜM, 150 n. 119).

⁹⁶ Burada ele almadığımız belli başlı "Homerosçu etimoloji"lere ilişkin olarak, Apollon için v. BURKERT, 1975, 10; NAGY, 2004a, 138-143; Aphrodite için v. TSITSIBAKOU-VASALOS, 2003, 119-129; ayrıca bir alımlanış modeli olarak, Vergilius'un *Aeneis*'inde "Homerosçu etimoloji"nin izleri için v. KYRIAKIDOU, 2003, 131-141.

anlatılabilecek olanın hepsini anlatamazdı (cf. GİRİŞ, 13 n. 28).

2.2. Hesiodos'ta “Hakikat”ın İfşası: Kişileş(tir)me ve Ad(landırman)ın Kozmik Göndermeleri

Tarihin bilinen en eski yaratılış efsanelerinden biri olan Eski Babil kökenli *Enûma Eliş*'in⁹⁷ (I.1-8; KING, 1902, I, 2-3) ilk dizeleri ad(landırman)ın ilksel insan düşüncesinde, özellikle kozmogonik düşüncedeki önemini gözler önüne serer:

1. e-nu-ma e-liş la na-bu-u *ša-ma-mu*
2. šap-liş an-ma-tum *šu-ma* la zak-rat
[...]
6. gi-pa-ra la ki-iş-šu-ra şu-ša-a la še-'
7. e-nu-ma ilāni la şu-pu-u ma-na-ma
8. *šu-ma* la zuk-ku-ru ši-ma-tu la [ši-ma]
1. Yüksekteki gök *adlandırılmamışken*,
2. Ve aşağıdaki toprak bir *ad* taşımazken,
[...]
6. Hiçbir tarla biçimlenmemiş, hiçbir sazlık keşfedilmemişken
7. Tanrıların hiçbirisi var edilmemişken,
8. Hiçbir *ad* taşımazlarken, hiç bir yazgı [henüz takdir edilmemişken]

İlk adlandırma, öncesinde hiçbir şeyin olmadığı, tek tanrılı dinlere özgü metafizik bir tanım olarak “hiçlik”in değilse de, mutlak bir “yokluk”un olduğu çağı sonlandıran ve var-olanlar üzerine konuşulabilen yeni çağı başlatan eşiktir. Bir şeyin adı varsa, o şey bir şekilde “var” sayılabilir. Benzer şekilde Hesiodos'ta, özellikle de *Theogonia*'da, adlandırma özel bir işlev görür. CLAY'in (2003, 160-161) işaret ettiği gibi, “bir şeyi adlandırmak, ona bireysel bir kimlik belirlemek ve kozmik sıradüzeninde bir yer vermektir.”⁹⁸ Bunun en belirgin örneklerinden biri “Enginin ihtiyarı” (*Πόντος* [...])

⁹⁷ Hesiodos'un *Theogonia*'sıyla kimi Samî tanrı soykütükleri arasında koşutlukların izlenmesi mümkündür. Samî kökenli *Enûma Eliş*'e, *Tanah*'ın (Eski Ahit) anlatıları ve Hurri-Hitit kökenli *Kumarbi* efsanesi gibi metinler eklenebilir. Adlar düzeyinde Hesiodos'un *Theogonia*'sıyla benzer tarzdaki Samî öncelleri arasındaki olası koşutluklar için v. LÓPEZ-RUIZ, 2010, 113 = 2012, 127.

⁹⁸ Bu konuda ayrıca v. VERNANT, 1986, 43-44; PHILIPPSON, 1936, 9-10.

γέρων: *Hes. Th.* 233 sq.) Nereus'un⁹⁹ kızlarının adlarıdır.¹⁰⁰ DETIENNE'in (1996, 59 = 2012, 89) işaret ettiği gibi, kızların adlarının çoğu deniz ticaretini (cf. SNELL, 1954, 100-105), önemli bir kısmı da "siyasal erdemleri" vurgular. Öyle ki kozmik sıradüzende Nereus'un egemenlik alanını belirleyen sınırlar, kızlarının adlarının "semantik alanı"yla ifşa edilmektedir. Kozmik sıradüzenin "düzen"inin (κόσμος) "başlangıç ilkesi" (ἀρχή) adlardır.

Adlandırma edimi sayesinde bu özel etkinlik sürdürülürken, Hesiodos şiirsel söylemi içinde belirlenen bu yeni konumların herbirine mümkün merteye açıklık getirmeye de çalışır. Bu gayretin işletildiği aygıt, adların ἔτυμος'larını açığa çıkarmayı amaçlayan açıklamalardır. Bu açıklamaları "popüler etimoloji" olarak nitelemek anakronik bir yaklaşım olacaktır. Zira bu açıklamaların amacı "hakikat"ın ifşasıdır ve ne daha sonra Stoa'da ilk öğeleri gündeme gelen ἔτυμολογία'yla ne de çağdaş etimolojik uygulamalarla yöntem, amaç ve araçlar düzleminde ortaklığa sahiptir. Homeros ve Hesiodos'ta rastladığımız yaklaşımlar, daha çok Eski Yunan Edebiyatı'nda "semantik etimoloji"nin ilk emeklemelerinden ibarettir. Bu tür etimoloji şekilbilim, sesbilim gibi alanların sunduğu verileri kullanarak bilimsel temellere dayanan sonuçlara ulaşmayı amaçlamaz. Bunun yerine sözcüğün anlamından hareketle serbest çağrışımlarla ilerler. Nitekim bu yaklaşımın¹⁰¹ –parodik bir şekilde ele alındığı düşünülmüş olsa da– önemli doruklarından biri Platon'un *Kratylos* diyalogudur (cf. BRONKHORST, 2001, 147-203).¹⁰²

⁹⁹ Nereus'un Hesiodos (*Hes. Th.* 233-236) tarafından tanıtıldığı kısımda onu "hakikat"le doğrudan ilişki içine sokan bir dizi sıfatın parlak bir çözümlemesi için v. DETIENNE, 1996, 53-67 = 2012, 75-102.

¹⁰⁰ Nereuskızları (*Hes. Th.* 243-263) ve Okeanoskızlarının (*Hes. Th.* 349-361) adları üzerine bir yorum denemesi için v. DEICHGRÄBER, 1965, 17-30.

¹⁰¹ Platon'un *Kratylos*'ta ele aldığı semantik sorunsal üzerine ayrıca v. BESTOR, 1980, 309-330.

¹⁰² Bu türden "semantik etimoloji" özellikle tanrısal adların anlaşılır kılınması açısından Arkaik Çağ Yunan Şiirinde baskın bir rol oynar. Bu yaklaşım, STRUCK'ın (2002, 393) işaret ettiği gibi, Yeni-Platonculuk bağlamında daha da öteye taşınmış, tanrısal adların semantik içeriklerinden bağımsız bir şekilde belirli bir tanrısal merciye gönderme yaptığını ve bu yüzden kimi dinsel bağlamlarda "barbar adlar"ın (ὀνόματα βάρβαρα) da kullanılması gerektiği görüşü de ifade

Hesiodos'ta “semantik etimoloji”nin nesnesi konumundaki tanrısal adlar onun *κόσμος*’unu “açıklayan” veriler sağlar (cf. 2. BÖLÜM, 104 n. 9). Bu veriler onun poetikasının merkezinde duran “hakikat” zemini üzerine inşa edilir. Nitekim Hesiodos’un *Theogonia*’nın “peşrev”inde (*προοίμιον*)¹⁰³ ortaya koyduğu yaklaşım onun söylemini bütün yapıt boyunca hangi temel üzerinde geliştireceğine dair ipuçları vermektedir (*Hes. Th.* 22-35):

αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν αἰοιδὴν,
ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπὸ ζαθέοιο.
τόνδε δέ με πρῶτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
Ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν *ψεύδεα* πολλὰ λέγειν *ἐτύμοισιν ὁμοῖα*,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν *ἀληθέα γηρύσασθαι*.
᾿Ως ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτίεπειαι·
καί μοι *σκῆπτρον* ἔδον *δάφνης ἐριθιλέος ὄζον*
δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι *αὐδὴν*
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔοντα.

edilmeye başlanmıştır. Iamblikhos (*Iamb. Myst.* 7.4.8-9) tanrılar için farklı uluslar tarafından kullanılan adların dilden dile kusursuz bir şekilde değiştirilebilir olmadığını, ancak bazı ulusların kendi bilgelikleri ve eskilikleri sayesinde, tanrılara daha uygun adları koruduklarını ileri sürer. Iamblikhos bu adların kimilerinin anlamları bilinmese dahi hepsinin tanrılara “işaret ettiğini” (*σημαντικῶς*), ancak bu işaret etme ediminin “sesletilebilir bir tarza göre” (*οὐ κατὰ ῥήτον τρόπον*) olmadığını ifade eder. Çünkü bu anlayışa göre tanrısal adlar her “düşünce”yi (*ἐπίνοια*) ve “akılsal anlatı”yı (*λογικὴ διέξοδος*) devre dışı bırakır. Hatta tanrısal adlar kimileyin (*PGM* IV.1266; XII.240 = XIII.763) bütünüyle “gizli ve sesletilemez” (*τὸ κρυπτόν ὄνομα καὶ ἄρρητον*) biçimdedirler ve ancak tanrının kendisi tarafından ifşa edilirler (GRAF, 1991, 192, 210 n. 33). Iamblikhos (*Iamb. Myst.* 7.4.16-18) ısrarla tanrısal adlar “sunulan[ın] tanrısal benzeyişin akılsal ve tanrısal olan sembolik emaresidir, bunun da adlarda olduğu varsayılır” (*ὥσπερ δέ ἐστι νοερός καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικός χαρακτήρ, τοῦτον ὑποθετέον ἐν τοῖς ὀνόμασιν*). Iamblikhos’un bu yaklaşımına Porphyrios’un yönelttiği eleştiri (*Porph. ad An.* 10a-10b) ve tartışmanın kapsamı için ayrıca v. ROCHETTE, 1996, 91-105; VERSNEL, 2002, 109; GRAF, 1999, 218-220.

¹⁰³ Latince’de *prooemium* ile doğrudan Yunanca sözcüğün harf çevirisi yapılarak karşılan *προοίμιον* (cf. *Quint. Inst.* 4.1.2), bir “lir-şarkıcısı”nın (*κιθαραοιδός/κιθαρωδός*) koro içinde öne çıkarak icra ettiği başlağıctaki solo kısmı ifade eder (KOLLER, 1956, 182-183, 187-195, 205-206). NAGY (1982, 53-55) *Theogonia*’nın giriş dizelerinin de morfolojik olarak bir *προοίμιον* olduğunu temellendirir. CALAME’in (1991, 184) işaret ettiği gibi, *προοίμιον*’un türediği *οἶμή* sözcüğü metaforik olarak “şarkının patikası”na (*chemin du chant*) işaret eder. Bu durumda bu “patika”nın başlangıç noktası, yani henüz yola girmeden önceki konum “peşrev”dir (*προοίμιον*) (bu konudaki tartışma için cf. CONSTANTINI; LALLOT, 1987, 13-27). Ayrıca *προοίμιον* sözcüğünün etimolojik bir değerlendirmesi için v. CHANTRAINE, 1984^{re}, s.v. *οἶμή*. “Lir-şarkıcısı” (*κιθαραοιδός/κιθαρωδός*) ile “peşrev” (*προοίμιον*) ilişkisine dair ayrıntılı bir inceleme olarak ayrıca v. POWER (2010, bölüm § 2 sqq.).

καί μ' ἐκέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἑόντων,
σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀεΐδειν.
ἀλλὰ τί μοι ταῦτα περὶ δρῶν ἢ περὶ πέτρην;

Güzel bir şarkı öğrendi onlardan Hesiodos günün birinde
koyun güderken kutsal Helikon'un eteklerinde,
ilkin şu sözü söylediler tanrıçalar bana,
Kalkanlı Zeus'un kızları, Olympos'un Mousa'ları:

Ey kırdan yatan çobanlar,
biliriz biz söylemesini *sahiciye benzeyen* pek çok *aldatıcı şeyleri*,
ancak biliriz istediğimizde *hakikati dile getirmesini*.

İşte böyle konuştu ulu Zeus'un dilbaz kızları
ve verdiler bana, muazzam bir şey, *bir asa* kesip *çiçeklenmiş defne dalından*
sonra *tanrısal bir seda* üflediler içime
şanını dillendireyim diye geçmiştekileri ve gelecektekileri,
izzetlendireyim diye payidar kutlular soyunu,
zaten hep söylerim onların şarkılarını başta ve sonda,
Neden söz edilsin ki meşeden ve kayadan?¹⁰⁴

Özellikle 26-27. dizelerde dikkatlerin davet edildiği “aldatıcı şeyler” (*ψεύδεα*)¹⁰⁵ ile
“hakikat” (*ἀληθία*) arasındaki gerilim¹⁰⁶ peşrevin en tartışmalı kısmı olarak ön plana

¹⁰⁴ “Ağaç” ve “taş” öğelerinin bu kullanımı gerek Klasikçilere, gerekse Yakındoğu araştırmacılarına oldukça bilmecemsi bir sorun miras bırakmıştır. Bu dizenin anlaşılması üzerine uzun yıllardır yürütülen tartışmaya ilişkin olarak ve Yakındoğu kaynaklarının sunduğu verilerden hareketle ortaya koyulan bir çözümleme için v. LÓPEZ-RUIZ, 2010, 56-83 = 2012, 72-94.

¹⁰⁵ Bu noktada DETIENNE'in (1996, 158-160 n. 4 = 2012, 76-79 n. 4, 5) kanıtlarla desteklediği çözümlemesini haklı bularak *ἀληθής* ile *ψευδής* arasındaki sadece bir “gerilim” olduğunu ve bunun mantık terminolojisi çerçevesinde bir “ikili öbeklendirme” olarak değerlendirilemeyeceğini düşünüyoruz. Öyle ki buna göre, Arkaik Yunan Şiiri bağlamında *ψευδής* sözcüğü çağdaş kavrayışımız “yalan”la (v. GÖREN, 2008, 152 n. 42) ya da mantık biliminin “doğru”nun karşıtı olarak belirlediği “yanlış”la özdeşleştirilemez (vs. ADKINS, 1972, 5-18; PRATT, 1993, 3, 18, 31). Bunun yerine *ψευδής* aynı alanda yer alan diğer sözcüklerle (*δόλος*, *μῆτις* ve *ἀπάτη*) birlikte “kandırmaca”yı ifade eder. Bu Türkçe karşılık –Batı dillerindeki karşılıkları gibi– genellikle küçümseyici bir tını taşır. Oysa bu sözcük grubu (*ψευδής*, *δόλος*, *μῆτις*, *ἀπάτη* etc.) Yunan Edebiyatı'nda sıklıkla olumlu göndermeler taşır (cf. 2. BÖLÜM, 143 n. 106).

¹⁰⁶ Şiir üretimini bu gerilim üzerine kurma yaklaşımı, Hesiodos'la başlayan ya da son bulan bir şey değildir. Homerosçu söylemin bu temel üzerine inşa edildiği söylenebilir. Nitekim Dion Khrystostomos (*D.Chr. Or.* 11.24) bu konuda şunları kaydeder: “Homeros aldatıcı olan karşısında insanların en cesuruydu ve aldatıcı şeyler söylemek ya da doğru şeyleri dillendirmek için cüretkar ve kendinden emin olmakta da aşağı kalmazdı” (*ἀνδρειότατος ἦν ἀνθρώπων πρὸς τὸ ψεῦδος Ὅμηρος καὶ οὐχ ἥττον ἐθάρρει καὶ ἐσεμνύνετο ἐπὶ τῷ ψεύδεσθαι ἢ τῷ τάληθ' ἰλέγειν*). Keza Klasik Çağ'da Atina kültür hayatının üzerine inşa edildiği en temel iki *τέχνη* olarak nitelenebilecek tragedya ve resme (ya da genel olarak plastik sanatlara) ilişkin olarak *Dissoi Logoi*'da (*Dialex.* 90.3.29-31 *DK*) şu belirleme yer almaktadır: “Sanatlara ve şairlerin yapıtlarına döneceğim. Tragedya üretiminde ve resimde, ürettiği hakikate benzer şeylerle en fazla aldatan var ya, işte o kişi en iyisidir.” (*ἐπὶ δὲ τὰς τέχνας τρέψομαι καὶ τὰ τῶν ποιητῶν. ἐν γὰρ*

çıkılmaktadır. Öyle ki kanımızca Hesiodos yukarıda (v. GİRİŞ, 13 sqq.) dikkati çektiğimiz iki veçheli (hakikat/gerçeklik) *ἀλήθεια* kavrayışı içinde kendi şiirsel söylemini temellendireceğini vurgulamaktadır. Mousa'ların aktardığı *ἀλήθεια*-hakikat şairin dillendireceği kutsal sözleri sağlamakla kalmaz, aynı zamanda özellikle *Erga kai Hēmerai*'da karşılaşılan *ἀλήθεια*-gerçeklik'i anlamayı olanaklı kılar (cf. 2. BÖLÜM, 101 n. 3). Dolayısıyla Hesiodos'un dizelerinde “sahiciye benzeyen pek çok aldatıcı şeyler”le (*ψεύδεα [...] ἐτύμοισιν ὁμοῖα*)¹⁰⁷ iletmek istenen *ἀλήθεια*-hakikat ve anlaşılmaya çalışılan *ἀλήθεια*-gerçeklik'in dış kabuğudur.¹⁰⁸

Bu “hakikat söylemi”nin dillendirilmesi, büyük ölçüde toplumsal bir rol üstlenen arkaik şairin sorumluluğunda ve yükümlülüğündedir. Bu sorumluluk ve yükümlülük tanrı vergisi bir yetki olarak şaire teslim edilir. GERNET'in (1981, 98) işaret ettiği gibi, Homerosçu *ἔπος*'ta anlatılan krallar için “asa” yetkesini simgeleyen aletti. “Defne dalından asa” (*σκῆπτρον [...] δάφνης ἐριθηλέος*) da bir yetkeye, defnenin temsil

τραγωιδιοποίαι καὶ ζωγραφίαι ὅστις <κα> πλεῖστα ἐξαπατῇ ὁμοία τοῖς ἀληθινοῖς ποιέων, οὗτος ἄριστος). Öte yandan, buradaki “sahiciye benzeyen” (*ἐτύμοισιν ὁμοῖα*) ifadesinin nasıl çevrilmesi gerektiği konusunu tartışan HEIDEN'in (2007, 153-175) önerisi hakikat ve aldatıcı şeyler arasındaki ilişkiye yeni bir boyut kazandırmaktadır. HEIDEN'a göre, söz konusu ifadedeki *ὁμοῖος* sıfatının anlamı görüldüğü kadar kesin bir şekilde benzerliğe gönderme yapmaz. Bunun yerine HEIDEN'in önerdiği gibi *ὁμοῖος* “belirli bir nitelik bakımından aynı”lık (*the same with respect to a certain quality*), yani daha kısa bir ifadeyle bir “eşdeğerlik” ifade ediyor olabilir. Bu durumda Mousa'lar aslında hiç bir aldatıcı şey dile getirmezler, çünkü aldatıcı şeyler olarak görünenler de hakikate “eşdeğerdir” ve Hesiodos'un söylemindeki *Pan-Hellenik* hakikatin bir kısmıdır.

¹⁰⁷ DETIENNE'in (1996, = 2012, 135) dikkati çektiği gibi, bu formül *Odyseia*'dan itibaren, *μητις*'in iki ustası olan Odysseus ya da Nestor'a ait olan “retorik”in gücünü tanımlar (cf. *Hom. Od.* 19.203: *ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα*; *Theog.* 713: *οὐδ' εἰ ψεύδεα μὲν ποιοῖς ἐτύμοισιν ὁμοῖα*; *D.H. Lys.* 18.18 sq.: *τοῦτό μοι δοκεῖ καὶ ἐπὶ Λυσίου τις εἰπεῖν· εἶσκεν ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα*).

¹⁰⁸ BELFIORE'un (1985, 55-57) dikkati çektiği gibi, Hesiodos'un Mousa'ları, Homeros'un anlatımındakinden (*Hom. Il.* 2.484-486) farklı olarak her şeyi, olayların doğrudan görgü tanıkları olarak bilmezler. İlk tanrıların nasıl ortaya çıktığına gözleriyle tanıklık etmiş olamazlar. Bu nedenle anlatımları içindeki “aldatıcı şeyler” (*ψεύδεα*) onların hatalarından değil, aktardıkları öykünün niteliğinden kaynaklanır. Ancak bunlar, doğrudan tanrısal kaynaklardan geldiklerinden yine “sahici şeylere benzer”ler (*ἐτύμοισιν ὁμοῖα*). İçlerindeki “sahici” (*ἔτυμος*) özü kavramak ve özümsemek, ancak gözün egemenliğinin olmadığı bir ortamda aktarılan mitsel anlatının dış kabuğunun içine girebilmeye bağlıdır.

ettiği Apollon'un yetkesine işaret eder. Şüphesiz Hesiodos'a bahşedilen “asa” (σκῆπτρον) Apollon'un Hermes'e verdiği “değnek” (ράβδος) gibi tanrısal simgeler taşıyan şatafatlı bir alet değildir.¹⁰⁹ Ancak Hermes'e sağladığı işlev Hesiodos'un yetkesinin kapsamıyla koşutluk oluşturur.¹¹⁰ Bu işlevsel yakınlığın nişanesi de asanın Apollon'a ait olduğunu gösteren malzemesi, yani “defneden” (δάφνης) olmasıdır. Zira şiirsel söylem de tıpkı kehanetler gibi seçilmiş kişilere esinlenir. Zeus'tan, Apollon'a aktarılan şiirsel “hakikat” Mousa'lar aracılığıyla Hesiodos'un “içine üflenir.” Hesiodos'un içine üflenen “tanrısal seda” (αὐδὴν | θέσπιν) sadece tanrısal Mousa'ların ona bahşettiği esini vurgulamakla kalmaz, Hesiodos'un kendi adında saklı

¹⁰⁹ Homeros'ta (*Hom. Il.* 24.343, *Od.* 24.2) bu “değnek”in (ράβδος) Hermes tarafından insanların uykusunu ve uyanıklığını başka sözlerle yaşamını ve ölümünü belirlemek üzere kullanıldığı vurgulanmaktadır. Öyle ki değneğin her bir ayrıntısı Hermes'in tanrısal işlevlerini açığa çıkarır. Kanatlı oluşu onun mahir bir haberci oluşuna, çifte yılan ise şifa verici özelliklerine dikkati çeker: *h.Hom. h.Merc.* 529-530a: “vereceğim sana servetin ve izzetin güzel mi güzel bir değneğini | altından, üç dallı” (ὄλβου καὶ πλούτου δώσω περικαλλέα ράβδον, | χρυσεῖην, τριπέτελλον, [...]). Ancak Homerosçu şiir bağlamında, Hermes'in “asa”sının ayrıntıları tam anlamıyla ifade edilmez. Dolayısıyla Hermes'in “değnek”in (ράβδος) hangi tarihsel eşikte tam anlamıyla κηρύκειον'un görüntüsünü kazandığı tartışmalıdır (cf. 5. BÖLÜM, 289 sqq.)

¹¹⁰ *h.Hom. h.Merc.* 530b-532: “sağ salim koruyacak seni | sözlerinin ve işlerin her görevini tamamına erdirecek | iyi bir şekilde, her ne öğrendiğimi söylüyorsam Zeus'un sesinden” ([...] ἀκήριον ἢ σε φυλάξει | πάντας ἐπικραίνουσ' ἄθλους ἐπέων τε καὶ ἔργων | τῶν ἀγαθῶν, ὅσα φημι δαήμεναι ἐκ Διὸς ὀμφῆς). Dionysios Thraks'ın (*D.T.* 8.4-6) tanıklığına dayanarak Hesiodos'a verilen “asa” (σκῆπτρον) bir tür δάφνινος ράβδος olarak kabul edilirse, bu alet onun ράψωδός'luğunu tesciller. Bu “asa” hem “Hesiodos'un bir çobandan şaire dönüşmesinin sembolü”dür, hem de şaire “bir kralın yetkesiyle konuşma” yetkisi verir (NAGY, 1990a, 49, 53). Bu türden krallık yetkesi sağlayan “asa”ların (σκῆπτρον) “tanrıların babası” Zeus'a kadar dayanan bir soy hattıyla nasıl aktarıldığı önemlidir. Örneğin Agamemnon'un elindeki “asa”yı ilkin Hephaistos Zeus için yapmış, emanet edilen tanrılar ve kahramanlar (Hermes, Pelops, Atreus, Thyestes) aracılığıyla Agamemnon'a ulaşmıştır (*Hom. Il.* 2.100 sqq.). Krallık asalarının dikey soykütüğünden farklı olarak, şairler için şiirsel yetke sağlayan “asa”lar genellikle doğrudan bir tanrı tarafından bahşedilir. Nasıl ki Zeus'tan son kişiye ulaşınca kadar “asa”yı elinde bulunduran kişiler krallık yetkesini de ardıllarına bırakıyorlarsa, şiir söyleme yetkesi de bu şekilde miras alınan “asa” sayesinde aktarılır. Theokritos (*Theoc.* 7.43-44) Lykidas'ın Simikhidas'a armağan olarak verdiği “çoban değneği”nden (κορύνῃ) söz ederken bu türden bir yetkenin teslim edilmesine işaret eder. Bu bağlantıya dikkati çekenler arasında PUELMA (1960, 159 sq.), GIANGRANDE (1968, 491-533), ZAGAGI (1984, 427-438), GOLDHILL (1991, 231 sq.) sayılabilir. Söz konusu şairler arası göndermenin en önemli karinesi “hakikat” (ἀλήθεια) vurgusudur. Öyle ki bu alet “Zeus tarafından bütünüyle *hakikat için* yapılmış bir *körpe fidan*”dır (πᾶν ἐπ' ἀλαθείᾳ πεπλασμένον ἐκ Διὸς ἔρνος). Hesiodos'a “hakikat”i (ἀλήθεια) dillendirme yetkesini bağışlayan sembolik aletin tılsımı Zeus tarafından bahşedilir.

kaderini de ifşa eder.¹¹¹ Hesiodos'un adı dahi Helikon'un eteklerinde onu şair kılan deneyimi ifşa eder.

Büyük ölçüde “*Mythos*’tan *Logos*’a” (*vom Mythos zum Logos*) başlığında geliştirilen akıl yürütmelerin etkisinde kimi felsefe tarihçileri Hesiodos’un peşrevindeki bu dizelerden hareketle onun yaşadığı çağa ve bir geçiş dönemi şairi olmasına özel bir anlam yüklemişlerdir (v. 1. BÖLÜM, 64 n. 10). Örneğin GIGON (1945, 14) bu kısımda Homeros’a özel bir gönderme olduğunu, Hesiodosçu “hakikat”ın Homerosçu mitle, sözümona *Logos*’un *Mythos*’a yaptığı gibi, karşıtlık oluşturduğunu iddia eder.¹¹² Keza DILLER’in (1946, 151) yaklaşımında ise Hesiodos’un “mitsel ve felsefi düşünceler arasında bir köprü” (*eine Brücke vom mythischen zum philosophischen Denken*) olduğu savlanır. Sonuçta, her ikisi de Hesiodos’un akılsal olana daha yakın durduğunu temellendirmeye çalışır. Ancak GIGON’un (1945, 40 n. 4) kanıtlaması, Hesiodosçu dünyanın –insan etkinliğiyle benzerlik oluşturur tarzda– “irade”nin bir ürünü olduğu yönündedir. Oysa DILLER (1946, 151 sqq.) Hesiodos’un kozmolojisinin “kişisiz yasalar”dan kaynaklandığını savlar. Bu kesin sınırlar çizme ve doğrusal bir çizgide ilerleyen türdeş bir geçiş dönemi tasarlama hevesi, bizce Hesiodos’un dünyasını tarif etmek için yetersiz kalmaktadır. Hiç değilse şunu kabul etmek elzemdir: ROWE’nin (1983, 125) işaret ettiği üzere, Hesiodos’un etkinliğinin ardılı konumundaki filozoflarınkinden, bilim insanlarınınkinden, tarihçilerinkinden ayırt

¹¹¹ NAGY’ın (1991³, 296) işaret ettiği gibi, **Hēsi-modos*’un kökü olan **ḥmod-*, *ἄνδῆ* (insan sesi) and *ἄνδᾶω* (konuşmak) sözcüklerde **ḥud-* olarak yeniden ortaya çıkar. Ayrıca v. CHANTRAINE, 1984^{te}, s.v. *ἄνδῆ* ve **Hsiodos*. NAGY’ın açıklamasına seçenek olarak, HINGE’in (2009, 232 n. 9) önerisi **ḥodós*’u (< IE *(*h*₂)**wodós*, *ἄνδῆ*’yle ilişkili olarak < **h*₂(*e*)**udeh*₂) daha güvenli bulduğu *ódós* (yol) sözcüğüyle ilişkilendirmek ve adı Hesiodos’un Euboia’ya yaptığı seyahate gönderme yaptığını düşünerek “seyahati isteyen” (*ἵημι / ἄνδάνω + ódós*) olarak yorumlamak olmuştur.

¹¹² Benzer yaklaşımlar olarak v. VERDENIUS, 1972a, 234; FRITZ, 1956, 36; NEITZEL, 1980, 387-401. Ancak *ψεύδεια* sözcüğünün olumsuz anlamını vurgulayan ve bu kısmın Homeros’a yönelik bir eleştiri olarak ele alan bu bilim insanlarına oldukça güçlü bir karşı tez de geliştirilmiştir. Söz konusu bilim insanları Hesiodos’un kendi şiirsel üslubu içinde esasen sadece “hakikat”ı (*ἀληθεία*) söyleyeceğine dair vurgu yaptığını ve bir eleştiri söylemi oluşturmak bir yana, bu kısımda “aldatıcı şeyler”in (*ψεύδεια*) olumlu göndermelerinin altını çizdiğini savlarlar (v. STROH, 1976, 86-97; KRAUS, 1955, 65-87; OTTO, 1952, 51-52).

edilmesi gerekebilir; ancak bu gereklilik onun akıldışı, ön-akılsal olarak değerlendirilmesini gerektirmez. Söz konusu çevrelerde, Hesiodos'un poetikasının "akılsal olan"la birlikte tartışılmasının en önemli sebebi Homerosçu gelenekten devraldığı kişileştirme yaklaşımını, kozmik sıradüzenin düzeyleri arasındaki bağlantıları kurmak amacıyla oldukça etkin ve özgün bir biçimde kullanmasıdır. Bu özel kişileştirme kullanımı özellikle felsefî kavramların sıradüzeninin oluşturulması sürecinin başlangıcına model oluşturduğundan, Yunan düşüncesinde akılsallaş(tır)ma sürecinin eşiği olarak değerlendirilmiştir. Kanımızca, söz konusu süreçte Hesiodos'un poetikasının önemli bir rolü olduğunu inkar etmek mümkün değildir, ancak kozmoloji sürecinin türdeş bir bütün halinde ilerlediği iddiasında ısrar etmek ancak saplantılı bir "*mythos*'tan *logos*'a" tezinden kaynaklanabilir.

2.2.1. Hesiodos'ta Kişileş(tir)me

Kişileş(tir)me tartışmasız bir şekilde Hesiodos'un poetikasının en belirleyici öğelerindendir. Kişileş(tir)me, deyiş yerindeyse onun soykütüksel anlatısının kurgusunu oluşturan temel kirişler ve sütunlar gibidir. Bu kirişler ve sütunlar, Hesiodos'un geleneğinden miras aldığı adların "semantik içerik"ine yoğunlaşan ve bu içeriği biçimlendiren yaklaşımını destekleyen bir temel inşa ögesi sağlar. Öyle ki hazır ve genellikle sabit "semantik içerik"e sahip genel geçer doğal fenomenleri¹¹³ büyük harfle yazmak¹¹⁴ bütün tanrısal güçlerin kozmik sıradüzendeki yerlerini daha belirgin hale getirir. WEBSTER'ın (1954, 10-21) "şemalaştırma eğilimi"nin karşısında yer aldığını ileri sürdüğü kişileştirme, şiirsel üretimi belirli bir düşünsel çerçeveye de sokmaktadır. Bu düşünsel çerçeve "soyut kavram"ın kullanımına zemin hazırlamıştır (cf.

¹¹³ Örneğin *Núξ* (Hes. Th. 123, 211, Op. 17); *Ύπνος* (Hes. Th. 212, 756); *Θάνατος* (Hes. Th. 212, 756; cf. Hom. Il. 14.231; S. Aj. 854, S. Ph. 797); *Λήθη* (Hes. Th. 227; cf. Ar. Ra. 186); *Μνημοσύνη* (Hes. Th. 54, 135, 915; cf. h.Hom. h.Merc. 429) etc.

¹¹⁴ Burada "büyük harfle yazmak" deyişini bütünüyle çağdaş kavrayışlarımıza işaret etmek için kullandık. Günümüze ulaşan Eski Yunanca metinlerde büyük harf küçük harf ayrımı bulunmadığından bir sözcüğün kişileştirme olarak sunulduğunun tek göstergesi metnin bağlamıdır.

NORTHROP, 1980, 223-232). FRÄNKEL'in (1973, 106) sözleriyle kendi düzeni içinde öğelerin "sınırları sadece sonları değil aynı zamanda başlangıçlarıdır, şeylerin sınırları aynı zamanda "kaynakları" ve "kökleri"dir, zira bunlar şeylerin "kendi varlıklarını borçlu oldukları var-olmayana karşı bir sınırlama" oluştururlar.

Homeros'ta belirgin bir şekilde bulunan kişileştirmenin izleri Eskiçağ Yakındoğu mitlerine kadar sürülebilir (cf. BURKERT, 2005, 3-20; DUCHEMIN, 1980, 1-15). STAFFORD'un (2007, 78 sq.) altını çizdiği gibi, Yunan dininde bağımsız birer kült olarak ortaya çıkmadan önce, kişileştirmeler sıklıkla Olympos tanrılarıyla ilişki içinde sunulurlar. Örneğin *Hes. Op.* 73-75'te¹¹⁵ Pandora'nın yaratılışı esnasında Aphrodite'nin yardımcıları arasında çok ayrıntı verilmeden *Χάρις*'lerle birlikte anılan *Πειθώ* (İkna), daha sonra Herodotos (*Hdt.* 8.111) tarafından *Ἀναγκαιή*'yle birlikte Atinalıların "iki büyük tanrısı" (*δύο θεοὺς μεγάλους*) olarak sunulur.¹¹⁶ Hesiodos'un kişileştirmeleri kozmik sıradüzenin bağ dokusudur. Öyle ki bir bağ doku olarak egemen kişileşmiş tanrıların konumunu belirginleştiren bu doğal fenomenlerden bazıları ilerleyen zamanda kendi bağımsızlıklarını ilan ederek Yunan *Πάνθειον*'undaki yerlerini almışlardır. Hangi kişileştirilmiş doğal fenomenin zaman içinde Yunan dininde konumunu güçlendirdiği olgusu, bize Yunan Tarihi'nin toplumsal koşullarına dair önemli bilgiler verir. Hesiodos'un mitsel anlatısı içinde Aphrodite'nin maiyetindeki *Πειθώ*'nın (İkna) yükselişi bunun çarpıcı örneklerinden biridir. Değiş yerindeyse, kişileş(tir)me Hesiodos'un kurduğu kozmik sıradüzen çatısını ayakta tutan ana yapının öğeleridir. Ancak bu yapının duvarlarının örülmesi, çatının altında gerçek bir

¹¹⁵ cf. *Hes. Th.* 349; *Pi. P.* 9.39.

¹¹⁶ Her ne kadar kendi edebi dili içinde Euripides "yoktur tapınağı Peitho'nun söylemden başka" (*οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο πλὴν λόγος*; *E. fr.* 170; cf. *Archipp.* 27 *PCG*) ifadelerini kullansa da, geç dönemde başka tanrısal güçlerle birlikte oluşturulan ortak kültler haricinde, MS geç 5. yüzyıldan itibaren *Pan-Hellenik* Yunan dünyasında bağımsız Peitho kültlerine rastlanıyordu. *Χάρις*'lerle *Πειθώ*'un Hellenistik Çağ'daki ortak tapımından önce, Thasos ve Paros'taki bağımsız *Πειθώ* kültleri için v. *Paus.* 2.7.7-8; *IG* XII 8.360; cf. RUBENSOHN, 1949, 1781-1872. Öte yandan Euripides'in yukarıdaki sözleri, *λόγος* merkezli Klasik Çağ Atinası'nda Peitho'nun yükselen konumunu anlamlı kılmaktadır.

meskenin belirmesi için daha ayrıntılı bir çözümlemeye ihtiyaç duyulacağı başından bellidir. Nitekim Hesiodos'un sıradüzenin sağlam temellerini görünür kılan bu ayrıntılandırmalar, başka sözlerle inşa ögesi olarak konulan "ad"ların *ἔτυμος*'larının ifşası olacaktır.

2.2.2. Hesiodos'ta *Kosmos*'un *Etymos*'ları

Hesiodos'ta "ad"ların *ἔτυμος*'larını açıklamaya çalışan yaklaşım, gerek *Theogonia*'da gerekse *Erga kai Hēmerai*'da bahsedilen şeyin doğasını netleştirmenin bir yolu olarak kullanılır. Bir şeyin adının neye dayanarak koyulduğunun Hesiodos poetikadaki konumu, sadece halkın bu konudaki kanaatlerinin derlenip toparlanmasına indirgenemez. Aksine bu temel tutum Hesiodos'un "hakikat"i dillendirme araçlarının başında gelir. Öyle ki Hesiodos'un kurduğu evrenin başlıca öğelerinin *ἔτυμος*'larını açıklamak, tam olarak *κόσμος*'u açıklamak, onun "hakikat"lerini ifşa etmek anlamına gelir. Hesiodos'un açıkladığı belli başlı adları ele almak bu yaklaşımın ayrıntılarını anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bu açıklamalar arasında ilk ele alacağımız ad, mitsel yaratık¹¹⁷ *Kyklops*'un adı olacaktır (*Hes. Th.* 144 sq.):

Κύκλωπες δ' ὄνομι' ἦσαν ἐπώνυμον, οὐνεκ' ἄρα σφέων
κυκλοτερὴς ὀφθαλμὸς ἔεις ἐνέκειτο μετώπῳ.

Kyklopes (Yuvarlak-gözlüler) adını takmışlardı onlara,
Yuvarlak tek gözleri¹¹⁸ vardı alınlarının çatında,

Buradaki yuvarlak(lık) (*κύκλος*) vurgusu KUHN (1886, 51) tarafından "güneşin tekerleği"yle ilişkilendirilmiştir. Bu da Veda Sanskritçesi'nde *cakrām sūryasya*'ya ve

¹¹⁷ PUCCI (1993, 33) *Hom. Od.* 9.190-192'deki ifadelerden (*καὶ γὰρ θαῦμ' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδὲ ἔφκει | ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ρίῳ ὑλήεντι | ὑψηλῶν ὀρέων, [...]*) yola çıkarak kendisi de bir *Kyklops* olan Polyphemos'un *ἀνήρ* gibi betimlenmesiyle, insan-olmayan bir canavar olarak sunulması arasında bir kararsızlık, hatta çatışkı olduğunu vurgular.

¹¹⁸ *Kyklops*ların "tek gözlü" olduğu kanaati *Ilias* ya da *Odysseia*'da yer almaz, ancak bütün gelenekte bu imge oldukça baskındır (cf. GLENN, 1971, 155). MONDI (1983, 31-36) *Kyklops*ların başlangıçta tek gözlü olmadığının kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Nitekim bu konudaki bilginin çeşitliliğine dair antik tanıklık mevcuttur (cf. *Serv. in Aen.* 3.636).

Yunan tragedyasındaki *κύκλος ἡλίου*'a karşılık gelir (FRAME, 1978, 66). SCHMITT'in (1967, 168 n. 28) önerisi bir ses düşmesi sayesinde adın kökeninin *κύκλο-κλωψ* yani “(güneşin) tekerlek(inin) hırsızı” olduğudur. THIEME'nin (1951, 177-178) önerisiyse ilk kısmı Hint-Avrupa kökenli **peku* (sığır) sözcüğünün sıfır-seviyesine indirgenmesiyle oluştuğunu varsayarak **Pku-κλωψ* yani “sığır hırsızı” karşılığıdır. THIEME'nin temel kanıtlaması olan Yunan'daki *Kyklops*'u Veda'daki *Paṇis*'le özdeşleştirme *Paṇi* mitinin Homeros'taki öyküye benzerliğiyle desteklenebilir (FRAME, 1978, 68). Ancak son çözümlemede, gerek SCHMITT'in gerekse THIEME'nin açıklamalarında bağlam güneş, onun tekerleği/arabası ve sığırları ekseninden çıkmamaktadır. Hesiodos'un *κύκλος*'u ne denli Hint-Avrupa köklerinden haberdar olduğumuz bu mitsel bağlamında kullandığını bilmemiz imkânsız, ancak Homeros'taki öyküyle birlikte okunduğunda *Κύκλωπες* bu adla Hesiodos'un kozmik düzenindeki yerini almasını *κύκλος ἡλίου*'yla ilişkilendirmek akla yakın görünüyor.¹¹⁹

Hesiodos'ta adının *ἔτυμος*'una ilişkin çok net bir şekilde bir şekilde açıklama yapılan bir diğer tanrısal güç *Aphrodite*'dir (*Hes. Th.* 188 sqq.):

μήδεα δ' ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι
κάββαλ' ἀπ' ἡπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,
ὡς φέρετ' ἄμ' πέλαγος πουλὺν χρόνον· ἀμφὶ δὲ λευκὸς
ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὥρνυτο· τῷ δ' ἔνι κούρη
ἔθρεφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισι ζαθέοισιν
ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἵκετο Κύπρον.
ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη
ποσσὶν ὑπο ῥαδινοῖσιν ἀέξετο· τὴν δ' Ἀφροδίτην
[ἀφρογενέα τε θεὰν καὶ εὐστέφανον Κυθήρειαν]
κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι, οὐνεκ' ἐν ἀφρῷ
θρέφθη· ἀτὰρ Κυθήρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροισι·
Κυπρογενέα δ', ὅτι γέντο περικλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ
[ἢ δὲ *φιλομμειδέα*, ὅτι *μηδέων* ἐξεφαάνθη]

Keser kesmez uzuvlarını sert çelikle,

¹¹⁹ FRAME (1978, 50) Kirke'nin adı üzerinden bu “çember” temasına ilişkin olarak benzer bir yaklaşım ortaya koyar: “Şayet doğudan batıya doğru dalgalanmanın Kirke'nin doğasının özsel bir kısmı olduğu doğruysa, bu eylemin Kirke'nin adında yansıtıldığını görmek cezbedicidir. Yunanca “çember” sözcüğü *krikos*, öyle ki bu *kirkos* olarak da onaylanmıştır. *Kirkē* adı net bir şekilde ikinci sözcüğün dişil biçimi olabilir, ve güneşin doğudan batıya çemberi yoluna gönderme yapar.”

atar atmaz kıtadan bol-dalgaylı engine
deryada sürüklendi uzun zaman, ak bir
köpük çıkıyordu ölümsüz et parçasından: Bir kız
türedi bundan; önce vardı kutsal Kythera kıyılarına,
sonra oradan da gitti suyla-kuşatılmış Kıbrıs'a,
orada çıktı karaya müthiş güzeliğiyle tanrıça,
çimenler serpiliyordu narin ayaklarının altında
Narin ayaklarının bastığı yerden; Aphrodite diye
çağırdılar onu hem tanrılar hem de insanlar
[ve köpük-doğan tanrıça, bitek-çelenkli Kytheralı diye]
çünkü büyümüştü köpüğün içinde ve varmıştı Kythera'ya,
Kıbrıs-doğumlu da derler orada sulardan orada çıktığı için,
[**philommeides** de derler ona **uzuvlardan** ortaya çıktı diye].

Aphrodite Homerosçu gelenekte Zeus ile Dione'nin kızı olarak sunulur (*Hom. Il.* 5.370). Oysa Hesiodos'un açıklaması Aphrodite'yi kozmik sıradüzende daha ilksel bir konuma yerleştirir. Hesiodos'un, Aphrodite'nin adına ve çeşitli sanlıklarına ilişkin bu açıklaması doğumuna ilişkin anlatı ve doğumu öncesindeki hikayenin farklı kısımlarındaki öğeler devşirilerek oluşturulmuştur.¹²⁰ Şüphesiz açıklamanın merkezinde Aphrodite adının varlığının türediği¹²¹ "köpük"le (**ἀφρός**) ilişkilendirilmesi bulunur. Bu bağlantı Aphrodite'in Samî köklerinden uzaklaştıran ve bütünüyle Hellen kılan bir yaklaşıma zemin hazırlamaktadır. KRETSCHMER (1895, 267-268) '**Ἀφροδίτη**' adının iki öğeden oluşan bir bileşik ad olduğunu öne sürerek, **ἀφρός** (köpük) ve ***ὀδίτη** (gezen) (eril biçimi olan **ὀδίτης**'ten hareketle) sözcüklerinin bileşmesiyle (Köpükte-gezen) olduğu savını destekler.¹²² Ancak

¹²⁰ Aphrodite'nin doğumunun eşsizliği ve 192. dizedeki **ἐθρέφθη** üzerine v. BONNAFÉ, 1985, 136 n. 14.

¹²¹ "Takma ad"ın (**ἐπώνυμος**) bu niteliği, Yunan Edebiyatı'nda kentlere kendi adını veren kişilerin yaklaşımıyla da örneklenebilir. Örneğin *E. El.* 1275'te (**ἐπώνυμος δὲ σοῦ πόλις κεκλήσεται**) Kastor Orestes'e kendi adını koyacağı bir kent kurması doğrultusunda talimat verir. Benzer yaklaşımlar için v. *Hom. Il.* 20.215-217, 20.231-232; *Pi. O.* 7.73-76; *A. Supp.* 260-261; *S. OT* 209-211; *E. Ion* 74 sq., *E. Or.* 1646 sq., *E. Andr.* 17-20; *Hdt.* 2.98.2, 4.45.2-4 (cf. *Pi. P.* 9.5-8, 9.55-58, 9.68 sq.); tanrıça Athena ve Atina kentinin adları arasındaki bağlantı için v. *S. OC* 107 sq.; *E. Ion* 8 sq., 29 sq., 1555 sq. Öte yandan, BURKERT (1985a, 139) yer adlarındaki **-ene** sonekinin yaygınlığı nedeniyle (e.g. Mykene, Pallene, Troisen(e), Messene, Kyrene etc.), sürecin tersinden işleyerek bazı tanrıların yer adlarından hareketle adlandırılmış olabileceği savını ileri sürer.

¹²² Bu "etimolojik" yaklaşımın Platon tarafından alımlanışı için cf. *Pl. Cra.* 406c-d. Aphrodite'nin adı üzerinde köklerinin Samî bağlantılardan uzaklaşması pek mümkün görünmemektedir. Ancak tanrıçanın Hint-Avrupa köklerine ve Eos'la koşutluğuna ilişkin ilgi çekici bir bağlantı için v. NAGY,

tanrıçanın Samî kökleri bu açıklamanın sağlam kanıtlarla desteklenemeyeceğini ortaya koymaktadır. Aphrodite'nin sanlıklarından birinin *Oὐραμία* olmasından hareketle Samî tanrılarla bağlantısı henüz Eskiçağ'da Herodotos (*Hdt.* 1.105, 131) tarafından ortaya koyulmuştur. Her ne kadar bu sorun henüz tartışmasız bir sonuca ulaşmadıysa da, Aphrodite adına dair Samî köken araştırmaları oldukça kayda değer öneriler sunmaktadır (cf. BURKERT, 1985a, 152 sqq., 408 n. 18). Hesiodosçu poetika bilinçli ya da bilinçsiz şekilde Aphrodite'nin adını ilksel bir ögeyle ilişkilendirerek, dinsel-kültürel arka planının belirleyiciliğinden soymakta, *Pan-Hellenik* ülküsellğe hazırlamaktadır.

SULZBERGER'in (1926, 421) altını çizdiği gibi, Hesiodos'ta ve *Homerosçu İlahiler*'de ἐπώνυμος “anlamalı” (*significatif*), “yakışık alır” (*convenable*) ya da “bir şeyden dolayı adlandırılmış” (*nommé d'après*) bir nitelik ortaya koyar.¹²³ Hesiodos poetikasını biçimlendirirken bu imkândan fazlasıyla yararlanır. Aphrodite'nin sanlıklarını kendi yaklaşımları doğrultusunda yorumladığında “yakışık alır” bir tanrının yapı taşlarını örmektedir. “Kıbrıs” (*Κύπρος*) ve “Kythera”dan (*Κύθηρα*)¹²⁴

1973, 162; Yunan destan geleneğinde Aphrodite'ye ilişkin kuşatıcı bir monografya çalışması olarak v. BOEDEKER, 1974.

¹²³ LEVIN'in (1996, 200 sqq.) kanıtlarla destekleyerek ortaya koyduğu üzere, Yunan Edebiyatı'nda henüz dizgeli bir görünüm sergilemeyen ἐπώνυμος kullanımı Platon'un metafiziğinde dizgesel bir hale getirilerek oldukça elverişli bir felsefe yapma aygıtı olarak kullanılmıştır.

¹²⁴ Aphrodite'nin bu sanlığa dair açıklamasına daha Antik Çağ'da seçenekler oluşturulmuştur (cf. ROSCHER, 1890-1894, s.v. *Kythereia*). Öyle ki tartışma tanrıça mı adanın adından bu sanlığı aldı, yoksa ada mı tanrıçanın sanlığı sayesinde böyle adlandırıldığı sorusunda düğümlenmektedir. MÖ 1. yüzyıl yazarlarından Kornoutos (*Corn. ND* 45.15-19) bu tartışmaya belli başlı kanıtlamalarına ilişkin şunları aktarır: “Kythereia cinsel birleşme sonucu meydana gelen *gebeliklerden* ya da Aphroditvari arzuların *gizlenmesinden* dolayı bu şekilde çağırılır. Bu nedenle *Kythera* adası Aphrodite için kutsal olduğu düşünülür.” (*Κυθήρεια* δ' εἴρηται διὰ τὰς ἐκ τῶν μίξεων γινομένης *κνήσεις* ἢ διὰ τὸ *κεύθεσθαι* τὰ πολλὰ τὰς τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίας. ἐκ τούτου δ' ἦδη καὶ ἱερὰ τῆς Ἀφροδίτης ἢ τῶν *Κυθήρων* νῆσος εἶναι δοκεῖ). Kornoutos bu sözlerin hemen ardından *Κύπρις* sanlığının *κρύψις* (gizlenme) sözcüğünden, *Παφία* (cf. *Hom. Od.* 8.363; *h.Hom. h.Ven* 59; *Ar. Lys.* 556) sanlığının da bir eksiltiliyle *ἀπαφίσκειν* (aldatmak) fiilinden kaynaklandığını belirtir. Derlenen açıklamaların büyük bir çoğunluğu “gizlenme” temasına vurgu yapmaktadır (cf. *EM* 543.40 sqq. [s.v. *Κυθήρεια*]). MORGAN'ın (1978, 115-120) dilin imkânlarını fazlasıyla zorlayan açıklaması *Κυθήρεια*'nın anlamını “coşkunun arzuların kadın temsilcisi” (*the female agent/purveyor of ardent desire*) açıklar.

kaynaklanan sanlıklar konusunda Hesiodos bu yerlere, Aphrodite kültünün yerleştiği iki mekân olarak değinmek yerine anlatımın odağını tanrıçanın doğumu öncesindeki öykünün gidişatına kaydırır (cf. NAGY, 1990c, 46). Bu yaklaşım, Hesiodos'un poetikasının *Pan-Hellenik* tutumuyla örtüşür. Zira Hesiodos'un "hakikat"i yerel öğelerin silikleştirilmesi, evrensel ve bütün *Pan-Hellenik* Akdeniz coğrafyasına hitap edebilecek bir Yunan *Πάνθειον*'unun inşasını açığa çıkarır. Öte yandan son dizede değinilen sanlığa ilişkin yapılan açıklama "etimolojik" bir sorun ortaya atar. Öyle ki bu sanlığın (*φιλομμειδής*) Homeros'ta geçtiği kısımlarda¹²⁵ olası *ἔτυμος*'larına ilişkin herhangi bir ipucuna rastlanmaz; ne de *Skholia*'da net bir yaklaşım ifade edilmiştir. Geçtiği diğer dört kısımda¹²⁶ *Ilias* ve *Odyseia*'dakine benzer şekilde aynı suskunluk sürse de, *h.Hom. h.Ven.* 49'da¹²⁷ bu sanlık *γέλω* (gülmek) fiiliyle yanyana gelerek semantik temelli bir sözcük oyununun izleri sürülmeye başlanabilir. Keza Nonnus tarafından *φιλομμειδής Ἀφροδίτη* formülünün *γέλω* (gölüş)¹²⁸ sözcüğüyle, *γέλω* (gülmek)¹²⁹ fiiliyle birlikte kullanılması Antik Çağ'da bu sanlığın *μειδάω/μειδιάω* (gülümsemek) fiiliyle ilişkilendirildiğine ikinci bir kanıt olarak sunulabilir. *Etymologicum Magnum* (EM 794.30 [s.v. *Φιλομμειδής*]) bu konuda sanlığın *Φιλόγελω*s'a eşdeğer olduğunu belirterek sanlığın "gülümsemek"le (*παρὰ τὸ μειδιῶ*) ilişkisini onaylar. Bu onaylanmış ilişki çağdaş etimoloji tarafından da destek bulur. Oysa Hesiodos'un açıklamasında bütünüyle başka bir yöne doğru yönelilerek, "üreme uzuvları"na gönderme yapan *μήδεα* (pl.) işaret edilmektedir. CHANTRAINE (1984^{re}, s.v. *μειδιάω*) Hesiodos'un zamanında Boiotia'da geçerli olan sesletimin Hesiodos'un bu yaklaşımının temel nedeni olabileceğini ileri sürer (cf. RISCH, 1947, 76;

¹²⁵ cf. *Hom. Il.* 3.424, 4.10, 5.375, 14.211, 20.40, *Hom. Od.* 8.362.

¹²⁶ cf. *h.Hom. h.Ven.* 17, 56, 65, 155.

¹²⁷ ἡδὲ γελοιήσασα φιλομμειδής Ἀφροδίτη.

¹²⁸ *Nonn. D.* 33.56: ἡθάδα ῥίψε γέλωτα φιλομμειδής Ἀφροδίτη; 41.205'te (ἡθάδα πέμπε γέλωτα φιλομμειδής Ἀφροδίτη).

¹²⁹ *Nonn. D.* 33.184: εἶπε μόθους γελώωσα φιλομμειδής Ἀφροδίτη; 47.316-317 (φιλομμειδής Ἀφροδίτη | ἰμερόεν γελώωσα).

STRUNK, 1960, 70). Bu araştırma Homerosçu *παρονομασία ἐτυμολογική*¹³⁰ geleneğinin bir mirasçısı olarak Hesiodos'un "anlam" kadar "ses"i de açıklamalarına temel olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bir sonraki araştırma konusu *Titan*'lar olacaktır (*Hes. Th.* 207 sqq.):

Τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπὶ κλησὶν καλέεσκε
παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανός, οὗς τέκεν αὐτός·
φάσκε δὲ *τιταίνοντας* ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα *τίσιν* μετόπισθεν ἔσεσθαι.

Ama babaları yüce Ouranos paylayıp oğullarını
çağırdı onları Titanlar takma adıyla:
Çünkü *gerinip* boylarından büyük küstah bir suç işlemişlerdi,
bunun *öcü* düşecekti peşlerine.

Açıklama dizeler arasına gizlenmiş iki veçhesiyle Titan adına açıklık getirmek niyetindedir. Titan adı öncelikle "uzanmak" anlamındaki *τιταίνω* fiiliyle (cf. STRUNK, 1959, 83), ardından da "bir şeyin bedelini geri ödeme"ye ya da "öç"e gönderme yapan *τίσις* sözcüğüyle ilişkilendirilir. Hesiodos'un açıklamadaki temel itkisi yine tanrısal güçler arasındaki ilişkilere vurgu yapma doğrultusundadır. Öyle ki adlara ilişkin açıklamalar tanrısal güçlerin kendi niteliklerine (*τιταίνω*) olduğu kadar soykütüksel sıradüzen içinde diğerleriyle ilişkilerine (*τίσις*) de açıklık getirme niyetini taşır.

Bu açıklamaların çağdaş etimolojik yaklaşımlarla ne derece örtüştüğü tartışmalıdır. Ancak *Τιτῆνες*/*Τιτᾶνες*'teki iota harfinin uzun (*ī*) olması pek çok seçeneğin Yunanca kökensel bir sözcük olarak tartışma dışı kalmasına neden olmaktadır. Çağdaş etimoloji tarafından bu şekilde tartışma dışı kalan antik akıl yürütmelerden biri olan Eustathios'un ki kayda değerdir (*Eust. ad Hom. Il.* 2.735; VAN DER VALK, 1971, I. 518):

τίτανον δὲ κυρίως τὴν κονίαν φαμέν, τὸ ἰδιωτικῶς λεγόμενον ἄσβεστον, τὸ ἐν λίθοις κεκαυμένοις χνοῶδες λευκόν. ἐκλήθη δὲ οὕτως ἀπὸ τῶν μυθικῶν Τιτάνων, οὗς ὁ τοῦ μύθου Ζεὺς κεραυνοῖς βάλλων κατέφρυγε· δι' αὐτοὺς γὰρ καὶ τὸ ἐξ ἄγαν πολλῆς καύσεως καὶ ὡς οἶον εἶπεῖν τιτανώδους διαθρυφθὲν ἐν λίθοις λεπτὸν τίτανος ὠνομάσθη, οἷα ποινης τινος Τιτανικῆς γενομένης καὶ ἐν αὐτῷ.

¹³⁰ Bu konuda ayrıca v. 2. BÖLÜM, 133 n. 87.

“Genel olarak *titanos* sözcüğünü alçı tozu için kullanırız, özelde ise ona yanmış kayalarda beyaz pudra gibi olan *asbestos* (sönmemiş kireç) deriz. Buna mitsel Titanlar’dan hareketle böyle denir. Zeus mitte onlara yıldırımını fırlatır ve onları tuzbuz eder. Zira onlar yüzünden ve aşırı yüksek sıcaklıktan ufalanan taşın tozuna sanki ona Titanvari bir ceza uygulanmış gibi Titansi denir. Nitekim toza/alçıtaşına *titanos* adı verilmişti.”

Τιτάν ile *τίτανος* arasındaki bağlantıya Eustathios’un bu metnini alıntılanarak ilk dikkati çeken Albrecht DIETERICH (1893, 280) olmuştur. Nitekim ardılları HARRISON (1908², 491-494) ve FARNELL (1909, 172 sqq.) de bu yaklaşımı sürdürürler. Öyle ki Nonnos’un Orpheusçu bağlamda “mistik ritüeller için kullanılan alçı taşıyla beyaza boyan”ıldığından (*ἐλευκαίνοντο δὲ γύψῳ μυστιπόλῳ*: *Nonn. D.* 27.228)¹³¹ söz etmesi bu bağlantının derinleştirilmesine yönelik arzunun gelişmesi için uygun zemini hazırlamıştır. Ancak BURKERT’in (1984, 91 = 2012, 110) işaret ettiği gibi *τίτανος* sözcüğündeki iota harfi kısayken (*ι*), *Τιτῆνες*/*Τιτᾶνες*’teki uzun (*ῑ*) olduğundan bu bağlantıyı Yunanca aracılığıyla kurmak mümkün değildir.¹³²

Hesiodos’ta, Yunanca’nın dışına yayılan tartışmalara zemin hazırlayan *Τιτῆνας* gibi adlara ilişkin açıklamaların yanı sıra, bileşimlerinde Hint-Avrupa köklerinden çağdaş bilginlerce hemen hemen hiç kuşku duyulmayan adların açıklamaları da vardır. Hesiodos böyle adların açıklamalarında sözcük oyunlarının bütün imkânlarından yararlanır. Bu adlara verilebilecek en belirgin örnek ise *Pandora*’dır.¹³³ Pandora’ya ilişkin *Hes. Op.* 80-85’de şunlar kaydedilir:

ὄνομηνε δὲ τήνδε γυναῖκα
Πανδώραν, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ’ ἔχοντες
δῶρον ἐδώρησαν, *πῆμ’* ἀνδράσιν ἀλφειστῆσιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ *δόλον* αἰπὺν ἀμήχανον ἔξετέλεσεν,
εἰς Ἐπιμηθεά πέμπε πατὴρ κλυτὸν Ἀργεῖφόντην
δῶρον ἄγοντα, θεῶν ταχὺν ἄγγελον

¹³¹ Nonnos’un genelde “beyaz”lığı (*λευκός*) vurgu yapmasına rağmen (*Nonn. D.* 3.139, 29.274, 34.144, 47.733), yukardakine benzer şekilde başka bir kısımda (*Nonn. D.* 27.205) “alçıtaşı”nı (*γύψος*) *μύστις* olarak nitelemesi, bu malzemenin Orpheusçu tarikata katılım ritüelleri açısından önemli olduğu izlenimini uyandırmaktadır (cf. *Harp.* 48.1 sqq. [s.v. *ἀπομάττων*]).

¹³² Bu konuda Sami kökenli bir öneri için v. ASSMANN, 1912, 236-239.

¹³³ cf. CHANTRAINE, 1984^{re}, s.v. *δίδωμι*; BOISACQ, 1938, s.v. *δίδωμι*; FRISK, 1960-1972, I. s.v. *δῶρον* ve *δίδωμι*.

[...] taktı kadına Pandora adını
bir *armağan* olarak vermişti meskeni Olympos olanların hepsi
hayatını kazanan yiğitlerin başına bu *belayı*.
tamamlayınca bu zorlu, karşı koyulmaz *tuzak*
gönderi şanlı baba tanrılarının hızlı habercisini
bir *armağan* olarak Argos-katili Epimetheus'a, [...]

Bu armağanların niceliği üzerine vurgu yapan *πᾶν* sıfatı, Pandora'ya bahşedilenlerin nitelikleri konusundaki ikircikli suskunluğu gizlemektedir. Askralı çiftçinin zihnindeki “korkutucu kadınlık”¹³⁴ kavrayışı, zorunlu olarak ikircikli ve henüz icat edilmemiş bir *εἰρωνεία* yaklaşımı uyarınca Hesiodos'un dizelerinde ifadesini bulur. PUCCI'in (1977, 98) belirttiği üzere bu etimolojinin oyunbazlığı ve ironisidir. İnsanların başına gelen bir “Belalı-armağanlar” yerine (*Πημ-δώρα*) yerine, herkesten armağan aldığı için “Bütün-armağanlar” (*Παν-δώρα*) olarak adlandırılması yapılan sözcük oyununun¹³⁵ boyutlarından birini ortaya koymaktadır. MAZUR (2004, 243-246) buna ek olarak, ikinci bir sözcük oyunu katmanını önerir. Bu kez *παν-* ile *πημ-* arasında olduğu gibi, benzer sesli sözcükler arasında bir sözcük oyunu söz konusudur. Burada ise *δῶρον* (armağan) sözcüğüyle *δόλον* (tuzak) arasındaki ses benzerliği üzerinden sözcük oyunu işlerlik kazanmaktadır. Bu açıklama ilk açıklamanın kapsamını genişletir, *δῶρον*'un (armağan) belli niceliğinin aksine, niteliği karanlıktır, çünkü tıpkı bir *δόλον* (tuzak) gibi ancak çekici bir görünüşle avını aldatabilir.¹³⁶

¹³⁴ Hesiodos *Theogonia*'da (*Hes. Th.* 585) daha doğrudan bir tutumla Pandora için açıkça “iyinin karşısındaki güzel kötülük” (*καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο*) ifadesini kullanır. Bu kısma koşut oluşturan bir tarzda, *Hes. Op.* 54 sqq.'da *πῆμα* ve *κακόν* sözcükleri sıklıkla vurgulanır. Bu “kötülük” temasının ardında çiftçilik değerleri olduğu “yoldaşı olamaz ölümcül Fakirlik'in, ancak olur İfrat'ın” (*οὐλομένης Πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ Κόροις*) kırsal hayattaki en önemli iki karşıt gücün kişileştirilmesiyle ortaya koyulur (cf. *Hes. Op.* 717; ayrıca *Λιμός*'la koşutluğu için v. *Hes. Op.* 302). Pandora'nun “korkutucu kadınlık”ı için cf. LÉVÉQUE, 1988, 49-62.

¹³⁵ Hesiodos'ta sözcük oyunlarının listesi için v. LENDLE, 1957, 119-120; TROXLER, 1964, 8-13; özellikle *Hes. Op.* 248-266'da “döngü-kompozisyonu” (*Ringkomposition*) biçiminde ele alınan *Ζεύς*, *Διός*, *Δία*, *Δίκη* adları arasındaki sözcük oyunu için v. DEICHGRÄBER, 1951, 19-28. Benzer bir “döngü-kompozisyon”u örneğinin “Homerosçu etimoloji” bağlamındaki çözümlemesi için v. TSITSIBAKOU-VASALOS, 2000, 1-17.

¹³⁶ Pandora'nın aldatıcı görünüşünün sadece adında olmadığına ve “iyi Eris”le özdeşleştirilerek doğasında da bir yönüyle “iyilik” olduğuna ilişkin bir akıl yürütme için v. ZARECKI, 2007, 5-29.

Son çözümlemede, Hesiodos'un poetikası ölküselleştirilmiş bir *Pan-Hellenik* topluma hitap etmesi gerçeğiyle biçimlenir.¹³⁷ Adların açıklamaları, kozmik sıradüzendeki konumları, doğal fenomenlerin özel adlar haline gelişi daima bu toplumsal profilin ihtiyacı olan ölçütün, *ἀλήθεια*'nın aktarımına ve açılmasına hizmet eder.

¹³⁷ Hesiodos'un poetikasının *Pan-Hellenik* yaklaşımı üzerine ayrıntılı bir çözümleme olarak v. NAGY, 1990c, 36-82.

3. LİRİK ŞİİRDE AD(LANDIRMA) VE HAKİKAT İLİŞKİSİ: PINDAROS’UN ŞİİRSEL MECRAI VE *EPINIKION* TÜRÜ

“Lirik şiir” bağlamında ad(landırma) hakikat ilişkisine dair tartışmanın içlerine girmeden önce, bu şiirsel fenomenden ne anladığımıza dair yaklaşımımızı daha kesin çizgilerle ortaya koymak istiyoruz. NAGY’ın (2007b, 19-51) tarihsel gelişimi içinde temellendirerek ortaya koyduğu üzere, “lirik şiir”in kökleri Yunan “sözlü şiiri”ne dayanır ve “epik şiir” olarak tanımlanan Homerosçu gelenekle birlikte gelişmiştir. Öyle ki bu iki şiirsel gelenek arasında tarihsel bir öncelik-ardıllık ilişkisinin varlığını temellendirmek mümkün değildir. Her iki geleneğe yakından bakıldığında sanıldığının aksine, lirik şiirin “özel ben”e vurgu yaptığıının iddia edilmesi suretiyle, epik şiirle arasına çizilen yapay bir sınırın sürdürülebilir olmadığı görülecektir.¹ Bu konudaki en köklü yanlış, çağdaş “ben” ve “birinci tekil kişi” kavrayışlarımızın anakronik biçimde kullanmasından kaynaklanır. FORD (1993, 59) Arkhilokhos’a odaklanan çalışmasında, “ilk lirik şiirlerin yeni bir tip insanın kişisel beyanatı olarak okunmasının artık mümkün olmadığı”nı (*il n’est plus possible de lire les premiers poèmes lyriques comme les déclarations personnelles d’un nouveau type d’homme*) ortaya koyar. Bu doğrultuda “ben” vurgusunun sanıldığının aksine yeni olmadığı, örneğin

¹ Bu görüşünü desteklemek üzere NAGY (2007b, 21 sqq.) Alkman’dan (*Alcm. fr. 1, 16, 39 PMG*), Sappho’dan (*Sapph. fr. 1.18-24 LOBEL-PAGE*) örnekler vererek “özel ben”in şairin tekelinde olmadığını, şiirin kendi gidişatı içinde koronun ya da hitap edilen tanrının nasıl “özne” haline gelebildiğini ortaya koyar. Dolayısıyla “özel ben” vurgusunun, Homerosçu gelenekle lirik şiir arasında belirli bir kırılma noktası ya da üsluba ilişkin tarihsel bir eşik olarak değerlendirilmesi pek mümkün değildir. Zira MILLER’ın (1994, 1) yapıtında ayrıntılı ve sağlam kanıtlamalarla temellendirdiği üzere, “genellikle lirik olarak değerlendirilen—bireysel ve son derece kendini yansıtan özel bir bilinci öngören kısa bir şiir ya da kişisel ifşa, itiraf ya da şikayet sadece bir yazı kültürü içinde mümkündür.” Bu belirleme lirik şairin bir “özel ben” olarak konumu kadar, şiirin muhatabı olan dinleyicilerin de nasıl bir alımlama süreci yaşadığını ortaya koymaktadır. Öyle ki lirik şairin icrasının dinleyicileri bir “okuma” edimi gerçekleştiriyor olamazlar. Okumanın sağladığı “aynı anda ileridekini ve geridekini” (EAGLETON, 1983, 88) değerlendirme imkânı, lirik şiirin dinleyicisine sunulamaz (cf. FYRE, 1985, 31). Söz konusu tarihsel süreçte “yazı”nın kullanımda olduğu inkar edilemez, ancak LORD’un (1991, 18-19) fark ettiği üzere, “yazı her zaman yazılı edebiyata gönderme yapmaz.” Bu bağlamda, bireyin ve bireysel ifadenin, toplumsal bağlamdan koparılmış ve yalıtılmış bir imgesi söz konusu değildir (cf. RUSSO, 1973-1974, 709 sq.).

Odysseia'da da benzer yaklaşımları bulmanın mümkün olduğu anlaşılmıştır (cf. PAGE, 1964, 159; SEIDENSTICKER, 1978, 5-22). Öyle ki lirik şiirin MÖ 7. yüzyılda belirginleşmesi, karşılaştırmalı vezin araştırmalarının ortaya koyduğu üzere, söz konusu geleneğin çok daha eskiye dayanması gerçeğiyle çelişmez (cf. WEST, 1973, 179-192).

“Lirik” (*λυρικός*) başlığı dahi kendi başına ciddi sorunlar içermektedir ve bu şiir fenomeninin çerçevesini kesin çizgilerle çizebilecek bir belginliğe sahip değildir. Yunan edebiyatında “lirik” (*λυρικός*) başlığıyla belirlenen şiir fenomeni özellikle *λύρα* (ya da *κιθάρα*) eşliğindeki –genellikle tek başına ve şairin kendisi tarafından yapılan– icraya vurgu yapar tarzdadır. Oysa Yunan müziğinde telli çalgıların yanı sıra, özellikle belirli bir çağdan itibaren yaygınlık kazanır tarzda nefesli bir çalgı olan *αὐλός*'un eşlik ettiğini biliyoruz.² *Μέλος* (şarkı) şiiri, müzik eşliğinde icra edilen bu şiirin bir alt başlığı olarak değerlendirilebilir.³ Ancak “lirik” (*λυρικός*) olarak değerlendirilen ve müziğin eşlik etmediği şiir icraları (resitasyon/ezberden okuma) da söz konusudur. Bu türden icraların üç temel vezin/ölçü (*μέτρον*) kullandığını görmekteyiz: “parmakvari altılı” (*δακτυλικὸν ἑξάμετρον*), “ağıtsı ikili” (*ἐλεγεῖον δίστιχον*) ve “iambos üçlüsü” (*ῥαμβος τρίμετρος*).

Son dönemde CINGANO (2003, 17) daha önce de ifade edilen (cf. SMYTH, 1900,

² Yunan müziğinde, dolayısıyla *μέλος* şiirinde tarihsel gelişimi içinde *αὐλός*'un yeri ve *κιθάρα*'yla ilişkisi üzerine v. HUCHZERMAYER, 1931; WALLACE, 2003, 73-92; LEVEN, 2010, 35-47.

³ Söz konusu *μέλος* şiiri icracıları olan şairlerin Klasik Çağ'dan itibaren bir kanonu oluşturulmuş, bu liste Hellenistik Çağ'da kesin görünümünü kazanmıştır (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1900, 63-71). Bu türün dokuz büyük şairi olarak ön plana çıkan adlar şunlardır: Sappho, Alkaios, Anakreon, Alkman, Stesikhos, Ibykos, Simonides, Pindaros, Bakchylides. Korinna bu dokuz şaire eklenebilecek onuncu ad olabilir. Korinna'nın konumuna ilişkin tartışmaya dair v. NAGY, 1990a, 83 n. 3. Ancak gerek icra edilen türleri gerekse şairleri üzerine üretilen bu “standartlaştırma,” lirik şiirin bütün boyutlarıyla sınıflandırılabilir bir belginlikle ortaya çıkmasını sağlamamaktadır. HARVEY'in (1955, 157-175) dikkati çektiği, sorunsalın “umutsuz” çözümsüzlüğü henüz yetkin bir sonuca bağlanamamıştır (cf. ROSSI, 1971, 69-94; CALAME, 1974, 113-128). Örneğin antik gramercilerden bu yana gelen “*μονωιδίαι*” ile “*χορωιδίαι*” (sic) ayrımının *μέλος* şiiri için belirleyici rolünü ön plana çıkararak şairleri sınıflayabileceğimiz yanılgısından uyanmış durumdayız (DAVIES, 1988, 52-64).

xvii-xviii; PFEIFFER, 1968, I. 182 sq.), “lirik” teriminin Hellenistik Çağ’dan önce bir şiir türüne gönderme yapmadığının altını çizer. Daha yaygın olarak kullanılan *μέλος* şiiri (*μελικός*) terimi şarkılı icra edilmeyen bazı vezinler/ölçüler için (*ἵαμβος* ve *ἐλεγεῖον*) de kapsayıcı bir terim olarak kullanılmaktadır. Bu terminolojik bulanıklık içinde “lirik” şiiri “epik” olandan ayıran belirli vezin özellikleri olmasına rağmen, daha belirgin, beste ve icranın genel niteliğine dayanan geçici bir ayrım yapılabilir. CALAME’ın (1998, 109-110) kabaca çizdiği diyagram belirli nitelikleri şemalaştıran bir yaklaşım sunmaktadır:

RİTÜEL/İCRASAL (şarkılı icra)	ANLATISAL (resitasyon/ezberden okuma)
<i>μέλος</i> şiiri, <i>ἵαμβος</i> ve <i>ἐλεγεῖον</i>	<i>ἔπος</i> şiiri
(<i>στάσιμα</i>)	Tragedya (<i>ῥῆσεις</i>)

Hiç şüphesiz, bu şemanın sağladığı bazı verilerden yararlanılabilir.⁴ Ancak CALAME’ın da kabul ettiği ve sorular yönelttiği gibi, burada sorunun anlaşılması doğrultusunda anahtar rol oynayan istisna durumlar yok sayılmak zorunda kalınmakta ve içi içe geçen olgular birbirlerinden ayrı gibi değerlendirilmektedir. Homerosçu *ἔπος* şiiri icrasal öğelerin baskın olduğu durumlar inkar edilerek, bütünüyle “anlatısal”

⁴ Bu tablonun bizim bağlamımızda sağladığı önemli veri, tragedyanın besin kaynaklarını, yani tragedyanın şiirsel biçimini oluşturan *στάσιμον*’ların Yunan şiirinin “icrasal” kolundan ve söylemin geliştirildiği *ῥῆσις*’leri de “anlatısal” kolundan miras aldığını ifşa ediyor olmasıdır. Miras alınan bu iki temel öğe, tragedya şiirinin de belli açılardan epik ve lirik şiirle birlikte anılmasını gerekli kılmaktadır. BURKERT’in (1987b, 52) işaret ettiği gibi, Arkaik “koro”dan (*χορός*) tragedya korosuna geçişte belirli bir kırılma yaşandığı söylenebilir. Ancak bu kırılma koronun bütünüyle profesyonelleşmesiyle ilişkili değildi. Söz konusu kırılmadan sonra icracı rolünü üstlenmeyen “koro-lideri”nin (*χορηγός*) toplumsal ve siyasal konumundaki değişiklik bu dönüşümün ana belirleyicisidir (cf. NAGY, 1995, 46 sq.). Bu siyasal dönüşümün sınır çizgisi Platon’un (*PL. Lg.* 3.701a) *δημοκρατία*’ya gönderme yapmak üzere kullandığı olumsuz anlamdaki “seyirci egemenliği” (*θεατροκρατία*; ŞENTUNA; BABÜR, 1998, I. 99) teriminde bulunabilir (cf. *PL. Lg.* 2.658a-659c, 2.669b-670b; SVENBRO, 1984, 231 n. 133). Bir “şair/koro-lideri” olarak –profesyonel kariyerine rağmen “besteci” ve “icracı” olarak– çifte görev üstlenen Pindaros’un konumu bu geçiş döneminin tam ortasındaki bir köprü olarak durduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle özellikle Pindaros’un *ἐπινίκιον*’larının icra edildiği dönemde aynı anda sahnelerde yer alan tragedya bir ölçüde bağlama dâhil edilmek durumundadır. Bu konuda ayrıca v. CALAME, 1997b, 181-202.

olarak değerlendirilebilir mi? Bu ayrımı kesin çizgilerle yaparsak, *φόρμιγξ*’le söz konusu tür içinde yer alan dizeleri icra eden *ᾠοιδός* geleneğini nasıl izah edebiliriz? Sorunun karşı tarafından bakarsak, *μέλος* şiiri ve aynı başlıkta değerlendirilen diğer türler hiç “anlatısal” nitelik taşımazlar mı? Hesiodos’un *Erga kai Hēmerai* yapıtı, Theognis ya da *Homerosçu İlahiler*⁵ bu iki ana kolun ortasında yer alarak her ikisinden de pay almazlar mı? Şarkılı icra ve ezberden okuma arasındaki keskin ayrıma ilişkin kanıtlama sürdürülebilir mi?⁶ Bu ve buna benzer sorular, “lirik” terimi ve bu terimin kapsamına dair şemalaştırıcı denemeler yüzünden sorunun yükünün azalması bir yana, arttığını göstermektedir. O halde daha kapsayıcı bir kavrayışla “lirik” şiirle Homerosçu gelenek arasına sınır çizilebilir mi? Bu kapsayıcı kavrayış tam da yanlış yorumlanarak lirik-epik ayrımına temel sağlayan “ben”dir (ἐγώ).

RÖSLER (1985, 132) Eski Yunan Şiirindeki “ben”i (ἐγώ) bir *Rollencharakter* oluşturan “şiirsel bir uzlaşma” olarak görür. Öyle ki “özyaşamöyküsel ben” ile “kurgusal ben” arasında uzlaşmayı “tarihsel ben” sağlar. NAGY’ın (1994a, 20-25) bu çözümlemeye katkısı, uzlaştırmacı niteliği kabul ederek “tarihsel ben” yerine “yeniden-canlandıran ben”i koymaktır. Çünkü “yeniden-canlandıran ben” şiirin icrasının “vesilesini yeniden-yaratan” özne olarak ortaya çıkar (NAGY, 2004b, 26-48). Her yeniden icrada şiirde dillendirilen “ben”in (ἐγώ) yerine geçen icracının sesi “mutlak ilksel vesile”yi yeniden-canlandırır. Yapılan şey, temelde şairin “özyaşamöyküsel ben”ini ya da yarattığı “kurgusal ben”i o noktasal anda ve buradaymışçasına “yeniden canlandıran ben”de bütünleştirilme. Söz konusu “yeniden canlandıran ben” LEAR’ın (2008, 47-76) Anakreon’un poetikadaki örneklerle temellendirdiği üzere, törel bir model ya da bir “değer dizgesi” sunmak

⁵ Örneğin Homerosçu şiirinin üretiminde mutlaka erkeklerin egemen olduğuna dair ön yargı SUTER (2005, 17-41) gibi bilim insanlarının yönelttiği –spekülatif de olsa– sorularla kırılmaktadır. Bu türden genelleştirici kuralların mutlaklığını sarsan yaklaşımlar lirik-epik ayrımının kesin çizgilerle çizilebilmesini daha da zorlaştırmaktadır.

⁶ Bu konudaki tartışmaya dair v. WEST, 1981, 113-129.

üzere oluşturulmuş bir “kendi” olarak belirginleşebilir. Ancak Arkaik Yunan Şiirinin *ἐγώ*’su her seferinde çağdaş “ben” kavrayışımızdan uzaklaşan *sui generis* ölçütlerle değerlendirilmek zorundadır.

Sonuç itibariyle, SVENBRO’nun (1993, 42) işaret ettiği gibi, özellikle Arkaik Dönem yazıtlarında karşımıza çıkan Yunanca *ἐγώ*’nun “psişik bir derinlik” yerine, “buradalık”ı ifade etmesi daha akla yakın görünmektedir.⁷ Söz konusu *ἐγώ*’daki “buradalık” vurgusu, lirik şiir bağlamında oldukça kilit bir rol oynamaktadır. Öyle ki *ἐγώ*’nun “psişik derinliği” lirik şiire belirli bir çerçeve sağlayamasa da,⁸ “şimdi ve burada” olma durumu lirik şiirin bütün türleri için belirleyici olabilecek sınırlar sağlayabilir. SNELL’in (1953, 44 sq.) işaret ettiği gibi, lirik şiirin büyük bir çoğunluğu belirli bir dinsel kutlama esnasındaki, *hic et nunc* bir icrada, “vesileye bağlı” (v. GİRİŞ, 3 n. 6) bir şekilde biçimlenir ve icra içindeki sabit geleneksel biçimler temelde iki şekilde su yüzüne çıkar: (1) yeryüzündeki olaylarla bazı tanrısal ya da kahramansal paradigmlar arasında koşutluk oluşturan “mit”ler (*μῦθος*); (2) tikelle evrensel arasındaki bağlantıyı gösteren ve “hakikat”ın kalıcı değerlerini anlamaya zihni teşvik eden “özlü söz”ler (*γνώμη*). İncelememizin ilerleyen aşamalarında daha ayrıntılarıyla ele alacağımız üzere, Pindaros’un bu iki temel alandaki üstünlüğü, onun lirik şiirin sadece tarihsel sonunda değil, niteliksel doruğunda da yer aldığını göstermektedir.

3.1. Lirik Şiirde Ad(landırma) ve Hakikate Genel Bakış

Lirik şiir yukarıda da ele aldığımız üzere, Homerosçu gelenekle beraber ve onun mirasından beslenerek geliştirilmiştir. Ancak söz konusu “miras” vurgusu bu iki şiir fenomenini herhangi bir ardıllık-öncelik ilişkisine sokmaz. Nitekim lirik şiir

⁷ Nitekim BRUGMANN (1904, 71) Yunanca *ἐγώ*’nun Hint-Avrupa kökenli cinsiz ad **eǵ(h)om*’la (*Hierheit*) yani “buradalık” kavrayışıyla ilişkilendirilebileceği tezini kabul eder. Öyle ki bu önerinin doğruluğu kabul edilirse, arkaik yazıtlarda olduğu gibi, Arkaik Yunan Şiirinde de *ἐγώ*, şairin “buradalık”ının ve icranın *hic et nunc* olmasının vurgulamasından fazla bir derinlik taşımıyor olabilir.

⁸ Bu konudaki kanıtlamanın derli toplu bir ifadesi için v. CALAME, 1995, 3-26.

bağlamında ad(landırma) ve hakikate ilişkin terminoloji büyük ölçüde Homerosçu gelenekle örtüşür. Hiç şüphesiz Pindaros gibi, icrası bu geleneğin tarihsel sonuna karşılık gelen şairler için gerek Homeros, gerekse erken dönem lirik şairler miras bırakan bir konumdadır. Ancak söz konusu aktarım, miras bırakandan miras alana doğrusal bir çizgide takip edilmemelidir. Zira yazılı kültürün okuyucusunun aksine, dinleyici konumundaki şair kendi doğal şiirsel mecranın içinde bütün doğrudanlığıyla geleneği alımlar. Ad(landırma) ve hakikat ilişkisine dair yaklaşımlar da bu doğrusal olmayan gelişim dinamiğinin izlerini taşır tarzda, ancak lirik şiirin alt türlerinin ve şiirin toplumsal/siyasal konumunun yaşadığı dönüşümün belirleyiciliğinde şekillenmiştir. Dolayısıyla Arkhilokhos'un *ἰαμβος* şiiri içinde ad(landırman)ın hakikatle ilişkisi nasıl *sui generis* bir görüntü çiziyorsa, Alkman'ın, Korinna'nın ya da Theognis'in poetikaları da kendi özel koşulları (şiir türü ve toplumsal/siyasal dinamikler) içinde belirginleşen bir çerçeve sunarlar. Bu şiirsel üretimlerin üst başlıklarını oluşturan kişi adlarının tekil gerçek kişilere ya da belirli bir geleneksel şiir üslubunu icra eden şair topluluklarına gönderme yapması söz konusu özel koşulların önemini azaltmaz. Daha sonra odaklanacağımız Pindaros'un *ἐπινίκιον*'larına gelmeden önce, belli başlı bazı şairlerin⁹ bu konudaki tutumlarına yakından bakmak, gerek Pindaros'un özümsemediği kaynakları anlamak açısından, gerekse ad(landırma) ve hakikat ilişkisine dair yaklaşımların –doğrusal olarak nitelenemeyecek– gelişimini kavramak için elverişli bir zemin sağlayacaktır.

3.1.1. Arkhilokhos'ta *Iambos*: Ad(landırmay)la Kınama, Alay ve Şiirin Hakikati

Arkhilokhos müziğin eşlik etmediği icrasıyla *μέλος* şiiri dışında yer alır. MILLER'ın (1994, 50) tanımıyla lirik şiirin "iambik monodi" olarak adlandırılabilen bir alt başlığı

⁹ Burada söz konusu şairlerin ad(landırmay)la hakikat ilişkisi temasına yaptıkları vurguyu ölçüt olarak belirli bir seçki sunulacaktır. Bu bölümde niyetimiz Pindaros'un yaklaşımlarını anlamak üzere, öncellerini yakından tanımak olduğundan, bu bölüm eksiksiz ya da mutlak bir kronolojik sıra izleyen bir lirik şiir çözümlemesi sunma iddiası taşımamaktadır.

altında değerlendirilebilir. Arkhilokhos'un poetikası, başka bir söyleyişle *ἵαμβος* şiiri, şairin bütünüyle kendisini ifade etmesinin şiirde cisimleşmiş halidir. Ancak bu tanım “kişisel duyguların ifadesi” gibi indirgeyici ve anakronik bir yaklaşımla değerlendirilemez. Zira Arkhilokhos'un “kendi”si, soyutlanmış bir benliği değil, onun mensubu olduğu geleneği ve Homerosçu şiirden devraldığı şiirsel mirasıyla şiirsel kimliğini; ailesinden aktarılan kültürel/ritüel konumunu ifade eder. Arkhilokhos kendi “taşlama” türü içinde, aslında iç içe geçen “kınama” (*μῶμος*) ve “övgü”nün (*ἐπαινος*) “doğal karışımı”yla¹⁰ söylemini inşa eder. Fragmanların yetersizliği yüzünden, kısıtlı bir bilgiye sahip olsak da, Arkhilokhos'un ifade biçiminin önemli bir kısmını “konuşan adlar”ın kullanımının oluşturduğu söylenebilir. Arkhilokhos'un (*Archil. fr.* 295 WEST) kendisini *Ἐνιπώ* adlı bir köle kadının gayri meşru çocuğu olarak sunması kendi şiirsel rolünün kurgusal ifadesi olabilir. Zira *Ἐνιπώ* adlı kolaylıkla *ἵαμβος*'a özgü *ἐνιπαί*'la (sataşmalar) ilişkilendirilebilir ve bu da şairin icra ettiği şiir türüne uygun bir başlık sağlar (WEST, 1974, 28).

İlk olarak ünlü “Köln” *ἐπωδός*'unun yayımlanmasından sonra (MERKELBACH–WEST, 1974, 97-113) Arkhilokhos'un şiirindeki özyaşamöyküsel öğeler gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Söz konusu veriler ışığında, Arkhilokhos'un iğneli üslubunun başlıca hedefi olan Lykambes ve kızları, şairin malzemesi “mevcut karakterler” olarak (NAGY, 1991³, 248) ya da “yaşayan gerçek kişiler” olarak (CAREY, 1986, 65-67) kabul edilse bile, bu adların Arkhilokhos'un şiirsel bağlamıyla ilişkilendirilmeden düşünülmesi mümkün görünmemektedir. Bu doğrultuda *Λυκ-άμβης* “kurt adımları olan” şeklinde yorumlanabilir. Sözcük PICKARD-CAMBRIDGE (1927, 15) tarafından

¹⁰ Bu ifadeyi söyleminde “övgü”nün ağır bastığı şüpheye yer bırakmayan Pindaros'un kendisi kullanır (*Pi. fr.* 181): “[...] zira *övgü* doğal olarak *kınamayla* karışır. ([...] ὁ γὰρ οἴκου ποτὶ *μῶμος* *ἐπαινος* κίρνεται). Ancak bu ifadeler sadece bu iki alanın mutlak olmadığını, birbirinden beslenerek büyüdüğünü vurgular. Zira Pindaros Arkhilokhos'un kendisinden farklı bir söylem geliştirdiğini net bir şekilde ifade eder (*Pi. P.* 254-56): “sivri-dilli Arkhilokhos çaresizlik içinde beslenmiştir | nefret dolu ağır sözlerden” (*ἐν ἀμαχανίᾳ | ψογερόν Ἀρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθρουν | παινόμενον*) (cf. MILLER, 1981, 135-143; KURKE, 1991b, 100sq.). Ayrıca v. 3. BÖLÜM, 165 n. 14.

“kurt yürüyüşü” olarak açıklanmıştır. Bu bariz bir şekilde *ἱ-αμβος*’la, dolayısıyla mevcut bir dans adımıyla ilişkilendirilebilir (cf. WEST, 1974, 26 sq.; NAGY, 1991³, 242).¹¹ VAN SICKLE (1975, 152) geleneğin bir kolunun Arkhilokhos’la evlenmek üzereyken ayrılan nışanlısı olarak tanıttığı, *Λυκάμβης*’in kızı *Νεο-βούλη*’nin (Yeni-görüş)¹² adının “evlilik planlarını değiştiren bir kıza uygun” olduğunu belirtir.¹³ Kendisi de “bir mit” ya da “mitin bir parçası” (NAGY, 1990a, 80) haline gelen Arkhilokhos’un aile bireylerinin adları bu “konuşan” nitelikleriyle ön plandadır (NAGY, 1990a, 431). Pindaros’un şu dizeleri *Λυκάμβης*’in adına Arkhilokhos’un ona yönelttiği “taşlama”ya (*ψόγος*) nazire olarak dillendirilmiş izlenimini bırakmaktadır (*Pi. P.* 2.83-85):¹⁴

[...] ben severim sevdiğimi,
ancak *hasmima* karşı olurum *hasmane*, düşerim peşine
kurdun düştüğü gibi hasmının peşine,
sürerim izini dolambaçlı yollarda kâh burada kâh şurada.

[...] φίλον ἔτη φιλεῖν·
ποτὶ δ’ ἐχθρὸν ἄτ’ ἐχθρὸς ἔων λύκοιο
δίκαν ὑποθεύομαι,

¹¹ Lykambes’in adına ilişkin bu bağlantılar onun gerçek bir kişi olma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Nitekim daha önce BONANNO’nun (1980, 65-88) işaret ettiği ve son dönemde HAWKINS’in (2008, 100) dikkati çektiği üzere, Lykambes gerçek bir kişiye takılmış bir lakap olarak değerlendirilebilir.

¹² ECKERMAN (2011a, 11-19) son dönemde Köln *ἐπὶ φόδος*’unun sonunda yer alan cinsel öğelerin farklı bir yorumunu ortaya koyar. Öyle ki ECKERMAN’a göre, Arkhilokhos’a sunulan “evimizdeki” (*ἐν ἡμετέρον*; L4) kızın kimliğini Neoboule’den bağımsız aşağı sınıftan biri ve bahsedilen “tanrısal eylem”in (*τὸ θεῖον χρῆμα*) de, LLOYD-JONES’un (1975, 99) teklif ettiği *eiaculatio praecox*’dan daha özelleşmiş bir etkinlik olarak *fellatio* olabileceğini önerir. Arkhilokhos’un “hoşnutluğu” ve taşlamanın hedefindekilerle alay edilmesinin altını çizmesi bakımından, bu bağlantı yerinde olmasına rağmen, Neoboule’nin adındaki evlilikten kaçma, bekaretini koruma vurgusuyla bu belirlemeyi ilişkilendirmekten kaçınmaya gerek olmadığını düşünüyoruz. Öyle ki ECKERMAN’ın *fellatio*’nun bekareti koruma amacıyla yapılmış olabileceği doğrultusundaki önermesi, kızın Neoboule’nin –hiç değilse– adıyla ilişkilendirilebileceğini düşündürmektedir.

¹³ Lykambes ve kızlarına yönelik Arkhilokhos’un taşlamalarına ilişkin geç dönem bir tanıklık için v. BROWN, 2001, 429-432.

¹⁴ Nitekim *Pi. P.* 2’de Pindaros’un Arkhilokhos’a yaptığı göndermeler bu dizelerle sınırlı kalmaz; *Pi. P.* 2.55’te doğrudan adıyla Arkhilokhos’un *ἱαμβος*’larına yönelik yaklaşımını ortaya koyar. BROWN’ın (2006, 36-46) 55. dizedeki *παινόμενον* sözcüğüne dayanarak yaptığı “oburluk” temelindeki çözümlemeye, Pindaros’un Arkhilokhos tarzı bir kınama-şiirine nasıl mesafeli durduğunu temellendirir (cf. *B. Ep.* 3.67-69; *TrGF* Adespota fr. 533). Pindaros’ta genel olarak kınama ve haset için ayrıca v. KIRKWOOD, 1984, 169-183.

ἄλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς.

Bu dizeler Aisopos'tan beri kök salan *αἴνος* geleneğinin izlerini taşır. GAGNÉ (2009, 251-274) Arkhilokhos'un (*Archil. fr.* 172-173, 174-181 WEST) buna çok benzer bir üslupla dillendirdiği tilki ve kartal öyküsünün hareketle bozulan “büyük yemin”inin (*μέγας ὅρκος*: v. 3. BÖLÜM, 200 n. 72), *αἴνος*'un dinleyiciye aktarımında nasıl kilit rol oynadığını ortaya koyar. Ritüelle kurulan sözleşme Lykambes'in yemininden kurnazca geri dönmesiyle bozulur. Bu “geri dönüş” Arkhilokhos'un takibiyle karşılığını bulur. Nitekim Arkhilokhos “taşlama”sını (*ψόγος*) Lykambes'in “kurt adımlarını,” avının adımlarının izini süren bir avcı gibi, izleyerek kurar. Ancak bu iz sürme etkinliği açıkça ritüel bir bağlam içindedir. Öyle ki Arkhilokhos'un şiirinin bağlı bulunduğu *ἱαμβος* geleneği (cf. *h.Hom. h.Cer.* 192-205; RICHARDSON, 1974, 213-217) doğrudan Dionysos ve Demeter kültüyle ilişkilidir (NAGY, 1990a, 397-398).¹⁵ Bu ilişki Arkhilokhos'un aile bireylerinin adlarıyla da doğrulanır. NAGY'ın (1990a, 431) ortaya koyduğu gibi, gerek babasının adı Telesikles (*Τελεσί-κλης*) ve babasının bu adı almasına neden olan atası *Τέλλις*'in adı “ritüeller”le (*τέλεα*) ilişkilidir. Thasos'ta Demeter kültünün yerleşmesini sağlayan *Τέλλις*'in karısının adı *Κλεόβοια*'dır (İneğin-şanı) (*Archil.* T 121 TARDITI; cf. *Paus.* 10.28.3). Bu ad da Arkhilokhos'un Mousa'larla karşılaştığı sahneye gönderme yapar gibidir. Genç Arkhilokhos kimliklerini daha sonra anlayacağı bir grup kadınla karşılaşır; kadınlar onun yanındaki inekini satın almak isterler, konuşturlarken “inek” birdenbire kaybolur ve ayaklarının dibinde bir lir belirir (*Archil.* T 4.14-57 TARDITI). Öyle ki Arkhilokhos şiir söyleme yetkesine bu “Şanlı-inek” (*Κλεόβοια*) sayesinde kavuşur.

Arkhilokhos ve aile bireylerinin adlarının bu “konuşan” niteliği, MS 19. yüzyıldan itibaren yeniden gündeme gelen lirik şiirin özel adları ele alışıyla örneklenemez. Söz konusu çağdaş lirik şiirde de özel adlar oldukça verimli bir şekilde kullanılır. Walt WHITMAN'ın (1973, 615) kendisini, şiiri (*Souvenirs of Democracy*) içinde imzasını

¹⁵ Bu konuda ayrıca v. WEST, 1974, 23-25.

atarak adlandırması ya da çağdaş lirik şairin adlar üzerine sözcük oyunları ancak yazılı kültür zemini üzerinde filizlenebilir (BLASING, 2007, 35, 42-43 n. 24). Bu ifade olanağı çağdaş lirik şair için bütünüyle şairin denetimi altında geliştirilen bir söylem sanısı yaratır. Oysa Arkhilokhos ve aşağıda ele alacağımız Arkaik Yunan Şiiri bağlamındaki lirik şairler için şiir kendi –kültürel ve şiirsel– geleneğinden koparılamaz. Bu bağlamda şair –esasen “şarkıcı”– bağlı bulunduğu kültün ritüel mirasını ve şiirli söylemenin geleneksel biçimlerini bir *αοιδός* olarak sırtlanmıştı. Daha uzunca bir süre de bağımsız bir *ποιητής* olarak kendini tanıtmayacaktır. Ancak *Ἰαμβος* şairi “hakikat”le ilişkisini bu kültürel/ritüel ve şiirsel kökleriyle kurar.

3.1.2. Alkman ve Ritüelde Spartalı Kadının Ad(landırılması)

CALAME (1995, 185) anlatı ve adlar üzerine araştırmasının “konuşan adlar” a ayrılmış alt başlığının sonunda şu belirlemede bulunur: “Ad, kendisini taşıyan kişinin kimliği için bir metafordur.” Kültürel/ritüel bağlamının yoğunluğuyla Alkman’ın poetikası, bu türden metaforik “konuşan adlar” ın belirgin bir şekilde ön plana çıkması için oldukça elverişli bir ortam sağlar. Öyle ki adların ait oldukları kişinin ritüel içindeki konumunu, hatta daha geniş çerçevede üstlendiği toplumsal rolleri ifade etmesi mümkün hale gelir. Bu belirlemeyi temellendirmek üzere, öncelikle oldukça tartışılmış bir Alkman fragmanını (*Alcm. fr. 1 PMG = fr. 3 CALAME*) ele alacağız. Alkman’ın Lourve *παρθένειον*’u olarak bilinen ve bir *papyrus* sayesinde günümüze ulaşan bu metnin bağlamı tam olarak belirlenemese de, Orthia (muhtemelen Artemis Orthia)¹⁶ adlı bir tanrıçaya sunulduğu anlaşılmaktadır. Şairin dizeleri arasında bakire kızlar korosunda görev alan iki ad özellikle ön plana çıkmaktadır: *Ἀγιδῶ* ve

¹⁶ Bu konuda ortaya koyulan kanıtlar ve yürütülen tartışmaya ilişkin olarak v. LYPOURLIS, 1968, 363-401; TSANTSANOGLOU, 2012, 68; CYRINO, 2004, 25-38. Son dönemde BOUTSIKAS–RUGGLES (2011, 55-68) arkeoastronomik kanıtlarla Sparta’daki Artemis Orthia tapınağıyla ve –bütün ayrıntılarıyla nasıl olduğu bilgisine sahip olmasak da– orada gerçekleşen bir ritüelle ilişkili olabileceği konusunda kanıtlar sundular. Bu çalışmanın kimi sonuçları şiirin bazı kısımlarının daha net bir şekilde anlaşılması, özellikle de tartışmalı *μάχονται* sözcüğünün nasıl yorumlanacağı sorununun çözümüne katkıda bulunmaktadır (v. 3. BÖLÜM, 175 sqq.).

‘*Ἀγῃσιχώρα*. Bu adların “konuşan” niteliği çeşitli açılardan yorumlanmıştır. Kanımızca Hagesikhora’nın “koro-lideri” (*χοραγός*: *Alcm. fr. 1.44 PMG*) olarak konumundan şüphe etmek için sebep yoktur.¹⁷ Zira Hagesikhora’nın adıyla¹⁸ da ortaya koyulan, koro-lideri konumu bütün şiir boyunca övgülerin ona yönelmesiyle tekrar tekrar tescillenmektedir.

MILLER’in (2009, 75) da dikkati çektiği üzere, Alkman’ın *παρθένοιον* (bakire şarkısı) türünde bestelediği söz konusu şiir “koro-lideri” (*χορηγός*) ile koro üyeleri arasındaki toplumsal sıradüzenin varlığını yansıtır. Koro-liderinin mitsel örnekleri hep güzelliği ve şaşaayı ortaya koymuştur (Artemis ve Nympheleri, Aphrodite ve Kharis’ler, Helene ve arkadaşları). Nitekim Hagesikhora da açıkça “şanlı koro-lideri” (*ἡ κλεννὰ χοραγός*: *Alcm. fr. 1.44 PMG*) olarak tanıtılır. Koro-lideri olarak, sürünün içinde ön plana çıkan bir at (*Alcm. fr. 1.45-46 PMG*) olarak betimlenir.¹⁹

¹⁷ Yaygın kanaatin aksine PUELMA (1977, 25) bu konudaki şüphelerini ortaya koyarken özellikle *χοραγός* sözcüğüyle ‘*Ἀγῃσιχώρα*’nın şiir içindeki konumlarının uzaklığına dikkati çeker. Keza HOOKER (1979, 215) da ne Hagesikhora’nın ne de Agido’nun koro-liderliği konumu için yeterli veri olmadığında ısrarcı olarak her ikisinin de kült içinde birer rahibe olarak konumlanmış olabileceğini ileri sürer. Son olarak FOWLER’in (1995, 1-4) elyazmasında 45. dizede (*Alcm. 1.45 PMG*) yer alan *ΑΥΤΑ*’yı yaygın kanaatin aksine, *αὐτὰ* yerine *αὐτὰ* olarak okuması, Hagesikhora ve Agido’nun ikisinin birden koro-lideri olma ihtimalini gündeme getirmiştir. Bu tartışma Hagesikhora’nın ve Agido’nun koro içindeki konumlarını kesin olarak saptamayı mümkün kılmasa da, sahip oldukları adların birer “konuşan ad” olarak koro içindeki yönetici konumlarını vurguladığı temel kabulünü ortaya çıkarmaktadır.

¹⁸ ‘*Ἀγῃσιχώρα*’nın adı *ἡγέ-* (*ἄγω* ya da *ἡγέομαι*) köküyle “yönlendirmek” hatta daha özelleşmiş anlamıyla “at (arabası) sürmek”e, *χώρα* (*χορός*) ile de “koro”ya gönderme yapar (WILSON, 2000, 113). Şiir boyunca Hagesikhora ve Agido’ya yönelen övgülerde belirginleşen “at” metaforu (*Alcm. fr. 1.47-51, 58-59 PMG*) söz konusu fiilin kökünün (*ἄγω/ἡγέομαι*) “at [arabası] sürmek” vurgusunu pekiştirmektedir. Her ne kadar söz konusu “at yarışı” metaforik olarak değerlendirilse de (VAN GRONINGEN, 1936, 255; ROBBINS, 1994, 8-9; STEHLE, 1997, 36), bu göndermeler *παρθένοι* arasındaki rekabet ve liderliğin önemini vurgulamaya devam etmektedir. Öte yandan bu metaforun karşılık geldiği kültürel köklere dair DEVEREUX (1965, 176-185) ve ZAIKOV’un (2004, 69-84) çalışmaları sayesinde bu konuda daha ayrıntılı bilgi sağlanmıştır. Öyle ki Alkman’ın bu metaforundan hareketle Skythia’nın Sparta’yla ilişkilerine dahi belli bir ölçüde ışık tutma imkânımız oluşmaktadır.

¹⁹ Buradaki sürü metaforunun kadının eğitimi temelinde, Sparta’nın erkekliğe başlama törenleri bağlamında özel bir anlamı vardır (VIDAL-NAQUET, 1974, 160). LONSDALE (1993, 201) 47. dizedeki *βοτὰ* sözcüğüyle *ἄγέλη*’nin eş anlamlı oluşuna dikkati çekerek, benzer bir metaforun bakire kızlar bağlamında Pindaros’ta (*Pi. fr. 122: Λάκαινα μὲν παρθένων ἄγέλα*) da kullanıldığını vurgular.

Koro-lideri olarak itaat edilmesi gereken bir dümenciye benzetilir (τ[ῶι] κυβερνάται δὲ χρῆ | κ[ῆ]ν νᾱῖ μάλιστ' ἀκούην: *Alcm. fr.* 1.94 sq. *PMG*). Koro-lideri çevresinde oluşturulan bu övgü çemberi ritüelin bir kısmı olarak karşımıza çıkar. Nitekim STEHLE (1997, 32) sanki ölümlü bir koro üyesi gibi Artemis'in korosunda yer aldığı dair Aphrodite'nin aldatıcı sözlerinin (*h.Hom. h.Ven.* 119-120), Hagesikhora'yı öven kızlar korosunun işlevinin uygun bir modeli olduğunu ifade eder.

NAGY (1990a, 345 sqq.) Hagesikhora'nın adının belirli bir kişiye işaret etmenin ötesinde, korodaki belirli bir role karşılık geldiğini ileri sürer. Hagesikhora adı Sparta'nın ünlü siyasal liderlerinin adlarıyla (Ἀγησί-δαμος, Ἀγησί-λαος etc.)²⁰ ilişkilendirilerek (cf. LONSDALE, 1993, 199), söz konusu rolün ritüelin kutsal bağlamı içinde koroyu, dolayısıyla πόλις'i yöneten kutsal liderliği üstlendiği ortaya koyulabilir. Yukarıda Hagesikhora'ya yöneltlen övgüler arasında yer alan “dümenci” (κυβερνήτης) örneksemesi bu siyasal göndermenin izlerini taşımaktadır. Öyle ki Arkaik Yunan Şiirinde sıklıkla πόλις'le “denizdeki gemi” arasında bağlantı kurulur.²¹ Benzer şekilde, muzaffer bir atletin zafer sonrası rahatlığı da artık bütünüyle idarenin elinde olduğunu kasteder: “koyver yelkenini rüzgâra karşı | yiğit bir dümenciymiş gibi” (ἐξίει δ' ὥσπερ κυβερνάτας ἀνὴρ | ἰστίον ἀνεμόεν: *Pi. P.* 1.91 sq.). Hagesikhora koro içinde muazzam sesiyle öyle ön plana çıkar ki “on kişiymiş gibi şarkı

Sürü içinde ön planda olmak Hagesikhora'nın sadece diğer koro üyeleri arasında seçkinleşen niteliklerinin değil, kültürel/ritüel bağlamda seçilmişliğinin de altını çizer.

²⁰ FEARN (2007, 227 sqq.) bu adlara Ἀγησίδαμος'un babası olarak nitelenen Δαμότιμος'u da ekleyerek, Bakkhylides'in (*B. Dith.* 20) διθύραμβος'uyla Alkman'ın (*Alcm.* 10b.8-20 *PMG* = *P.Oxy* 2506 fr. 5 col. ii 8-20) dizeleri arasında kurulabilecek olası ilişkiyi çözümler.

²¹ İlk örnekleri Alkaios'ta (*Alc. fr.* A 6, Z 2; 6, 326 LOBEL-PAGE) karşımıza çıkan gemi-kent metaforu (cf. *Heraclit. All.* 5.7), aşağıda da ele alacağımız üzere Theognis'in (v. 6. BÖLÜM, 315 n. 6) çok daha az hasarla günümüze ulaşan metniyle gövde kazanır (v. 3. BÖLÜM, 187 sqq.) ve Aiskhylos'taki (*A. Th.* 62 sqq.) Eteokles'i kentin başına “dümenci” (οἰακοστρόφος) olarak atayan örneksemeyle tam anlamıyla ete kemiğe bürünür. Söz konusu metafor daha sonra Platon tarafından *Politeia*'da (*Pl. R.* 6.488a7 sqq.) çok daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca Platon'un dümenci ve gemi-kent metaforlarına dair v. KEYT, 2006, 189-213; BORK, 2011, 75 sqq.

söyler” ($\delta\epsilon\kappa[\acute{\alpha}\varsigma \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\epsilon\iota]\delta\epsilon\iota$: *Alcm. fr.* 1.99 PUELMA).²²

Agido’un adı ise muhtemelen onun Sparta’daki soylu konumunu, Agisoğulları soyuyla bağlarını ortaya koymaktadır. Ancak adın $\acute{\alpha}\gamma\omega$ fiiliyle ilişkisi de korodaki “yönlendirici” konumunu belirginleştiriyor olabilir. PAGE (1951a, 46) Agido’nun “Hagesikhora’nın bir tür baş asistanı, bir komuta muavini” olabileceğine işaret eder. Ancak şiirin sağladığı veriler, Agido’nun konumuna ve Hagesikhora ile arasındaki ilişkiye dair tartışmayı sonlandıracak düzeyde değildir. Örneğin GRIFFITHS (1972, 7-30) kanımızca metni serbest bir şekilde tamamlayıp spekülatif bir fikir ortaya atarak bu şiirin bir “düğün şarkısı” olduğunu ve korodaki diğer üyelerin Hagesikhora ile Agido’nun evliliğini kutladıklarını iddia eder (cf. GENTILI, 1988, 75-76). PUELMA (1977, 13-19) şiirde Agido’ya ilişkin olarak kullanılan dilin onun rahibelere özgü işlevlerine kanıt oluşturduğunu ileri sürmektedir.²³ CALAME (1997a, 258 sqq.) bu şiirin genç kızların çocukluktan çıkarak erginlenmesi ritüeli bağlamında dillendirildiğini ve “bakire kızlar”ın ($\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$) koro-liderine yönelik eşcinsel arzularını ifade ettiklerini düşünmektedir. CLAY (1991, 49 n. 7) Agido’nun elinde bir meşale taşıdığı görüşünü destekleyerek (cf. $\sigma\eta\rho\alpha\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$: *Alcm. fr.* 1.92 PMG), Hagesikhora’nın aksine Agido’nun bir “tek at”a ($\kappa\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma$: *Alcm. fr.* 1.50 PMG) benzetilmesinden hareketle, koronun üyesi olmaksızın koroyu uzaktan idare eden bir görevi olduğunu ileri sürer. Bu meşalenin harfi anlamda Agido’nun elinde olduğuna ikna olmak için filolojik kanıtlar yetersiz görünüyor ancak mecazî anlamda bu fikre yakın duruyoruz. Öyle ki bu bağlamda değerlendirilebilecek olan $\acute{\alpha}\gamma\iota\delta\acute{\omega}\varsigma \tau\acute{o} \phi\acute{\omega}\varsigma$ (*Alcm. fr.* 1.94 sq. PMG) ifadesi Agido’un adının bildirdiği “yönlendirici”liğe farklı bir boyut kazandırmaktadır.

²² Metnin bu kısmı on bir koro üyesi yerine on rakamının telaffuz edilmesi yüzünden tartışmalara neden olmuştur. Biz burada PUELMA’nın (1977, 42 sqq.) düzeltmesinin ve okumasını temel alarak “on”un ($\delta\acute{\epsilon}\kappa\alpha$) Hagesikhora’nın sesinin gücüne işaret eden bir teşbih için kullanıldığı varsayımını kabul ettik. PUELMA’nın yaklaşımından bütünüyle bağımsız olarak GIANGRANDE (1977, 151-154) oldukça benzer bir çözüm sunarak bu *lemma*’yı $\delta\epsilon\kappa[\acute{\alpha}\varsigma \acute{o}\acute{\iota} \acute{\alpha}\epsilon\iota]\delta\epsilon\iota$ şeklinde okumuştur.

²³ “Rahibe” motifi üzerinde yoğunlaşan yorumlar için v. SCHWENN, 1937, 306; EISENBERGER, 1991, 277. Ayrıca v. 3. BÖLÜM, 168 n. 17.

HUTCHINSON'a (2001, 85) göre $\phi\omega\varsigma$, ritüel vasıtasıyla kurtuluşu ve bakire kızların gözünde kozmik ve toplumsal sıradüzenin, kamusal ritüel ve bakire değerlerinin nasıl ilişkilendirildiğini akla getirmektedir. Bu bağlamda, "kurtuluş ışık"ıyla (HOOKER, 1979, 215) ilişkilendirilmesinin Agido'nun korodaki üstün konumuna işaret ettiği söylenebilir. Tabii bakirelerin her biri ışık hüzmeleri olarak koroda hazır bulunurlar; böylelikle görevi ya da sorumluluklarıyla ön plana çıkan Agido hepsinin paklığını yansıtır. Böylelikle Agido koro üyelerinin bakireler olarak ritüel içindeki törel duruşlarının amblemi ve yönlendiricisi olarak değerlendirilebilir.

Bu yorumumuzla CALAME'ın (1997a, 258 sqq.) yukarıda da değindiğimiz gibi, şiirin "müntesip bir grup" çerçevesinde icra edildiğine ilişkin değerlendirmesinden çok, STEHLE'nin (1997, 73-88) şiirin muhatabını bütün Sparta toplumu olarak gören yaklaşımına yakın duruyoruz. Öyle ki gerek Hagesikhora'nın gerek Agido'un adlarının ifade ettiği "rol" koronun çerçevesine hapsolmayacak bir yaygınlığa sahiptir. Söz konusu iki kızın adlarıyla altı çizilen liderlik vasıfları belirli bir törel, kültüsel/ritüel, toplumsal ve siyasal çerçevede değerlendirilebilir.²⁴ Bu yaklaşımımıza destek olduğunu düşündüğümüz HINGE (2009, 218 sqq.)²⁵ Alkman'da "rol-ad" kavrayışı konusunda bir adım daha ileri giderek bu şiirdeki (*Alcm. fr. 1 PMG*) bütün adların belirli bir rolü ifade etmek üzere üretilmiş olabileceğini savlar. Böylelikle sadece Hagesikhora ve

²⁴ Bu noktada NAGY'ın (1990a, 371) zamandışı ve değişmeyen mitin mimetik bir yeniden-canlandırması olarak sunduğu koro icrası kavrayışı, TOO'nun (1997, 15 sqq.) Alkman'ın *παρθένηιον*'unun ülküsel ve kötücül kentin her ikisini birden temsil eden ve geçmişle şimdi arasındaki ayrım çizgisini çizen bir metin olduğu görüşü tarafından reddedilmektedir. Öyle ki TOO'ya (1997, 15 sqq.) göre, mitle icra arasındaki örnekseme, belirli bir süreksizlik içinde sunulmasıyla çelişmeyebilir. Bu anlayış belirli açılardan temellendirilebilir ve söz konusu metni yorumlamak üzere oldukça güçlü bir seçenek oluşturmaktadır. Ancak oldukça verimli yorum imkânları sağladığından aşağıda değineceğimiz (v. 3. BÖLÜM, 178 sq.) "kutsal zaman" anlayışından bizi oldukça uzaklaştırmaktadır ve mitsel/ritüel ortamın genel nitelikleriyle çelişik bir görüntü çizmektedir.

²⁵ Her ne kadar HINGE ele aldığımız *παρθένηιον*'undaki adların "rol-ad" olduğunu temellendirmek için yeterince kanıtımız olmadığını kabul etse de, bu yetersizlik büyük ölçüde erken dönem Sparta kadın adlarına ilişkin Onomastik'in sağladığı verilerin azlığıyla ilişkilendirilebilir. Ancak HINGE'in Alkman'ın diğer dizeleri arasındaki adlara ilişkin araştırması "rol-ad"ın Alkman'ın poetikasının genel bir özelliği olabileceği doğrultusunda ikna edicidir.

Agido değil, bütün koro üyeleri adlarıyla özelde *χορός*'ta, genelde ise *πόλις*'te sadece kadının değil, aynı zamanda Sparta'nın baskın ataerkil geleneğiyle aktarılan değerlerin de temsilciliğini yapmaktadır. Nitekim başka bir Alkman pasajında (*Alcm. fr. 3.64, 73, 74 PMG* = 26 CALAME)²⁶ *Ἀγησι-χόρα*'nın mevkidaşı *Ἀστν-μέλοισα* (Kenti-gözeten) da adıyla koşutluk oluşturan tarzda “ahaliyle uyum içinde” (*κατὰ στρατόν*) ve “halkın tasa”sıyla (74: *μέλημα δάμωι*) tasalanan birisidir (cf. NAGY, 1990a, 347 sq.). Alkman'ın, ritüel içinde özel konumu olan bu kadınları rastgele adlandırdığını düşünmek mümkün değildir; kaldı ki Sparta toplumu içinde kadın ve erkeğin adlandırılması konusundaki genel tutum da belirli bir özen taşır. Alkman'ın bir dizesini (*Alcm. fr. 107 PMG*) aktaran hatip Aristides (*Aristid. 45.32*) “efendi”yle (*δεσπότης*) “köle” (*δούλος*) arasında farkı ortaya koyarken “birisi bilir kendisinin ne yapması gerektiğini, ötekisi ise dinleyerek öğrenir” (*ὁ μὲν οἶδεν ἐφ' ἑαυτοῦ τί χρὴ ποιεῖν, ὁ δὲ ἀκούσας μανθάνει*) derken, erkekle kadının Sparta'da kesin hatlarıyla çizilmiş ve onlara koyulan adlarla da ifşa edilen konumlarına işaret etmektedir:

Πολλαλέγων ὄνυμ' ἀνδρί, γυναικὶ δὲ Πασιχάρηα.

Pollalegôn'dur erkeğin adı, oysa kadınınki *Pasikharmêa*

Πολλαλέγων (Çok-konuşan) adı Spartalı erkeğin *λόγος* üzerindeki mutlak egemenliğini vurgularken, *Πασιχάρηα* (Her-şeyden-hoşnut) adını taşıyan kadın erkeğinin *λόγος*'unun tahakkümü altında asla şikayet etmeyen bir görüntü çizer. O halde bu toplumsal koşullar çerçevesinde Hagesikhora'nın ve Agido'nun adlarıyla ifade bulan “egemen” ve “yönlendirici” konumları nasıl açıklanabilir? Bu konudaki tartışma daha geniş bir alanda ele alınmayı hak etmesine rağmen, bu soruya kestirme bir cevap verilerek, aslında Hagesikhora'nın ve Agido'nun temsil ettiği değerlerin Sparta'nın Agisoğulları soyuyla ilişkilendirilebilecek ataerkil bir kökene dayandığı söylenebilir. Bu iki kadının konumları Sparta'da “ev”e (*οἶκος*) özgü ve norm kabul edilen erdemlerini

²⁶ PEPONI (2007, 356) *Ἀστν-μέλοισα* adındaki *ἄστν*'yle *στρατός* ve *δάμος*'un hemen hemen eş anlamlı olmasına dikkat çekerek, bu erkek topluluğun içindeki dansıyla adının hakikatini ifşa ettiğini belirtir. Bu kısmın tamamının kapsamlı bir yorumu için ayrıca v. CALAME, 1983, 414-415.

taşıması gereken evli kadınlara değil, *πόλις*'in devamlılığını sağlayacak savaşçı bir toplumun savaşçı kızlarına emsal oluşturlar.

Bu “savaşçılık” vurgusu, *παρθένειον*'unun oldukça tartışılmış birkaç dizesine ilişkin yorumların farklı değişkeleriyle başka yönlerden desteklenmektedir. Bu dizeler mitsel bir örgüyle metaforik anlatıyı birleştiren, çözülmesi oldukça güçleşen bir sorun ortaya koyar (*Alcm. fr.* 1.60-63 *PMG*)²⁷:

ταὶ Πεληάδες γὰρ ἄμιν
Ὀρθρίαὶ φᾶρος φεροίσαις
Νύκτα δι' ἄμβροσιαν ἄτε
Σήριον
ἄστρον ἀνηρομέναι μάχονται

60

Bilim çevrelerinde büyük ölçüde kabul gördüğü üzere, Hagesikhora ve Agido'yu övmek üzere ifade edilen ve neredeyse her bir sözcüğü enine boyunan tartışılmış olan²⁸ bu dizelerde *Πεληάδες*'in kimliği en temel sorunlardan birini oluşturmaktadır. Zira övgü ifadesinin öznesi durumunda olan *Πεληάδες*'in kimliği sayesinde örneksemenin ayrıntıları ve anlaşılması güç kimi sözcüklerin anlamı netleşebilir. *Skholion*'un bir kısmı bu sözcüğü “güvercinler” (*Sch. ad Alcm.* ΣΒ 60 = *P.Oxy.* 2389) biçiminde açıklarken, diğer kanadı “yıldızlar”a (*Sch. ad Alcm.* ΣΑ col. ii 61-62 = Lourve *παρθένειον*'unun derkenarı), yani Yunan dünyasında bilinen aynı adlı “takım yıldız”a gönderme yapmaktadır.²⁹ BOWRA (1934, 41) Theokritos'un bir dizesine yazılmış *Skholion*'a (*Sch. ad Theoc.* 13.25-28a5; WENDEL, 1914, 262 sq.)³⁰ dayanarak,

²⁷ Aşağıda bu dizelere ilişkin yaklaşımızı ifade ettiğimizde, şüphesiz metnin görece sabitlenmiş bir çevirisinden yana tavır aldığımızı göstermiş olacağız. Ancak söz konusu kısma dair metin eleştirisi ve bu doğrultudaki yorumların çeşitliğini hesaba katarak, metnin sabit bir çevirisini sunup sürdüreceğimiz tartışmanın esnekliğini feda etmek istemedik.

²⁸ Şiirin 61. dizesindeki *φαρος* sözcüğünün “pulluk” olarak mı yoksa “giysi” şeklinde mi çevrileceği ve bu ifadenin hangi ifadeye bağlı olduğu başlı başına bir tartışma konusudur. Söz konusu tartışmanın geçmişi ve “giysi” çevirisine yönelen özgün çözümü için v. PRIESTLEY, 2007, 175-195.

²⁹ Söz konusu çift anlamlı *Lamprokles* de (*Lamprocl. fr.* 2, 736 *PMG*) doğrulamaktadır: *αἱ τε ποταναῖς | ὁμώνυμοι πελειάσιν αἰθέρι κεῖσθε.*

³⁰ “Kallimakhos, Pleiadların Amazonların kraliçesinin <yedi> kız kardeşi olduğunu, onlara Pleiades ve Peleides diye hitap edildiğini söyler. İlkin onlar bakireler olarak bir araya gelip bütün gece boyunca dans ederler” (*αἱ Πλειάδες. φησὶ Καλλίμαχος, ὅτι τῆς βασιλίσσης τῶν Ἀμαζόνων ἦσαν*

Πεληάδες'in koroyu tarifleyen bir örnekseme olduğunu çıkarsar. Bu dayanak gece boyunca dans edip şafak vaktine (*Alcm. fr. 1.61 PMG: ὀρθρίαί*) çok az bir süre kala seslerini yükselterek şarkılarını söyleyen koroyla, güneş doğmadan hemen önce kısa süre görünüp kaybolan Pleiad takım yıldızını örnekseyen bir yaklaşımı geçerli hale getirmektedir. BURNETT (1964, 30-34) benzer bir şekilde bütün metaforik dili açıklarken, *Πεληάδες*'in bir "takım yıldız" olarak görünmesi ve kaybolması fikrini temel alır (vs. PAGE, 1951, 55). Pleiades'in –bir çift güvercin olarak– sadece Hagesikhora ve Agido'yu değil, "takım yıldız" olarak bütün koroyu örneksendiğini düşünmek için daha fazla nedenimiz olduğunu düşünebiliriz.³¹ Ancak Pleiades'in örneksenedeki kimliği gizemini korumaya devam etmektedir. Pleiades'in örneksenede icradaki koroyla özdeşleştirildiği kabul edilse de, Hagesikhora'nın ve Agido'nun liderlik konumlarını değiştirmez. Dolayısıyla Pleiades'in liderleri olarak örneksenede merkezi konumlarını sürdürürler.

Pleiadların "yükselişi" Yunan takviminde hasat mevsimini belirleyen önemli bir tarihe işaret eder (*Hes. Op. 383 sqq.*).³² Koro icrası, "meyvelerin toplanması" için uygun bir metafor olarak kabul edilebilir. Bu yükselişin ışık-karanlık imgeleriyle

Θυγατέρες <ἑπτά>, αἱ Πλειάδες καὶ Πελειάδες προσηγορεύθησαν. πρῶτον δ' αὖται χορείαν καὶ παννυχίδα συνεστήσαντο παρθενεύουσai). Burada sözü edilen yedi sayısı Alkman'ın "on bir" (ἄντ[ι δ' ἑνδεκα: *Alcm. fr. 1.98 PMG*) koro üyesi arasındaki uyumsuzluğa, KUKULA (1907, 215) yedi Pleiad'a eklenen beş Hyad'la, koro-lideri ve onbir koro üyesinin oniki sayısına ulaşılabilceği çözümünü getirmiştir. Ancak bu çözüm Hyades'in dizeler arasında hiç söz konusu edilmemesi nedeniyle destek bulamadığı için spekülatif bir varsayımdan öteye gidememektedir.

³¹ Takım yıldızların dans ederken betimlenişleri (cf. *E. El. 467; Hyg. Astr. 2.21*) Pleiades'in koroyla özdeşleştirilmesi ihtimali için destekleyici başka bir delil olarak ileri sürülebilir. Ancak söz konusu delil, bu türden örneksemelerin taraflarının kesin olarak belirlenmesi için yeterli değildir.

³² Bu temel bilgidен hareketle STEHLE (1997, 81) metnin muhtemelen yaz başında (cf. NILSSON, 1906, 113-115; DAVISON, 1968, 159sq.) hasat öncesi şafakla ilişkilendirilen bir tanrı için düzenlenen ritüelde icra edilmiş olma ihtimalini tartışır. Bu durumda *Πεληάδες*'in *μάχονται*'in öznesi olması daha anlaşılır bir hale gelir. Söz konusu savaşın hasat zamanı çiftçinin en büyük güçlüğü olan yaz sıcaklarında yapıldığı düşünülebilir.

ilişkilendirilerek verilmesi “takım yıldız” görüşünü desteklemektedir.³³ Tartışmanın sonuçsuz konumunu bir kenara bırakıp, “takım yıldız” yaklaşımının izini takip edersek, en az *Πεληάδες*’in kimliği kadar açmaz oluşturan bir sorun daha karşımıza çıkar: İfadelerin sonunda yer alan *μάχονται*’in öznesi *Πεληάδες* ise nesnesi kimdir ve ne türden bir savaş söz konusudur?

Kimi bilim insanları tarafından (cf. DAVISON, 1968, 159) kabul gören *μάχονται* sözcüğünden hareketle— şiirde sözü edilen koronun olası bir başka koro ile rakabet halinde olduğuna ilişkin öneri sağlam kanıtlarla desteklenebilir durumda değildir³⁴ ve günümüzde büyük ölçüde terk edilmiştir (cf. STEHLE, 1997, 79 n. 22). BOWRA (1967², 58) herhangi bir koronun bir diğeriyle “rekabet ettiğine” dair başka bir örnek olmadığı gerekçesiyle bu öneriyi “alışılmadık” bulur. Söz konusu “dövüşme”nin masum bir şiirsel rekabetten öte savaş meydanlarını çağrıştıran bir vurgusu vardır. CLARK (1996, 143-172) başka örneklerle de destekleyerek, görünüşte bütünüyle kadınların odakta olduğu bu şiirde eril imgelemin nasıl belirgin bir şekilde kullanıldığını ortaya koyar. SEGAL de daha önce yayımladığı bir makalenin (SEGAL, 1983, 260-275) yeniden basımında (SEGAL, 1998, 34) CLARK’ın bu yaklaşımını desteklediğini beyan ederek, *μάχονται*’dan hareketle “çok başka türlü bir savaş”tan³⁵ söz edilebileceğini ileri sürer. Peki bu “başka türlü savaş” nedir ve tarafları kimlerdir? PRIESTLEY’nin (2007, 187 sqq.) *φαρος*’u “giysi” (*φᾶρος*), özellikle mecazî anlamda silah olarak kullanılan bir giysi

³³ Işık-karanlık imgeleminin oldukça belirginleştiği anlarından biri 87. dizede (*Alcm. fr.* 1.87 *PMG*) “özellikle onu memnun etmek” (*μαλιστα | φανδάνην*: *Alcm. fr.* 1.87-88 *PMG*) üzere işaret edilen ve *Ἀώτις* adıyla yerini alan tanrıçanın kimliğidir. Bu adın “şafağın tanrıçası/sahibi” biçiminde çevirilmesi bilim çevrelerinde kabul görmüştür (BOWRA, 1967², 41; SEGAL, 1983, 262; FERRARI, 2008, 84, 93).

³⁴ Özellikle DUNKEL’in (1979, 249-271) söz konusu metnin bağlamını Homeros ve Rigveda’da bulduğu koşutluklar eşliğinde okuması ve *ᾰείδω* fiilini, *brahmodya-* ve *brahmavadya*’da bulunan ve sıklıkla “değiş tokuş edilen dizeler” anlamında kullanılan Vedik *vad*’la ilişkilendirmesi dilbilimsel düzlemde göz dolduran kanıtlar sunsa da (cf. SIHLER, 1995, 56 §61.1a), *μάχονται*’ın sadece dillendirilen şiire ilişkin bir rekabeti kastettiğini temellendirmeye yetmemektedir.

³⁵ Cinselliğin ön plana çıktığı bağlamlarda savaş terminolojisinin kullanımına Sappho’da (*Sapph. fr.* 1.27 sq. LOBEL–PAGE: *σὺ δ’ αὖτις | σύμμαχος ἔσσο*) da rastlanır. Sappho’nun bu türden Homerosçu betimleme ve kinayeleri kadınlar bağlamında kullanımı için ayrıca v. RISSMAN, 1983.

olarak çevirmekteki ısrarı bu noktada yorumun yön değiştirmesi açısından önem kazanmaktadır.³⁶ Öyle ki şayet BOUTSIKAS–RUGGLES’ın (2011, 65-66) ileri sürdüğü gibi Artemis Orthia³⁷ tapınağının ve sunağının konumları Pleiades ve Orion takım yıldızlarının gökyüzündeki belirdikleri yönler göre belirlendiyse, ritüelin sabaha karşı³⁸ bu takım yıldızların çıplak gözle görülebildiği bir zamanda gerçekleştiğini düşünebiliriz. Bu durumda söz konusu “savaş” da koronun şafağın hemen öncesinde

³⁶ Söz konusu “giysi” (*φᾶρος*), “bakire kızlar” (*παρθένοι*) ve Artemis Orthia arasındaki ilişki için Hippokrates külliyyatının sağladığı veriler bu yaklaşımı destekleyici delillerden bir olarak sunulabilir. Öyle ki Hippokrates’e māl edilen *Peri Partheneiōn* başlıklı metinde kaydedildiği kadarıyla, kadınlar bakire kızların âdet görme konusundaki sorunlarından sağalmaları için tanrıça Artemis’e “giysilerinin en gösterişlilerini adarlardı” (*τὰ πολυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων*: *Hp. Virg.* 1.38-39). Tabii bu kısmın yorumu da kendi içinde başka bir sorunu gündeme getirmektedir. KING (2002^{re}, 82-83) burada adak adayan “kadınlar”ın (*αἱ γυναικες*: *Hp. Virg.* 1.39) rahatsızlığı olan “bakire”nin (*παρθένο*) yakın akrabaları olabileceği ve söz konusu giysilerin mecazî anlamda bakireyi örterek sağaltacağı inancına dikkati çektiği gibi, “kadın” (*γυνή*) ile “bakire”nin (*παρθένο*) aynı özneye gönderme yaptığı düşünüldüğünde sürecin bir “kadınlığa geçiş” olarak da değerlendirilebileceğini belirtir (cf. FASBENDER, 1897, 229). Hiç şüphesiz belirsizlik içinde de olsa, bu delil CALAME’in şiirin bağlamını “erginlenme ritüeli” olarak öneren yaklaşımını desteklediği düşünülebilir. Nitekim Artemis bakire kızın evliliğe hazırlanma ve olgunlaşma süreci açısından oldukça önemli bir rol oynamaktadır (KING, 2004, 48). Artemis Orthia’nın kardeşi Apollon gibi sağaltıcı rolü için ayrıca v. KING, 1998, 86-88.

³⁷ Oldukça az sayıdaki erken dönem veri arasında yer alan epigrafik malzeme üzerinde yoğunlaşan SANSALVADOR (1996, 275-288) dilbilimsel ve filolojik araştırmasına dayanarak, bu tapınakta iki farklı tanrıçanın bulunduğu sonucuna varır: (1) *Φορθασία*: Hint-Avrupa kökenli bir bereket tanrıçası; ve (2) “doğrultmak” anlamındaki Yunanca *ὀρθός*’tan (doğru/düzgün) ya da *ὀρθόω* (doğrultmak/düzgünleştirmek) fiilinden hareketle adlandırılan *Ὀρθία*, bir şifa tanrıçası. Bu iki kökensel tanrıçanın hangi tarihsel noktada Artemis Orthia kültü çatısı altında birleşip tapınağın bütünüyle Spartalılaştırıldığı tartışma konusu olmasına rağmen (cf. FALB, 2009, 127-153; 2009, DES BOUVRIE, 153-190), özellikle ikinci tanrıçanın niteliği, *παρθένειον*’unun varsayılan astronomik bağlamına uygun bir yapboz parçası sağlamaktadır. Ancak bu tapınakla Alkman’ın Lourve *παρθένειον*’ununu ilişkilendirmek hâlâ ciddi güçlükler barındırmaktadır. Nitekim son dönemde Pleiades temasını MÖ ikinci bindeki Hitit kültürünün sağladığı kanıtlar eşliğinde enine boyuna tartışan DALE (2011, 28-32) Alkman’ın Lourve *παρθένειον*’unun bağlamının bir *παννυχίς* olduğu ve ritüelin düzenlendiği tanrının da “şafak tanrısı” olduğu önerisinde ısrar ederek (cf. I. BÖLÜM, 69 n. 20), *ὀρθρία*’nın dilbilimsel engeller yüzünden Artemis Orthia’yla ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığını ileri sürer.

³⁸ Ritüelin zamanına ilişkin bu öneri de muhalefetle karşılaşmaktadır. Zira Agido’un parlayan güneşi tanık göstermesi (*ἄλιον [...] μαρτύρεται [...] φαίνην*: *Alcm. fr.* 1.40-43 *PMG*) bu itirazın temel dayanağıdır. Nitekim WEST’in (1965, 194sq.) işaret ettiği gibi, buradaki *μαρτύρομαι τίνα* ifadesi tam olarak “bir kimseye tanık (*μάρτυς*) olarak başvurmak” anlamındadır. Bu itiraz belirli ölçüde gücünü korusa da, *παρθένειον*’un doğrusal bir bütünlüğe sahip olduğu ön kabulüne dayandığından varsayımsal konumunu sürdürmektedir.

sesini yükseltmesiyle örneksen Pleiades takım yıldızının belirmesi ile sunakta sunulan “giysi”nin (*φᾶρος*) parlaklığını yansıtan Sirius yıldızı arasında olabilir. Öyle ki, bu “giysi”nin, Pleiades’in sayıca daha fazla ancak daha sönük ışıkları karşısında korunun silahı olarak kullanılan parıldayan Sirius yıldızının bir amblemi olduğunu düşünmek mümkün hale gelir. Sirius’un tekil parlaklığıyla Artemis Orthia’nın yalnızlığı, bakireliğinin paklığı arasında olası bir örnekseme kurulmuş olabilir. Bu durumda, Pleiades’in kimliği yine karanlığa gömülmektedir. Pleiades’i Hagesikhora ve Agido’yla (cf. CALAME, 1983, 332; PUELMA, 1977, 33-34) ya da başka bir rakip koroyla özdeşleştirmemiz durumunda ritüelin bağlamıyla *μάχονται*’ın ataerki savaş değerlerini vurgulayan tınısını bağdaştırmamız oldukça güçleşmektedir.³⁹ Ritüelin ele avuca sığmazlığı metnin sunduğu çözümsüzlükle iç içe geçerek sorunun ucunu açık bırakmaktadır. Zira hangi önkabulle yola çıkılırsa çıkılsın, metnin sağladığı ya da sağlayamadığı veriler kanıtlamanın önünü tıkamaktadır.

Son çözümlemede, elimizde kalan Homerosçu geleneğin aktarımıyla ön plana çıkan erkek dünyasının savaş meydanlarına özgü imgelemiyi, Arkaik Çağ Sparta’sında kadının yıldızın parlaklığıyla simgelenen güzelliğinin yanyanalığıdır. Tüm bu savaş bağlamı içinde, Agido metaforik ekürisi Hegasikhora’nın hemen yanındadır (*Ἀγιδοῖ δὲ παρμένει | Θωστήρια [τ'] ἄμ’ ἐπαινέι: Alcm. fr. 1.80-81 PMG*). Günümüzde de yarışta eküri olarak koşan bütün atlar gibi, atlardan biri yarış kazanmakla, diğeri ise kazanacak ahırdaşını koşmaya teşvik etmekle yükümlüdür. Dolayısıyla Agido zafere doğru koşan Hagesikhora’yı teşvik eden ikinci atla örneksenir (BOWIE, 2011, 44). Bu birlikteliğin sonucu olarak, genç kızların barış içinde oluşu koro-lideri Hagesikhora’dan kaynaklanır (*ἐξ Ἀγησιχόρ[ας]: Alcm. fr. 1.90 PMG*). Koronun liderleri olarak Hagesikhora ve Agido, adlarıyla da Sparta’da bakire kızlara özgü söz konusu çift

³⁹ BOWIE’nin (2011, 115-127) Pleiades’in kimliği konusundaki önerisi 96-100. dizelerdeki “Sirenler” (*Σηρην[ι]δων: Alcm. fr. 1.96 PMG*) ile ilişkilendirilmektir (özellikle cf. *Pi. fr. 94b.11-15*). Geleneksel mitsel temaların oluşturduğu ortak zemin üzerinde kendi içinde tutarlı bir kanıtlamayı sürdüren bu yaklaşım, bağlantının metinde filolojik kanıtlardan yoksun oluşu yüzünden yine varsayımsal kalmaktadır.

veçheli meziyetleri ifşa etmeye devam ederler.

Hagesikhora'nın ve Agido'nun adlarının yansıttığı söz konusu “çift veçheli meziyetleri” şiirin mitsel dokusuyla da tescillenmektedir. Şiirde mitsel anlatının dillendirildiği ilk kolondaki 35 dize oldukça hasarlı bir şekilde günümüze ulaştığından bu kısım pek çok yorumcu tarafından incelemelerinin dışında tutulmuştur. Ancak bahsedilen mitte (Tyndareosoğulları'nın Hippokoonoğulları'nı cezalandırması) ifa edilen ritüel arasındaki bağlantıya ilişkin oldukça ilgi çekici yaklaşımlar da ortaya koyulmuştur (cf. 3. BÖLÜM, 171 n. 24). Nitekim PATTERSON (2005, 115-127) Mircea ELIADE'ın açıklık getirdiği “kutsal zaman” anlayışından hareketle bu bağlantının kurulabileceğini ileri sürer. Söz konusu “kutsal zaman,” bütün “vesileye bağlı” koro icralarına uygulanabilecek oldukça elverişli bir kavrayış sağlamaktadır (ELIADE, 1987, 88):

“For, however complex a religious festival may be, it always involves a sacred event that took place *ab origine* and that is ritually made present. The participants in the festival become contemporaries of the mythical event. In other words, they emerge from their historical time – that is, from the time constituted by the sum total of profane personal and intrapersonal events– and recover primordial time, which is always the same, which belongs to eternity. Religious man periodically finds his way into mythical and sacred time, re-enters the *time of origin*, the time that “floweth not” because it does not participate in profane temporal duration, because it is composed of an *eternal present*, which is indefinitely recoverable.”

“Çünkü, dini bir bayram karmaşık olabilirse de, daima *ab origine* [başlangıçtan itibaren] yerini alan ve ritüel aracılığıyla ortaya koyulan kutsal bir olay içerir. Bayramın katılımcıları mitsel olayın çağdaşları haline gelirler. Başka sözlerle, onların tarihsel zamanından vucut bulur –yani, kişisel ve kişilerarası dünyevi olaylardan oluşturulan zamandan– ve daima aynı olan, sonsuzluğa ait olan ilksel zamanı telafi eder. Dindar adam düzenli aralıklarla kendi yolunu mitsel ve kutsal zamanda bulur, *başlangıcın zamanına* yeniden-girer. O zaman ki “akmaz” çünkü geçici nitelikli dünyevi süreden pay almaz, çünkü süresiz olarak telafi edilebilen *sonsuz bir şimdi*’den bileştirilmiştir.”

ELIADE’a göre “dünyevi” ve “kutsal” olan karşıtlık içinde değildir ya da mantık terminolojisiyle bir “ikili öbeklendirme”nin öğeleri sayılamazlar, esasen onlar *birbirlerine bağlıdır* (PATTERSON, 2005, 117). Dolayısıyla bu iki alan birbirinin doğal örnekmesidir. Dünyevi alanın sıradan nesneleri “kutsal zaman”ın içinde daha

“anlamalı” olurlar.⁴⁰ Tıpkı Lourve *παρθένειον*’undaki *φᾶρος*’un sıradan bir giysi (pulluk ya da meşale) olmadığı gibi. *Παρθένειον*’un Polydeukes’le başlayan dizeleri Tyndareosogulları mitinin, dolayısıyla Polydeukes’in ikizi Kastor’un da habercisidir.⁴¹ Öyle ki Tyndareus’un oğulları olarak Kastor ve Polydeukes’in ölümlü babaları tarafından kuzenleri Hippokoonoğulları’nı öldürmeleri mitin merkezinde durmaktadır. Aralarındaki sorunun “kibir”den (*ὑβρις*) kaynaklandığı anlaşıyor.⁴²

Devamen ikinci bir mitin devreye girmesiyle anlatı kozmogoninin başlangıcıyla ilişkilendirilebilecek kimi öğelerle devam etmektedir. WEST (1967, 2) Alkman’ın kozmogonik kurgusu⁴³ bağlamında *τέκμων* (*Alcm. fr. 5.2 col ii. 3-4 PMG = fr. 81*

⁴⁰ Bir din tarihçisi olarak ELIADE’in ayrımları şüphesiz kendi dinsel bağlamı içinde değerlendirilmelidir. Ancak tezimizin merkezindeki koro lirikleri için bu kuramı uygulamak istediğimizde “din” genel başlığının fazlasıyla kapsayıcı ve indirgeyici olduğunu fark ederiz. Öyle ki hemen hemen bütün koro icralarında karşımıza çıkan dinsel görünüm için başka bir kavramlaştırmaya ihtiyaç duyarız. Bu bağlamıyla BELL’in (1992, 81-88) “ritüelleşme” kavrayışını ele alan Leslie KURKE’ün (2005, 81-84) sağladığı “bağlam” ELIADE’in ulaştığı sonuçlardan yararlanırken, bu sonuçları söz konusu alan için özelleştirmektedir. KURKE’ün (2005, 81-84) ortaya koyduğu üzere, BELL’in önerdiği “ritüelleşme” kavrayışı sayesinde, koro lirikleri bir bütün olarak (şiir ve bağlamın birlikteliği) “sıradan bir mekân ve zamanı belirli bir mekân ve zaman olarak sınırlandıran ve ayırt eden bir kültürel pratik” olarak değerlendirilebilir. Bu kültürel pratik içinde yer alan kişiler de eylem halindeki ritüelleşmiş bedenlere dönüşür. Bu bakış açısıyla “şiir” ve “bağlam” arasındaki boşluk büyük ölçüde kapanır ve “ritüelleşme” koro lyriğinin bütün veçhelerini kapsar hale gelir.

⁴¹ Tyndareosogulları’nın mitsel kimlikleri şiirinin yorumuna ilişkin önemli ipuçları sağlamaktadır. Örneğin Kastor’un at yetiştiriciliğiyle, Polydeukes’in de boks alanındaki meziyetleriyle ön plana çıkması şiirin ritüelin ayrıntılarını aktaran kısmındaki yoğun at metaforuna, hatta yukarıda tartıştığımız *μάχονται*’ın varlığına dair başka bir bakış açısı sağlamaktadır. Keza Tyndareosogulları ile Hippokoonoğulları arasındaki kuzenlik ilişkisi koronun Hagesikhora’yı “kuzin”leri (*ἀνεψιά*: *Alcm. fr. 1.52 PMG*) olarak tanıtmayı anlamlı kılmaktadır. Bu durumda *μάχονται* Sirius gibi parıldayan koro-lideri Hagesikhora ve Pleiades gibi liderleri karşısında sönük kalan koro üyeleri arasındaki rekabete işaret edebilir.

⁴² Ploutarkhos (*Plu. Thes. 31*) Hippokoon’un oğullarının Helene’ye karşı yakışıksız davranışlarını aktarır. Keza Euphorion *Thrakis* oyununda (*Euphor. apud Sch. ad Clem. Al. Protr. 27.11; STÄHLIN, 1905, I.308.8-10 = fr. 29 POWELL, 1925, ad loc.*) Leukippides kızları için, Kastor ve Polydeukes karşısında Hippokoonoğulları’nın “rakip talipler” (*ἀντιμνηστήρες*) olduğunu aktarır.

⁴³ Söz konusu “kozmogonik kurgu”yla Alkman’ın Sokrates-öncesi düşüncede belirginleşen kozmogonik dizgelerin benzeri bir yaklaşım sergilediğini sonucuna varılmamalıdır (cf. MOST, 1987, 13). Alkman’ın kimi dizelerinde (*Alcm. fr. 1.13-14 PMG*) kimi kişileştirmeleri en eski tanrılar olarak nitelemesi ve bu dizelere ilişkin *Skholion*’da (*Sch. ad Alcm. ΣΑ 1.13-14*) ya da *πόρος*’la Hesiodos’un *Χάος*’unun özdeşleştirilmesi Alkman’ı kozmogonik bir dizge kuran birisi olarak değerlendirmek için yeterli değildir.

CALAME) ve *πόρος* (*Alcm. fr. 1.14 PMG*; cf. *Sch. ad Alcm. ΣΑ 1.14*) terimlerin önemine dikkat çekerek, *τέκμωρ*'un bir "sınır çizgisi" ya da "işaret" olarak ayrışma ilkesi olabileceğini, ancak *πόρος*'un belirsizliğini koruduğunu belirtir.⁴⁴ MOST (1987, 13 sqq.) yaklaşımı çok daha net bir şekilde *πόρος*'u "çıkış yolu, imkânı"⁴⁵ anlamında "başlangıç"la, *τέκμωρ* ise "son/hedef"i ifade ettiği doğrultusundadır. Gerek Kastor ve Polydeukes'in kuzenlerini öldürme kararlarında, gerekse Hagesikhora ve Agido'nun ritüel hedeflerine yönelen şevklerinde bu "başlangıç"ın ve "son"un rolü vardır. "Tyndareosoğulları" (*Τυνδαρίδαι*) nasıl kanaat önderliği yaptılarsa, bakireler korusu içindeki lider konumlarıyla Hagesikhora ve Agido da "cemaat"lerini ritüelin nihai amaçlarına ulaştırmaya odaklanmışlardır. Bu nihai hedefin en açık bir şekilde görünür/duyulur olduğu öge onların adlarıdır.

3.1.3. Korinna'da Yitirme ve Yeniden Kavuşma: Asopos, Orion ve Ad(landırman)ın Belirleyiciliği

Pausanias (*Paus. 9.22.3*) Tanagra'lı kadın şair Korinna'nın bir *ῥῆσμα*'yla Thebai'da Pindaros'a karşı zafer kazandığını kaydeder. Pausanias'a göre bunun iki nedeni olabilir: Birincisi Pindaros'un kullandığı Dor lehçesi karşısında Korinna'nın Aiol lehçesinin anlaşılabilirliği; ikincisi ise Korinna'nın devrinin en güzel kadını olmasıdır. Her ne kadar Pausanias'ın aktarımında, Korinna'nın başarısının arkasındaki şiirsel mahareti gölgede bırakılmaya çalışılsa da, iki Boiotialı şair olarak Korinna ve Pindaros arasında şiirsel

⁴⁴ WEST'in (1967, 2) yaklaşımı bu metnin "kozmozolojik bir dizge" oluşturmuş olabileceği doğrultusundadır. Nitekim *Πόρος* ve *Τέκμωρ*'un *ἄπορον* ve *ἀτέκμαρτον* olan ve "kaba bir kütle" olarak nitelenen dünyanın biçimlendiricisi olarak belirler. Bu yaklaşımı PETERSON'un (2005, 118) da başlangıçta izlediğini görmekteyiz. Bu temel kabullerle "kutsal zaman"ın işleyişi bizi başka bir yoruma götürebilecekken, MOST'un (*πόρος/τέκμωρ* = başlangıç/son) önerisinden kalkış noktasını alan diğer kabüller mitte ritüeli, dolayısıyla bağlam içindeki adlara ilişkin yorumu –ilkiyle birlikte varolabilecek– bambaşka bir yöne sokabilir.

⁴⁵ Bu noktada Alkman bağlamındaki *πόρος*'un yukarıda açıklanan anlamı daha çok *α-* önekiyle oluşturulan karşıtlarıyla (*ἄπορος, ἀπορία*; cf. *Pl. Men. 78d sq.*) gerçekleştirilen örneksemeler aracılığıyla çıkarılmaktadır (cf. MOST, 1987, 13 n. 71). Zira Aiskhylos'tan (*A. Pr. 59, 111, 477*) önce *πόρος* sözcüğünün bu anlamda kullanıldığı herhangi bir metne rastlanmamaktadır (cf. *LSJ*, s.v. *πόρος* II.2).

üretim konusunda ciddi bir rekabet olma ihtimali geçerliliğini korumaktadır (cf. CLAYMAN, 1993, 633-642; LARMOUR, 2005, 39-58).⁴⁶ Şüphesiz Boiotialı bir şair olarak Korinna'nın, Helikon dağının eteklerinde yetişmiş büyük şairler Hesiodos⁴⁷ ve Pindaros'la diyalogu kaçınılmazdır. LARMOUR (2008, 46-65) söz konusu üç şairin dizelerine yoğunlaşan çözümlemesinde, bahsi geçen olası diyalogun Korinna'nın kullandığı şiirsel temalar ve sözcük dağarıyla nasıl açığa çıktığını ortaya koymaktadır. Söz konusu çözümleme aynı zamanda Korinna ile Pindaros arasında, yerel ile *Pan-Hellenik* yaklaşım farkının da belirginleştiğini göstermektedir.⁴⁸ Korinna'nın geleneksel eril anlatıyı, Yunan *μῦθος*'undaki kadın figürlerini ön plana çıkararak⁴⁹

⁴⁶ Her ne kadar oldukça geç bir döneme dayansa ve güvenilirliği şüpheli olsa da sofist Ailianos (*Ael. VH* 13.25) Korinna'nın Pindaros'u "beş kez" çeşitli vesilelerle mağlup ettiğini kaydeder. Korinna ile Pindaros arasındaki üslupsal farklılık ve kullanılan sözcük dağarıyla belirginleşen diyalog için ayrıca v. SEGAL, 1975, 1-8.

⁴⁷ Korinna'nın Hesiodos'u alımlayışı üzerine ayrıntılı bir çözümleme olarak v. VERGADOS, 2012, 101-118.

⁴⁸ LARMOUR'un bu yaklaşımı, oldukça spekülatif ve pek de güvenilir olmayan geç dönem yapıtlarının verilerinin sağladığı sağlam olmayan kanıtlara dayandırıldığı için eleştirilebilir. Bu iki şair arasındaki rekabetin düzeyini kesin olarak belirleyebilecek sağlam kanıtlara sahip olmadığımız doğrudur. Ancak SNYDER'in (1989, 44) işaret ettiği gibi, söz konusu şairlerin yapıtlarının temaları ve bu temaları ele alış biçimlerinin birbirinden farklı uygulamalara gönderme yaptığını söylemek mümkündür. Korinna'nın dilinde zarafet özellikle dikkat çekicidir. HARVEY (1957, 223) Korinna'nın *νίκαν ἐρατὰν* (*Corinn. fr.* 1, 654, col. i 25-26 *PMG*) ve *λιγούραν Μοῦρτιδα* (*Corinn. fr.* 11, 664a1-2 *PMG*) ifadelerinin Arkaik lirik şiirin en fazla tutulan *Lieblingswörter* olarak ün yaptığını kaydeder. Ancak Pindaros ve Korinna arasındaki üslupsal çatallanmayı yerel ile *Pan-Hellenik* arasındaki çatışmayla tanımlamakta aceleci davranmamak gerekir. Öyle ki şayet Korinna Pindaros'un karşısına onu mağlup edebilecek düzeyde bir şiirle çıktıysa, Pindaros'un *Pan-Hellenik* poetikasına seçenek oluşturabilmiş olmalıdır. BERMAN (2010, 45-62) daha sonra yeniden değineceğimiz (v. 3. BÖLÜM, 187) Apollon Ptoios'un dört peygamberinin adlarını (Euonymos, Hyrieus, Orion, Akraiphen) ele alırken, Korinna'nın şiirsel dilini nasıl Boiotia topografisiyle koşut bir şekilde kurarak yerel dışına çıkan bir söylem ürettiğini ortaya koyar. Korinna'ya ait günümüze ulaşan fragmanların Boiotia'ya ilişkin olması Korinna'nın "yerel"in dışına çıkmadığına ilişkin kanaatler için yeterli değildir.

⁴⁹ Kadın figürlerin ön plana çıkarılmasına verilebilecek en göze çarpan örnek Korinna'nın Hesiodos'ta da yer alan (*Hes. Th.* 453-506) bebek Zeus'un kurtarılması öyküsüne anırtıma yapan dizelerinde (*Corinn. fr.* 1, 654, col. i 12-16 *PMG*) Rhea'ya yaptığı vurgudur (RAYOR, 1993, 226-228). PAGE'in (1953, 20 n. 5) dikkati çektiği üzere Korinna'nın yaklaşımı, kullandığı sözcüklerden de anlaşılır bir tarzda (cf. LARMOUR, 2005, 27-31) Hesiodos'un dizelerini hatırlatmaktadır; ancak o Hesiodos'un anlatısının daha da ötesine geçer. Korinna'nın kadın figürlerin önemine vurgu yapan yaklaşımı Pseudo-Ploutarkhos'un (*Ps.-Plu. de Mus.* 1136b) Korinna'ya mâl ettiği, "*aulos* çalmayı Athena'nın

kadın dinleyiciler için uyarlanmış bir biçime soktuğu söylenebilir (RAYOR, 1993, 219-231 vs. SKINNER, 1983, 9-20). Bu üslup farkıyla Thebai'lı çağdaşı Pindaros'un karşısında, belirli bir şiir dinleyicisi topluluğu için seçenek oluşturmuş olabileceği düşünülebilir. Korinna'nın günümüze ulaşan kısıtlı ve parçalı dizelerinde bu üslupsal çerçeveyi oluşturmak üzere *μῦθος*'ta yaptığı yenilikler göze çarpmaktadır.

Tanagra'lı bir şair olarak Korinna'nın yerelde yaygın bir şekilde bilinen bir *μῦθος*'u, yani Asopos'un öyküsünü ele alış tarzı onun ad(landırma) hakikat ilişkisine dair tutumuna dair ipuçları vermektedir. Asopos, Boiotia'daki pekçok coğrafi konuma adını veren kızları dolayısıyla (cf. *Paus.* 9.1.1-2, 9.4.4, 9.20.1, 9.26.6), söz konusu yörede merkezi bir mitolojik figür olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁰ Metnin tamamını yeniden okumak Korinna'nın *μῦθος*'u nasıl dönüştürdüğünü ve hakikat söylemini bu doğrultuda nasıl etkili şekilde kullandığını dair önemli veriler sağlayacaktır (*Corinn. fr.* 1, 654 col. iii 12-50 *PMG*):

τᾶν δὲ πῆδω[ν τρις μ]ὲν ἔχῃ Δεὺς πατεῖ[ρ πάντω]ν βασιλεύς, τρις δὲ πόντ[ω γᾶμε] μέδων Π[οτιδάων, τ]ᾶν δὲ δουῖν Φοῖβος λέκτ[ρα] κρατοῦνι,	15	Kızlardan üçüne sahiptir her şeyin kralı Zeus Baba, aldı üçünü enginin efendisi Poseidon, ikisine ise Phoibos hâkim oldu gerdek yatağında
—	—	—
τὰν δ' ἴαν Μῆ[ας] ἀγαθὸς πῆς Ἑρμᾶς· οὗ[τ]ω γὰρ Ἑρως κῆ Κούπρις πιθέταν, τῶς ἐν δόμῳς βάντας κρουφάδαν κώρας ἐννί' ἐλέσθη·	20	Maia'nın soylu oğlu Hermes de aldı birini· İşte böyle ikna ettiler onları Eros ve Kypris, girdiler gizlice senin evine alıp götürmek için dokuz kızını;
—	—	—

Apollon'a öğrettiği" (*διδάχθηναί φησι τὸν Ἀπόλλω ὑπ' Ἀθηνᾶς αὐλεῖν*) bilgisiyle de doğrulanır (cf. *Athen.* 14.616e).

⁵⁰ Korinna'nın söylemi, Boiotia'nın belli başlı coğrafi merkezlerinden hareketle *μῦθος*'u biçimlendirme konusunda ön plana çıkmaktadır. EBERT'in (1978, 5-12) dikkat çektiği üzere, mizahi bir üslupla Helikon ve Kithairon dağlarına şarkı söylettirerek (*Corinn. fr.* 1, 654 col. i *PMG*) "ataerkil" *μῦθος* geleneğini yeniden yorumlarken Boiotia'nın mitsel mirasını da yeniden kurar. Asopos, Thebai'a adını veren nymphe Thebe'nin de babası olduğundan Pindaros'un poetikasında da önemli bir yeri vardır (cf. *Pi. I.* 8.17-20). Asopos'un öyküsünün ayrıntılı bir anlatımı için v. cf. *Sch. ad Pi. O.* 6.144a-h DRACHMANN.

τή ποκ' εἰρώων γενέθλαν ἐσγεννάσονθ' εἰμ[ιθι]ων κᾶσσονθη π[ο]λου[σι]ερίες τ' ἀγείρω τ' ἐς [μ]α[ντοσ]ούνω τρίποδος ὥτ[ι].....]	25	bir kahraman soyunu, yarı-tanrıları getirdi dünyaya kızların, mahsûldar ve de yaşlanmaz bir soyu; [öğrendim] kehanet eden uçayağı [...]
—	—	—
τόδε γέρας κ[.....]ν ἐς πεντείκο[ντα] κρατερῶν ὁμήμων πέρ[οχο]ς προφά- τας σεμνῶν [ἀδο]ύτων λαχῶν ἀψευδιαν Ἀκ[ρη]φείν·	30	[aldım] hakikatin onur payını kudretli elli kardeşten biri olan payını kutsal tapınaktan alan yüce peygamber Akraiphen'den;
—	—	—
πράτοι [μὲν] γὰρ Λατ]οῖδας δῶκ' Εὐωνοῦμοι τριπόδων ἐς ἰῶν [χρε]ισμῶς ἐνέπειν, τὸν δ' ἐς γὰς βαλῶν Οὐριεὺς τιμὰ[ν] δεύτερος ἴσχευ,	35	zira Letoğlu bahşetti ilkin Euonomos'a uçayaktan kehanetvari konuşmayı, ancak kovdu Hyrieus onu kaptı Poseidonoglu'nun
—	—	—
πῆς [Ποτ]ιδάωνος· ἔπι- τ' Ὠα[ρί]ων ἀμὸς γενέτωρ γῆα[ν] ἔαν ἀππασάμενος· χῶ μὲν ὦραν[ὸ]ν ἀμφέπι τιμὰν δ[.....]ν οὔταν.	40	ikincil itibarını; sonra ise benim babam Orion geri aldı toprağını şimdi oturur göklerde bana kadar ulaştı onun itibarı.
—	—	—
τῶνεκ[.....]ν ἐνέπω τ' ἀτ[ρ]έκ[ιαν] χρε]ισμολόγον· τοῦ δέ [νου] ἑκίε τ' ἀ]θανάτους κῆ λού[.....] φρένας δημόν[... (ἑ)έκου]ρεύων·	45	Öyle ki söylerim ben kehanetvari-öyküden hakikati ; boyun eğ şimdi ölümsüzlere salıver zihnini tanrıların kayınpederi olarak;
—	—	—
ὥς ἔφα [μάντις] π[ε]ράγεις· τὸν δ' Ἀ[σωπὸς ἀσ]πασίως δεξιᾶς ἐ[φαψάμ]ενος δάκρου τ' [ὀκτάλ]λων προβαλ[ὼν] ὥδ' ἀμίψ[ατο φ]ωνῇ·	50	böyle söyledi muhterem bilici; dokundu memnuniyetle sağ eliyle Asopos bir yaş boşandı gözlerinden şu sözlerle cevap verdi:

Boiotia'da ön plana çıkan bir nehir tanrısı olan Asopos'un soy hattı, bütün diğer nehir tanrıları gibi, Okeanos ve Tethys'e dayandırılır (*D.S.* 4.72.1-5). Ancak Pseudo-Apollodoros'un (*Ps.-Apollod. Bibl.* 3.12.6) Akousilaos'tan aktardığı bilgilere dayanarak, bu ana kolun dışında başka iki geleneğin Asopos'un ebeveynini Poseidon ve Pero ya da Zeus ve Eurynome olarak değerlendirdiğini öğreniyoruz. Pausanias (*Paus.* 2.12.4) ise Asopos'un Poseidon ve Kelousa'nın birlikteliğinden doğduğuna dair bir rivayeti aktarır. Korinna'nın söz konusu gelenekler arasında Poseidon'un Asopos'un

babası olduğunu kabul eden yaklaşımı tercih ettiği anlaşılıyor (*Corinn. fr.* 1, 654 iii 37 *PMG*). Korinna'nın anlatısındaki Asopos'un öyküsü yitirilenler ve yeniden kavuşulanlar üzerinedir. WEST (1970, 287) Korinna'nın başka dizelerinde yaptığı tamamlamalardan yola çıkarak Asopos'un yitirdikleri karşısındaki tutumuna dikkat çeker. Öyle ki tanrılar gelip kızlarını aldığı anda (*ἐς μελ]άθρων: Corinn. fr.* 1, 654 ii 30 *PMG*), bu olay onu acı içinde (*ἐν πει]μονάων: Corinn. fr.* 1, 654 ii 32 *PMG*) bırakır. Asopos şaşırmış kalmıştır (*τ]οῖ δ' οὖ τῖς: Corinn. fr.* 1, 654 ii 43 *PMG*), ta ki tanrı Apollon'un peygamberiyle karşılaşana kadar (*μέχρι: Sch. ad Corinn. fr.* 1, 654 ii 46 *PMG*). Asopos'un Apollon peygamberi Akraiphen'le karşılaşması bu şaşırmasıyla bütünüyle ortadan kaldıracaktır. Zira peygamberden aldığı "onur payı" (*γέρας: Corinn. fr.* 1, 654 iii 27 *PMG*) artık "aldatıcılığın olmadığı"nın habercisi olan "hakikat"tir (*Corinn. fr.* 1, 654 iii 31 *PMG: ἀψεύδιαν; 43: ἀτ[ρ]έκ[ιαν*). Söz konusu "hakikat"ın kaynağı olan kehanetin olası kaynakları nelerdir? LARMOUR (2005, 33 sq.) Korinna'nın anlatımındaki yerel göndermelerin yoğunluğuna dikkati çeker. Nitekim bir Boiotia kenti olan Akraiphia'nın adı Apollon peygamberi Akraiphen'le ilişkilidir. Kehanet kuvvetle muhtemel Ptoios dağının koruyucusu olan Apollon Ptoios'la (SCHACHTER, 1981-1994, I. 61-64) ya da daha özelde Tanagra'ya özgü öğelerle ilişkili olabilir. GUILLON (1958, 52) Korinna'nın bahsettiği kehaneti MÖ 3. yüzyıla tarihlenen yazıtlarla aktarılan Boiotia Konfederasyonu tarafından yeniden düzenlenen değişiklerle ilişkilendirir. SCHACHTER (1981-1994, I. 62) Korinna'nın peygamberi takdim ederken bu denli ayrıntıya girmesinin arkasında yeni bir soykütüksel anlatı yaratmasının yattığını belirtir.

Tüm bu veriler, Korinna'nın yerelde, genelde Boiotia'da özelde Tanagra'da, yeni bir soykütüksel anlatı ve hakikat söylemi kurmak istediğinin ipuçlarını vermektedir. Asopos yitirdiklerine, ancak yereldeki değerler sayesinde yeniden kavuşabilir. Korinna Tanagra'yı Asopos'un kızı olarak sunarken (cf. *Paus.* 9.20.1), yitirilip yeniden kavuşulan bu Boiotia değerlerine gönderme yapmaktadır. Asopos'un yitirdiği kızları arasında en ünlülerinden bir Aigina'dır (cf. *E. IA* 697). Zeus tarafından kaçırılan kızı Aigina'yı öfkeyle her yerde arayan Asopos, ancak Sisypheos'a Korinthos'un akropolis'inde bir pınar armağan ettikten sonra bu bilgiye ulaşabilir ve bu ihanet

Sisyphos'un başına büyük bir bela açar (cf. *Paus.* 2.5.1; *Ps.-Apoll. Bibl.* 1.9.3; *Sch. ad Hom. Il.* 6.153; ERBSE, 1969-1988, ad loc.).

Korinna'nın Akraiphen'in kehanetinden sonra birdenbire geçtiği Hyrieus ve Orion teması ilk bakışta ilk kısım ile bütünüyle bağlantısız görünmektedir. Oysa yitirilenler ve kavuşulanlar arasındaki ilişki burada da kendini göstermektedir. LARMOUR'un (2005, 34) kurduğu bağlantı oldukça aydınlatıcı bir açıklama sağlamaktadır. Palaiphatos (*Palaeph.* 51) ve Ovidius'un (*Ov. Fas.* 5.493-536) aktardığı bir öyküde, yaşlı bir adam olan Hyrieus bir gece evine gelen kılık değiştirmiş Zeus, Poseidon ve Hermes'i ağırlar. Bunun karşılığında onlar da Hyrieus'un bir dileğini yerine getirmeyi vaad ederler, baba olmayı dileyen ihtiyar adamın muradının sonucu Orion olur.⁵¹ Öyle ki Asopos'un yitirdiği kızlarının yerine Hyrieus'a bir oğul, Orion verilir. Orion yeniden kavuşulandır.

Yitirilen ve yeniden kavuşulanlar teması Boiotia'da çiftçinin takviminde önemli yer sahibi olan (cf. *Hes. Op.* 598, 615, 619) Orion *μῦθος*'unda da belirginleşir. Orion da, Asopos gibi Boiotia'da merkezi bir mitolojik figürdür. Pausanias (*Paus.* 9.20.3) Orion'un mezar anıtını Tanagra'da gördüğünü belirtir. Pseudo-Apollodoros (*Ps.-Apoll. Bibl.* 1.4.3) Orion'un ilk evliliğini Side'yle⁵² yaptığını, ancak Hera'nın

⁵¹ Bu öykünün geçtiği yerle ilgili antik kanaatler de birbirinden farklıdır. Ovidius bu konuda sessiz kalırken, Strabon (*Str.* 9.2.12) Orion'un doğum yeri olarak Tanagra'yı işaret eder. Pindaros'un zamanında bu mevki, yani Hyria Thebai'nin egemenlik alanı içindeydi ve Pindaros (*Pi. fr.* 73) tarafından Orion'un doğum yeri olarak kabul ediliyordu (cf. *Sch. ad Hom. Od.* 11.572; DINDORF, 1855, II. 521). Hyginus bir seferinde (*Hyg. Astr.* 2.34) Pindaros gibi Thebai'nin Orion'un doğum yeri olduğunu kaydederken, diğer bir kısımda (*Hyg. Fab.* 195) Hyrieus'un tanrıları ağırladığı yer olarak Trakya'yı gösterir. Ancak Hyria'nın Thebai'nin mi yoksa Tanagra'nın mı egemenlik alanında olduğuna ilişkin muğlaklık dışarıda bırakılırsa, yöre olarak Boiotia geleneğinin baskın kolunda ön plana çıkmaktadır (cf. *Hom. Il.* 2.494-496). Öte yandan başka gelenekler Orion'un ebeveyninin Poseidon ve Euryale olduğunu kaydederler (cf. *Eratosth. Cat.* 32; *Pherecyd.Syr.* apud *Ps.-Apoll. Bibl.* 1.25 = *DK* 7 B 3).

⁵² Side'nin adının (*LSJ*, s.v. *σίδη*) anlamlarından biri "nar" ağacı ve meyvasıdır. Bu ağacın meyvalarının olgunlaştığı dönemin Orion takımyıldızının geceleri gökte çıplak gözle görülebildiği zamanla çakışması mitolojik bir gönderme olarak kaydedilmiştir (cf. PAPE-BENSELER, 1884², II. 1383). Öte yandan, *σίδη* sözcüğünün ikinci anlamı Boiotia'da yetişen bir nilüfer türüne gönderme yapar (*LSJ*, s.v. *νυμφαία*).

güzelliğine rakip olduğu gerekçesiyle onu Hades'e kapattığını kaydeder. Ovidius (*Ov. Ars.Am.* 1.731; DÜRÜŞKEN, 2010, 35) Orion'un yitirdiği sevgilisi karşısındaki tutumunu şöyle aktarır: "Orion solgun yüzüyle dolanırdı ormanlarda, Side'sini ararken" (*Pallidus in Side silvis errabat Orion*). Orion'un Side'ye yeniden kavuştuğuna dair bir anlatı yoktur. Ancak Pseudo-Apollodoros (*Ps.-Apoll. Bibl.* 1.4.3) başka bir yitirme ve yeniden kavuşma öyküsü aktarır. Öyle ki Orion'un Side'den sonra aşık olduğu Merope'nin babası, Orion'un gözlerini çıkarır, ancak güneş ışığı sayesinde Orion gözlerine yeniden kavuşur. Korinna (*Corinn. fr.* 1, 654 iii 38-41 *PMG*) Orion'un yitirdiği topraklara yeniden kavuştuğunu ifade eder. Bu olayın ayrıntıları karanlıkta kalmasına rağmen Korinna'nın yeniden kavuşma sahnesine eklediği bir ayrıntı özellikle ad(landırmay)la hakikat ilişkisi çerçevesinde önemlidir (*Corinn. fr.* 9, 662 *PMG*):

†νικας' ὁ μεγαλοσθενής†
'Ωαρίων χώραν τ' ἀπ' ἑοῦς
πᾶσαν ὠνούμηνεν.

galebe çaldı gücü-yaygın Orion,
koydu adını bütün memleketin
kendi adından hareketle.

Bazı basımlarda (cf. SMYTH, 1900, 68) kimi elyazmalarına dayanılarak, buradaki ἀπ' ἑοῦς ifadesi ἀφ' ἑῶς biçiminde okunup "şafağın memleketi" şeklinde çevirilse de, Apollonios Dyskolos'un (*Ap.Dys. Pron.* 98b) açıklaması Korinna'nın sıklıkla kullandığı ἑοῦς'un (kendisinin) Pindaros'un Dor lehçesindeki τεοῦς'la (senin) eşdeğer olduğunu ortaya koyar. O halde, Orion'un zafer sayesinde yeniden kavuştuğu bu memleket neresidir? Bu soru bizi Orion'un doğum yeri tartışmasına (v. 3. BÖLÜM, 182 n. 51) geri götürür. Şayet doğum yerinin Hyria olduğu kabul edilirse, Orion "kendi toprağına" yeniden kavuştuğunda koyduğu ad nedir?

Bu sorular için elimizdeki veriler maalesef güvenilirliği şüpheli olan geç dönem yapıtlardır. Acaba καλλιχόρῳ χθονὸς Οὐρίας θουγάτηρ dizesindeki (*Corinn. fr.* 16, 669 *PMG*) *Ouria* adıyla Korinna, daha sonra Ovidius (*Ov. Fas.* 5.535) tarafından aktarılacak olan Orion'un kurban ettiği sığırın derisine işeyen tanrıların "idrar"ından (Lat. *urina*) doğmasına ilişkin etimolojik yaklaşıma mı gönderme yapmıştır?: *hunc Hyrieus, quia sic genitus, vocat Uriona: | perdidit antiquum littera prima sonum.* COLLINS (2006, 25) Euphorion'un aktardığı ve *urina*'yla ilişkilendirilen varsayıma (cf. *Hes. fr.* 148b) seçenek oluşturabilecek olan başka bir öyküye dikkati

çeker. Euphorion (*Euphor. fr.* 101; POWELL, 1925, ad loc.) tanrıların kurban edilen sığırın derisine idrarları yerine “meni”lerini (τὸ σπέρμα) bıraktıklarını ve Ὀρίων adının da οὐρέω (boşalmak) fiilinden türeyen Οὐρίων’un bir örtmeceye dönüşmesinden kaynaklandığını belirtir.⁵³ Yenilenen adın hangisi olduğu belirsizliğini korusa da, (yeniden)-adlandırma olgusu ön plana çıkmaktadır.

Korinna’nın yukarıdaki uzun şiirinde bahsi geçen (*Corinn.* 1, 654 col. iii 32-41) kehanet makamı Apollon Ptoios’a ya da Tanagra’nın yerelinde bir mevkiye gönderme yapılsa da, COLLINS’in (2006, 25-26) dikkati çektiği üzere, bu makamın Euonymos’tan Hyrieus’a, Hyrieus’tan Orion’a, Orion’dan da –sadece mecazî anlamda değil belki de öz oğlu olan– Akraiphen’e aktarılması Orion’un zaferi ve toprağına yeniden kavuşmasına başka bir bakış açısıyla bakmamızı sağlamaktadır. Korinna’nın başka bir kısımda bahsettiği “atalardan kalma kehanetler” (λόγια δ’ ἐπὶ πατέρω[v: *Corinn. fr.* 2, 655.10 *PMG*]) buna benzer kâhin/bilici silsilelerinin miraslarını aktarmaktadır. Öyle ki Orion galip gelip toprağını geri aldığı anda, kehanet makamında oturan biri olarak hakikati dillendirme yetkesini de geri alır. Hakikati dillendirebilen de “bütün memleketi” (χώραν | πᾶσαν: *Corinn. fr.* 9, 662.2-3 *PMG*) adlandırabilir. Bu adla sadece memleketi adlandırmakla kalmaz, bir takım yıldız olarak o memleketin zamanının nasıl işleyeceğinin de belirleyicisi olur (cf. *Procl. ad Hes. Op.* 218 MARZILLO, 2010, 220-221).

3.1.4. Theognis’te Megara’nın Toplumsal Tarihi ve Ad(landırma)

Theognis’in poetikasının⁵⁴ çözümlenmesi her zaman Megara tarihinin yeniden

⁵³ Pindaros’un (*Pi. N.* 2.11-12) Ὀρίων adıyla ὄρειος (dağ) sözcüğü arasındaki benzerliğe vurgu yapan sözcük oyunu başka bir açıklama daha sağlamaktadır. Orion’un hem bir avcı ve takım yıldız hem de bir dev olduğu düşünülürse, Pindaros’un metaforu onun devasallığının yanı sıra yüksekliğinin ve doğayla iç içeliğinin altını çizmektedir.

⁵⁴ Burada kullandığımız “Theognis’in poetikası” ifadesi, Theognis’e dair VAN GRONINGEN’in (1966) ileri sürdüğü ve WEST’in (1974, 40-71) daha sonra ayrıntılandığı geleneksel görüşü desteklediğimizi göstermemektedir. Zira NAGY’ın (1985, 46-51) temellendirdiği üzere, üzerinde düşünmeden Theognis’i özgün ve gerçek bir kişi olarak kabul etmemiz mümkün değildir. Sonuçta

inşasıyla ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olmuştur (FIGUEIRA, 1985, 112 sq.); öyle ki Theognis okurken Megara'nın "toplumsal tarihi" –hemen hemen bir tarih metninin berraklığında– dizeler arasında açıkça belirir. Söz konusu toplumsal tarihin yeniden inşası içinde, belirli bir siyasal duruşun cisimleştiği ad(landırma)lar ve kimi özel adların semantik içeriklerinin ifade ettikleri mitsel soykütükleri önemli rol oynamaktadır. Gemi-kent metaforunun en olgun örneklerinden birinin ön plana çıktığı Theognis'in dizeleri, Megara'daki toplumsal dönüşümü oldukça net bir şekilde ifade eder. Bu dizelerin sunduğu şiirsel ve toplumsal iskelet sadece Megara'nın toplumsal tarihine değil, Theognis'teki ad(landırma) sorunlarının incelenmesine de ışık tutmaktadır (*Thgn.* 667-682; GERBER, 2003², 270-273):

Εἰ μὲν **χρήματ'** ἔχοιμι, Σιμωνίδη, οἷά περ ἦδη,
οὐκ ἂν ἀνιώμην τοῖς **ἀγαθοῖσι** συνών.
νῦν δέ με **γινώσκοντα** παρέρχεται, εἰμὶ δ' ἄφωτος
χρημοσύνηι, πολλῶν **γνοῦσαν** ἄμεινον ἔτι
οὔνεκα νῦν φερόμεσθα καθ' ἰστίᾳ λευκὰ βαλόντες
Μηλίου ἐκ πόντου νύκτα διὰ δνοφερήν,
ἀντλεῖν δ' οὐκ ἐθέλουσιν· ὑπερβάλλει δὲ θάλασσα
ἀμφοτέρων τοίχων. ἦ μάλα τις χαλεπῶς
σῶζεται. οἱ δ' ἔρδουσι· **κυβερνήτην** μὲν ἔπαυσαν
ἐσθλόν, ὅτις φυλακὴν εἶχεν ἐπισταμένως·
χρήματα δ' ἀρπάζουσι **βίηι**, κόσμος δ' ἀπόλωλεν,
δασμὸς δ' οὐκέτ' ἴσος γίνεται ἐς τὸ μέσον·
φορτηγοὶ δ' ἄρχουσι, **κακοὶ** δ' **ἀγαθῶν** καθύπερθεν.
δειμαίνω, μή πως ναῦν κατὰ κύμα πίηι.
ταῦτά μοι ἦνίχθω κεκρυμμένα τοῖς ἀγαθοῖσιν·
γινώσκοι δ' ἂν τις καὶ κακόν, ἂν **σοφὸς** ᾖ.

Olsaydı *malım mülküm* eskiden olduğu gibi, ey Simonides

Theognis'e mâl edilen şiirlere sonrasında kendisinden daha değersiz şairlerin eklemeleri ve kendi öğelerini katmaları söz konusu edilebilir. Öyle ki Theognis adının kendisi dahi (**Θέο-γν-ις** → "soy"u (**γένος**) "tanrı"lardan (**θεός**) gelen) bir "konuşan ad" olarak belirli bir şiir türüne gönderme yapıyor olabilir. Ancak tartışma Theognis'in şiirindeki bakış açılarının çoğulluğunun nasıl gerçekleştiği sorusunda düğümlenmektedir. Biz KURKE'ün (1999, 28) yaklaşımını takip ederek, bu çoğulluğun seçkincilikten orta sınıf değerlerine artsüremli bir gelişimin değil, bu iki ideolojik tutum arasındaki rekabet ve pazarlık sürecinin eşsüremli bir yansımasının sonucu olarak değerlendiriyoruz. Öte yandan *Theognidea*'nın yazarını belirlemek açısından *ἐλεγεῖα*'lardaki "sübyancı söylem"nin görünümelerini inceleyen LEAR'ın (2011, 378-393) işaret ettiği gibi, bu metinlerde "görece tutarlı bir kültürel ideoloji"nin izleri sürülebilir. Biz de Theognis adını kullanırken bu ortak zeminden hareketle belirli bir siyasal duruşun ve bu siyasal duruşun kültürel yanmalarının izlerini sürmeye çalışacağız.

kahrolmazdım *soylularla* birlikteyken.
Tabii şimdi *farkındayım* bıraktıklarını beni kendi halime, amma lâl oldum
yoksunluktan, çoklarından daha *agâh* olduğum halde
ilerlemekte olduğumuza ak yelkenler mayna vaziyette,
Melos deryasının ötesinde, gecenin zifiri karanlığında,
niyetleri yoktur sintine basmaya, deniz döverken
geminin bordalarını. Zordur kurtulmak
böyle şeyler yapanlar için, azlederler zira
uzmanca gözetin *asil dümeniciyi*;
gaspederler *zorla serveti*, yerle bir olur *düzen*
yok artık *ortak çıkarı eşit üleşme*,
navluncular başa geçmiş, hükmediyor *alelade adam*
soylulara, korkarım bir dalga yutacak diye gemiyi.
Budur işte benim soylular için gizlenmiş bilmecemsi sözlerim
ancak *mahir kişi* agâh olur başa gelecek belaya.

Σοφός olmak, Arkaik Yunan Şiirinde sıklıkla ifade edilen belirli bir şiirsel maharete gönderme yapar. Öyle ki *σοφός*-şairin olayların geçmişine ve şimdisine olan hakimiyetinin sağladığı söylemindeki olgusal doğruluk, törel ve eğitsel bütünlük ve teknik becerisiyle ortaya koyduğu estetik/duygusal etki, onu belirgin bir toplumsal aktör olarak ön plana çıkarır (GRIFFITH, 1990, 188-189; cf. GÖREN, 2008, 30-31 n. 50). Bu maharet şiirli söyleyebilmek ve toplumsal sorunların “farkında olmak” (*γινώσκοντα*) için geçerli olduğu kadar, şiirin “bilmecemsi söyleyişi”ni (*αἰνίσσομαι* → *αἰνιγμα*) anlayabilmeyi de kapsar. Bu anlatabilme ve anlayabilme “maharet”inin (*σοφία*) seçkinliği sonuçta *πόλις* içinde alt katmanların, kapalı *φίλοι* gruplarının⁵⁵ oluşmasına neden olur. Toplumsal sorunlara ilişkin bu türden serzenişler söz konusu kapalı *φίλοι* gruplarından birine, Theognis’in siyasal duruşunu sergileyen bir topluluğa

⁵⁵ Bu ifadeyle kastettiğimiz yapılanma VAN WEES (2000, 52-67) tarafından Amerikan Sicilya Mafiası’nın ilişkiler ağıyla örneksenir. Yakından bilinen kimi yönleriyle *Mafia* aristokratik bir ülkü çerçevesinde birleşen kapalı *φίλοι* gruplarının benzeri şekilde işler. İktidar için verilen mücadelede gösterilen dayanışma ve sadakat bu tip toplulukların en belirgin özelliğidir. Theognis (*Thgn.* 61-65, 102; GERBER, 2003², 182-183, 188-189) Kynos’u kurduğu yakın arkadaşlıklar konusunda uyarıp “alelade adam”ların (*δελὸς ἀνὴρ*) *φίλος* olarak “yarar”sızlığına (*ὄφελος*) dikkati çekerken, örgütlenen topluluğun kapalılığını vurgulamaktadır. Keza *φίλοι* topluluğundan uzun süreliğine ayrılan, başka sözlerle sürgüne giden birinin dostluğuna ümit bağlanmaması ilkesi benzer bir kapalılığa gönderme yapar (*Thgn.* 333-334; GERBER, 2003², 222-223). Bu kapalılık içinde *φίλοι*’un gönderme yaptığı arkadaşlık biçimleri buradaki gibi sadece siyasal dostluklarla sınırlı kalmaz. Nitekim DONLAN’ın (1985, 224) işaret ettiği üzere, dilde oldukça küçük ayrımlar sunan kısımlarda, çağdaş araştırmacı için oldukça farklı –siyasal, kişisel ve erotik– arkadaşlık biçimleri ifade bulur.

hitap eder. Zira toplumsal sorun olarak nitelenen olgusal durum iktidarı eline geçiren yeni egemenler için aynı şekilde algılanmaz. Theognis'in bu mesafeli tutumu, NAGY'nin (1985, 31) dikkati çektiği üzere, bir yasa koyucunun "toplum bütünleştirme sürecinde ona yabancılaşması" zorunluluğundan ileri gelir. Nitekim Solon'un (*Sol. fr.* 7; WEST, 1972, ad loc) "büyük önem taşıyan işlerde zordur herkesi memnun etmek" (*ἔργμασι ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἄδεῖν χαλεπὸν*) dizesi ile Theognis'in (*Thgn.* 24; GERBER, 2003², 178-179) "memnun edemem henüz bütün hemşehrilerimi" (*ἄστοῖσιν δ' οὐπω πᾶσιν ἄδεῖν δύνανμαι*) dizeleri açıkça birbirlerini anırtmaktadır.⁵⁶ Theognis de tıpkı Solon gibi *πόλις*'inin kalıcılığı için karşıt kutupların aynı siyasal ülküde birleşmesini hedefler, tabii kimi *ἄστοι* bu "bütünleştirici" ülkülerden hiç hoşnut olmayacaktır.⁵⁷

⁵⁶ NAGY (1985, 33) aşağıda "mühür" (*σφραγίς*) teması çerçevesinde tekrar ele alacağımız sabit ve değişmeyen poetikasıyla Theognis'in Spartalı efsanevi yasa koyucu Lykourgos'la ilişkilendirilebileceğine dikkati çekerek, Theognis adıyla ortaya çıkan figürün, tıpkı Lykourgos gibi Heraklesoğulları'nın dönemine kadar geri götürülebileceği varsayımını ortaya atar. Bu yasaların değişmezliği ilkesi Theognis'in poetikasının temelini oluşturur; dizelerinin değiştirilemezliğine ilişkin iddiası bu temel ilkenin görünümlerinden biridir. NAGY (1985, 35) buradaki "henüz" (*οὐπω*) ifadesinin, Theognis'in Megara'nın dışında da *Pan-Hellenik* Yunan toplumu tarafından kabul edilmesini haber verdiğini ileri sürer. Ancak her ne kadar Theognidea olarak adlandırılan şiirlerin ileride vardığı nokta *Pan-Hellenik* kabulü doğrulasa da, bu dizeden hareketle bu sonuca varmak ancak bir "aşırı yorum" olarak değer kazanabilir. Buradaki "henüz" (*οὐπω*) ifadesinin bir "umut"u değil, tersine bir imkânsızlığın ifşasını ifade etmiş olma ihtimali bize daha akla yakın görünüyor.

⁵⁷ Özellikle Ploutarkhos'un (*Plu. Aet. Rom.* 295c-d, 304e-f) Megara'ya ilişkin belirlemelerine dayanılarak, bu çatışmanın taraflarının hangi siyasal odaklarla adlandırılabilceği sorusu derinlemesine tartışılmıştır. En temel sorun şudur: Theognis'in Megarası'nda bir tür aşırı demokrasi yürürlükte olabilir miydi? Anakronikleşme tehlikesi ve belirli terminolojik kaygılar yüzünden, bunu ileri sürmekte aceleci davranmamamız gerektiğini düşünüyoruz. Zira Ploutarkhos'un aktardığı ayaklanma içeren davranışların nedenini ve bunun hangi siyasal odağa yöneldiğini söyleyebilmek için yeterli veriye sahip değiliz. Bu kısıtlı veri ortamında, FORSDYKE'in (2005, 73-92) önerisi gibi bu davranışların sadece ritüel bir bağlam içinde değerlendirilebileceği iddiasını taşıyan yaklaşımlar, her ne kadar spekülatif niteliklerini korusa da, ciddi bir şekilde üzerinde düşünülmeyi hak etmektedir. Theognis'in poetikası, Arkaik Yunan Şiiri geleneği içinde yer alan bütün diğer söylemler gibi kültürel/ritüel bağlarından koparılamaz. Ancak Theognis'in şiirinin kültürel/ritüel bağlantılarına dair sunduğu verilerin görece azlığı bu konudaki çalışmaların sayısını azaltmaktadır. Bu noktada Theognis'in siyasal duruşunun, hangi yaklaşıma, bir tür "demokrasi"ye (*δημοκρατία*) mi yoksa "mutlakiyet"e (*μοναρχία*) mi, seçenek oluşturduğu sorusu gündemdeki yerini korumaktadır. Tiran Theagenes'in Megara'da oluşturduğu *μόναρχος* tehdidi (MÖ ca. 580 ve sonrası) Theognis'in çağında etkin bir rol oynamamıştır. Keza tarihsel olarak Megara'da demokratik bir oluşumun

Yönetime layık olmayanların idaresi altında Megara'da toplumsal bozulma kaçınılmazdır. Bu gidişatın “farkında” (*γινώσκοντα*) olan “mahir-şair” (*σοφός*) söylemini örtük bir şekilde ifade eder. Gemi-kent metaforu bu üstü kapalı anlatım için oldukça elverişli bir aygıt sağlar. Metaforun aktörleri “kent-devleti”nin (*πόλις*) toplumsal sıradüzeniyle örneksenir. Dönüşümü başlatan dinamik, *Pan-Hellenik* dünyanın oluşumunun ana nedenlerinden olan Büyük Kolonizasyon sürecidir. Akdeniz coğrafyasına yayılan ticaret sayesinde “mal mülkün” (*χρήματα*) Theognis'in ifadesiyle “zorla” (*βίη*) el değiştirmesiyle iktidarın mercii ait olduğu “soylular”dan (*ἄγαθοί/ἑσθλοί*) uzaklaşmıştır. Aristokrasinin “ad(landırma)”ları (*benennung*) belirli bir siyasal ve toplumsal duruşun göstergelerini sunar. Bu siyasal ve toplumsal duruş da esasen belirli bir “hakikat” söylemi içinde şekillenir. JENSEN'ın (2008, 320) dikkati çektiği üzere, bu çözümlemenin ilk örneklerini, yani Dor aristokrasisiyle yükselen tüccar sınıfı arasındaki *ἄγων*'u, NIETZSCHE 1864'te henüz Bonn'daki klasik filoloji ve teoloji öğrenciliğine başlamadan önce Schulpforta'da Latince yazdığı *De Theognide Megarensi* başlıklı “bitirme tezi”nde (*Valediktionsarbeit*) (NIETZSCHE, 1994, III.21-64) ve yayınladığı ilk filolojik makalesinde (NIETZSCHE, 1867, 161-200) dile gitirmeye başlamıştı. NIETZSCHE'nin bu konudaki yaklaşımları ilerleyen zamanda daha da olgunlaşmış ve aristokrasinin bazı ad(landırma)larının *sui generis* bir siyasal duruşu nasıl sergilediğini ortaya koymuştur (NIETZSCHE, 2007⁹, 262-263 = 2011, 21-22):

“In Hinsicht auf *unser* Problem, das aus guten Gründen ein *stilles* Problem genannt werden kann und sich wählerisch nur an wenige Ohren wendet, ist es von keinem kleinen Interesse, festzustellen, dass vielfach noch in jenen Worten und Wurzeln, die „gut“ bezeichnen, die Hauptnuance durchschimmert, auf welche hin die Vornehmen sich eben als Menschen höheren Ranges fühlten. Zwar benennen sie sich vielleicht in den häufigsten Fällen einfach nach ihrer

kanıtları yeterli değildir. Öte yandan Theognis'in başka dizelerinde (*Thgn.* 39-52, 1081-1082b; GERBER, 2003², 180-181, 330-331) de yapılan göndermelerin Megara bağlamıyla sınırlı kalması gerekmez, bu tip yaklaşımların *Pan-Hellenik* niteliği de hesaba katılabilir (NAGY, 1983b, 82-91). Ancak bir konuda daha belirgin verilere sahibiz: LANE FOX'un (2000, 45-51) kanıtlarıyla temellendirdiği üzere, Theognis'in mirasçıları konumundakiler arasında “kendileri bir demokrasi altında yaşıyor bulan” kimileri Theognis'in sunduğu siyasal seçeneğe cevap vermişlerdir. Dolayısıyla Theognis, hiç değilse Klasik Çağ Atinası çerçevesinde, demokratik savlar için bir karşı-sav niteliğiyle belirginleşmiştir.

Überlegenheit an Macht (als „die Mächtigen“, „die Herren“, „die Gebietenden“) oder nach dem sichtbarsten Abzeichen dieser Überlegenheit, zum Beispiel als „die Reichen“, „die Besitzenden“ (das ist der Sinn von *arya*; und entsprechend im Eranischen und Slavischen). Aber auch nach einem *typischen Charakterzuge*: und dies ist der Fall, der uns hier angeht. Sie heissen sich zum Beispiel „die Wahrhaftigen“: voran der griechische Adel, dessen Mundstück der Megarische Dichter Theognis ist. Das dafür ausgeprägte Wort ἔσθλος bedeutet der Wurzel nach Einen, der *ist*, der Realität hat, der wirklich ist, der wahr ist; dann, mit einer subjektiven Wendung, den Wahren als den Wahrhaftigen: in dieser Phase der Begriffs-Verwandlung wird es zum Schlag- und Stichwort des Adels und geht ganz und gar in den Sinn „adelig“ über, zur Abgrenzung vom *lügenhaften* gemeinen Mann, so wie Theognis ihn nimmt und schildert, — bis endlich das Wort, nach dem Niedergange des Adels, zur Bezeichnung der seelischen noblesse übrig bleibt und gleichsam reif und süß wird. Im Worte κακός wie in δειλός (der Plebejer im Gegensatz zum ἀγαθός) ist die Feigheit unterstrichen: dies giebt vielleicht einen Wink, in welcher Richtung man die etymologische Herkunft des mehrfach deutbaren ἀγαθός zu suchen hat.”

“*Bizim* seçilmiş birkaç kulağa hitap eden ve haklı olarak *gizli* bir sorun olarak nitelendirilebilecek sorununuz açısından, “iyi”yi imgeleyen sözcüklerde ve köklerde, asillerin kendilerini daha üstün hissetmelerine neden olan o temel ayırtının daha hâlâ sıkça ısıldıyor olduğunu saptamak hiç de önemsiz sayılmaz. Gerçi çoğu zaman, kendilerini belki yalnızca iktidar üstünlüklerini temel alarak adlandırırlar (“güçlüler”, “efendiler”, “hükmedenler” olarak) ya da bu üstünlüğün en belirgin göstergesini temel alarak, “zenciler”, “malikler” olarak (*arya* [Ari] ile kastedilen budur; Farsça ve Slavca’da da aynıdır). Ama *tipik bir karakter özelliğini* de temel alırlar: burada bizi ilgilendiren durum da budur. “Doğrucu olanlar” diye adlandırırlar kendilerini örneğin: en başlarını da, Megaralı şair Theognis’in sözcülüğünü yaptığı Yunan aristokrasisi çeker. Yunanca’da bu anlamda kullanılan ἔσθλος (*esthlos*: soylu, iyi), kökü bakımından, *olan*, gerçekliği olan, gerçek olan, hakiki olan biri anlamına gelir; daha sonra öznel bir manevrayla “hakiki olan”ı “doğrucu olan” olarak niteler: kavram dönüşümünün bu evresinde aristokrasinin sloganı ve parolası haline gelir ve Theognis’in alıp betimlediği *yalancı*, bayağı adamdan ayrılanı vurgulamak için de bütünüyle “soylu” anlamıyla özdeşleşir, –ta ki en sonunda aristokrasinin çöküşünün ardından, ruh asaletini tanımlar hale gelene ve âdeta olgunlaşıp tatlanana dek. Kakós (*kakos*: kötü) sözcüğünde de, δειλός (*deilos*: korkak) sözcüğünde olduğu gibi (ἀγαθός’un [*agathos*: iyi, soylu] zıttı olarak *pleb*) ödlelik vurgulanır: bu, türlü yorumlara açık ἀγαθός (*agathos*: iyi, soylu) sözcüğünün etimolojik kaynağını nerede aramak gerektiğine ilişkin bir ipucu verir belki de.”

NIETZSCHE’nin çözümlemesinde ortaya koyduğu “tipik karakter özelliği” (*typischen Charakterzuge*) Yunan aristokrasisinde söylem üretimine damgasını vuran bir öge olarak belirlemektedir. Nitekim “asil” (ἔσθλος) olanın gönderme alanına sadece altını kalın çizgilerle çizdiği üstün bir soydan doğması değil, söz konusu asaletin meşruiyetini kuran “hakikat” söylemi⁵⁸ de girer. Başat bir değer olarak biyolojik soya

⁵⁸ “Asil” olarak karşıladığımız ἔσθλος aşağıda “iyi” ya da “soylu” olarak karşıladığımız ἀγαθός’la oldukça yakın anlamdadır. SCHWYZER (1939, 533) ἔσθλος’a ilişkin çözümlemesinde **es-dhl-o* olarak, yani Eski Kilise Slavcası’ndaki *dělo* (eylem) sözcüğünden –*dhl-o* ve dh-el- Hint-Avrupa köklerinden– hareketle *ἀγαθοεργός*’la eşdeğer olarak açıklar. ADKINS (1970³, 32) ἔσθλος’u tıpkı ἀγαθός gibi “askeri kahramanlık ve savaşta başarıya katkıda bulunan beceri” aynı zamanda “yüksek

dayanan asalet, aristokrasinin çöküşüyle “ruh asaleti”ne (*der seelischen noblesse*) dönüşene kadar, “hakikat” kavrayışı da belirgin bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşüm esnasında, belirli bir siyasal duruşun, NIETZSCHE’nin deyişiyle Yunan aristoktokrasisinin “sözcü”lüğünü (*Mundstück*) yapan Theognis, “hakikat” söylemini dillendirmek konusunda da etkin rol oynar. Madem ki Theognis çağı Megarası’nda gemi-kentin “dümencisi/kaptanı” (*κυβερνήτης*) teknenin hangi rotada ilerleyeceğini belirlemektedir; o halde mutlaka “asil”ler (*ἑσθλός*)⁵⁹ arasından gelmelidir; başka sözlerle aristokratik bir “hakikat” (*ἀλήθεια*) söyleminin de “dümencisi/kaptanı” olabilmelidir.⁶⁰ Bu türden bir dümenci özleminin arkasında Homerosçu savaşçının

toplumsal konum”a sahip kişi olarak tanımlar. SZEMERÉNYI (1974, 53sq.) sözcüğün kökünün Hititçe *assu*’ya (iyi) kadar takip edilebileceğine dikkati çeker. Sonuçta, gerek NIETZSCHE’nin gerekse Theognis’in *ἑσθλοί* ya da *ἀγαθοί*’la kastetikleri belirli ölçütlere göre “yüksek” bir toplumsal sınıftır.

⁵⁹ Theognis’te *ἀδίκους*’un “sapkın söylem”ine (*ἀδίκων ἀνδρῶν σκολιὸν λόγον. Thgn. 1127*; GERBER, 2003², 342-343) yapılan doğrudan gönderme, Hesiodos’taki (*Hes. Op. 221, 250, 261-264*) *σκολιά δίκη*’yi anırtmaktadır (PAPAKONSTANTINOU, 2004, 10). Hesiodos bağlamında “hakkaniyet”teki (*δίκη*) sapkınlık, Theognis’te “hakikat”ten (*ἀλήθεια*) uzaklaşan bir eğilim gösteren “söylem”le (*λόγος*) koşutluk oluşturur. Ayrıca “yalancı tanıklık” için v. 3. BÖLÜM, 200 n. 72.

⁶⁰ Her ne kadar *ἀγαθός*’un etimolojisi konusunda kesin yargılar öne sürülmesi oldukça güç olsa da, CHANTRAINE’in (1984^{te}, s.v. *ἀγαθός*) dikkati çektiği üzere *κακός* ve *δειλός*’la karşıtlığı belirginleşir. Özellikle Menelaos ve Diomedes için kullanılan *βοὴν ἀγαθός* (*Hom. Il. 2.408, 2.563, 2.567, 2.586, 3.96, 4.220, 5.114, 5.320, 5.347, 5.432, 5.596, 5.855, 6.12, 6.37, 6.122, 6.212, 7.399, 8.91, 8.145, 9.31, 9.696, 10.36, 10.60, 10.219, 10.241, 10.283, 11.345, 13.123, 13.581, 13.593, 14.109, 15.249, 17.102, 17.237, 17.651* [Aias için], 15.568, 15.671 [Hektor için], 17.246, 17.560, 17.656, 17.665, 24.250 [Polites için]; *Hom. Od. 3.311, 4.307, 4.609, 15.14, 15.57, 15.67, 15.92, 15.97, 17.120*) ya da *βίην ἀγαθός* (*Hom. Il. 6.478*) ifadeleri savaşta ortaya çıkan fiziksel gücü vurgulayarak, soylulukla savaşçı gözüpekliği arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. Bu cesaret vurgusu, gerektiğinde çekinmeden “hakikat”i söyleyebilmekle de ilişkilendirilebilir. Her ne kadar Theognis bağlamında, yani henüz Yunan aristokrasisi egemen güçler arasındaki yerini korurken ve “ruh asaleti”nin (*der seelischen noblesse*) üstünlüğü kabul edilmemişken, Aristoteles’in (*Arist. EN 1124b 25 sqq.*; BABÜR, 1998, 77-78) “yüce gönüllü” (*μεγαλόψυχος*) kişinin temel niteliklerinden biri olarak sunduğu “hakikati açıkça söyleyen” (*παρρησιασής*) birinden söz edilemse de, “hakikat”e (*ἀληθοσύνη*) “tanık”lık (*μάρτυς*) edebilmek *ἀγαθοί*’un en önemli görevlerindendir (*Thgn. 1226*; GERBER, 2003², 358-359). FOUCAULT’nun (2001, 22-23 = 2005, 19-20) işaret ettiği üzere, *παρρησία* “demokrasi için bir rehber niteliğindedir [...], ortaya çıktığı yer *agora*’dır.” (cf. OBER, 1989, 296sq., 322). MARTIN’in (1992, 20 sqq.) işaret ettiği üzere, temelde yerleşik olmayan “göçmen”e (*μετανάστης*) özgü bir nitelik olan *παρρησία* arkaik Yunan toplumunda toplumsal bir fenomen olarak belirginleştiği gibi, özellikle Hesiodos’un poetikasında edebi bir üslup biçimini kazanır. Öte yandan, yerleşik aristokratik çevrelerin muhafazakarlığı bu yaklaşımlara karşı oldukça mesafelidir. Theognis’in gözünde sadece

dünyasının özellikle ganimet bağlamında dillendirilen “hakkanîyet” (*δίκη*)⁶¹ formülü

kendi aristokratik *φίλοι* çevresinde, yani *συμπόσιον*’da dillendirilmesi gereken “hakikat” (*ἀλήθεια*) demokrasiyle *ἀγορά*’ya iner. Nitekim Theognis’in aristokratik siyasal duruşundan bakıldığında “hakikati açıkça söyleyen” (*παρρησιαστής*) kişi, sadece yersiz ve zamansız konuşan bir “patavatsız” olabilirdi (cf. *Isoc.* 11.40; *Pl. Phdr.* 240e). Oysa “asil”ler (*ἔσθλος*) yeri ve zamanı geldiğinde “hakikat”i (*ἀλήθεια*) icap ettiği kadar ifşa eder ve hakikat söyleminin denetimsiz bir şekilde dolaşımında olması tehlikesine izin vermezler. Dolayısıyla Theognis’in “dümencisi/kaptanı” (*κυβερνήτης*) “hakikat”e (*ἀλήθεια*) bu toplumsal bağlam içinde yön veren birisidir. Zira “soylu adam” (*ἀνὴρ ἀγαθός*) zaten “adil” (*δίκαιος*), “bütün meziyet”lere (*πᾶσ’ ἀρετῇ*) sahiptir (*Thgn.* 147; GERBER, 2003², 194-195). Bu meziyetlerin başında da “hakiki” (*ἀληθής*) olanı dillendirmek, hatta “hakiki” (*ἀληθής*) olmak vardır. Bunun tam tersine, Theognis’in *κακοί* olarak nitelediği kişiler için “hüküm verirler/hak dağıtırlar haksızların lehine | kendi çıkarları ve iktidarları için” (*δίκας τ’ ἀδίκοισι διδῶσιν | οἰκείων κερδέων εἴνεκα καὶ κράτεος*; *Thgn.* 45-46; GERBER, 2003², 180-181) ifadeleri kullanılır.

⁶¹ Bu noktada daha önce bu terimi kullanmamıza rağmen, ortaya koymayı ertelediğimiz belirli bir ayrıma dair yaklaşımızı şimdi açıklamak istiyoruz. Daha önce (2. BÖLÜM, 100 n. 1) de ele aldığımız *δίκη* ile *ἀλήθεια* arasındaki yakın ilişki nedeniyle, *δίκη* kavrayışı için kullanılan karşılık daha da önem kazanmaktadır. Kanımızca *δίκη* kavrayışı, basmakalıp ve indirgeyici bir tutumla sadece hak edene payını vermekle, yani “adalet”le özdeşleştirilemez. “Adalet” (*δικαιοσύνη*) kavrayışı Yunan’da belirli ölçüde yerli yerine oturmuş bir yazılı kültürü talep eder. Nitekim HAVELOCK’un (1969, 49-70, 1979², 296-307) gösterdiği üzere, Herodotos ve Protagoras’ın çağına gelindiğinde sözlü kültür bağlamındaki *δίκη* kavrayışı içselleştirilmiş *δικαιοσύνη* ile “adalet anlayışı” karşılığını kazanmıştır. SVENBRO (1993, 162) bu gidişatın sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş süreciyle ilişkisinin altını çizerek, bu bağlamıyla ilksel *νόμος*’un (*νέμειν*’in “dağıtmak” anlamından hareketle) bir “sessel dağıtım” ya da “ezberden okumayla” ilişkilendirilebileceğini belirtir. Aiskhylos tarafından (*A. Th.* 446-448) Polyneikes’in kalkanında betimlenen *Δίκη* harfler aracılığıyla şöyle konuşur: “döndürecekim bu yigidi kentine | serbestçe dolaştıracığım atalarının meskenlerinde” (κατάξω δ’ ἄνδρα τόνδε καὶ πόλιν | ἔξει πατρώων δωμάτων τ’ ἐπιστροφάς.). Bir savaşçı olarak Polyneikes için “Hakkanîyet”ten beklenen, başka deyişle savaşçının “hak”kı sağ salım anavatanına dönmektir, *νόστος*’tur. Dolayısıyla “hakkanîyet” (*δίκη*) bağlamında, yetkeli kişiler tarafından sözlü olarak “dağıtılan” (*νέμειν*) haklar yerine, “adalet” (*δικαιοσύνη*) çerçevesinde yazılı bir sabitliğin içselleştirildiği ve bu iki kavrayışın arasındaki ayrımın, söylemin üretim –ve tabii ki tüketim biçimindeki– belirgin değişikliklerle belirlendiği söylenebilir. Bu bağlamda *δίκη* için önerdiğimiz “hakkanîyet” karşılığının Arapça’da “hakikat”le aynı etimolojik kökenden, yani *hakk*’tan (حق) türemiş olması tesadüf olarak nitelenemeyecek kavramsal bir benzer düşünüşe dikkatlerimizi çeker. Her ne kadar “adalet” sözcüğünün türediği Arapça fiil kökü olan *a’dele* (عدل) “dengelemek, yerli yerine koymak” anlamında toplumların sözlü sözleşmeler çerçevesini de kapsasa ve tarihsel süreç gereği adalet kavrayışı İslâm’ın dinsel bağlamından koparılamasa da, Yunan edebiyatında ilk defa (cf. *LSJ*, s.v. *δικαιοσύνη*) Theognis’te (*Thgn.* 147; GERBER, 2003², 194-195) karşımıza çıkan *δικαιοσύνη*’in bünyesinde barınan *δίκη* ya da –Arapça eşdeğeriyle *hakk* (حق)– oldukça sekülerleşmiş hukuksal zeminde resmî bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu kavrayış ikilileri arasından özellikle birer tanesinin (*δικαιοσύνη* ve adalet) ait olduğu dinsel bağlamdan uzaklaşması İslam toplumu çerçevesinde oldukça geç dönemde uzun bir sürece karşılık gelse de, *δικαιοσύνη* ve “adalet”in içinden geçtikleri süreçlerin benzerliği, aralarında örnekseme yapmaya imkân tanımaktadır. Nitekim “adalet” kavrayışı tıpkı *δικαιοσύνη* gibi belirli bir mekânsal kurumsallaşmayı gerektirir. MÖ 5. yüzyıl Atinası’nda “adalet” (*δικαιοσύνη*) *πόλις* çerçevesindeki

vardır: “ortada eşit üleşme” (*δασμὸς [...] ἴσος [...] ἐς τὸ μέσον*). *Ilias*’ın ana teması olan Akhilleus’un “gazap”ı (*μῆνις*) bu temel “hakkaniyet” (*δίκη*) ilkesinin uygulanmaması yüzünden ortaya çıkar (cf. 2. BÖLÜM, 134 n. 90). Homerosçu bağlamdaki bu “hakkaniyet” (*δίκη*) ilkesi bütünüyle sözlü bir sözleşmenin kuralları çerçevesinde (*κατὰ θέμιν*) varlığını sürdürürdü. Bu sözlü sözleşmenin tarafları –yani bir *λαοί* olarak bir araya gelen soylu *φίλοι* topluluğu– içinde yer almayan bu “soysuzlar”ın (*κακοί*) “hakkaniyet”ten (*δίκη*) bihaber olmaları şaşılabilir bir durum değildi (*Thgn.* 53-60; GERBER, 2003², 182-183):⁶²

Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ’ ἥδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι,
οἱ πρόσθ’ οὔτε *δίκας* ἥιδεσαν οὔτε *νόμους*,
ἀλλ’ ἀμφὶ πλευραῖσι δορὰς αἰγῶν κατέτριβον,
ἔξω δ’ ὥστ’ ἔλαφοι τῆσδ’ ἐνέμοντο πόλεος.
καὶ νῦν εἰς ἀγαθοί, Πολυπαῖδη· οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοὶ
νῦν δειλοί. τίς κεν ταῦτ’ ἀνέχοιτ’ ἐσορῶν;
ἀλλήλους δ’ ἀπατῶσιν ἐπ’ ἀλλήλοισι γελῶντες,
οὔτε κακῶν *γνώμας* εἰδότες οὔτ’ ἀγαθῶν.

Ey Kyrnos, kent hâlâ aynı kent, ancak ahalisi başka artık,
önceden ne *hakkaniyeti*, ne de *yasaları* bilirlerdi bunlar
keçi postları eskitirlerdi böğürlerinin çevresinde,
geyikler gibi yayılırlardı kentin dışında.
Şimdiyse soylu kesildiler başımıza, ey Polypaides, eskinin soylularıysa
şimdinin alçakları: Kim dayanabilir bunu göre göre?
Birbirlerini aldatıyorlar, birbirlerine gülüyorlar,
hem de bilmeden ne soysuzların, ne de soyluların *düsturlarını*.

KURKE (1997, 122) buradaki “birbirlerini aldatıyorlar, birbirlerine gülüyorlar” ifadesini “perakende ticaret”e (*καπηλεία*) yönelen aristokratik küçümsemeyle ilişkilendirir; “dolayısıyla Theognis’in keçi postundan yapılma kaba kırsal giysisi giyenler [ifadesi], aynı zamanda *kapēloi* olarak okunabilir.” Perakende ticaret yapan ve

yazılı yasa ve mahkeme bağlamında değer kazanır. Platon (*Pl. R.* 4.433a) *πόλις*’in kuruluşu esnasında “tümel bir gereklilik olarak yapılması gereken” (*δεῖν ποιεῖν διὰ παντός*) bir şey olarak “adalet”e (*δικαιοσύνη*) işaret eder. Iamblikhos (*Iamb. Theol.Ar.* 25) Pythagorasçılıkta sayıların adlarını sayarken, dördün adları arasında *δικαιοσύνη*’yi de sayar. Dördün geometrik imgesi karedir ve bütünüyle dengeli olan bir düzlemi ifade eder. Bu mekânsal denge *δικαιοσύνη*’yi dinsel ve törel doğruluk göndermeleri taşıyan *δίκη*’den farklı kılar.

⁶² Bu dizelerin başka bir değişkesi olarak kabul edilebilecek dizeler için v. *Theog.* 1109-1114; GERBER, 2003², 336-337.

aristokratlar tarafından küçümsenen bu insanlar, pejmürde görünüşleri kısa süre önce değişmiş “sonradan görme”ler olarak tanıtılır.⁶³ Nitekim yukarıda (*Thgn.* 679; GERBER, 2003², 182-183) “dümencisi/kaptanı”yla (*κυβερνήτης*) onu azleden ve *φορτηγοί* olarak nitelenen kişiler arasındaki gerilim de benzer bir sınıfsal “atadan zengin” ile “sonradan görme” ayırımına işaret etmektedir. Oysa *φορτηγοί*’un yürüttüğü ticaret biçimi tam anlamıyla “perakende ticaret” (*καπηλεία*) olarak tanımlanamaz, onun uzmanlığı daha çok *ἐμπορία*, yani yük gemileriyle işleyen “toptan ticaret”tir (cf. *PL. R.* 2.371d5-7). Bu *φορτηγοί*’un tam anlamıyla *ἐμπορία* yaptığı anlamına gelmez. Ancak KURKE (1989, 551) işaret ettiği gibi, *φορτηγοί*’u kent meydanındaki “perakendeciler”in (*κάπηλοι*) bir tür “denizci eşdeğeri” olarak değerlendirmek mümkündür. Şöyle ki yukarıda “navluncular” olarak çevirdiğimiz *φορτηγοί* sözcüğü için BRAVO’un (1974, 111-187; 1977, 1-59) sunduğu kanıtlar sözcüğün “tüccar” olarak karşılanmasını önermesine rağmen, sözcüğün söz konusu dize bağlamındaki anlamı için “hamal” (*LSJ*, s.v. *φορτηγός Suppl.*) karşılığı da seçenekler arasındadır (cf. HUDSON–WILLIAMS, 1910, 219). İlk bakışta, geminin hamalıyla “dümencisi/kaptanı” (*κυβερνήτης*) arasındaki seviye farkı, yönetimdeki saygın konumları gaspedilen *ἀγαθοί* ile toplumsal düzensizliğin sorumlusu *κακοί* arasındaki uçurumu güzel bir şekilde yansıtıyor gibi görünmektedir.⁶⁴ Halbuki COFFEE’nin (2006, 304-305) notunda dikkati çektiği üzere, metaforun devamında ifade edilen dümenci görevinden azleden ve su alan gemiden sintine basmayanların sadece limanda çalışan ve gemideki

⁶³ JENSEN’ın (2008, 325 sqq.) işaret ettiği gibi, genç NIETZSCHE maddi koşullara ve iktidar ilişkilerine göre kültürel değerlerin değişebilir olduğu kavrayışı bağlamında şairin söyleminin kurumsal oluşumlardan da daha etkili olduğu ve “sıradüzen”in (*Rangordnung*) dört başı mamur bir kültür için vazgeçilmez olduğu fikirlerini Theognis’in poetikasıyla çıkarmıştır. Ancak NIETZSCHE’nin siyasal duruşu Theognis’in bu sıradüzen içindeki öğelerin karışmasını onaylamayan yaklaşımından çok, çatışan kutupları *ἀγῶν*’un içine davet etmeyi tercih eder. Bu nedenle NIETZSCHE’nin bakış açısından *ἀγῶν*’un taraflarının her ikisi de hakikat söyleminin dışında bırakılamaz. Oysa Theognis’in *κακοί* olarak nitelediği toplumsal sınıfın “hakikat”le birlikte anılması bile söz konusu değildir.

⁶⁴ Bu bakış açısı günümüzdeki kimi araştırmaları (e.g. PAPA-KONSTANTINOY, 2004, 8) dahi etkileyerek, taraflar arasındaki çatışmanın hamallarla dümenciler arasında olduğu yanlışına düşmelerine neden oluyor. Oysa söz konusu uğraşın “yük”le (*φόρτος*) ilişkisi çok daha başka bir şekilde de kurulabilir (cf. 3. BÖLÜM, 197 n. 65).

mürettebata dâhil olmayan “hamallar” olmadığı açıktır. HUMPHREYS (2004^{te}, 166) bu sözcük için “başka birisinin yükünü taşıyan kişi” önerisinde bulunur. Bu öneri soruna oldukça net bir çözüm getirmektedir. Bu bağlamda, tüccarlık kurumuyla deniz nakliyeciliğinin birbirinden ayırmanın güç olduğu söylenebilir. Ancak su alan gemiyle ilgilenmeyen **φορτηγοί**, taşıdığı mal karşılığında aldığı “navlun”dan (**φόρτος**)⁶⁵ başka gözü bir şey görmeyen –ne geminin ne de içindeki yükün sahibi olmayan– biri gibidir. Sonuçta taşınan malların ya da bizzat geminin zarar görmesi umurunda değildir; nasıl olsa gideceği limanda başka kiralık bir gemi bulabilir.⁶⁶ Yukarıda değindiğimiz KURKE’ün “birbirlerini aldatıyorlar, birbirlerine gülüyorlar” (**ἀλλήλους δ’ ἀπατῶσιν ἐπ’ ἀλλήλοισι γελῶντες**; *Thgn.* 59; GERBER, 2003², 182-183) ifadesinden yola çıkan önerisini farklı bir bakış açısıyla ele alarak, yukarıdaki “başka ahali”yi (**λαοὶ [...]** **ἄλλοι**; *Thgn.* 53; GERBER, 2003², 182-183) **φορτηγοί**’la özdeşleştirirsek, bu durumda **φορτηγοί** ne **κάπηλοι** gibi şehir meydanında bire bir satış yapan perakendecilerin, ne de toprak sahibi soyluların ifa ettiği **ἐμπορία**’nın “düşünce biçimleri”ni ya da “düsturlarını” (**γνώμας**; *Thgn.* 60; GERBER, 2003², 182-183) bilmeyen birileri olarak değerlendirilebilir.⁶⁷ Bu noktada “tüccar”ın (**πρηκτήρ**)⁶⁸ yüküyle kurduğu açgözlü

⁶⁵ Etimolojik olarak **φόρτος**’la oldukça yakın anlamli Yunanca **ναῦλος**’a dayandırılan (NİŞANYAN, 2004³, s.v. **navlun**) Arapça kökenli “navlun” sözcüğü sahip olduğu çift anlamlılıkla **φόρτος** için oldukça olgun bir karşılık sağlar. Öyle ki her iki sözcük de hem “yük” hem de “yükü taşıma karşılığı alınan ücret” anlamına gelmektedir. Ayrıca yük, taşıma karşılığı alınan ücretin özdeşleşmesi **φορτηγοί**’un taşıdığı mallara nasıl baktığına ve gemiye dolan suya ilişkin tutumuna da açıklık getirmektedir.

⁶⁶ VAN GRONINGEN’in (1966, 266-267) geleneksel yaklaşımında **φορτηγοί**’un “kentlerde eski toprak aristokrasisinin yerini alan zengin tüccarları ima ettiği” yorumunda bulunulurken, bu kişilerin büyük miktarda hammadde üretimi için toprak sahibi olmadıkları halde, servetlerini büyük ölçüde alım-satım ile kazandıklarına işaret edilir. Ancak yukarıdaki çözümleme ışığında, **φορτηγοί** bunun bir adım daha ötesine, yani taşıdığı malın sahibi olmadan sadece aldığı “navlun”la (**φόρτος**) zengin olan kişilere işaret edebilir.

⁶⁷ JACOBY (1931, 127-128) **γνώμη**’in bu bağlamdaki karşılığı olarak “düşünce biçimleri”ni (*Denkweise*) önerir. KURKE (1989, 542 n. 23) bu öneriyi bir adım daha öteye taşıyarak, **γνώμη**’in “düşünce biçimleri” içinde damıtılmış özdeyiş ve düsturlara gönderme yapabileceğine dikkati çeker. Zira sadece bir aracı olan “navluncu” (**φορτηγός**) kültürel bir yalıtılmışlık içinde yaşar.

⁶⁸ “Tüccar” anlamında kullanılan **πρηκτήρ**, sözcük sözcük bir çeviriyle “eyleyen/yapan” anlamındadır. Aynı anda hem “sözleri söyleyen” (**μῦθων [...]** **ρήτηρ**) hem de “işleri yapan” (**πρηκτῆρά [...]** **ἔργων**) kişi olmak Homerosçu dünyada önemli bir meziyettir (*Hom. Il.* 9.443). Ancak Theognis’in

ilişki Homeros'ta da açıkça ifade edilir (*Hom. Od.* 8.161-164):

ἀλλὰ τῷ, ὅς θ' ἅμα νηὶ πολυκλήϊδι θαμίζων,
ἀρχὸς ναυτῶων, οἳ τε πρηκτῆρες ἔασιν,
φόρτον τε μνήμων καὶ ἐπίσκοπος ἦσιν ὁδαίων
κερδέων θ' ἄρπαλέων· [...]

Çok-kürekli bir gemiyle sık sık gelip gitmiş
kaptanı gibisin gemicilerin, tüccardır onlar
akılları fikirleri **navlunda**, gözlerini alamazlar yüklerin
doymak bilmez kazancından [...]

Bu açgözlü tüccarlar Homeros'ta genelde Fenikelilerle ilişkilendirilir ve konukseverlikleriyle ön plana çıkan Phaiakların bıraktığı oldukça olumlu izlenimle karşıtlık oluşturur (cf. DOUGHERTY, 2001, 102-121). Hellenler Akdeniz'de deniz ticaretine ilk başladıkları dönemde, en önemli rakiplerine bir yandan “pratik” adamlar olarak imrenirken, diğer yandan onları zengin toprak soylusunun yukarıdan bakan tutumuyla karşılamışlardır.⁶⁹ Dolayısıyla köklü bir tarihsel temeli olan toplumsal ve siyasi bir çatışmanın tarafları, Theognis'in dizelerinde Eski Yunan Edebiyatı'nın en göz çarpan metaforlarından birinin –I.A. RICHARDS'ın (1950², 89 sqq.) terimiyle– **tenor**'ları (asıl suret) haline gelir. Bu edebi bağlam içinde Theognis'in dikkati çektiği adlar, hatta kendi adının kullanımındaki özen daha da ön plana çıkmaktadır. Theognis'in ünlü “mühür” (**σφρηγίς**) pasajı bu konudaki başat verileri sağlar (*Thgn.* 19-23; GERBER, 2003², 178-179):

Κύρνε, **σοφιζομένωι** μὲν ἐμοὶ **σφρηγίς** ἐπικείσθω
τοῖσδ' ἔπεσιν, λήσει δ' οὔποτε κλεπτόμενα,
οὐδέ τις ἀλλάξει κάκιον τοῦσθλοῦ παρεόντος⁷⁰

hedefinde **πρηκτῆρ** gibi eleştirilmesine rağmen, meziyetleri de teslim edilen bir figür yerine, “navlun”a (**φόρτος**) odaklanan ve eylem adamı olmaktan uzaklaşan **φορτηγός** vardır. Zira **φορτηγός**'un asıl önemseddiği daha fazla navlundur, dolayısıyla bir eylem adamının sürekliliği gözetken ileri görüşlülüğüne yaklaşamaz.

⁶⁹ Bu ikircikli tutum, Fenikelilere hitap etmek üzere kullanılan sıfatlardan da anlaşılmaktadır. Öyle ki bir yandan onların “şanlı-denizciler” (**ναυσικλυτοί**: *Hom. Od.* 15.415) olduğu kabul edilirken, öte yandan onları nitelemek için “hilekâr” (**ἀνὴρ ἀπατήλια**: *Hom. Od.* 14.288), “dalaveresi-bol” (**πολυπαίπαλοι**: *Hom. Od.* 15.419) sıfatları ya da açgözlülüklerini vurgulamak amacıyla harfiyen “kemirgen” (**τρώκτης**: *Hom. Od.* 14.289; 15.416) anlamındaki bir sözcük kullanılır.

⁷⁰ SVENBRO (1976, 84-86) buradaki **τοῦσθλοῦ παρεόντος** ifadesinin yaygın kanaatten farklı olarak cinssiz değil, eril **genetivus absolutus** olarak okunması gerektiğini ileri sürer. Bu durumda metinde

ὥδε δὲ πᾶς τις ἔρεϊ· “Θεύγνιδός ἐστιν ἔπη
τοῦ Μεγαρέως· πάντας δὲ κατ’ ἀνθρώπους **ὀνομαστός**.”

Ey Kyrnos, **mührümle** mühürlensin, **mahir bir şair olarak**
öyle fark edilmeden çalınamayacak bu sözlerim,
daha kötüsüyle ikame edilemeyecek bu asil sözler.
Öyle ki herkes diyecek şunu: Budur Megaralı Theognis’in
sözleri; **bilinir** onun **adı** bütün insanlar arasında.

Söz konusu “mühür”ün (**σφραγίς/σφρηγίς**) motifleri bir “yüzük”e (**δακτύλιος**) mihlanmış –muhtemelen yarı değerli bir taş– işlenmekte ve gerektiğinde çağımızdaki imza yerine geçmekteydi (cf. *Hdt.* 7.69; *Arist. Aud.* 801b4). Diogenes Laertios’un (*D.L.* 1.57; ŞENTUNA, 2003, 32) aktardığı üzere, Solon yasalarında “mihlayıcının sattığı yüzükteki mührün bir nüshasını muhafaza etmesine izin verilmemesi” (**δακτυλιογλύφῳ μὴ ἐξεῖναι σφραγίδα φυλάττειν τοῦ πραθέντος δακτυλίου**) konusunda kesin talimat vardı. Bir “mühür” (**σφραγίς**) kimi zaman tanıtıcı bir “işaret” (**σῆμα**) olarak kullanılırdı (cf. *S. Tr.* 614 sq.). Öyle ki tıpkı çağdaş yaşamda kullanılan imza gibi bir evrakın yasal geçerliliği mührün sahilğine bağlıydı (cf. *E. IA* 153-155).⁷¹

Öte yandan “yasal” düzlemdeki meşruiyetin ölçütü olan bu sahillik, Yunan düşüncesinde kozmolojik seviyeye de söz konusu edilebilir. “Mühür” Orpheuşçu metinlerde yaratılışın kaynağına gönderme yapmak üzere kullanılmıştır (*Orph. H.* 34.26: **οὔνεκα παντὸς ἔχεις κόσμον σφραγίδα τυπῶτιν**). Öyle ki “evren”de (**κόσμος**) tanrılara ait mühürlerin bıraktıkları “iz”ler (**τύπωσις**) tanrısal dokunuşların metaforudur; Orpheuşçu tanrılar evrene kendi izlerini mühürlerler. Bu izlerin takip

“soysuz” olanla ikame edilemeyecek olan “hazır bulunan soylu bir kişi” olarak okunabilir. Öyle ki burada mühürlenene de Theognis’in toplumsal çevresinin –aristokratik ülküler çevresinde toplanmış olan **φίλοι** topluluğunun– oluşturduğu **συμπόσιον**’un olacaktır.

⁷¹ Nitekim Sophokles’te (*S. EL.* 1223) Orestes’in yüzüğündeki “mühür” (**σφραγίς**) onun babasıyla olan dolaysız bağıı ifade eder. Bu seferinde “tanınma” (**ἀναγνώρισις**), Aiskhylos’ta (*A. Ch.* 164-234) Elektra’ya Orestes’i tanıtan “kesilmiş saç perçemi”nden (**τομαῖον** [...] **βόστρυχον**), “ayak izi”nden (**στίβοι** [...] **περιγραφὰ ποδοῖν**) ya da Elektra’nın kendi dokuduğu “dokuma giysi” (**ῥφασμα**) gibi kişilere ait işaretlerden kaynaklanmaz. “Mühür” (**σφραγίς**) Elektra’yla Orestes arasındaki bağı değil, doğrudan Orestes’in babasıyla olan bağıı ifşa eder (cf. BATCHELDER, 1995, 117 sqq.). Dolayısıyla “mühür” (**σφραγίς**) sadece metni yazanın kimliğini göstermez, aynı zamanda soykütüksel bir meşruiyetin de göstergesidir.

edilmesi de Orpheusçu teolojinin temel dinamiklerindendir. Buna koşut şekilde Empedokles (*Emp.* apud *Hippol. Haer.* 7.29.23 = *DK* 31 B 115.1-2) de “mühür”ün (*σφραγίς*) evrenin oluşumundaki rolüne dikkati çeker: “bir kehaneti vardır Zorunluluk’un, tanrıların kadim | ve de ebedi fermanı, mühürlenir engin yeminlerle” (*ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, | ἄϊδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις*).⁷²

Sonuçta “mühür” (*σφραγίς*) kişinin kimliğinin dolayısıyla “ad”ının (*ὄνομα*) amblemidir. Çağdaş kavrayışlarımızın gözünden bakıldığında bu sıralamada kimliğin, adın tümellliği karşısında tikel konumda değerlendirilmesi yadırgatıcı görünebilir. Oysa adın kaplamı ait olduğu kişinin kimliğini bir alt öge olarak içine alacak kadar genişler. Öyle ki bir kişinin ortaya koyduğu yapıtlar, toplumsal mevkii, siyasal başarılarının tamamı “adı aracılığıyla” (*ὀνομαστί*) hatırlanır ve bilinir (cf. *D.* 21.58). Adın bilinirliği o kişinin *κλέος*’unun yaygınlığıyla aynı şeyi ifade eder. Nitekim SCODEL (1992, 75) Theognis’in mührünün “şairin adının da dâhil olduğu yazılı metnin yaratımı” olarak değerlendirilebileceğine işaret eder. Şüphesiz Theognis’in Homeros ve Hesiodos’tan aktarılan elyazması geleneğinden haberdar olduğunu ve kendi metninin gelecekte başına gelebilecek olası tehlikelerden dolayı endişelendiğini söylemek mümkün değildir (WOODBURY, 1952, 23). Ancak sözlü aktarım esnasındaki bozulmalar Theognis’in başına gelen ve endişelenebileceği bir durumdu. PRATT’ın (1995, 179 sqq.)

⁷² Homeros çağından beri “yemin”in (*ὅρκος*) ritüel bir biçimi ve işlevi vardır (BERTI, 2006, 181-209). Ancak yazının iktidarın araçlarından biri olarak kullanılmaya başlaması ve yasalastırma süreçlerinin hız kazanmasıyla “yemin”in (*ὅρκος*) hukuksal meşruiyete gönderme yapan veçhesi de ön plana çıkmıştır. Öyle ki “yemin”in (*ὅρκος*) meşruiyet kazandıran bu yönü Theognis tarafından da vurgulanmaktadır. Theognis kimi zaman söz konusu meşruiyet ögesinin suistimaline işaret etmek üzere “hakkı sahte yeminle gasp etme” (*εἴθ’ ὅρκωι πὰρ τὸ δίκαιον ἑλών*: *Thgn.* 200; GERBER, 2003², 202-203), “helak eden yeminler” (*ὀλεσθήνορας ὅρκους*: *Thgn.* 399; GERBER, 2003², 230-231), “güvenilmez ve adil olmayan yeminler” (*ὅρκοι δ’ οὐκέτι πιστοὶ [...] δίκαιοι*: *Thgn.* 1139; GERBER, 2003², 340-341) gibi ifadeler kullanır. Bunlar büyük ölçüde mahkeme terminolojisi içindeki “yalancı tanıklığa” gönderme yapıyor olabilir (PAPAKONSTANTINOU, 2004, 11). Dolayısıyla yine meşruiyet, “adalet”in (*δικαιοσύνη*) yerine gelmesi bağlamı içinde, dolayısıyla toplumsal dengeleri kurmakla görevli mekânsallaştırılmış bir kurumun çatısı altında ortaya çıkar (cf. 3. BÖLÜM, 194 n. 61).

dikkati çektiği üzere, bu dizelerin yazıtvari bir niteliği vardır ve mühürlenme belirli bir kalıcılık sağlar. Bu doğrultuda düşünüldüğünde, Theognis'in mührünün metnin bozulmasına ve sözlü aktarımla başka birisine mal edilmesine karşı –şairin kendi adıyla oluşturulmuş kopyası çıkartılamaz bu amblemin sunduğu– bir önlem olarak kullanıldığı düşünülebilir. Bunun yanı sıra, FORD'a (1985, 89) göre Theognis adı sadece “sözler”in (ἔπη) kökenini değil, aynı zamanda onların “türdeş siyasal niteliğini ve aristokratik kaynağını” da güvence altına alır. Bu “türdeş”lik iddiası, MÖ 7. yüzyıl Megarası'nda ne yazılı kültürün ne de siyasal oluşumların bütün yönleriyle kurumsallaşmadığı göz önüne alındığında sağlam bir kanıtlama sunamaz (HUBBARD, 2007, 194 sq.). Ancak adın mühürle olan dolaysız ilişkisi geçerliliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla ad ve mühür “aynı bireşimin farklı ifadeleri olarak” (*als verschiedener Ausdruck für dieselbe Sicherung*) değerlendirilebilir (KRANZ, 1961, 24). Ad mührün seslerle örülü duyumsanışı, mühür ise adın piktogramik bir eşdeğeridir. “Söz”ün (λόγος) meşruiyeti adla mühürlenir, tabii mührün sahihliği de adla denetlenir. Dolayısıyla Theognis'teki σφραγίς söylemi, türdeş olsun ya da olmasın, “belirgin” (*marked*) bir φίλοι topluluğunun “belirgin” (*marked*) bir söz ediminin (αἶνος) adla mühürlenmesini kasteder (cf. 3. BÖLÜM, 202 n. 74).

Bu noktada Kyrnos'un rolü nedir? Mühürleme neden Kyrnos'a seslenilerek yapılır?⁷³ NAGY'ın (1990a, 183) dikkati çektiği üzere, nadir görünen Kyrnos adı (cf. *LPGN* i.277) Herodotos'ta (*Hdt.* 1.167.4) bir kahramanla ilişkilendirilir. Daha sonra

⁷³ FAIN (2006, 301-304) Theognis'te Kyrnos adına sıklıkla seslenme halinde (*vocativus*; Κύρνε) yer verildiğini ve bu dizelerin devamında şiirin birinci tekil kişi ya da üçüncü kişiye göre çekilen fiillerle/zamirlerle/sıfatlarla devam ettiğini belirler. Öyle Kyrnos adı bu dizelerden çıkarıldığında herhangi bir anlam kaybı olmaz. Bazı örneklerde ise (e.g. *Thgn.* 631-632; GERBER, 2003², 264-265) seslenme halindeki Κύρνε'nin devamındaki şiir ikinci tekil kişiye göre çekilen fiillerle/zamirlerle/sıfatlarla devam eder. FAIN'ın önerisi Theognis'in kendi şiirini Kyrnos adıyla mühürlemiş olabileceği, yani Kyrnos'un Theognis'in bir tür mahlası olabileceğidir. Öyle ki bağlamları uymamasına rağmen, bu ad şiire bir imza gibi eklenmiştir. Bu varsayım doğrultusunda Kyrnos'un adına ilişkin açıklama çok daha önemli bir boyut kazanmaktadır. Bu durumda, Kyrnos adı mührün kendisi olarak, şairin kendini gizlemek için kullandığı bir takma ad haline gelir. Ancak bu yorum, aşağıda çözümleyeceğimiz Kyrnos adının ayrıntılarıyla çelişmektedir.

Servius (*Serv. in Eclog.* 9.30) onu Herakles'in oğlu olarak tanıtır. Hesychios'un (*Hsch.* κ 4696 [s.v. *κύρνοι*]) açıklaması Kynos'un anlamının "gayrimeşru çocuk" (*νόθος*) olduğu bilgisini verir. Kynos'a sesleniş, aslında Megara toplumunun karşıt kutuplarına yönelir. Bir yandan aristokratik sıradüzenin en üstünde, soyu tanrılarla ilişkilendirilen "kahraman"lık (*ἥρως*), diğer yanda soyu belli olmayan "gayrimeşru çocuk" (*νόθος*) imgesi Megara'nın siyasal çatışmasının taraflarının uç noktalarını ortaya koyar. Öyle ki şairin satır aralarında iletmeye çalıştığı *αἴνος*⁷⁴ Kynos'un adı sayesinde daha da netleşir: Megara'da toplumsal uzlaş "kahraman"dan (*ἥρως*) "gayrimeşru çocuk"a (*νόθος*) kadar toplumsal sıradüzenin bütün öğelerinin belirli bir törel duruşun benimsenmesiyle mümkün olabilir. Bu törel duruş biyolojik kökenin merkezinde kurulan aristokratik değerlerin çevresinde oluşturulmuştur ancak gerektiğinde "gayrimeşru çocuk"u (*νόθος*) da kendi potasında olgunlaştırmaya hazırdır. Söz konusu törel duruşun omurgasını "kibir"e (*ὑβρις*) karşı mesafeli bir tutum takınmak oluşturur (*Thgn.* 541-542, cf. 1103-1104, GERBER, 2003², 250-251, 334-335).

δειμαίνω, μὴ τήνδε πόλιν, Πολυπαῖδ' ὑβρις
ἥ περ Κενταύρους ὠμοφάγους ὄλεσ'.

korkarım ey Polypaosoğlu helak eder kenti kibir
çığ et yiyen Kentaurosların yaptığı gibi.

Toplumsal dengelerinin kurulması, başka deyişle *δικαιοσύνη*'nin işleyebilmesi bu temel ilkeye, yani tanrıların ve onların temsilcilerinin sınırlarını gözetten bir haddinibilirliğe dayanır. Dolayısıyla bu ifadeler olası bir tiranlaşma tehlikesine karşı ifade edilmiş olabilir. Ancak bu noktada "pek çok şey kazanan biri" (*ὁς μάλα πολλὰ πέπεται*: *Thgn.* 663; GERBER, 2003², 270-271) olmak söz konusu ilkenin çiğnenmesi için elverişli bir ruh durumu yaratır. Nitekim NAGY (1985, 54-55) Kynos için

⁷⁴ Burada *αἴνος*'u salt sözcük anlamıyla (yani "övgü") değil, NAGY'nin (1990a, 31, 147) Prag Dilbilim Okulu'nun ve J.L. AUSTIN'in geliştirdiği terminolojiden de yararlanarak ifade ettiği anlamda, yetkeli bir söylem, bir olumlama, "belirgin" (*marked*) bir toplumsal topluluk tarafından ve ona yönelik üretilen belirgin söz edimi olarak kullanıyoruz.

kullanılan baba-bazlı sanlık olan *Πολυπαῖδης*'in ya da çözümlenmiş haliyle “*Πολύ-παιος*’un oğlu”nun (*πολύ* + *πάομαι*) bu türden bir zengin adama, özellikle de gözü doymaz bir şekilde daha fazla kazanmaya odaklanan birine gönderme yaptığına dikkat çeker. Sağduyulu kahramanın örnek törel duruşu ile meşruiyeti onaylanmamış bir babanın açgözlülükle kazandığı servetinden kaynaklanan *ῥβρις*’inin çatışması Kyrnos’un adında gizlenmiştir. Theognis’in ya da *Theogonidea*’nın adsız şairlerinin Kyrnos adına yönelen öğütleri kutuplaşan bu iki toplumsal odağa da *αἶνος*’u iletme gayreti içindedir.

3.2. *Epinikion*’un “Altın Çağı”nda Ad(landırman)ın Belirginleşmesi

Pindaros incelemeleri bağlamında, ad(landırma) temasını bir doktora tezi olacak düzeyde önemsememizin temel nedeni, *ἐπινίκιον* şiirinin Eski Yunan’daki “vesileye bağlı” şiir türleri içinde en büyük külliyata sahip olmasıdır.⁷⁵ Bu geniş külliyat, dillendirilen vesilelerin bağlamlarında yer alan bütün adlarla doğrudan temas eden eşsiz bir niteliğe sahiptir. PELLICCIA’nın (2009, 249) bu konudaki ifadeleriyle, söz konusu eşsiz nitelik şu şekilde ifade edilir:

“*Epinikia* are significantly different: each is written for a specific, *named*, often famous, victor, from a *named* community, in a *named* event at a *named* contest.”

“*Epinikion*’lar göze çarpar şekilde farklıdır: her biri belirli, *adı koyulmuş* bir toplumdan gelen, *adı koyulmuş*, sıklıkla ünlü bir muzaffer için, *adı koyulmuş* bir etkinlikte, *adı koyulmuş* bir müsabaka için yazılmıştır.” (vurgular tarafımızdan)

‘*Επινίκιον*’ların bu ayırt edici niteliği, şairi kaçınılmaz bir şekilde adlarla ilişkilendirmektedir. Zira temelde bir “övgü söylemi” (v. GİRİŞ, 50 n. 116) kuran *ἐπινίκιον* şairi, övgüsünün nesnesi olan muzafferin ve onun ilişkide olduğu dünyanın

⁷⁵ NAGY (1990a, 382) *ἱαμβος* ve *ἐλεγεία*’yı hariç tutarak kabaca MÖ 650-450 arasında yer alan lirik şairler arasında, Pindaros’un “vesileye bağlı” şiir ve şarkı alanında son ve en iyi bilinen şair olduğuna dikkati çeker. “Vesileye bağlı” şiir ve şarkı türleri arasında *ἐπινίκια*’nın (pl. *ἐπινίκιον*) yanı sıra, parçalı olarak günümüze ulaşmış olan *ῥμνοι*, *παιάνες*, *διθύραμβοι*, *προσῳδία*, *παρθένεια*, *ὑπόρχηματα*, *ἐγκώμια*, *θρήνοι* türleri de sayılabilir (NAGY, 1990a, 111). Pindaros’un yapıtlarının Antik Çağ’dan günümüze çeşitli kaynaklarla aktarılan tam listesine dair tartışma için v. RACE, 1987. 407-410.

adlarından bağımsız bir şiir inşa edemez. Ancak “ad”ların kullanımı *ἐπινίκιον* şairi için bir zorunluluk değil, şiirsel bir imkândır. Bu nedenle ad(landırma) sorununun *ἐπινίκιον* bağlamında belirginleşmesi oldukça doğal bir süreçtir. İncelemeyi derinleştirmeyi zorunlu kılan nedenlerin en önemlilerinden biri, bu belirginleşmenin aracı ortamının mitler olmasıdır. Bu mitlerin ortak niteliği bütün yerel niteliklerini korudukları halde, genelde şairin ufak dokunuşlarıyla dönüşerek kökenlerinin dayandığı toplumsal/coğrafi sınırlara hapsolmadan *Pan-Hellenik* bir dinleyici kitlesine hitap edebilmeleridir. Öyle ki bu yerel ve *Pan-Hellenik* öğelerin iç içe geçmişliği yüzünden *ἐπινίκιον* şairi bir yandan muzaffer atletin *πόλις*’in tarihsel kimliğiyle, öte yandan da yukarıda ele aldığımız (v. 3. BÖLÜM, 178 sq.) ELIADE’ın “kutsal zaman”ı bağlamında “zamandan bağımsız” bir söylemin kuşatıcılığıyla temas halinde olur. Her ne kadar mitin yerelliği olgusal bir durum olarak çağdaş araştırmacıyı söz konusu *πόλις*’in kültürel/ritüel dinamiklerini anlamaya yönlendiriyorsa da,⁷⁶ şairin *Pan-Hellenik* kitleyi kucaklayacak şekilde söylem üretme arzusu da kapsamlı bir değer dizgesini ve yeni tip bir törelliği ifade eden *γνώμη*’lerin köklerini sorgulamayı gerektirmektedir.

3.2.1. Şiirin Profesyonelleşmesi Süreci ve *Epinikion* Şairi

Günümüze ulaşan en eski tarihli (MÖ ca. 520) *ἐπινίκιον*’un kendisine ait olmasından hareketle Simonides “*ἐπινίκιον*’un mucidi” olarak nitelenebilir (KURKE, 1991b, 59, 258 n. 5). Ancak Simonides mucidi olmasa da,⁷⁷ bu türün dönüşümüne

⁷⁶ Genel olarak *ἐπινίκιον* türüyle *πόλις*’in ilişkisine dair v. GİRİŞ, 35 n. 73.

⁷⁷ Nitekim BARRON’un (1984, 20-22) bulguları ışığında, özellikle Ibykos’un Polykrates’i öven dizeleri (*Ibyc. fr.* 1a.47-48; 282 *PMG*) yüzünden, zafer şarkısının geçmişi Ibykos’a kadar geri götürülebilir. Öte yandan, övgü söyleminin arkaik biçimleri, yani savaşçıların başarıların dillendirildiği bağlamı düşünüldüğünde Tyrtaios’un (*Tyrt. fr.* 12.1-14, WEST, 1972, ad loc.) kendisinin bakış açısından övülesi “meziyet”in (*ἀρετή*), yani *πόλις* için savaşmanın çerçevesini çizirken sözüne “ayakların yahut güreşin meziyeti değil bu” (*οὔτε ποδῶν ἀρετῆς οὔτε παλαιμοσύνης*) dizesi, atletik zaferin övülmesi amacıyla dillendirilen şiirlerin tarihini daha da geriye taşıyabileceğine kanıt oluşturmaktadır (THOMAS, 2007, 146-147). Nitekim Pindaros’un (*Pi. N.* 8.50b-51) kendisinin “evet, *zafer kutlayan neşide* | *eskiden beri* vardı *zaten*, hatta nifak bile yokken | Adrastos’la Kadmosgiller arasında.” (*ἦν γε μὲν ἐπικώμιος ὕμνος | δὴ πάλοι καὶ πρὶν γενέσθαι τὰν*

belirli açılardan ciddi katkı sağlamış olmalıdır (cf. BOWRA, 1967², 310). Nitekim aşağıda ele alacağımız profesyonelleşme sürecinin fitilini Simonides'in ateşlediği anlaşıyor.⁷⁸ Özellikle Pindaros'un nazireli dizeleri şairliğin profesyonel bir meslek haline gelmesine dikkat çekmekte ve bu konudaki çağdaş tartışmanın da temel dayanağı olarak belirlemektedir (*Pi. I. 2.6-8*):

ἄ *Μοῖσα* γὰρ οὐ φιλοκερδής
πῶ τότ' ἦν οὐδ' ἐργάτις
οὐδ' ἐπέρναντο γλυκεῖ-
αι μελιφθόγγου ποτὶ Τερψιχόρας
ἀργυρωθεῖσαι πρόσωπα μαλθακόφωνοι ἄοιδαί.

Çünkü o zamanlar *kazanç heveslisi* değildi henüz *Mousa*,
ne de razıydı *kiralanmaya*,
tatlı mı tatlı yumuşacık-sesli şarkılar
bal-hançereli Terpsikhora'nın elinden
satılmazdı yüzleri gümüşe bulanıp dışarıya.

Bu dizeler pek çok farklı şekilde yorumlanmıştır. Çağdaş bilim insanlarının yürüttüğü tartışma *Skholia*'nın miras bıraktığı iki temel yaklaşım çerçevesinde

Ἀδράστου τὰν τε Καδμείων ἔριν) sözleri de en azından geleneğin çok daha eskiye dayandığını göstermektedir. Dolayısıyla kurumlaşmış bir şiir türü (*ἐπινίκιον*) olarak ortaya çıkmadan önce, MÖ 7. yüzyıldan itibaren atletik başarıların övülmesi olgusu Yunan dünyasında biliniyordu. Ancak Pindaros'un kendisinin de beslendiği geleneğe gönderme yapmak üzere *ἐπινίκιον* yerine *ἐπικώμιος ὕμνος* ifadesini kullanması önemlidir. Buna dayanarak *ἐπινίκιον*'un her tür başarıyı nesnesi olarak kabul eden geleneksel bir övgü şiiri koleksiyonu içinden çıkıp, sadece atletik başarılarda özelleşerek kurumsallaştığını düşünmek mümkündür. Ancak *ἐπινίκιον*'un bir şiir türü olarak kurumlaşması ve *ἐπινίκιον* şairleriyle birlikte diğer övgü söylemi araçlarının (heykeller, epigramlar etc.) da muzaffer atletin adına odaklanan bir yaklaşım sergilemesi MÖ 6. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yani Simonides'in *floruit* dönemine karşılık gelir (THOMAS, 2007, 164-165). Ayrıca bu kurumlaşma, temel bir toplumsal dinamğin, yani *Pan-Hellenik* bir görünüm kazanan Yunan toplumunun talepleri doğrultusunda şekillendiğinden, yüz yıllık (MÖ ca. 550-450) bir süreci *ἐπινίκιον*'un “altın çağı” olarak nitelemek mümkündür. *Ἐπινίκιον*'un kökeni konusundaki tartışma, özellikle Ibykos ve Simonides'in konumları için ayrıca v. HORNBLOWER, 2012, 17-28; RAWLES, 2012, 3-27.

⁷⁸ *Skholion*'da (*Sch. Pi. I. 2.9a* DRACHMANN, 1903-1927, III.214) Simonides'in zafer şarkısı bestelemek için “ücret” (*μισθός*) alan ilk kişi olduğu kaydedilir. DETIENNE (1964, 405-419) Yunan şairinin şiiri bir meslek olarak yapmaya başladığı bu noktanın, özellikle de Simonides'in yaygınlaştırdığı “hatırlama sanatı”nın (*μνημονικὴ τέχνη*) ön plana çıkmasıyla, büyüsel-dinsel veçheleri ağır basan eski şiirin sekülerleşmesi sürecinin de başlangıcı olduğuna dikkati çeker. Zira DETIENNE'e göre, “hafıza”nın (*μνημοσύνη*) teknik dolayısıyla seküler zemine taşınması şiirin büyüsel-dinsel köklerini zayıflatmıştır.

ilerlemektedir: (1) Pindaros bu dizelerde Simonides'i eleştirir; (2) Pindaros hizmetinin karşılığını talep etmektedir (cf. VERDENIUS, 1988, 126-130). Bu yaklaşımlardan birincisi yaygın olarak tartışılan Pindaros ile “Keos’lu şairler” (Simonides ve Bakchylides) arasındaki çatışma yüzünden ortaya çıkmış, ancak büyük bir başarı kazanamamıştır.⁷⁹ Antik çağın geleneksel bakışını takip eden yoruma göre, *Skholion*’un (*Sch. ad Pi. I. 2.9a* DRACHMANN) dikkat çektiği *Μοῦσα ἐργάτις*⁸⁰ ifadesi ve değinilen Argos darbimeseli “para yapar yığidi, para” (*χρήματα χρήματ’ ἀνὴρ*),⁸¹ Pindaros’un paragöz Simonides’le alay ettiğine işaret edebilir.⁸² Bu alaycı tavrın en önemli göstergesi hemen ardından gelen “yeter zaten sana mahir olman” (*ἔσσι γὰρ ὧν σοφός: Pi. I. 2.12*) sözleridir. Pindaros “şiişsel maharet”i (*σοφία*) para karşılığında mısralar dizmenin tam karşısı olarak konumlandırır. PAVESE’nin (1966, 109) gönderme yaparak dikkati çektiği üzere, bu karşıtlık mahir şairin ileri görüşlülüğünü vurgularken, görüldüğünün aksine kazanç ilişkilerinde zararlı çıkmayacağını da altını çizer (*Pi. N. 7.17-20*):

σοφοὶ δὲ μέλλοντα τριταῖον ἄνεμον
ἔμαθον, οὐδ’ ὑπὸ κέρδει βλάβεν·
ἀφνεὸς πενιχρὸς τε θανάτου παρὰ
σῆμα νέονται. [...]

Mahir adamlar bilir üçüncü günde yelin
çıkacağını, asla zarar görmezler kazanç yüzünden;
zengin olsun, yoksul olsun hep beraber giderler
ölümün işaretine. [...]

⁷⁹ Oysa ikinci yaklaşım daha fazla taraftar bulmuş (cf. FARNELL, 1930-1932, II. 250; BOWRA, 1971², 126) ve çeşitli boyutlarıyla günümüze değin tartışılmaya devam etmiştir.

⁸⁰ Bu geleneksel bakışın başta gelen takipçisi olan WILAMOWITZ-MOELLENDORFF’a (1922, 311 n. 1) göre, bu ifade küçümseyici anlamda bir *πόρνη*’yi nitelemek üzere kullanılır (cf. *Archil. fr.* 208 WEST). Ancak VERDENIUS (1988, 123) bu türden bir “istihza”nın Pindaros’un üslubuna ve mizacına uygun düşmediğini ifade eder.

⁸¹ KURKE (1991b, 248) bu ifadenin peşrevin bilmece gibi görünümüne açıklık getiren bir çözüm sağladığını ortaya koyar. Öyle ki burada kullanılan çifte *χρήματα* bir yandan ticari alışveriş dünyasına, öte yandan da aristokratik yüce gönüllülük ve armağan değış tokuşuna gönderme yapan bir çift değeri ile kullanılmıştır. Bu armağan değış tokuşunda şairin muzaffere sunduğu ölümsüzlükken (*κλέος ἐτήτυμον/κλέος ἄφθιτον*; v. GİRİŞ, 43 n. 97 ve I. BÖLÜM, 70 n. 24), muzafferin kendini ölümsüzleştiren şaire servetiyle sunduğu aristokratik misafirperverlik ve tabii dolgun bir ücrettir.

⁸² WILAMOWITZ-MOELLENDORFF’un (1922, 310-318) işaret ettiği üzere, Kallimakhos’un dizelerindeki (*Call. fr.* 222 PFEIFFER: *οὐ γὰρ ἐργάτιν τρέφω | τὴν Μοῦσαν ὥς, ὁ Κεῖτος Ὑλίου νέπους*) *ἐργάτις* de benzer bir şekilde Simonides’i anırtıyor olabilir.

Çünkü Pindaros’a göre, “mahir” (σόφος) şair ileri görüşlülüğü kısa vadeli küçük hesaplar yapmak yerine, övgüsünü gerçekten övülesi olana yöneltir: “fani zihinler çok acelecidir | övmek üzere hakkaniyet yerine aldatıcı menfaati, hatta bayramın ertesi günü bile devam ederler küçük hesaplara.” (ἐντὶ μὲν θνατῶν φρένες ὠκύτεραι | κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίκας δόλιον τραχεῖαν ἐρπόντων πρὸς ἔπιβδαν ὅμως: *Pi. P.* 4.139-140). Bu tür yergilerin tam olarak kime yöneltildiğini söylemek oldukça güçtür; ancak siparişle şiir besteleyen bir şair olarak Pindaros’un bu sözleri rakiplerine yöneltmesi olası görünmektedir.

Nitekim Klasik Çağ’a gelindiğinde “paragözlük” (φιλαργυρία)⁸³ Pindaros’un bu türden yergilerini yöneltmiş olabileceği en güçlü adaylardan biri olan Simonides’in temel niteliği olarak bilinmekteydi (*Xenoph.* apud *Sch. ad Ar. Pax* 697 [DÜBNER, 1883, 192] = *DK* 21 B 21; cf. *Ar. Pax* 698 sqq.). WOODBURY (1968, 527-542) kendisinden önceki yorumların çatışkılarını derli toplu bir şekilde sunduktan sonra, bu dizelerin temelde şiirin dönüşümüne dair bakış açısı sağladığını kabul etmemiz gerektiğini ve Simonides’e yönelik eleştiri iddialarını temellendirecek kanıtlardan yoksun olduğumuzu vurgular. Nitekim eski tip şiirin bu dönüşüm öncesindeki konumu farklı şairlerce ifade edilmiştir.⁸⁴ Pindaros’un geçmişe yönelik özleminden anlaşıldığı üzere, içinde bulunduğu dünyada bütün zanaatkârlar gibi şairin de hak ettiği mükafat bütünüyle maddi değerler haline gelmişti (DESCAT, 1981, 26-27). Bu noktada

⁸³ Bu nitelik, yani “paragözlük” (φιλαργυρία) Aristoteles (*Arist. Ath.* 5.3.12) tarafından “yüksekten bakma”yla (ὕπερηφανία) ilişkilendirilir. Keza genel olarak zenginlik (*Arist. Rh.* 1390b32-1391a4) fazla zenginliğin beraberinde getirdiği kötülükleri sayarken, bu tür kişilerin ὕβρισται (kibirliler), ὑπερήφανοι (yüksekten bakanlar), τρυφεροί (zevk düşkünleri), σαλάκωνες (kendini beğenmişler), σόλοικοι (palavracılar) haline gelebileceğini ifade eder.

⁸⁴ Nitekim WOODBURY (1968, 533) bu türden örnekler arasında Anakreon’un (*Anacr.* apud *Sch. ad Pi. I.* 2.13 DRACHMANN = *fr.* 39, 384 *PMG*: οὐδ’ ἀργυρῇ κω τότ’ ἔλαμπε Πειθῶ) Klasik Çağ’da en belirgin şekilde profesyonelleşen “İkna”nın eski halini dillendiren dizesine ve Alkaios (*Alc. fr.* Z 37; 360 LOBEL-PAGE) tarafından aktarılan Aristodemos’un sözüne (χρήματ’ ἄννηρ, πένιχρος δ’ οὐδ’ εἴς πέλετ’ ἔσλος οὐδὲ τίμιος) dikkati çeker (cf. *Hes. Op.* 686; *Thgn.* 699-700; GERBER, 2003², 276-277).

Pindaros'un bu "gerçek dünya"nın koşullarından bağımsız olduğu söylenemez.⁸⁵ Öyle ki bu "gerçek dünya" şair için eskisinden oldukça farklı üretim koşulları getirmektedir. Artık şiirin "ticari değeri" şairin göz ardı etmemesi gereken bir öge olarak apaçık karşısında durmaktadır (cf. GENTILI, 1988, 166). REDEN (1995, 30-50) özellikle çağdaş antropojinin bulgularından da yararlanarak, aristokratik armağan değiş tokuşundan gelişen ticaretin meta alışverişine geçişinin⁸⁶ şiiri de metalaştırdığına ve artık şiirin değerinin değiş tokuş yapan taraflar tarafından değil, pazarlanabilirlik tarafından belirlendiğine dikkati çeker. Pazar koşullarının getirdiği profesyonellik, şiirin de dâhil olduğu herhangi bir konudaki uzmanlığın ya da amatörlüğün arasındaki sınırın belirginleşmesine neden olmuştur.

Nitekim NAGY'ın (1989, 133-143) Pindaros'un konumundaki eşsizliğe dikkati çekerek belirttiği üzere, MÖ 6. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *Pan-Hellenik* Yunan toplumunda sözcük düzeyinde karşılığı olmamasına rağmen, belirli bir "saygınlık" kavrayışı dolayısıyla "zanaatkâr" ve "sanatkâr" ayrımının belirginleştiği söylenebilir.⁸⁷ Öyle ki *ἐπινίκιον* şairi kendi törel söylemini ve siyasal duruşunu bu sanatkâr saygınlığı aracılığıyla ifade eder. Sonuçta *ἐπινίκιον*'un *laudandus*'u olan

⁸⁵ *Pi. I.* 2'nin peşrevine yönelik açıklamalar son otuz yılda bu temel görüşü kabul eder hale gelmiştir. Daha önceki bilim insanlarının ölküselleştirilmiş modelleri yerine, toplumsal koşulların verilerinde yararlanan araştırmacılar (cf. CROTTY, 1982, 98-102; HUBBARD, 1985, 161sq.; KURKE, 1991b, 240-256; NICHOLSON, 2000, 235-239) aristokratik eğilimleri olan oldukça zengin bir adam olmasına rağmen Pindaros'un "fil dişi kulede" yaşamadığı ortaya koymaktadır.

⁸⁶ REDEN'in dayandığı antropolojik kurama göre (cf. GREGORY, 1983, 103-120), en önemli nokta armağan değiş tokuşunda taraflar ve verilen armağanlar bağlamında bir "yabancılık"ın söz konusu olması, oysa meta alışverişinde "aşinalık"ın bir zorunluluk olmasıdır. Nitekim çoğunlukla *ἐπινίκιον*'un dinleyicisi –bir şekilde ondan haberdar olmasına rağmen– Pindaros ve ekibiyle ilk defa karşılaşır, icra edilen *ἐπινίκιον*'un da bir "dünya prömiyeri" olması zorunludur. Bu geçişin koşullarına ilişkin antropolojik ve tarihsel bir bakış açısıyla ortaya koyulan bir çözümleme için ayrıca v. MORRIS, 1986, 1-17.

⁸⁷ GZELLA'ın (1971, 189-202) çok daha önce işaret ettiği üzere, Pindaros'un kendisini ve kendisi gibi şairleri *δημιουργός* ya da *τέκτονες αἰοδῶν* (*Pi. P.* 3.113) olarak gördüğü, Mousa'larla ilişkilendirerek şairlere "Pierialıların çiftçileri" (*Περιίδων ἀρόται. Pi. N.* 6.33) şeklinde hitap ettiği doğrudur. Ancak NAGY'ın işaret ettiği dönüşüm eski tip zanaatkârın sahip olmadığı türden bir "saygınlık"ın gelişmesidir. Bu bakış açısıyla Pindaros'un kendisini sıradan bir çiftçiyle eşdeğer görmediği ortadadır.

patronundan para almadığından dolayı değil, bu “saygınlık”ı yüzünden “kazanç heveslisi Mousa,” Pindaros’un şair duruşunun karşısavı olarak belirir. Bu sav – karşısav dinamiğinin sadece şairin değil, aynı zamanda *ἐπινίκιον* icrasının bütün öğeleri için de geçerli olduğunu görmekteyiz. Öyle ki CAIRNS’in (2011, 21-36) getirdiği çözüme göre, “eski şiir”de *ἐπινίκιον*’u icra eden “delikanlılar korusu”nun (cf. *Pi. I. 2.3: παιδείους [...] ὕμνους*) çok az para alan ya da ücretsiz bir amatör grup olduğu, oysa Pindaros’un çağında hepsi (rakkâse, sâzende, hânende etc.) profesyonel bir ekibin icrayı üstlendiği düşünülebilir. İşte bu temel dönüşüm, kabaca yüz yıllık (MÖ 550-450) bir sürece yayılan Pindaros’un kariyerini *ἐπινίκιον*’un “altın çağı” haline getiren temel nedendir. Bu sürecin başlangıcını olduğu gibi sonunu da, belirli iktisadî ve siyasal koşullar hazırlamıştır.⁸⁸ Dolayısıyla Pindaros araştırmaları gibi *ἐπινίκιον* şiiri üzerine yapılan

⁸⁸ Söz konusu yüzyıllık süreçte beliren ve daha sonra gücünü büyük ölçüde yitiren iktisadî ve siyasal koşulların amblemi sayılabilecek bir terimden söz edilebilir: *μεγαλοπρέπεια*. Sözcük anlamıyla “ihtişam” ya da “görmek”le karşılabilecek bu terim *πόλις*’in kalkınması/güzelleşmesi için belirli bir bakış açısıyla bakıldığında “müsrif” olarak nitelenebilecek kadar bol miktarda paranın harcanmasına gönderme yapmaktaydı. Öyle ki *μεγαλοπρέπεια* tam da ticari meta alışverişinin armağan değiş tokuşunun yerini almaya başladığı koşullarda, daha çok özel alanda sınırlandırılmış ilişkilerin, kamusal alanda görünür hale gelip kentin güzelleştirilmesine dönüştüğü temel davranış biçimiydi (KURKE, 1991b, 163 sqq.). Kamuya yönelik bu davranış biçimi bir zamanlar içine kapalı aristokratik *φίλοι* topluluklarının artık cömertliklerini dışa yöneltmelerinden ibaretti. KURKE’ün (1992, 91-120) ayrıntılı bir şekilde temellendirdiği üzere, söz konusu içe kapalı cömertlik ve “yüksek zevk” (*ἀβροσύνη*) aristokratik zenginliğin ve bu zenginliğin getirdiği toplumsal ayrışmanın da amblemi olarak durmaktaydı. Özellikle tiranlar aracılığıyla ve *μεγαλοπρέπεια* adı altında geniş halk kitlelerine de sunulan bu zenginlik toplumsal sınırları belirsizleştirmesi yüzünden aristokratik kesimlerce şiddetle eleştirilmiştir. Dolayısıyla kendi çağını başlatan *μεγαλοπρέπεια* uygulamaları konumlarının değişmesinden rahatsız aristokratlarca kesinlikle onaylanmadığından sessiz bir darbe niteliği taşıyarak siyasal koşulların köklü bir şekilde değişmesine neden olmuştur. Öte yandan belirli açılardan bu köklü değişimin hazırladığı zeminden faydalanarak serpilen *δημοκρατία*’nın kurucuları beslediği kaynakları inkar etme, deyiş yerindeyse hedeflerine ulaşırken kullandıkları merdivenden kurtulmakta ve yeni bir çağı ilan etmekte kararlıydı. Nitekim, *μεγαλοπρέπεια* uygulamaları MÖ 4. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirgin bir güç kazanan *δημοκρατία* yandaşları tarafından uygunsuz olarak nitelenmiştir. WOODBURY’nin (1968, 538 n. 17) temas ettiği gibi, Perikles –kanımızca kendi icraatıyla Parthenon’da bir tür *μεγαλοπρέπεια* ortaya koymasına rağmen (cf. STANIER, 1953, 68-76)– Thoukydides’in (*Th.* 2.40.1) aktarımıyla bu türden “aşırı harcamaların” (*φιλοκαλοῦμέν [...] μετ’ εὐτελείας*) Atina demokrasisi için uygun olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Dolayısıyla tiranların belirgin güç kazandığı bu yüz yıllık (MÖ ca. 550-450) süreçte, daha önce büyük ölçüde aristokratik *συμπόσιον*’lara hapsolan “yüksek zevk”in (*ἀβροσύνη*) *Pan-Hellenik* bayramlarda geniş halk kitlelerine sunulması *ἐπινίκιον* şairinin Yunan Edebiyatı’nın bu türdeki en iyi örneklerini söz konusu çağda üretmesine zemin hazırlamıştır.

bütün çalışmalarda bu iktisadî ve siyasal koşullar temel bağlam olarak kabul edilmek zorundadır.

Bu iktisadî ve siyasal dinamiklerin, yani yukarıda değindiğimiz “pazar koşulları”nın getirisi olan “uzmanlık” kavrayışı çağdaş dünyanın bakış açılarıyla değerlendirilmemelidir. Nitekim *ἐπινίκιον*, şiirin dinleyicisini çağdaş anlamdaki okuyucunun özgürlüğü büyük ölçüde kısıtlanmış ve muhatabı olduğu söylemin üreticisinden yalıtılmış konumuna getirmez.⁸⁹ Nitekim REDEN (1995, 32 sqq.) Eski Yunan’da şiirin hâlâ “anlatının üreticisi ve alımlayıcısı arasındaki dolaysız uzlaşma” olarak nitelenebileceğini temellendirir. Bu temel kanıtlama şiirin doğruluk değerinin yeniden ele alınmasını da gerekli kılmaktadır. Zira ücret karşılığında şiirin üretiminin belirli bir dönüşümün eşiği olmasının temel nedenlerinden biri, bununla oldukça bağlantılı ve Antik Çağ’da dahi Simonides’le ilişkilendirilen bir “hakikat” (*ἀλήθεια*) dolayısıyla “hakkaniyet” (*δικη*) anlayışının gelişmesidir.⁹⁰ Platon bu anlayışı şu şekilde özetler (*Pl. R.* 1.332c):

Ἦνιξάτο ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον ὁ εἶη. διανοεῖτο μὲν γάρ, ὡς φαίνεται, ὅτι τοῦτ' εἶη δίκαιον, τὸ προσῆκον ἐκάστῳ ἀποδιδόναι, τοῦτο δὲ ὠνόμασεν *ὀφειλόμενον*.

Bana öyle görünüyor ki **hakkaniyetli** olanın ne olduğunu söylerken Simonides şairane biçimde bilmecemsi tarzda konuşmuştur. Zira görüldüğü kadarıyla hakkaniyetli ile kastettiği, **herkese uygun düşeni** vermektir, bunu da **alacaklı olduğu** şeklinde **adlandırmıştır**.

Bu bakış açısıyla geldiğimiz nokta daha da netleşmektedir. Öyle ki yeni gelişen

⁸⁹ BARTHES’in (1970, 10 = 2006, 16) saptamalarıyla, çağdaş okuyucu, çoğu zaman yazarı şahsen hiç tanımadan ve onunla belirli bir anlaşma zemini oluşturamadan salt “metin”le karşılaşır: “Demek ki bu okur bir tür aylıklık, geçişsizlik, kısacası **ciddiyet** içine dalmıştır: kendisinin oynaması, gösterenin büyüleyiciliğine, yazının hazzına tam olarak varması şöyle dursun, betiği kabul etmek ya da reddetmek gibi garip bir özgürlük düşer payına: okuma yalnızca bir **kanı yoklamasıdır** artık.” (Ce lecteur est alors plongé dans une sorte d’oisiveté, d’intransitivité, et, pour tout dire, de **sérieux**: au lieu de jouer lui-même, d’accéder pleinement à l’enchantement du signifiant, à la volupté de l’écriture, il ne lui reste plus en partage que la pauvre liberté de recevoir ou de rejeter le texte: la lecture n’est plus qu’un **referendum**).

⁹⁰ Hakikat ile hakkaniyet arasındaki bu yakınlık, Pindaros’taki şöyle ifade edilir: “güzel-adlı hakkaniyet kâfi gelir bir çift söz | hiçbir yalancı şahidin etkisi olmaz onun başarılarına” (*εὐώνυμον ἐς δίκαν τρία ἔπεα διαρκέσει· | οὐ ψευδὴς ὁ μάρτυς ἔργμασιν ἐπιστατεῖ*: *Pi. N.* 7.48-49). Bu konuda ayrıca v. 2. BÖLÜM, 100 n. 1 ve 3. BÖLÜM, 194 n. 61.

“pazar koşulları” ve bu koşulların terimleri artık sadece şiirin sanatsal değerini değil, aynı zamanda doğruluk değerini de belirlemektedir. Ancak bu belirleyiciliğin *ἐπινίκιον* şairinin üzerindeki mutlak egemen olduğu düşünülmemelidir. Zira özellikle Pindaros’un poetikasında belirginleşen bir tarzda, şiirin doğruluk değerine ilişkin tartışmanın bütün hararetiyle devam ettiğini görürüz.⁹¹ Ad(landırma)larla söz konusu doğruluk değeri arasındaki ilişki bu hararetli tartışmanın da merkezinde durmaktadır.

Sanırım şimdi bu iktisadî, siyasal ve şiirsel bağlamda, Pindaros’ta ad(landırma) hakikat ilişkisine ayıracağımız iki bölümden önce, kendisinin rakibi ve *ἐπινίκιον*’un “altın çağı” çağı olarak nitelenebilecek kabaca MÖ 6. yüzyılın son yarısıyla 5. yüzyılın ilk yarısı arasında yaşamış ve yapıt vermiş iki Keos’lu şairle, Simonides ve yeğeni Bakkhylides’le (cf. *Str.* 10.5.6) başlayabiliriz.

3.2.2. Simonides’te Kaybedenin Ad(landırması): Krios’un Kırılması

Simonides’in dizelerine ilişkin tartışmalar ve yorumlar her seferinde metnin eksikleri yüzünden total ve tökezleyen bir görüntü çizer. PARSONS’un (1996, 1409) işaret ettiği gibi, günümüze ulaşan şiirlerinin hepsi hasarlıdır ve hemen hemen hiçbirisi şiirsel bir bütünlük arz etmez. Ancak bu oldukça parçalı dermenin içinden dahi Simonides’in övgü söylemi içinde ad(landırma)lara yaptığı belirgin göndermelerden söz edilebilir. Bu örnekler arasında, bir *ἐπινίκιον*’a ait olduğu aktarılan ve Aigina’lı “güreşçi” Krios’dan bahseden dizeler özellikle ön plana çıkmaktadır (*Simon. fr.* 2; 507 PMG):

ἐπέξαθ’ ὁ Κρίος οὐκ ἀεικέως

kırkıldı⁹² Krios (Koç) münasip şekilde

⁹¹ Bakkhylides’in, Pindaros’la karşılaştırıldığında, “hakikat”in (*ἀλήθεια*) dinsel bağlamı içindeki mutlak konumunu korumaktan yana tavır aldığını daha önce ayrıntılı bir şekilde temellendirmiştik (GÖREN, 2008, 110, 160 sqq.).

⁹² Burada BERS’in (1984, 105) önerisini takip ederek, *ἐπέξατο*’nun “orta çatı”da (*vox media*) değil, “edilgen çatı”da (*vox passiva*) değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu fiilin dönüşlü

ἐλθὼν ἐς εὐδενδρον ἀγλαὸν Διὸς
τέμενος

gelince Zeus'un güzel-ağaçlı parıltılı
tapınağına.

Simonides'in burada kastettiği mekân neresidir? Pelops'un diktiği ağaçlarla güzelleşen Olympia'daki, yani tam da Pindaros'un (*Pi. O.* 3.23) daha sonra dillendirdiği üzere “güzel ağaçların yetiştiği | Pelops'un Kronos'un koyaklarındaki memleketinde”ki (καλὰ δένδρε' ἔθαλλεν | χῶρος ἐν βάσσαις Κρονίου Πέλοπος) ünlü Zeus Tapınağı mıdır, yoksa PAGE'in (1951b, 140 sqq.) önerdiği gibi Nemea kutsal alanı mıdır? Her iki cevapta da söz konusu olan Krios'un müsabaka alanına gelmesidir. Öyle ki Krios'un müsabaka alanına giriş yapan bir atletin koşullarıyla dillendirildiği düşünülmelidir. Bu noktada, Aigina'lı güreşçinin adıyla yapılan bu sözcük oyununun⁹³ niyeti oldukça tartışmalıdır. Krios adının hoş olmayan çağrışımları olduğuna dair MÖ 4. yüzyılın başına (MÖ ca. 400) tarihlenen Attika'dan bir mezar yazıtı kanıt gösterilebilirse de,⁹⁴ bu veriler Tzetzes (*Tz. Sch. ad Ar. Nub.* 1354a, KOSTER, 1975, ad loc.) gibi *Skholion* yazarlarının neden Krios'u “Olympia'da muzaffer” (νικήσαντος ἐν Ὀλυμπίᾳ) olarak tanıttığı sorusuyla birlikte düşünüldüğünde oldukça kafa karıştırıcı bir durum oluşmaktadır. Sorun büyük ölçüde Aristophanes'in (*Ar. Nub.* 1356) mizahi dili içinde kullandığı ὡς ἐπέχθῃ ifadesinin ve *Skholion*'un (*Sch. ad Ar. Nub.* 1356c; DÜBNER, 1883, 131) bu ifadeyi ὡς ἐκάρῃ'yle özdeşleştirmesinin nasıl yorumlanacağına düğümlenmektedir.⁹⁵ MOLYNEUX'un (1992,

olduğunu düşünmek yani ἐπέξατο'yu “saçını tıraş etti” ya da “saçını taradı” şeklinde değerlendirmek, “koç” (κριός) üzerinden yapılmış olduğu varsayılabilecek olası bir sözcük oyununun imkânını ortadan kaldırmakta ya da gülünç bir bağlama yerleştirmektedir.

⁹³ HORNBLOWER'in (2000, 134, 135 n. 21) dikkati çektiği üzere, Herodotos (*Hdt.* 6.50) da Κριός (Koç) adıyla benzer bir sözcük oyunu yapar. Keza Eustathius (*Eust. in D.P.* 506, 507.30) da Herodotos'un aktardığı öyküyü tekrarlayarak Krios için “soylu bir adam ve atlet” (ἀνὴρ γενναῖος ἀθλητής) ifadesini kullanır. Herodotos'ta özel adlarla yapılan diğer sözcük oyunları için ayrıca v. *Hdt.* 7.180 (Λέων), 9.91 (Ἡγησίστρατος).

⁹⁴ *IG II²* 11912: Κριός. | οὗτος ὃς ἐνθάδε κεῖται | ἔχει μὲν τὸνομα κριοῦ, | φωτὸς [δ]ὲ ψυχὴν ἔσχε | δικαιοτάτο.

⁹⁵ Eustathios (*Eust. ad Hom. Il.* 14.176 sqq.; VAN DER VALK, 1971, III. 607) koyunların kırılması bağlamında πέκειν ile κείρειν fiillerinin yakın anlamlı olduğuna işaret ederken, Aristophanes'in τὸν Κριόν, ὡς ἐπέχθῃ ifadesine değinip πέκειν'in “kırmak” anlamını doğrular. Oysa Suidas (*Suid.* ε 2112 [s.v. ἐπέχθῃ]) bu sözcük için ἐκτενίσθῃ karşılığını önerip κτενίζειν (taramak)

49) işaret ettiği gibi, Aristophanes *Nephelai*'da Strepsiades'in yanlış anlamasına imkân verecek tarzda bir dize sunduktan sonra yanlış anlamının hemen ardından dizeyi alıntılama dan dize üzerine şakasını yapar. Bu şaka yollu söyleyiş dizinin anlamının çift yönlü,⁹⁶ yani bir yönüyle Krios'un muzaffer bir atlet, diğer yönüyle karşılaşmada yenik düşmüş ve “adsız sansız” (ἀκλήης: cf. *Pi. O.* 12.15) bir şekilde evine dönmek zorunda kalan biri olarak yorumlanmasının zeminini hazırlamaktadır. PAGE (1951b, 140 sqq.) çok net bir tutumla söz konusu ifadenin (ἐπέξαθ' ὁ Κριός) atletin saç kesimine gönderme yapması durumunun “kabul edilmez ve gülünç sonuçlar” doğurduğunu ifade eder.⁹⁷

Diğer seçenek, yani “koç” (κριός) sözcüğüyle yapılan bir sözcük oyunu ve πέκειν fiilinin “kırmak” anlamını merkeze alan bir yorum, bağlamı kaçınılmaz şekilde kurban ritüellerine kaydıracaktır. “Güreş” (πάλη) müsabakaları, tıpkı “yumruk dövüşü” (πυγμαχία) ve “pankreas” (παγκράτιον) gibi, σκάμμα adı verilen ve kazılarak yumuşatılmış toprak bir zeminde yapılırdı (MILLER, 2004, 49). Bu üç dal da savaş meydanındaki bir savaşçının örneksenmesi yoluyla geliştirilmişti ve πάλη (*LSJ*, s.v.) genel olarak “savaş” anlamına da gelirdi (cf. *A. Ch.* 866; *E. Heracl.* 159). Dolayısıyla bu müsabakaların ölümle sonuçlanması alışılmadık bir durum değildi. Yoğun bir kültüel-ritüel bağlam içinde gerçekleşen *Pan-Hellenik* oyunlarda yenik düşerek hayatını kaybeden bir atlete için de, “kurban” metaforunun kullanılması uygun düşmektedir. Dolayısıyla Olympia oyunlarındaki kurban ritüelleri bu konuda

fiiline gönderme yaparak, çift anlamlılığın sürmesine neden olmaktadır. Öte yandan Tzetzes'in (*Tz. Sch. ad Ar. Nub.* 1356 f; KOSTER, 1975, ad loc.) ἐπέχθῃ ἐπαίχθῃ notu odağı παίζειν (çocuk gibi oynamak, spor yapmak) fiiline kaydırmakta ve belki de Aristophanes'in şakasının olası yorumlarından birine zemin hazırlamaktadır.

⁹⁶ Bu çift yönlülüğe ifadenin harfiyen ya da metaforik bir şekilde anlaşılması da dâhildir. Öyle ki harfiyen anlaşıldığında atletin “tuhaf” saç modeline gönderme yaparken, metaforik bakış açısı araştırmacıyı “koç”un (κριός) kurban edilme ritüellerini anıştıran bir bağlam içine sokmaktadır.

⁹⁷ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1922, 118 n. 1) Krios'un müsabaka esnasındaki “saç biçimi”ne odaklanan kanıtlamasının zayıflığını sezinlemesine rağmen, bu konuda başka bir öneri sunmaktan geri durmaktadır.

aydınlatıcı bilgi sağlayabilir.

BURKERT'in (1972, 113 sqq. = 1983, 98 sqq.) ortaya koyduğu üzere, Olympia'da Zeus için genellikle bir boğa kurban edilirdi (cf. *D.Chr. Or.* 12.51; *Athen.* 10.412-413a); oysa Pelops için kurban edilen hayvan siyah bir koçtu (cf. *Paus.* 5.13.2).⁹⁸ Koç kurbanı Pelops'un Oinomaos ve Hippodameia'yla ilişkili miti bağlamında da ön plana çıkmaktaydı. Sicilya'lı Diodoros'un (*D.S.* 4.73.4) aktardığı kadarıyla, Oinomaos kızı Hippodameia'nın taliplerini ölümle sonuçlanacak ünlü sınavından geçirmeden önce "Zeus'a bir koç kurban ederdi" (ἔθνε κριὸν τῷ Διί). Ritüel esnasında kurbanın başının özel bir yeri olduğunu görmekteyiz. Yunan kurban ritüellerinde kurbanın başı ve ayaklarına yönelik özel muamele, yani herhangi bir zarar gelmemesi konusundaki özen, il(k)sel avcılık âdetlerine kadar geri götürülebilir (BURKERT, 1972, 121 n. 11 = 1983, 105 n. 11). Samî kurban ritüelinde sürünün ilk doğanı kurban edilmek üzere kutsal olarak diğerlerinden ayrılır ve kırılmazdı (*VT De.* 15:19; RAHLFS, 1979², ad. loc). "İlk doğan"ın (ἀπαρχή) kurban için hazırlanması, hiç değilse Klasik Çağ Atinası'ndaki kurban ritüellerinde de geçerliydi (cf. *Hdt.* 4.71; *S. Tr.* 183). Hazırlık aşamasında kurban edilecek hayvanın alnının kırılması ve ateşe atılması ritüelin başlangıcını oluşturuyordu (*E. Or.* 96; cf. *E. Ph.* 1525). Ploutarkhos (*Plu. de Aud.* 40b) daha sonra, bu kurban ritüelini "kutsal bir ziyafet"le (ἐστίασιν ἱερὰν) birlikte anmaktadır. Simonides'in zamanında bu ritüelin ne denli yaygın olduğunu bilmiyoruz. Ancak "koç"un (κριός) "münasip şekilde" (οὐκ ἀεικέως) "kırılma"sı (πείκειν) bu

⁹⁸ BOWIE'nin (1995, 466) de işaret ettiği gibi, tanrılara sunulan kurbanlar genellikle beyazken, kahramanlara sunulanlar siyah olurdu, ilki tanrılar ve insanlar arasında paylaşılırken, ikincisi sıklıkla bütünüyle yakılırdı (cf. *Hom. Od.* 10.517-537; 11.23-50). CASABONA'da (1966, 69-297) ayrıntılarıyla ele aldığı üzere kullanılan terminolojiye de yansımaktaydı. Örneğin ἱερεύειν (takdis etmek), θύειν (tütsülemek) tanrılarla ilişkilendirilirken, ἐναγίζειν (kutsamak), ἐντέμνειν (parçalara ayırmak) kahramanlar için kullanılır; tanrılara yönelik sıvı sunular σπονδαί, kahramanlara yönelik olanlarsa χοαί olarak adlandırılırdı. Ne yazık ki Simonides'in dizelerinde, söz konusu terminolojik çatallanmanın sağladığı aydınlatıcılıktan yararlanamıyoruz. Ancak tanrılara ve kahramanlara yönelik kurbanların temel ayrımından hareketle, Simonides'in dizelerinde koçun rengine dair herhangi bir ifade bulunmasa da, Pelops'a adanmış "siyah bir koç"tan söz edilmiş olabileceği varsayımı güç kazanmaktadır. Bu kurbanın bütünüyle yakılacak olması "kırılma" sonrası, Krios'un başına gelecek felaketin daha da kesin olacağı fikrini taşıyor olabilir.

kurban ritüeline da gönderme yapıyor olabilir.

Sonuçta, buradaki Krios'la Herodotos'un bahsettiği (v. 3. BÖLÜM, 211 n. 93) Krios aynı kişiye (cf. FEARN, 2007, 150 n. 170), Simonides'in ifadeleri, Atinalıların o dönemde Aigina'lılara yönelik düşmanlığının şiirsel bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bu çift anlamlı ifadeler, *Skholion*'larda belirtildiği üzere, Krios'un bir zamanlar muzaffer bir atlet olma ihtimaliyle çelişmez. Muzaffer atletler de yenik düştüğünde kaybettikleri *κλέος* yüzünden böyle aşağılayıcı bir *μῶμος* söylemiyle karşılaşılabilir (cf. 3. BÖLÜM, 164 n. 10). Dolayısıyla Krios'un adı daha önce muzafferliğini ilan etmiş olsa da, bir kez yenilen atletin kaçınılmaz kaderine işaret etmek ve belirli bir siyasal nefret söylemini dillendirmek üzere kullanılır.⁹⁹

3.2.3. Bakkhylides'te Sözcük Oyunları ve Muzafferin Ad(landırılmas)ı

Uzun bir zaman boyunca antik yazarlar aracılığıyla aktarılan birbirini takip etmeyen 107 dizeyle (69 fragman), sonrasında ise yüzyılı biraz aşan bir süre önce keşfedilen ve Sir Frederic KENYON (1897) tarafından *editio princeps*'i yapılan *papyrus* rulolarıyla günümüze ulaşan Bakkhylides'in *ἐπινίκιον*'larında ya da

⁹⁹ Bu konudaki yorumuyla bütünüyle farklı bir seçenek oluşturan FEARN (2011a, 204-211), Simonides'in bu fragmanına ilişkin bizim izlediğimizin tam tersi doğrultuda kanıtlamasını geliştirerek, bağlamda Krios'un övüldüğünü ileri sürer. Ona göre, Krios'un saçının kesilmesi yetişkinliğe geçiş ritüelleriyle; hatta ailesi tarafından bu adın koyulması da Aigina'daki Aphaia tapınağında düzenlenen bazı yemin ritüelleriyle –özellikle *κουροτρόφος*'la– ilişkilidir. Nitekim Akhilleus'un Patroklos'un cenazesinde önce “saçını kesmesi” (*ξανθήν ἀπεκείρατο χαίτην*) ve bunun yaşlı babası tarafından kahramanın *νόστος*'u için adanmış olması (*ὄθι τοι τέμενος βωμός τε θυήεις. | ὥς ἡρᾶθ' ὁ γέρων*) bu âdetin köklü ritüel bağlamını ortaya koymaktadır (*Hom. Il.* 23.140-151). Bu bakış açısıyla, “saçı kesilmiş” (*ἐπέχθη*) ifadesi Krios'un *laudandus* olarak nitelikleri açığa çıkarmak için bilinçli bir tercihle kullanılmıştır ve bağlamdaki gülünçlük vurgusu bütünüyle Aristophanes'in komedya üslubundan kaynaklanır. Her halükârda, Krios adı onun liderlik vasıflarına da gönderme yapıyor olabilir (cf. *Hom. Il.* 3.196-198, 13.492; *Hom. Od.* 9.446-452). FEARN'nin iddia ettiği gibi, Simonides'in söylemi *μῶμος*'u değil, *laudandus*'un ailevi bağlarını kapsayan bir *αἶνος*'u ifade ediyorsa bile, Krios adına yapılan şiirsel gönderme bütünüyle kaybolmaz, sadece biçim değiştirir. Öyle ki bu yorum çerçevesinde, ailesi tarafından ritüelle saç kesilmemek üzere ayrılmış olan Krios'un “saçının kesilmesi” genç atletin bir “koç” olarak liderliğini ilan etmesini ifade edebilir.

διθύραμβος’larında Pindaros’ta önemli bir yoğunluk arz eden adlandırmaya ilişkin terminolojiye rastlanmadığı söylenebilir. Yine de –Bakkhylides’in günümüze ulaşan külliyyatının parçalı durumu göz önüne alındığında– bu belirleme ancak belirli bir çekinceyle ifade edilebilir. Nitekim Bakkhylides de bütün şair kariyerini “vesileye bağlı” şiir türleriyle inşa eden ve özellikle *ἐπινίκιον*’larıyla ön plana çıkan bir şair olarak adlarla kaçınılmaz biçimde ilişki içinde olmuştur.

İlk bakışta dikkati çekmeyen bazı incelikli sözcük oyunları, Bakkhylides’in icra ettiği şiirin mitsel bağlamıyla özel adlar arasında nasıl ustaca bağlar koyduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁰ Bu sözcük oyunları arasından en belirgini Syrakousai’lı tiran Hieron’un MÖ 468’de kazandığı Olympia zaferi üzerine bestelenen Bakkhylides’in üçüncü *ἐπινίκιον*’udur. Söz konusu şiirde övgü söylemini kuran merkezi bir öge olarak, ılık-karanlık metaforunun baskın kullanımı eşliğinde Hieron’un Delphoi tapınağı için sunduğu altın armağanlar konu edilmektedir. (cf. *B. Ep.* 3.10-19). BURNETT (1985, 69) yerinde bir şekilde *ἐπινίκιον*’un mitsel kısmında ön plana çıkan Kroisos figürünün “altın” (*χρυσός*) sözcüğüyle olan benzerliğinin “aydınlatıcı bir sözcük oyunu” olarak sunulduğunu ileri sürer. Bu sözcük oyunu bir adın olası açıklamasından hareketle ait olduğu kişinin kaderine dair bilgi veren Homerosçu *paronomasia*’ların ötesine geçer. Nitekim Kroisos’un Delphoi’daki armağanlar konusunda Hieron’un rakibi olması, bu sözcük oyununun, onun serveti ve iyi talihinin bir “kommentar”ı gibi kullanıldığı düşünülebilir. Kroisos’un mitsel öyküsünün sunduğu törellik,¹⁰¹ Hieron’un armağan ettiği altın eşyalarla görünür hale gelen cömertliğinin nasıl tanrısal bir karşılığı

¹⁰⁰ Bakkhylides’in bu “incelikli” yaklaşımı şiirsel söylemini büyük ölçüde Pindaros’tan farklı kılan üslupsal yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Başka bir çalışmamızda ayrıntılarıyla ele aldığımız (GÖREN, 2008, 71-75) bu üslupsal ayrışma, temelde Bakkhylides’in Halikarnassoslu Dionysios’un (*D.H. Comp.* 22-23) terimleriyle “akıcı/pürüzsüz makam”ın (*γλαφυρὰ ἁρμονία*) gereklerine uygun bir şekilde “zarafet/şıklık” (*κομψός*) peşinde koşan bir dil kurma gayretidir (cf. *D.H. Dem.* 38).

¹⁰¹ Özellikle servet ve zenginlik konusunda değinileriyle (*B. Ep.* 3.82: *βαθύπλουτον*; 84: *κερδέων*; 92: *ὄλβον*) Bakkhylides Hieron’un kamu yararına yaptığı harcamaların aşkın karşılıkları olduğu temel “mesaj”ını (*αἶνος*) vermeye çalışır (cf. GÖREN, 2009, 20-38).

olduğunu bildirir.

BURNETT'in (1985, 179 n. 7) listelediği ve Bakkhylides'te özel adlar üzerinde yapılan diğer sözcük oyunlarının özellikle bazıları kayda değerdir. Örneğin Keos'lu atlet Lakhon'u öven dizelerin hemen başındaki (*B. Ep.* 6.1-2) “*Lakhon* en yüce Zeus'dan | ayaklarıyla *aldı* en iyi | şerefi (*Λάχων* Διὸς μεγίστου | *λάχε* φέρτατον πόδεσσι | κῦδος) ifadeleri çok net bir sözcük oyunuyla muzafferin adıyla kazandığı zafer ilişkilendirilir. Bakkhylides'in dizelerindeki “feryat etti Eriboia” (*βόασε* τ' *Ἐριβοία*: *B. Dith.* 17.14) ya da “haykırarak duyuracağım [...] Eriboia'nın” (*Ἐριβοίας* [...] *βοά*[σω: *B. Ep.* 13.102-103) ifadeleri *βοάω* fiilinin tesadüfen seçilmediğini yeterince açık bir şekilde ortaya koyar. Proitos'un çaresiz anında varıp dua ederek “sağaldığı” (*λύσσας*: *B. Ep.* 11.102) nehrin adının (*Λοῦσον*: *B. Ep.* 11.96) kurtuluşunun yerini göstermesi Bakkhylides'in şiirsel “maharet”inin (*σοφία*) ürünüdür. Bunlara eklenebilecek bir diğer örnek, Phoiniks'in kızı için *Ἐνρώπη*'den¹⁰² bahsederken Bakkhylides'in kullandığı *ἐρατώνυμος* (adı-aşk-dolu: *B. Dith.* 17.31) sanlığıdır.

Bakkhylides'te ayrıca “halk etimolojisi” olarak nitelenen açıklamalara da rastlamak mümkündür. BARRETT'in (1954, 432) işaret ettiği üzere, *B. fr.* 22 ve *fr.* 4'ün yakından incelenmesiyle Asine adıyla *σίνομαι* fiilinin ilişkilendirildiği görülebilir.

Bunların yanı sıra, adlara işaret eden bir kaç sanlık kullanımı¹⁰³ ve “adlandırmak” anlamında Bakkhylides'te yerini alan *καλεῖν* fiilinin önemine dikkati çekmekte yarar

¹⁰² Çağdaş etimoloji bağlamında, bu “ad”ın etimolojisi halen belirsizdir. FRISK (1960-1972, s.v. *Ἐνρώπη*) de, CHANTRAINE (1984^{re}, s.v. *Ἐνρώπη*) de yapılan açıklamalara (e.g. *ἐνρώς* + *ῶψ*) şüpheli yaklaşırlar. Bakkhylides'in yaklaşımı ise Europe'nin Zeus'la olan ilişkisine gönderme yaparken, başvurduğu sözcük oyununun seslerle kurduğu “zarafet/şıklık”tan (*κομψός*) kaynaklandığı düşünülebilir.

¹⁰³ FEARN'in (2007, 305-315) ayrıntılı bir şekilde temellendirdiği üzere, Bakkhylides'in icra tarzı, Pindaros'tan farklı olarak, büyük ölçüde rhapsodosvari bir tutum sergiler. Dolayısıyla sanlıklara ilişkin yaklaşımları da Homerosçu izler taşır. Şairin kendi kimliğinin geri planda kaldığı bu yaklaşım Bakkhylides'de baskın olsa da, bu nitelik Bakkhylides'in de anırtırma ustası olarak Pindaros'a bir seçenek oluşturmaya engel olmaz. Nitekim son dönemde, HADJIMICHAEL (2012, 331-356) Bakkhylides'in Homerosçu “zarafet/şıklık” (*κομψός*) çizgisinde ayrılmadan bir şair olarak *persona*'sını nasıl ortaya koyduğuna dikkati çeker.

var. Bu fiilin Bakkhylides'te geçtiği iki kısım da ad(landırman)ın temel sorunlarıyla ilişkilendirilebilecek bir bakış açısıyla ele alınabilir. Bu örneklerden bir tanesi Bakkhylides'in Keos'lu Argeios için bestelediği dizeler arasında yer alır (*B. Ep.* 2.1-3, 10-14):

Ἄ[ϊξον, ὦ] σεμνοδότειρα Φήμα,
ἐς Κ[έον ἱ]εράν, *χαριτώ-*
νυμ[ον] φέρουσ' ἀγγελίαν,
[...]
καλεῖ δὲ Μοῦσ' αὐθιγενής
γλυκεῖαν αὐλῶν *καναχάν*,
γεραίρους' ἐπινικίους
Πανθείδα φίλον υἱόν.

Ey haşmet-bağışlayan Rivayet çabucak var
kutsal Keos'a, taşı haberini
o *lütüflu-adın*
[...]
çağırır buranın-yerlisi Mousa
aulos'ların *tatlı tınılarını*,
onurlandırır armağanı olan zafer şarkılarıyla
Pantheides'in sevgili oğlunu.

Muzaffer atletin ödülü ya da “onur payı” (*γέρας*) daha *ἐπινίκιον*'un başında bir sanlıkla¹⁰⁴ ifade edilir: “lütüflu-bir-ad” (*χαριτώννυμος*; *B. Ep.* 2.2). Argeios'un tanrısallıkla¹⁰⁴ ifade edilir: “lütüf” (*χάρις*) sayesinde eriştiği zaferinin amblemi bu “ad”dır. Ancak ode, günümüze ulaşan 14 dizede hiç geçmeyen muzaffer atletin adıyla değil, babasının adıyla biter. Argeios oldukça yaygın bir ad olmasına rağmen, Pantheides oldukça nadir bir addır (HORNBLOWER, 2004, 130; cf. GRAINGER, 1997, 531). Söz konusu edilen “lütüflu-bir-ad” (*χαριτώννυμος*) özellikle muzafferin babasına gönderme yapıyor olabilir mi? Bu sorunun cevabı Argeios için bestelenen ve Keos'ta icra edilen *B. Ep.* 1'de bulunabilir. Bakkhylides (*B. Ep.* 1.157-164) bu zaferi bir “karşılıklılık” teması içinde sunar ve Argeios'un kazandığı zaferlerin “tanrılara iyi davranan” (164: *εὖ ἔρδων θεοῦς*) babasının “yücegönüllüğüne karşılık” (157: *ἀντ' [εὖε]ργεσιᾶν*) olduğunu ifade eder (PARKER, 1998, 113 sq.). Bu nedenle Argeios Pantheides'e bahşedilen “lütüf” a (*χάρις*) vesile olur ve babasının şanını yineleme (1. BÖLÜM, 77) fırsatı bulur.

İcradaki “tatlı tını”nın (*γλυκεῖα καναχά*) garantörü bulundukları yerin (Isthmos) yerlisi olan Mousa'dır. Mousa'nın *αὐλός*'lara yönelen çağrısı bir tür görevlendirmedir; bu tanrısallıkla¹⁰⁴ ifade edilir: “onur payı”nın (*γέρας*) muzaffere sunulmasına davet eder. Öyle ki

¹⁰⁴ Bu türden sanlıklar kimi zaman sadece “tanınmış” ya da “şanlı” anlamında *κλεινός*'un bir tür eşdeğeri gibi kullanılabilir (e.g. *μεγαλώννυμος*; *B. Ep.* 9.55; GERBER, 1984a, 142).

bu sıradan bir çağırma değil, “tatlı tını”ları (*γλυκεῖα καναχά*) (yeniden-)adlandırarak onurlandırmanın aygıtları haline getirmeyi kast eder. Mousa müzikal sesleri onurlandıran “tını”lar olmaya çağırır, onları “onurlandıran tını”lar olarak adlandırır. Bu çağrıya/adlandırmaya uygun davranan “tatlı tını”lar (*γλυκεῖα καναχά*) da muzafferin “onur payı” (*γέρας*) olan “lütuflu-ad”ın (*χαριτώννυμος*) “şan”ını (*κλέος*) Keos’a ulaştıracak “Rivayet”in (*Φήμα*) işini yapmasına uygun zemini hazırlarlar.

Bakkhylides yukarıda adıyla yapılan bir sözcük oyunu bağlamında değindiğimiz Keos’lu Lakhon’u öven bir başka *ἐπινίκιον*’unda *καλεῖν* fiilinin başka bir yönünü gözler önüne serer (*B. Ep.* 7.8-10):

ὦι δὲ σὺ πρεσβύ[τατο]ν νείμηις γέρας
νίκας, ἐπ’ ἀνδρ[ώπ]οισιν εὐδοξος *κέκλη-*
ται καὶ πολυζή[λωτ]ος. [...]

Sen kime verirsen zaferin en saygın
armağanını, insanlar arasında iyi namlı
çağrılır ve de imrenilecek biri. [...]

Muzaffer atletin “meziyeti/başarısı” (*ἀρετά*) “işit”ildikçe (*κλυεῖν*) yayılarak gerçek anlamda bir “şan” (*κλέος*) haline gelir. Çünkü dilden dile miktarı artan bu işitsel birikim, kaçınılmaz bir şekilde biriktiği haznelerden¹⁰⁵ yeni işitsel öğeler olarak açığa çıkar. Böylece yoğun bir şekilde işitilen muzaffer atletin “meziyeti/başarısı” (*ἀρετά*) farklı merkezlerden sesletilen bir “şan”a (*κλέος*) dönüşür. Öyle ki zaferin kişinin “nam”ına (*δόξα*) kattığı “iyi”lik (*εὖ-*) çağrıldıkça/sesletildikçe pekişir. Bu da zafer bağlamında, kendi “evhalkı”nı (*οἶκος*) ve “kent-devleti”ni (*πόλις*) kapsayan bir “üstünlük tılsımı”yla (*κῦδος*) belirgin bir şekilde görünür hale gelen muzafferin yeni

¹⁰⁵ Bu haznelerin (yani *φρένες*) oluşturduğu kolektif bir *φρήν*’den söz etmek mümkündür. SULLIVAN’ın (1989b, 148-189) ayrıntılı bir şekilde incelediği ve listelediği Pindaros ve Bakkhylides’te *φρήν* kullanımları arasında, *φρένες*’in belirli bir grubun ortak yaklaşımına ya da tavrına gönderme yaptığı durumlardan söz edilebilir. Örneğin *Pi. O.* 8.61’deki “daha temelsizdir tecrübesiz *zihinler*” (κουφότεραι γὰρ ἀπειράτων *φρένες*), *Pi. P.* 4.41’deki “unuttu *zihinleri*” (ἐλάθοντο *φρένες*), *Pi. P.* 4.139-140’daki *γνώμη*’sinde “*fani zihinler* aşırı hızlı kalır | övmek üzere hakkaniyet yerine aldatıcı menfaati” (ἐντὶ μὲν θνατῶν *φρένες* ὠκύτεραι | κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίκας) ya da Bakkhylides’te *B. fr.* 20b.8’deki “Aşkın ümidi tirtir titretir yürekleri” (Κύπριδός τ’ ἐλπ[ίς] δ<ι>αίθύσσει *φρένας*), *B. Ep.* 12.3’te Kleio’ya seslenen “doğrult şimdi de *düşüncelerimizi*” (εὖθυνε [...] | νῦν *φρένας* ἀμετέρας) ifadeleri ortak hareket eden, ortak bir tavır sergileyen kolektif bir *φρήν*’den söz etmeyi mümkün kılmaktadır. Homerosçu anlamda *φρήν*’nin işlevlerine dair ayrıca v. 2. BÖLÜM, 106 sqq.

sanlıklar ya da adlar kazanması anlamına gelir. Bu noktada muzaffer atlet, artık ulaştığı konuma uygun düşen adlarıyla çağrılmaya başlar.

Nitekim onu “imrenilecek biri” (*πολυζήλωτος*) kılan da bu adların dillendirilmesi dolayısıyla da çok sayıda kişi tarafından işitilmesidir. Süreç tekrar işitilme, işitsel birikim yüzünden (yeniden-)adlandırma biçiminde devam eder. Bu kez devreye “haset” (*φθόνος*) ve dolayısıyla olumsuz anlamda bir (yeniden-)adlandırma süreci de girer. Sonuçta “şan”ın (*κλέος*) ad(landırma)larıyla “haset”in (*φθόνος*) ad(landırma)ları arasındaki mücadele başlar.¹⁰⁶ Bakkhylides'in törel duruşu, bu savaşın hangi safında, yani “zaferin en saygın armağanı”nın (*πρεσβύτατον [...] γέρας | νίκας*) yanında durduğunu açıkça ifade eder. Sonuçta Bakkhylides'in sözcük oyunları (cf. 3. BÖLÜM, 217 n. 102) sadece “zarafet/şıklık” (*κομψός*) gütmenin ötesine geçer. Şairin örtüsünü açtığı (cf. WOODBURY, 1969, 333-335) “iyi işlerin hakikati”nin (*ἀλαθ[εῖαι] καλῶν*) “şan”dan (*κλέος*) yana bir tutumla (yeniden-)adlandırılmasının zeminini hazırlamaktadır. Pindaros'un söz konusu (yeniden-)adlandırma sürecinde çok daha etkin bir rol aldığını önümüzdeki üç bölümde ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁰⁶ Pindaros'ta “haset”e (*φθόνος*) ayrıntılı bir inceleme olarak v. BULMAN, 1992.

4. PINDAROS'TA ŞEYİN VARLIĞA GELMESİ VE AD(LAN- DIRMAN)IN HAKİKAT ALANINDA ÖZÜNÜ SÜRDÜRMESİ

4.1. Pindaros'ta Varlığa Ge(-l-/tir-)me ve Ad(landırman)ın Hakikati

Ad(landırman)ın bir vücuda getirme, oluşturma, doğurma etkinliğiyle koşut bir şekilde ortaya çıkması fikrinin kökleri, yukarıda değindiğimiz *Enûma Eliş*'e kadar (2. BÖLÜM, 140 sq.) geri götürülebilir.¹ Bu etkinlikler bütünü, ad(landırmay)la ilişkin belirli soru(n)ların önem kazanmasına neden olur: Adlandırma varlıksallaşma ile eşzamanlı, onu önceleyen ya da onu sonralayan bir etkinlik midir? Yani adsız bir şey ne denli vardır? Ad(landırman)ın henüz var-olmayanı “varlığa getirdiği” ya da “var-olan kıldığı” kabulü,² zorunlu olarak bizi bir bilgi sorununun içine çekmektedir;

¹ Bu tür yaklaşımların Yunan düşüncesinde yüksek yoğunlukta ilgi odağı olduğu Sofistler Çağı'ndan daha önce, Sokrates-öncesi düşüncede de adla adlandırdığı var-olan arasındaki ilişki derinlemesine soruşturma konusu edilmiştir. Var-olanın kendisi ve adının hakikatle ilişkisi Sokrates-öncesi düşüncenin en temel problemlerinden biri olarak göze çarpmaktadır. Nasıl Pindaros'un (*Pi. O. 1.1*) “sudur en iyisi” (*ἄριστον μὲν ὕδωρ*) ifadesi Thales'in *ἀρχή* üzerine akıl yürütmeleriyle bağlantılı olarak değerlendirilebilirse, varlıkla adı birlikte ele alarak “hakikat”e (*ἀλήθεια, ἔτυμος, ἀτρέκεια* ve diğerlerine) gönderme yapan Pindaros'un kimi yaklaşımları da çağdaşı Sokrates-öncesi düşünürlerin tartışmalarıyla kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Ancak bu tez, başlangıçtan itibaren ifade edildiği üzere, Sokrates-öncesi düşüncenin alanına girerek, Pindaros poetikasıyla karşılaştırmalı bir incelemeye girişmekten bilinçli bir şekilde kaçınmayı ilke edinmiştir. Dolayısıyla Pindaros'un yaklaşımları kendi bağlamı içinde (şiişsel geleneginin dayandığı Arkaik Yunan Şiirinin örneklerinin ve söz konusu *ἐπινίκιον*'un tarihsel/siyasal bağlamı gözetilerek) incelenecek. Sokrates-öncesi düşüncenin geliştirdiği yaklaşımların Pindaros'un dizeleriyle birlikte okunması bu tezin kapsamının dışında kalan, ancak aşağıda net bir biçimde önerilecek çalışma biçimlerinden biridir (v. SONUÇLAR VE ÖNERİLER, 356 sqq.).

² Ad(landırman)ın bu işlevi “ad/yasa-koyucu”nun (*νομοθέτης*) *ex nihilo* bir yaratım gerçekleştirdiği sanısına neden olmamalıdır (cf. 1. BÖLÜM, 59 sq.). Bu nedenle çağdaş okuyucu için *prima facie* oldukça yadırgatıcı gelen “varlığa getirme” ifadesi tam anlamıyla sözcüğün ifade ettiği işleve işaret etmektedir. Öyle ki var-olmayan olarak ifade edilen nesne varlık alanının dışında bulunmaz. Var-olmayan nesne, var-olan olarak değer kazanmamış bir varlık durumunu ifade eder. Adı koyulmamış varlık durumu, var-olan olarak nitelenemeyecek bir bulutsuluk içinde, sınırları çizilememiş bir dağınıklıkta var olur. Bunun en belirgin örneği, aşağıda *Pi. O. 7* bağlamında ele alacağımız Rhodos'un doğuşudur. Denizin yüzeyine çıkmadan önce Rhodos var-olan olarak bir varlık durumuna sahiptir, zira herhangi bir *νοῦς*'un nesnesi değildir. Yüzeye çıkıp bir *νοῦς*'un algı çemberine girdiği andan itibaren adlandırma ediminin biçimlendirdiği bir adla sınırlandırılır, tanımlanır. Bu bakış açısıyla adlandırma edimi bir *ποίησις*'tir. Dolayısıyla *ποίησις* bu edimin doğal faili konumundadır.

ad ne türden bir bilgi sağlar da nesneyi algılayanlar ona “var-olan” demeyi uygun bulurlar? Şüphesiz burada sorguladığımız biçimiyle, başka deyişle ve geleneksel felsefe terminojisi bağlamındaki ifadesiyle diyalektik bir tarzda, bu soruların Pindaros’ta tartışıldığını düşünmek söz konusu değildir. Ancak Pindaros’un, “felsefe” başlığı altında değerlendirilemeyecek bir üslupla, yani kendi mitsel/ritüel dili içinde, bu konuya ilişkin yaklaşımını ifade ettiği çıkarsanabilir. Yukarıda dillendirdiğimiz soruların önemini ve konunun derinlemesine araştırılması gereğini görerek söz konusu sorunsala dair makale düzeyinde bir çalışma ortaya koyan SEGAL’in (1986b, 67) işaret ettiği gibi, Arkaik Yunan Şiiri bağlamında yaratma edimi adlandırma edimiyle özdeşleştirilebilir. Nitekim Herodotos’un (*Hdt.* 1.23) bir şiir türü olarak *διθύραμβος*’un icadı üzerine aktarımı bu iki edim arasındaki koşutluğun izlerini taşımaktadır:

Ἀρίονα [...] καὶ διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ.

Arion *dithyrambos*’u *yaratan* ve *adlandırın* ve de Korinthos’ta öğretene, bildiğimiz insanların ilkidir.

Bu kısmın *prima facie* bir çözümlemesinde, söz konusu iki edim arasında yer alan, “ve” olarak karşıladığımız *τε καὶ* ifadesi bu etkinliklerin birbirinden ayrı bir şekilde değerlendirildiği fikrini verebilir. Ancak buradaki *τε καὶ* “birbirini tamamlayan benzer edimleri birleştirme” görevini üstlenir (cf. SMYTH, 667 §2974). Bu edimler arasındaki benzerlik yalnızca, hemen hemen eşzamanlı bir şekilde ifa edilmelerinden kaynaklanmakla kalmaz, aynı zamanda aslında adlandırmanın, varlık alanı içinde henüz var-olmayan şeyi var-olan kılan “açığa çıkarma”nın ta kendisi olduğuna da işaret eder. Adlan(dırıl)mamış şey henüz “açığa çıkmamış”tır, bir *ποίησις* olarak nitelenemez. Öyle ki şeyin var-olması onun “ad”lan(dırıl)masıdır. Bu sürecin doğrusal bir zaman anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesi, sorunu yumurta mı tavuktan, tavuk mu yumurtadan türünden bir polemik içine sürükleyebilir. Oysa Pindarosçu poetika bağlamında, şeyin “var-olması”yla “adlan(dırıl)ması” arasında herhangi bir öncelik-sonralık ilişkisi olduğu söylenemez. Nitekim ELIADE’ın “kutsal zaman” (cf. 3. BÖLÜM, 178 sq.) ya da “*illud tempus*” (cf. 6. BÖLÜM, 313) gibi ifadelerle gönderme yaptığı doğrusal olmayan mitsel zaman bağlamında düşünüldüğünde, bu iki etkinliğin şiirsel söylem içinde daima *hic et nunc* olduğu görülecektir. Ad(landırma) sonsuz bir

şimdide etkinliğini gerçekleştirdiği gibi, var-olan da sonsuz bir şimdide var olagelmektedir.

Bu türden bir adlandırma, bir *ποιητής* olarak Pindaros'un *laudandus*'a karşı övgü "borç"unun (*χρέος*: cf. *Pi. O.* 10.8) en önemli kısmıdır ve bu "borç" onun "sanatıyla kanatlanır" (ποτανὸν ἀμφὶ *μαχανᾶ*: *Pi. P.* 8.33-34). Burada dikkati çeken *μαχανά*, daha önce de ifade edildiği gibi (v. GİRİŞ, 28; 1. BÖLÜM, 68 n. 17), *τέχνα*'yla yakından ilişkili kavrayışlar içinde yer almaktadır. Bu noktada, kendisini *σοφός* olarak tanımlayan *ἐπινίκιον* şairinin adlandırma edimi bağlamında *τέχνα* kilit bir öneme sahiptir. Martin HEIDEGGER'in (2000, 12-15 = 1998a, 16-19) 1953 yılında verdiği bir konuşmada "teknik"e (*die Technik*) dair kendi felsefi yaklaşımını açıklarken, sarf ettiği şu sözler araştırmamızı derinleştirmeye yeltenirken önemli bir rehberlik sağlamaktadır:

"Alles liegt daran, daß wir das *Her-vor-bringen* in seiner ganzen Weite und zugleich im Sinne der Griechen denken. Ein *Her-vor-bringen*, ποίησις, ist nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen- und *ins-Bild-Bringen*. Auch die φύσις, das *von-sich-her* Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist ποίησις. Die φύσις ist sogar ποίησις im höchsten Sinne. Denn das φύσει Anwesende hat den Aufbruch des Her-vor-bringens, z.B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst (ἐν ἑαυτῷ). [...] Die Technik ist also nicht bloß ein Mittel. Die Technik ist eine *Weise des Entbergens*. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist *der Bereich* der Entbergung, d.h. *der Wahr-heit*. [...] Die τέχνη ist eine Weise des ἀληθεύειν. Sie entbirgt solches, was sich nicht selber her-vor-bringt und noch nicht vorliegt, was deshalb bald so, bald anders aussehen und ausfallen kann. [...] Die Technik *west* in dem Bereich, wo *Entbergen und Unverborgenheit*, wo ἀλήθεια, wo Wahrheit geschieht."

"Bütün mesele, *varlığa getirmeyi* tüm genişliğiyle, aynı zamanda da Yunanlılar'daki anlamıyla düşünmemizde yatar. *Varlığa getirme*, ποίησις, yalnızca el işi yapımını ya da salt sanatsal ve şiirsel olanı *görünüme getirip* somutlaştırma işi değildir. *Bir şeyin kendiliğinden çıkıp doğması* demek olan φύσις de bir varlığa getirme'dir, ποίησις'tir. Φύσις, hatta ve hatta, en yüksek anlamda ποίησις'tir. Çünkü vücut bulmakta olan φύσει, varlığa gelme'nin patlayışını kendi içinde (ἐν ἑαυτῷ) taşır; tıpkı tomurcuğun, patlayıp çiçeklenmesi gibi. [...] Demek ki teknik, yalnızca bir araç değil. Teknik, bir *açığa çıkarma biçimidir*. Bu noktaya dikkat ettiğimizde, tekniğin özüne ilişkin bambaşka bir alan serilir önümüze. Bu, açığa çıkmanın, kısacası *hakikatin alanıdır*. [...] Τέχνη, bir ἀληθεύειν biçimidir. Τέχνη, kendi kendine varlığa gelmeyen ve henüz ortada olmayan, bu nedenle de kâh şöyle kâh böyle görünüp biçim alabilen

şeyi açığa çıkarır. [...] Teknik, *açığa çıkarma ile aşikarlığın*, ἀλήθεια'nın, yani hakikatin gerçekleştiği bölgede *özünür*." (trans. by Necati AÇA³; vurgular tarafımızdan).

Türkçe'de oldukça yadırgatıcı gelen "özünmek" in karşılık geldiği Almanca fiil (*wesen*), bütünüyle HEIDEGGER'in kendi felsefesini ifade etmek üzere icat ettiği bir sözcüktür. HEIDEGGER sıklıkla, Almanca *das Wesen* adının, Latince *quidditas*'a (nelik) eşdeğer olmadığını ifade eder; bunun yerine *das Wesen* kavrayışı onun için "bir şeyin özü" ya da "bir şeyin özsel doğası"dır. Buradaki *wesen* fiili ise, çağdaş Almanca'da kullanılmayan bir biçim olarak düşünürün kendisi tarafından *das Wesen* adının fiil çekimine tabi tutulması marifetiyle türetilmiştir (INWOOD, 1999, 52-54). Bu doğrultuda, yukarıdaki alıntının çevirmeni Necati AÇA'nın "özünmek" olarak karşıladığı *wesen*, Türkçe'de "öz-mek" olarak da karşılanabilirdi. Ancak "özmek" fiilinin Türkçe'deki çekimli halleri (özerim, özersin, özer etc.) anlamın cümle içinde oldukça bulanıklaşmasına (e.g. halk dilindeki "özemek" fiiliyle karıştırılmasına) neden olmaktadır. HEIDEGGER (2000, 31-32 = 1998, 39-40) bu fiille tam olarak neyi kastettiğini açıklamak üzere, *wesen*'in *währen*'la (sürmek) aynı şey olduğunu, *währen*'in da *gewähren*'la (bahşetmek) ilişkilendirilebileceğini söyleyerek şu ilkeyi ortaya koyar: "Yalnızca bahşedilmiş olan sürer. Öteden beri sürmekte olan, bahşedici olandır." (*Nur das Gewährte währt. Das anfänglich aus der Frühe Währende ist das Gewährende.*) Bu nedenle *wesen* "özünü sürdürmek," HEIDEGGER'in bu icat edilmiş fiilden hareketle türettiği ad olan *die Wesung* ise "özünü sürdürme" olarak karşılanabilir.⁴

Bizim için bu terminolojinin asıl değeri, HEIDEGGER'in kurduğu farklı açılımları olan zengin ontolojiden değil, bu terimlerin Pindarosçu *φύα* kavrayışıyla yakınlığından

³ Çeviride herhangi bir değişiklik yapmadan, Türkçe metinde yer alan harf çevirileri yerine orijinal Almanca metindeki Yunanca ibarelere yer verdik, ayrıca gözden kaçan kimi Yunanca imla hatalarını düzelttik.

⁴ Bu bağlamdaki *wesen* fiili için "özünü sürdürmek" karşılığını Doç. Dr. Erdal YILDIZ önerdi. Necati AÇA'nın *wesen* fiili için önerdiği "özünmek" fiilinin geçerliliği kabul etmekle birlikte, "özünü sürdürmek" karşılığını kullanmayı tercih ediyoruz.

kaynaklanır. Öyle ki bizce de, kültürel görünümlerinden soyulmuş bir kavrayış olarak ifade edilen *das Wesen, Pan-Hellenik* Yunan toplumunda zafere yönelen atlet bağlamında tam olarak *φνᾶ*'ya karşılık gelebilir (cf. HEIDEGGER, 1992², 111 = 1998b, 75). Pindarosçu *φνᾶ*'nın etkinliği de yerinde bir şekilde bir "özünü sürdürme" (*die Wesung*) olarak değerlendirilebilir. Son çözümlemede *ἐπινίκιον* şairinin övgü söylemi atletin eyleminin bir "özünü sürdürme" olarak değer kazanmasına yöneliktir. Bu "özünü sürdürme" kişinin kendi "özel doğası"nı keşfetmesi kadar, "ad"ı (*ὄνομα*), mensubu bulunduğu "aile"sinin (*οἶκος*) ve "kent-devlet"i (*πόλις*) adı aracılığıyla *Pan-Hellenik* Yunan toplumu tarafından bilinmesini de sağlar. Bu bakış açısıyla, Pindarosçu *αἶνος*'un (cf. GİRİŞ, 11 n. 24; 3. BÖLÜM, 202 n. 74) nihai amacı muzafferin "öz"ünün (*das Wesen*) hakikat alanında "özünü sürdürme"sidir (*die Wesung*). HEIDEGGER'in "özünü sürdürme"nin (*wesen*) birer ön koşulu olarak, "sürme"yi (*währen*), özellikle "bahsetme"yi (*gewähren*) ortaya koyması, Pindarosçu poetikanın bağlamıyla uyum içindedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere (cf. GİRİŞ, 37 n. 80), Pindarosçu atletin zaferi her durumda tanrısal bir ihsandır. Zafere ancak tanrısal ihsanla ulaşılır, bu sayede de muzafferin *φνᾶ*'sında belirginleşen özü sürdürülebilir.⁵ Yukarıda felsefenin diliyle ifade edilen bu "meleke" (*τέχνη*), *mutatis mutandis*, *Pan-Hellenik* Yunan dünyasına hitap eden *ἐπινίκιον* şairinin misyonunu oldukça yerinde bir şekilde ifade edebilir.

İncelememizin Pindarosçu poetikaya yoğunlaşacak bundan sonraki kısmındaki yol haritasını belirlemek açısından, HEIDEGGER'in dikkati çektiği oldukça önemli noktalar şöyle sıralayabiliriz: (1) "Varlığa getirme"nin (*ποιήσις*) "doğa"yla (*φύσις*) bağlantısı, (2) bizim bağlamımızda "şiirsel beceri"nin (*τέχνη*) "varlığa getirme"yle (*ποιήσις*)

⁵ Tanrısal ihsanın önemi övgü söyleminin biçimlenmesinde de başat bir rol oynar. Öyle ki Homerosçu söylemin tevazusunun tersine, Pindaros şair kimliğinin baskınlığını saklamamasına rağmen, tanrısal esinin hakkını da teslim eder. *Pi. O.* 7.7-8'de *ἐπινίκιον*'unun "zihnin tatlı meyvesi" (*γλυκὺν καρπὸν φρενός*) olarak tanımladığı dizenin hemen öncesinde ona "Mousa'nın vergisi sıvı nektar" (*νέκταρ χυτόν, Μοισᾶν δόσιν*) olarak hitap eder (cf. SULLIVAN, 1982, 217). Bir çeşit dinsel adap olarak nitelenebilecek bu denge *ἐπινίκιον*'unun başarıya ulaşması için *sine qua non*'dur.

yakınlığı ve (3) “şiirsel beceri”nin “hakikat” (*ἀλήθεια*) ve “hakikati söylemek”le (*ἀληθεύειν*) bağlantısı. Burada özellikle dikkat çekici olan, HEIDEGGER’in yürüttüğü bütün tartışma boyunca ifade ettiği bütün kavramların ortak yanının bir “varlığa getirme” (*Her-vor-bringen*) ya da *ποίησις* olarak değer kazanmasıdır. Son çözümlemede vardığı “hakikati söyleme” (*ἀληθεύειν*) ya da onun terminolojisiyle varlığı “örtülmemiş” (*Unverborgenheit*) kılma etkinliğinin faili olarak “şair” (*ποιητής*) vardır. Bu nedenle, hakikat söyleminin dillendiricisi bir “şair” (*ποιητής*) olarak Pindaros’un poetikasının incelenmesi açısından yukarıdaki belirlemeler ayrı bir öneme sahiptir.

HEIDEGGER’in ortaya koyduğu yaklaşımın ışığında, Pindaros’un ad(landırma) ve hakikat ilişkisine dair yaklaşımı dört temel aşamada değerlendirilebilir: (1) “şiirsel beceri”nin (*τέχνα*) marifetiyle şeyi “varlığa getirme” (*ποιεῖν*) ve “adlandırma” (*ὀνομαζεῖν*) edimi (*Pi. O. 7* örneğinde); (2) “var-olan” ya da “öz” ile “ad(landırma)” arasındaki ilişki: (2.1) “adlandırılmış olan”ın (*nominatus*) adını çeşitli biçimlerde dillendirerek “övülesi olan”la (*laudandus*) özdeşleştirme (*Pi. O. 10* örneğinde); (2.2) soykütüksel metafor marifetiyle ortaya koyulan kişileştirme ve muzafferin kavramlaştırılması (özellikle *Pi. O. 9* örneğinde); (3) *laudandi*’nin ve mitsel örneklem içindeki diğer figürlerin adlarını ve sıfatlarını açığa çıkarma ve bunlarla mitsel/ritüel bir çağrı oluşturma (*Pi. N. 1* ve *N. 9* örneklerinde); (4) toplumsal belleğin aşına olduğu adların ya da sanlıkların *ἔτυμος*’larını araştırarak “şiirsel beceri”nin (*τέχνα*) marifetiyle muzaffer atletin *φύα*’sının hakikat alanında özünü sürdürmesini sağlama (çeşitli *ἐπινίκια*). Bu incelemenin ilk aşamasını, Pindaros’un *ἐπινίκια* koleksiyonundaki çeşitli odelere gönderme yapacak olmamıza rağmen, özellikle *Pi. O. 7*’deki Rhodos adasının doğuşu ile Athena’nın Zeus’un başından doğması mitlerine yoğunlaşarak ele alacağız.

4.1.1. Yaratma ve Ad(landırma): Var-ol(m)anın Ad(landırmay)la İlişkisi

Rhodos'un ve Athena'nın doğumlarıyla ilgili mitlere odaklanmadan önce, *Pi. O.* 7'nin⁶ enine boyuna tartışılmış “peşrev”indeki (*προοίμιον*)⁷ yol gösterici bir noktaya dikkat çekerek incelememize başlamak istiyoruz. Bu peşrevin bir düğün (cf. *ἐὺνᾱς*; *Pi. O.* 7.6) değil de, bir “söz kesme” (*ἐγγύη*) ritüelinin anlatısı olduğu konusunda yaygın bir görüş birliği vardır.⁸ Ritüelin bütün ayrıntılarını çözümlemek yerine oldukça merkezi konumdaki bir ifadeye bakabiliriz: “evden eve” (*οἶκοθεν οἶκαδε*). VERNANT'a (1996², 55-56) göre, Solon öncesi⁹ “söz kesme” (*ἐγγύη*) ritüelinin kapsamı ve etki alanı müstakbel çiftle sınırlı kalmaz:

“[...] turns the union between a man and a woman into *a social action* whose effect reaches beyond the two individual involved to seal, through them, a commitment *between two domestic households, two “houses.”*)

“[...] erkekle kadın arasındaki birliği *toplumsal bir etkinliğe* dönüştürür, bunun etkisiyse onlar aracılığıyla *iki yerel aile, iki “ev” arasındaki* bir taahhütü onaylamak durumunda olan iki bireyin ötesine geçer.” (vurgular tarafımızdan).

Pindaros'un buradaki *οἶκος*'ları,¹⁰ sadece harfî anlamıyla ritüelin işleyişini ifade

⁶ Bu metnin tamamı ve Türkçe çevirisi için v. EK I.I.I, 466 sqq.

⁷ Söz konusu peşreve ilişkin, ayrıntılı bir çözümleme için v. RETTER, 2002.

⁸ Bu konuda v. BRASWELL, 1976, 241; REDFIELD, 1982, 186; BROWN, 1984, 38-41; STODDART, 1990, 57; KURKE, 1991b, 119 sqq.

⁹ STODDART (1990, 57) teşbihteki ayrıntıların (e.g. gelinin mensubu olduğu aşiretin başkanının ritüeli yönetmesi) buradaki ritüelin Solon öncesi bir “söz kesme” (*ἐγγύη*) olarak saptanmasına imkân verdiğini belirtir. Şayet POUILLOUX'nun (1970, 206-214) temellendirmeye çalıştığı ve daha sonra CAIRNS (2005, 66 sq.) tarafından desteklenen görüşüne göre, *ἐπινίκιον*'da da adı geçen Kallianaks (*Pi. O.* 7.93) Diagoras'ın kızı Kallipateira'yla evlendirdiği müstakbel damadıysa, bu “söz kesme” (*ἐγγύη*) töreninin tarihsel bağlamı da yerli yerine oturmaktadır.

¹⁰ “Söz kesme”yi ifade eden sözcük (*ἐγγύη*), harfîyen “avucunun içine koymak” anlamındaki bir fiille (*ἐν + γύαλον*: cf. *LSJ* s.v. *ἐγγυαλίζω*) ilişkiliydi ve bu işlem aile büyükleri arasındaki, bir tür el sıkışma olarak değerlendirilebilecek bir ritüelle sonuca bağlanan, bir anlaşma şeklinde gerçekleşiyordu (OAKLEY–SINOS, 1993, 9). Evliliğin, büyük ölçüde Homerosçu armağan değiş tokuşunun bir biçimi olarak iki aile arasındaki bir güç birleştirme süreci olarak algılandığı anlaşıyor. Nitekim Klytemnestra kocasına “*biliyorum adını* kızını nişanladığın kişinin | *ancak öğrenmek isterim soyunu nereden olduğunu*” (*τοῦνομα μὲν οὖν παῖδ' οἶδ' ὅτῳ κατήνεσας, | γένους δὲ ποίου χῶπόθεν μαθεῖν θέλω*: *E. IA* 695-696) derken, söz konusu kararda damadın “aile”siyle (*οἶκος*) ilgili ayrıntıların önemini vurgulamaktadır.

etmek üzere değil, aynı zamanda sembolik değerine gönderme yapmak üzere dillendirmiş olması ihtimal dâhilindedir.¹¹ Söz konusu bağlantı ihtimali üzerinde düşünmek, bu teşbihin söz konusu *ἐπινίκιον*'un bağlamı için ne kadar elverişli bir metaforik giriş sağladığını ortaya koyacaktır. KURKE'ün (1991b, 122) bahsettiği “somutlaşma” süreci iki yönlü işlemektedir: Pindaros kendi şiirsel *τέχνη*'sinin somut “armağan”larını sunarken, *laudandus* da atletik başarısıyla “kalıtsal” *ἀρετή*'sını belirginleştirmektedir. Karşılıklı onaylanan bu taahhütün (cf. *ὁμόφρωνος*: *Pi. O.* 7.6) nihai amacı, muzaffer Diagoras'ın “ölümsüzlüğünü “garanti altına almak”tır. CAREY (1989b, 3) *ἐπινίκιον* şiiri bağlamında, *laudandi*'nin ölümsüzlüğü elde edebilmesi için *sine qua non* gerekliliği şöyle ifade eder:

“For *immortality* the *naming* is essential. To be preserved in song as an anonymous father, uncle or grandfather is not to be preserved at all. In contrast, to be named in song *without having one's precise relationship to the patron* defined is still to be preserved.”

“Ölümsüzlük için *adlandırma* elzemdir. Şarkıda adsız bir baba, amca ya da büyükbaba olarak gizli tutulmak bütünüyle gizli tutulmakla aynı şeydir. Bunun tersine, *tanımlı patronla kesin ilişkisi olmadan* şarkıda adlandırılmak hâlâ gizli tutulmaktır.” (vurgular tarafımızdan).

Adın tek başına dillendirilmesi ölümsüzlük için yeterli değildir. Asıl önemli olan adı bir *ἐπινίκιον*'da geçen kişinin, övgü söyleminin yöneldiği *laudandi*'yle ne denli ilişkilendirildiğidir. Çünkü *ἐπινίκιον*'un mitsel dokusu sayesinde *laudandus/laudandi* ölümsüzleşme çemberinin içine yerleştirilmiştir ve *laudator* tarafından on(lar)a iliştilen her adı belli bir düzeyde ölümsüz kılma tılsımıyla donatılmıştır. Pindaros'ta, övgü söyleminin yöneldiği hedefin tekil *laudandus*'la kısıtlı kalmadığı ya da belirli bir çift anlamlılıkla muzaffer atletin yakınlarının övgü çemberinin içine dâhil edildiği durumlara rastlanır. Örneğin *Pi. N.* 11.11-12'deki ifadeden, *ἐπινίκιον*'un vesilesi olan ve *πρότανις* olarak atanan Aristogoras'ı mı yoksa babası Arkesilas'ı övdüğü *-μακαρίζω* fiilinin Pindaros tarafından genel kullanımının

¹¹ Bizce oldukça güçlü olan bu ihtimali hesaba katan RUBIN (1980a, 252) makalesinin sonuç bölümünde şu belirlemede bulunur: “İma yoluyla, *Pindaros'un eviyle muzafferinki arasındaki bağlantı* zafer şarkısı aracılığıyla taahhüt edilmekte ve onaylanmaktadır.” (By implication, *the connection between Pindar's “house” and that of the victor* is pledged and sealed through the victory ode) (vurgular tarafımızdan).

aksine iki “düz tümleç”le (*accusativus*) kullanılması yüzünden– anlaşılmaz, her iki yorum da geçerli olabilir (KURKE, 1991a, 291 sqq.).

Pi. O. 7’de de, baba ve muzaffer oğlunun bir arada övüldüğü dizelere rastlarız. Pindaros ikinci *στροφή*’den itibaren, Tlepolemos’tan başlayan miti dillendirmeden hemen önce Diagoras’la birlikte babası Damagetos’u da öveceğini belirtir. VERDENIUS (1972b, 104) konuya ilişkin ilk yorumunda, “Hakkaniyet’i hoşnut eden babası Damagetos’u” (*πατέρα τε Δαμάγητον ἁδόντα Δίκῃ: Pi. O. 7.17*) ifadesinden hareketle, Diagoras’ın babasının Rhodos’ta *πρύτανις* olarak görev yaptığını ileri sürer (cf. GREEN, 1918, 268). Ancak daha sonraki açıklamasında *πρύτανις* olduğu iddiasında ısrar etmese de, ifadedeki “Hakkaniyet” vurgusunun Damagetos’un hakimlik makamında bulunduğu işaret ettiğini belirtir (VERDENIUS, 1987, 54). Diagoras’ın ailesi içinde, atletik oyunlarda oldukça önemli başarılar kazanmış pek çok muzaffer vardı. Nitekim Pausanias (*Paus.* 6.7.1-3) Diadoras’ın yontucu Kallikles tarafından yapılmış olan heykeliyle birlikte, üç oğlu ve iki torununun heykellerini de Olympia’da gördüğünden bahseder.¹² Bu nedenle Diagoras “soylu namla *kuşatılmış* bir kişi”dir (ὄν φᾶμαι κατέχοντ’ ἄγαθαί: *P. O. 7.10*). Nitekim Pindaros, *ἐπινίκιον*’un devamında, bu “soylu nam”ın köklerini ifşa etmeye hazırlanmaktadır.¹³

Dolayısıyla, *Pan-Hellenik* bir üne sahip, böyle köklü bir ailenin Rhodos’ta yönetici konumda olması oldukça doğal bir durumdur. O halde, “Hakkaniyet’e (*Δίκῃ*) yapılan belirgin vurgu, söz konusu idari görevden başka, övgünün temalarına da gönderme

¹² Olympia’da aileye ait altı tane heykelin bulunması, bu sanat yapıtlarını yaptırmak üzere ödenen yüklü meblağlar göz önüne alındığında (cf. SMITH, 2007, 102), ailenin oldukça zengin olduğu söylenebilir. Tarihçi Gorgon’un (*Grgn.* 515 F 18 *FGrH* = *Sch. ad Pi. O. 7.1* DRACHMANN) aktardığı kadarıyla, Diagoras’ın zafer şarkısı altın bir levhaya yazılarak, bu nesne Rhodos’taki Athena Lindia tapınağına adanmıştır. Bu bilgi Athana’nın doğumu mitinin *ἐπινίκιον*’daki önemini büyük ölçüde netleştirmektedir.

¹³ cf. *Ἐρατιδᾶν: Pi. O. 7.93*; NAGY’ın (1990a, 175) işaret ettiği üzere, Eratosoğulları’nın soy hattı Argos’un kraliyet hanedanına dayanıyor, Herakles’e kadar takip edilebiliyordu (cf. *Pi. O. 7.20-24*). Bu soy Rhodos’un halkını oluşturan üç ana koldan birini (Ialysos), aslında doğrudan ilk ata Eratos’a bağlı olan soy olarak Rhodos’un tamamını temsil eder (cf. BRESSON, 1979, 149-157).

yapıyor olabilir mi? Bu sorunun cevabını kesin olarak söylemek mümkün değildir; ancak olası bağlantılara dair veriler *Pi. O. 7*'nin mitsel dokusunda bulunmaktadır.

4.1.1.1. *Rhodos*'un Varlığa Gelmesi ve Doğumun Ölümü Telafisi

Muzaffer Diagoras'ın mensubu bulunduğu "Eratosoğulları"nın (*Ερατιδαί*) Rhodos'daki baskın konumu dolayısıyla, *ἐπινίκιον*'un söz konusu adanın mitlerinden yararlanması oldukça beklenen bir durumdur. Pindaros'un en temel kaynakları arasında yer alan *Ilias*'ta, Rhodos'un kuruluşuyla ilgili şu öykü aktarılır (*Hom. Il. 2.661-669*):

Τληπόλεμος δ' ἐπεὶ οὖν τράφ' ἐνὶ μεγάρῳ εὐπῆκτω,
αὐτίκα πατρὸς ἑοῖο φίλον μήτρωα κατέκτα
ἤδη γηράσκοντα Λικύμνιον ὄζον Ἴαρος·
αἴψα δὲ νῆας ἔπηξε, πολλὸν δ' ὅ γε λαὸν ἀγείρας
βῆ φεύγων ἐπὶ πόντον· ἀπειλήσαν γάρ οἱ ἄλλοι
υἱέες υἱωνοὶ τε βίης Ἡρακλεΐης.
αὐτὰρ ὁ γ' ἐς Ῥόδον ἵξεν ἀλώμενος ἄλγεα πάσχων·
τριχθὰ δὲ ᾧκηθεν καταφυλαδόν, ἥδ' ἐφίληθεν
ἐκ Διός, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσει,
καὶ σφιν *Θεσπέσιον πλοῦτον* κατέχευε *Κρονίων*.

Ancak Tlepolemos büyüyünce güzel inşa edilmiş sarayında
öldürdü babasının sevgili dayısını
artık yaşlanmış olan Ares'in filizi Likymnios'u
sonra da gemiler yaptı çabucak, bir sürü ahaliyi toplayıp
kaçarak açıldı engine; kovalıyordu onu
zorlu Herakles'in diğer oğullarıyla torunları
dolaştı durdu çok acı çekip vardı bir gün Rhodos'a
üç kabile halinde yerleştiler oraya, hemen kazandılar sevgisini
insanlara ve tanrılara hükmeden Zeus'un
döktü onların üzerine *Kronosoğlu tanrı-vergisi serveti*.

"Kuruluş" (*κτίσις*) mitlerinin en erken örneklerinden biri olan Rhodos'un kuruluşunun Pindaros tarafından temalaştırılmasının, Diagoras'ın atletik başarısıyla kazandığı "şan"ını (*κλέος*) Tlepolemos'uykiyle özdeşleştirme amacını taşıdığı belirlemesini yapmak oldukça akla yakındır (DOUGHERTY, 1994, 36, 42). Ancak Pindaros devraldığı bu yalın anlatıyı, şiirsel *τέχνα*'sını kullanarak, söz konusu *laudandi*'nin övülmesine uygun şekilde yeniden biçimlendirir. Bu yeniden biçimlendirme, sadece ode içinde telaffuz edilen malzemenin değil, "şair"ın (*ποιητής*) vârisi olduğu bütün mitsel geleneğin yeniden sıralanması, birbiriyle ilişkilendirilmesi daha önce söylenmemiş şekilde söylenmesi anlamına gelir.

Odenin oldukça önemli kısmı (*Pi. O.* 7.20-80), merkezi mit olarak Tlepolemos ve Rhodos'un kuruluşuna ayrılır. Ancak bu mitsel doku, iki konudan ayrılmayla güçlendirilir. Her iki konudan ayrılma da doğumla ilişkili mitler içerir. Birinci konudan ayrılmada (*Pi. O.* 7.35-53) tanrıça Athena'nın, Hephaistos'un *τέχνα*'sıyla (*Pi. O.* 7.35) yaptığı müdahalesi marifetiyle nasıl doğduğu anlatılır. İkincisinde ise "Heliosoğulları"yla (*Ηλιάδαι*) ilişkili olarak Rhodos'un doğumu öykülenir.

Athena'nın doğumuna dair ayrıntılar Hesiodos'ta ve Homerosçu gelenekte de yerini almaktadır. Athena'nın doğumuna Homeros'ta (*Hom. Il.* 5.880) oldukça yalın bir şekilde ayrıntılara girmeden yer verilmesine rağmen, daha sonra öykünün ayrıntıları belirginleşmeye başlamıştır (*Hes. Th.* 886-900, 924-926; ayrıca cf. *Hes. fr.* 343). Ancak *h.Hom. h.Min.* 4-16'da Helios'la bağlantısı da ortaya koyulur:

*Τριτογενῇ, τὴν αὐτὸς ἐγείνατο μητίετα Ζεὺς
σεμνῆς ἐκ κεφαλῆς, πολέμῃα τεύχε' ἔχουσιν,
χρύσεα, παμφανόωντα: σέβας δ' ἔχε πάντας ὀρώνας
ἄθανάτους: ἥ δὲ πρόσθεν Διὸς αἰγιόχοιο
ἔσσυμένως ὤρουσεν ἀπ' ἄθανάτοιο καρήνου,
σεΐσας' ὄξυν ἄκοντα: μέγας δ' ἐλελίζετ' Ὀλυμπος
δεινὸν ὑπὸ βρύμης γλανκώπιδος: ἀμφὶ δὲ γαῖα
σμερδαλέον ἰάχισεν: ἐκινήθη δ' ἄρα πόντος,
κύμασι πορφυρέοισι κυκώμενος: ἔκχυτο δ' ἄλμη
ἔξαπίνης: στήσεν δ' Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱὸς
ἵππους ὠκύποδας δηρὸν χρόνον, εἰσότε κούρη
εἴλετ' ἀπ' ἄθανάτων ὤμων θεοεῖκελα τεύχη
Παλλὰς Ἀθηναίης: γήθησε δὲ μητίετα Ζεὺς.*

doğurdu *Tritogeneia*'yı ulu kafasından
kurnaz Zeus'un kendisi, kuşanmıştı *her-yanı-parıldayan*
altından bir savaşçı teçhizatı, görünce onu huşu kapladı
bütün ölümsüzleri; ancak o hemen fırladı
kalkanlı Zeus'un ölümsüz başından, dikiliverdi karşısına
sallayarak yalın kargısını; yüce Olympos döndü fırl fırl
gök-gözlünün amansız *kudretiyle/kükremesiyle*; yerin çevresinde
döndü durdu korkulu bir çılgılık; kabardı engin
sarsıldı kuşunî dalgalarla; aniden taşacakken
denizin suyu; durduruverdi *Hyperion'un parıldayan oğlu*
ayağı-tez atlarını uzun bir süre, soyunana kadar bakire
Pallas Athena tanrısall teçhizatını ölümsüz omuzlarından;
hoşnut oldu bundan kurnaz Zeus.

Athena'nın doğumu bereberinde, kozmik düzende belirgin değişikliğe neden olan aslanlara özgü bir "kudret/kükreme"nin (*βρύμη*) açığa çıkmasını sağlar (cf. *Orph. fr.* 79 OF = *Procl. in Tim.* 1.427.24). Kuşandığı teçhizat bu "kudret/kükreme"nin

alametidir. Onlardan soyunması da “düzen”in (κόσμος) yeniden yerli yerine gelmesi için gereklidir. Pindaros’un anlatısında da (*Pi. O.* 7.37-38) Athena’nın “dinmek bilmez nara”sı (ὑπερμάκει βοῶ) κόσμος’un en temel öğeleri olan Ouranos ve Gaia’yı “titretir” (ἔφριξε). Athena’nın silahlarıyla tam teçhizatlı olarak doğduğu, ilk defa Stesikhoros (*Stesich.* apud *Sch. ad A.R.* 4.1310; WENDEL, 1935, 313)¹⁴ tarafından aktarılmıştır. Ancak bu ilahiye kadar “altın” (χρυσός) vurgusu yoktur. Baltayı Zeus’un kafasına vurarak Athena’nın doğumunu sağlayan kişiye dair öyküde, geleneğin bir kolu Hephaistos’u, diğer kolu ise Prometheus’u işaret eder (v. *E. Ion* 452-460; cf. *Ps.-Apoll. Bibl.* 1.20).¹⁵

Bu μῦθος’un ayrıntıları Athena’nın kimliğinin belli başlı yönlerinin ortaya koyulmasında oldukça önemli bir rol oynar. Demokritos’a atfedilen bir fragmandan (*Democr.* apud *Or. Gra.* 153.5-8 = *DK* 68 B 2) Tritogeneia Athena’nın, φρονεῖν’in üç veçhesiyle, yani “iyice düşünmek, iyi bir şekilde ifade etmek ve gerekenleri yapmak” (βουλεύεσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως, καὶ πράττειν ᾧ δεῖ) biçiminde özetlenen “basiret”le (φρόνησις) ilişkilendirildiğini öğreniriz. Buradaki Tritogeneia sanlığı iki şekilde açıklanır (BAXTER, 1992, 126, n. 86): (1) Yakınlarında bir tapınağı bulunan Athena’nın Libya’daki Τριτωνίς nehrinde doğmasına gönderme yaparak “Tritônis’te-Doğan”; (2) Aiol lehçesinde “kafa” anlamına gelen τριτώ sözcüğünden hareketle Athena’nın Zeus’un kafasından doğmasını anıştırarak “Kafadan-Doğan.”

Pindaros’un dizelerinde yer almamasına rağmen, yukarıda alıntılaradığımız Athena’nın “altından yapılma teçhizatlar”ı (τεύχε’ [...] χρύσεα: *h.Hom. h.Min.* 5-6) ἐπινίκιον’da iki kez gökten “altın” (χρυσέαις νιφάδεσσι: *Pi. O.* 7.33-34; πολὺν

¹⁴ cf. *Stesich. fr.* 56, 233 *PMG* = *P.Oxy.* 2260 ii 18 sqq.).

¹⁵ Bu bilgi aşağıda tartışacağımız üzere, *Pi. O.* 7.44’teki προμαθῆος αἰδώς lemma’sına getirilecek çözüme ilişkin farklı bir bakış açısı sağlamaktadır.

ῥσε χρυσόν: *Pi. O.* 7.49-50) yağmasıyla ilişkilendirilebilir.¹⁶ Bu ilişkiyi ilk olarak kuranlardan biri olarak RUCK (1968, 131) bu iki yağışın “Athena’nın doğumu için bir döngü-kompozisyonu çerçevesi” sağladığını ileri sürerken, Athena’nın doğumunun şiirin “matematiksel merkezi” olduğunu düşünmektedir (RUCK–MATHESON, 1968, 60). Benzer şekilde, RUCK’ten oldukça kısa bir süre önce yayımladığı yorumunda SMITH (1967, 180-181) *Pi. O.* 7.49’daki bulutların *Pi. O.* 7.34’teki yağışın bir tekrarı olduğunu, hatta Zeus’un Rhodos’lulara bahsettiği zenginliğin kaynağının da Athena’nın τέχνα’sı olduğunu ileri sürer. Yine aynı dönemde, MÜHLL (1968, 200) 49. dizenin 34. dize için bir *Zeitpunkt* olduğunu ifade eder. İki yağış fenomenini tüm bu ilişkilendirme girişimlerine, en önemli itirazı yükselten VERDENIUS (1972b, 113) ise, bu iki kısımdaki iki yağışın birbiriyle özdeşleştirilemeyecek yağışlar olduğunu öne sürer. Ancak gerek bu yağışları birbirleriyle ilişkilendirme girişimleri, gerekse VERDENIUS’un itirazı esneklikten oldukça uzak bir çizgide sabit bir duruş sergilemektedir. Zira Rhodos’ta Heliosoğulları tarafından inşa edilen Athena Tapınağı’nın tezahürünün tanrıçanın (yeniden-)doğumlarından biri olarak ele alınması ve bu sayede tapınağın yeni bir adla (Athena Lindos) (yeniden-)adlandırıldığını düşünmek şaşılabilir bir durum değildir. Ancak metnin sağladığı kısıtlı veriler bu ilişkiyi kesin olarak temellendirmeye yetmemektedir. Öte yandan, odenin bütününe kapsayan bir bakış açısı “kesin” olmasa da “belirgin” yorumlara imkân tanımaktadır. Örneğin RUBIN (1980b, 74-79) yağışlardaki “altın” (χρυσός) vurgusunun odenin “peşrev”inde (προοίμιον) başlatılan “evlilik” (εὐνία: *Pi. O.* 7.6) temasının mitsel dokuda da sürdürüldüğüne işaret ettiğini belirtir. Böylelikle odenin tamamı bir tür “kutsal evlilik” (ἱερὸς γάμος) bağlamına taşınır ve her yağış olası bir “gizli kutsal-evlilik motif”i bağlamındaki yeni doğumun habercisi durumuna gelir. Ancak Pindaros’un poetikası çoğu zaman olduğu gibi tam

¹⁶ CAIRNS (2005, 81) yağışlara ilişkin ikinci kısımda geçen ἄλσος sözcüğüyle Eratosoğulları aşiretinin ikamet ettiği Ialysos arasında etimolojik amaçlı bir sözcük oyunu yapılmış olabileceğine dikkati çeker. Şayet bu bağlantı Pindaros tarafından bilinçli bir şekilde kurulduysa, Diagoras’a yönelen övgü söyleminden mensubu bulunduğu kentin, Ialysos’un da nasibini aldığını düşündürebilir.

kavrandığı sanılırken elden kaçan kaygan bir cisim gibi bütün veçheleriyle bu kabûlün kurallarına uymaya direnir. Nitekim odenin merkezi anlatısı olan Rhodos'un doğumunun ardından Helios'un "delici ışınlarıyla" (ὄξειᾶν [...] ἀκτίνων: *Pi. O.* 7.70 sq.) doğmalarını sağladığı yedi çocuğun durumu, bütünüyle bu olası "gizli kutsal-evlilik motif"i bağlamının dışında kalır (cf. YOUNG, 1968, 86).

"Doğum" mitlerinin odedeki merkeziliği doğrudan Tlepolemos ve Rhodos'ta tesis ettiği Tlepolemeia Oyunları'yla da ilişkilendirilebilir.¹⁷ Pindaros'un "acınası felaketin tatlı tazminatı" (λύτρον συμφορᾶς οἰκτρᾶς γλυκύ: *Pi. O.* 7.77) olarak nitelediği "telafi bedeli" Tlepolemos'un annesinin baba bir anne ayrı kardeşi Likymnios'u "öfkesine yenik düşerek" (χολωθεῖς: *Pi. O.* 7.30)¹⁸ öldürmesine gönderme yapmaktadır. DOUGHERTY'nin (1993, 120-130) ayrıntılarıyla ele aldığı üzere, bu Tlepolemos için söz konusu cinayet suçundan bir arınma sürecini ifade eder.¹⁹ Tlepolemos'un yeni vatani Rhodos'ta düzenlediği Tlepolemeia Oyunları bu ilksel suçun sonucu olan ölümün "telafi"si (λύτρον) olarak bir doğumu müjdeler (cf. NAGY, 1990a, 140-142). Bu bağlamda, Athena'nın Rhodos'taki merkezi kültürel konumu ve odedeki doğum mitlerinden birinde yerini alması daha da anlamlı hale gelmektedir. Zira Athena Orpheusçu gelenekte "Tritogeneia, kötülükleri *telafi eden, zafer-getiren* tanrıça" (Τριτογένεια, λύτετρα²⁰ κακῶν, νικηφόρε δαῖμον: *Orph. H.* 32.13) olarak övülür.

¹⁷ Rhodos'taki Tlepolemos'a ait ἡρώων ve onun adına düzenlenen oyunlara ilişkin olarak ayrıca v. MORELLI, 1959, 69 sqq., 175 sqq.

¹⁸ Pindaros'un anlatısı Tlepolemos'un darbesinin, öfkelenerek öldürme kastıyla dayısına yöneldiğini ima ederken, bir diğer gelenek bu cinayetin "istemeden" (οὐκ ἐκῶν: *Ps.-Apoll. Bibl.* 2.8.2) gerçekleştiğini aktarır.

¹⁹ PARKER'in (1983, 130-136) Homerosçu şiirden örneklerle ele aldığı üzere, cinayet işleyen bir kişi bunu telafi etmek üzere sürgüne giderdi ya da karşılık olarak kendisi de öldürülürdü. Tlepolemos'un sürgünü bu "kirlenme"nin (μίασμα) arındırılmasının ilk aşamasını oluşturuyordu. Ancak Tlepolemos'un neden olduğu ölüm yerine, doğumuna neden olduğu Rhodos tam bir "arındırma" ve "telafi" oluşturuyordu. Öyle ki işlediği cinayet karşısında sürgüne gitmese de öldürülmesi gerektiğinden, bu yeni doğum Tlepolemos'un kendi ölümünün "telafi"si haline gelmektedir. Benzer şekilde, Diagoras'ın zaferi, sıklıkla ölümle sonuçlanan yumruk dövüşü müsabakalarında sağ kalmasının, belki de rakibinin hayatını kaybetmesinin "telafi"si olarak belirmektedir.

²⁰ Bizce, bu sözcüğün "kurtarıcı" gibi içerdiği anlamı indirgeyici bir karşılıkla çevirilmesi mümkün değildir. Nitekim λυτήρ/λύτειρα tıpkı λύτρον gibi kökünden λύω fiil kökünden türemiştir ve

Öyle ki tanrıça Athena'ya, kimi zaman kötülükleri telafi etmesi için, hakkaniyetin (*δίκη νικηφόρος*: *A. Ch.* 148) bir niteliği olarak vurgulanan “zafer-getiren” (*νικηφόρος*) sanlığıyla seslenilir.

Bu “telafi” teması Rhodos'un doğumu bağlamında da sürdürülür. Tanrı olduğu halde, Helios'un “hissersiz” (*ἄκλᾶρωτον*: *Pi. O.* 7.59) bırakılması telafi edilmelidir ve hali hazırda var-olan bir kara parçası hissesi bulunmamaktadır. RUBIN'in (1980b, 76 sqq.) dikkati çektiği üzere, Arkaik Yunan Şiirinde ada-doğumu (*nesogoni*) temasına tersine çevirilmiş biçimlerine verilebilecek en iyi örneklerden biri Delos'dur (*h.Hom. h.Apoll.* 70-73):

τῷ ῥ' αἰνῶς δεῖδοικα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν,
μὴ ὅπότε' ἂν τὸ πρῶτον ἴδῃ φάος ἡελίοιο,
νῆσον *ἀτιμήσας*, ἐπεὶ ἧ κραναήπεδός εἰμι,
ποσσὶ *καταστρέψας* ὥσῃ ἄλδς ἐν πελάγεσσιν.

Ancak çok korkmuştum zihnimde ve yüreğimde
görür görmez güneşin ışığını *hor görür* diye
adayı. Sarp bir kayalıkken ben
ayaklarıyla *batırır* beni tuzlu denizin derinliklerine

Delos'un korktuğu durum, tam da Rhodos'un doğmadan önceki konumunun kendisine reva görülmesidir. Bir ada için, denizin yüzünde görülmemek, ölmek, var-olmamak demektir. Denizin dibine batmış olmak var-olmayan konumuna geri dönmektir. Tlepolemos'un ilksel suçu yüzünden ortaya çıkan ölüm ile bunun telafisi olan Rhodos'un kuruluşu arasındaki ilişki, Helios'un tanrılar arasında “hissersiz” oluşuyla Rhodos adasının denizden çıkması arasındaki bağlantıyla birlikte değerlendirilmelidir. ELIADE (1987, 130) ölüm ile yaşam arasındaki gerilimin suya batma ve sudan çıkmayla ilişkili olduğuna dair şunları kaydeder:

“One of the paradigmatic images of creation is the island that suddenly manifests itself in the midst of the waves. [...] Emersion repeats the cosmogonic act of formal manifestation; *immersion* is equivalent to a dissolution of forms. This is why the symbolism of the waters implies both death and *rebirth*.”

temelde “kaybedilenin yerine onu telafi edilecek bir şeyin kazanılması/bahşedilmesi” anlamını ifade eder (cf. CHANTRAINE, 1984^{re}, s.v. *λύω*; BOISACQ, 1938, s.v. *λύω*) Sözcüğün kullanıldığı Euripides'te (*E. El.* 135 sq.: *πόνων* [...] *λυτήρ*) “telafi” vurgusu oldukça belirgindir.

“Yaratımın örneklemsel imgelerinden biri dalgaların ortasında birdenbire zuhur eden adadır. [...] Sudan **çıkma** biçimsel tezahürün kozmogonik edimini tekrarlar; suya **batma** ise biçimlerin ayrışmasına eşdeğerdir. Bu nedenle, suların sembolizmi hem ölüme hem de **yeniden doğuşa** gönderme yapar.”

SEGAL’in (1986b, 71) işaret ettiği üzere, Homerosçu şiirde ve mirasçısı Pindarosçu poetikada doğumla deniz arasında yakın bir ilişki vardır; nitekim *Pi. N.* 5.13’tte Phokos’tan bahsederken, “o ki tanrıça Psamatheia doğurmuştu onu **enginin kıyısında**” (ὁ τᾷς θεοῦ, ὃν Ψαμάθεια τίκτ’ ἐπὶ ῥηγμῖνι πόντου) ifadesinden hareketle “deniz ile kara arasındaki sınırın, var-olmayışla doğum [...] yaşamla ölüm arasındaki sembolik geçiş noktası olarak hizmet ettiği” söylenebilir. Öte yandan *Φῶκος*’un (Fok-Adam) kendi adı da, ilgili hayvanla ve onun yaşantısıyla bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Menelaos Mısır yakınlarındaki bir adada rüzgarsızlık yüzünden mahsur kaldığında, kendisinin ve adamlarının “Enginin İhtiyarı” Proteus’la yaşadığı serüven (*Hom. Od.* 4.448 sqq.) bu bağlantıya daha da açıklık getirmektedir. Proteus’la birlikte “denizden” (ἐξ ἁλὸς) çıkan foklar “denizin kıyısında” (παρὰ ῥηγμῖνι θαλάσσης) uyurlar. Nitekim DETIENNE–VERNANT’ın (1991, 261 sqq.) dikkati çektiği üzere, Yunan algısında foklar hem kara hem de deniz hayvanı olarak belirgin bir çift anlamlılık ifade ederler (cf. *Arist. PA* 566b28 sqq., 697b4 sqq.). Var-olmama ile doğma arasındaki çizgi denizle kara arasındaki çizgidir. Yaşam denizden gelir, ancak her durumda karada vücut bulabilir, başka sözlerle tanrısal yaratımın ürünü, ancak karada görünür bir *ποίημα* olarak belirebilir. Yunan mitleri arasında en ünlü doğumlardan biri bu ilkeye örnek oluşturur. Leto doğum yapacağı zaman Hera’nın öfkesinden korkan kara parçalarının hiçbiri onu kabul etmeyince, Apollon ve Artemis’in annesi doğumunu “hani **foklar** doğururlar ya **denizde** orada **bir kayalığın üzerinde** yalnız başına” (ὅθι φῶκαι | εἰνάλιαι τίκτουςιν, ἐνὶ σπιλάδεσσιν ἐρήμοις; *Call. Del.* 242-244) diye ifade ettiği gibi bir kayalıkta yapacağını belirtir. Öyle ki tam anlamıyla yeri belli olmayan yüzen bir ada dahi doğum için, yani bebeğin vücut bulması için geçici bir mekân sağlayabilir.

Bir adanın “var-olan” olarak konumu Delos örneğinde olduğu gibi kimileyin ikircikli olabilir. Kalıcı bir yeri olmayan yüzen adaların konumu, bir tür “yarı var-olan” olarak düşünülebilir. Nitekim en meşhurlarından biri Aiolos’un vatanı (cf. *πλωτῆ* [...])

νήσῳ: *Hom. Od.* 10.3) olan “yüzen ada”ların yeri değiştirilemez şekilde denizin derinliklerine bağlanması, söz konusu yarı var-olanın sabitlenmesini, sınırının kesin çizgilerle çizilmesini ifade eder ve bu edim kaçınılmaz bir şekilde bir (yeniden-)adlandırmayı zarurî hale getirir. Pindaros’un (*Pi. Pae.* 7b.43-48) aktarımıyla, Apollon ve Artemis’in doğduğu yer olan Asteria ya da Ortygia adındaki yüzen ada, doğumun ardından sabitlenir ve Delos adıyla yeniden adlandırılır (cf. *A.R.* 1.537; *Ver. Aen.* 3.124). Zira, Antik Çağ’da da yürürlükte olan bir “halk etimolojisi”yle bakılırsa,²¹ artık adanın bulunduğu yer “açık”ça (*δῆλος*) bellidir (RUTHERFORD, 2001, 251). Bu “belli”lik adanın “yarı var-olan” konumdan “var-olan” konuma geçişinin alametidir.

Rhodos’un doğumunda ise, deniz yüzeyinden hiç görünmeyen “var-olmayan” konumdan, tam anlamıyla “var-olan” konuma geçişe örnek oluşturur. Onun varlığa gelmesini, yani “kurşunî denizin dibinde yükseldiğini *gör[en]*” (*πολιᾶς | ὀρᾶν ἔνδον θαλάσσης αὐξομένην πεδόθεν*: *Pi. O.* 7.61-62) bir tek Helios’tur. Her ne kadar Pindaros’un dizeleri arasında, Rhodos’un adlandırılmasına ilişkin bir gönderme yoksa da, adanın önceki konumundan, yani hiç görünmeyen, varlığından haberdar olunmayan bir var-olmayandan, aniden suyun yüzüne çıkması, açıkça yepyeni bir doğumu ifade eder. Yukarıda (I. BÖLÜM, 66 sqq.) ayrıntılarıyla ele aldığımız *ἀμφιδρόμια* ritüelinin Atina yereline özgü olmasına ve *Pan-Hellenik* toplumun tümüne teşmil edilememesine karşılık, adın yeni bir doğumun hemen ardından belirli bir ritüel eşliğinde konmasının yaygın bir âdet olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla dinleyicilerin tamamının bildiği bu durumu, yani adanın bilinen adı olan Rhodos’u bu mitsel doğumun hemen ardından aldığı olgusu Pindaros’ta ifade edilmez. Dinleyicilerin adanın adıyla (*Ῥόδος*) “gül” anlamına gelen *ῥόδον* arasında kuracağı kaçınılmaz ilişki, şairin şiirsel maharetini kullanmasını gerektirmez. Ancak Pindaros çok daha incelikli bir yaklaşımla adanın doğumu ve aldığı ad arasında bir ilişki kurar.

Nitekim şair bu ilişkinin zaten kurulduğunu varsayarak adanın denizin yüzeyinde

²¹ cf. *Call. Del.* 53, *Arist. fr.* 488 ROSE, *Plin. HN* 4.12.66.

belirışı için *βλαστάνω* fiilini kullanır. Ada, gonca gülün peyderpey çiçeğe durması gibi açıldıkça açılır (*βλάστε: Pi. O. 7.69*). Kendi adını doğumunun biçimiyle kazanır. Yeni doğumlara gebe kalmak üzere, kendi babasının “delici ışınlarına” (*ὀξειᾶν [...]* *ἀκτίνων: Pi. O. 7.70*) doğru kendisini açarak da varlığa gelişini tamamlayarak özünü sürdürmeye yönelir. NORWOOD (1974^{re}, 140-145) “gül”ün (*ρόδον*) Pindaros’un başat sembollerinden biri olarak burada etkin bir rol oynadığını ayrıntılı bir çözümlemeyle ortaya koyar; “gark oldu hakikate” (*ἐν ἀλαθείᾳ πετοῖσαι: Pi. O. 7.69*) ifadesine ilişkin yorumu özellikle kayda değerdir. Öyle ki ona göre, söz konusu çiçek, yani “gül” (*ρόδον*) *ἐπινίκιον* şairinin “söyleminin doruklarının tamamına ermiş” (*τελευταθεν δὲ λόγων κορυφαί: Pi. O. 7.68*) biçimidir ve bu da onun tohumuyla özdeşleştirilir. Hakikate gark olan tam da Rhodos’un tohumudur. Ada tuzlu denizin yüzeyinde çiçeğe dururken, kökleri “hakikatte”dir (*ἐν ἀλαθείᾳ*).²² Ayrıca söz konusu söylemin doğrudan tanrı Helios’a Zeus’un verdiği söz olduğu da düşünülebilir. Nitekim *Skholion*’da (*Sch. ad Pi. O. 7.125 ABEL*) ilgili kısma açıklık getirmek üzere şu not düşülür:

Μὴ εἴτης τελεύτασαν δὲ καὶ ἐτελέσθησαν κορυφαὶ καὶ τέλη τῶν λόγων πετοῖσαι καὶ πεσοῦσαι ἐν ἀληθείᾳ, τουτέστιν οἱ τοῦ Διὸς πρὸς Ἥλιον λόγοι οὐ παρεβάθησαν, ἀλλ’ ἐπληρώθησαν. ἔστι δὲ τὸ ἐτελεύτησαν κορυφαὶ λόγων καὶ τὸ ἐν ἀληθείᾳ πετοῖσαι ταυτόν· οἱ γὰρ πληρούμενοι λόγοι ἀληθεύουσιν, οἱ δὲ μὴ πληρούμενοι οὐκ ἀληθεύουσιν.

Tamamina erdi demiyorsun, doruklar tamamına erdirildi ve sözlerin sonuçları hakikate düştü ya da battı diyorsun, bu demektir ki Zeus’un Helios’a sözleri geçip gitmez, ancak tamamına erdirilir. Öyle ki sözlerin dorukları tamamına erdirilmiştir ve bu da hakikate gark olmuştur:

²² Daha sonra LAWALL (1961, 33-47) tarafından da desteklenen NORWOOD’un bu yaklaşımına itiraz eden VERDENIUS (1987, 78-79) *ἐν ἀλαθείᾳ* ifadesinin tıpkı *Pi. O. 2.16*’daki *ἐν δίκῃ* gibi, zarf görevli kullanılmış olabileceğini ileri sürerek, buradaki *πετοῖσαι*’ın daha çok Aiskhylos’un “sağ salim düştü, gelmedi sırtı yere” (*πίπτει δ’ ἀσφαλὲς οὐδ’ ἐπὶ νώτῃ: A. Supp. 90-91; cf. Poll. 7.204: ὑπτιάζων βόλος*) sözlerinde örneği görülen zarf atmakla ilişkilendirilebileceğini ileri sürer (cf. *A. Ag. 32-33; S. fr. 895*). Ancak VERDENIUS’un yaklaşımı, tıpkı *LSJ* (s.v. *πίπτω* B.IV.2) ve SLATER (1969, 431) gibi *πίτνω* fiilinin buradaki kullanımının *Pi. O. 12.10*’dakiyle özdeş olduğuna ilişkin gelen olarak kabul edilen sonuca varmaktadır. Oysa bizce, bu iki kısmın aynı şekilde çevirilmesi mümkün değildir. Öyle ki kanıtlamayı Pindaros’un çağdaşlarının dizelerinden örneklerle ve çağdaşları arasında bu metaforun kullanılmamış olmasına (yani bir tür *argumentum ex silentio*’a) dayandırmak yerine, Pindaros’un kendi kullanımlarından birine dikkatlerimizi yöneltmek daha fazla aydınlanma sağlamaktadır. Nitekim *πίτνω* fiilinin *Pi. N. 4.41*’deki kullanımı da, metaforik bir “yere düşmek” anlamındadır.

Çünkü yerine getirilmiş olanlar hakikati söylerler, yerine getirilmemiş olanlar ise hakikati söylemezler.

Burada *Skholiast*'ın muhtemelen *τελέω*'ya seçenek oluşturmak üzere kullandığı *πληρώ* fiili harfiyen “tamamına kadar dolma”yı ifade eder (*LSJ* s.v. *πληρώ*); bu doluluk kimi bağlamlarda belirgin bir “tatmin etme” ve edilgen çatıda “tatmin olma” vurgusu içerir.²³ Öyle ki “hakikate gark olan” söz, Zeus tarafından verilen sözün yerine getirilmesinin Helios için “tatmin edici” olduğuna da gönderme yapar. Helios'a verilen sözün tutulması ve Rhodos'un doğumu, Diagoras'ın “hakkaniyetle” (*σύν δικῇ*) övüleceğinin teminatıdır. Madem ki Heliosoğulları Eratosoğulları'nın ilk örneği olarak sunulmaktadır; öyleyse Rhodos'un doğumunun Heliosoğulları için önemi de, Eratosoğulları nezdinde Diagoras'ın zaferinin ne ifade ettiğine ışık tutar (BARRÍGON FUENTES, 2002, 51). Rhodos nasıl gonca bir “gül” gibi açılarak doğduysa, Diagoras'ın zaferi de *Pan-Hellenik* dünyada dilden dile yayıldıkça açılarak, çiçeklenerek Eratosoğulları'nın “şan”ını (*κλέος*) pekiştirir. Adanın tanrısal talimatla doğumu Helios'un “hissersiz”liğinin “telafi”si içindir, tıpkı bir kolonici topluluğun lideri olarak Tlepolemos adaya çıktığında kurulan yepyeni üç kentin (Ialysos, Kameiros, Lindos) ilksel suçunun kendisinde ve ailesinde yarattığı kirliliği arındıran bir “telafi” olduğu gibi.

Rhodos'un doğumu Pindaros tarafından tam anlamıyla bir “varlığa getirme” teması olarak biçimlendirilir. Nitekim suyun yüzeyine çıkarak vücut bulan Rhodos hemen ardından “özünü sürdürmek” üzere, babasının “delici ışınlarından” (*ὄξειᾶν* [...] *ἀκτίνων*: *Pi. O.* 7.70) gebe kalır ve Heliosoğulları'nı güçlendiren yedi çocuğu dünyaya getirir. İşte Diagoras'ın zaferi bu birbirini takip eden döngüsel “varlığa getirme” (*ποίησις*) – “özünü sürdürme” (*φύα*) dinamiğinin devamını sağlayan bir öge olarak belirir. Nitekim bu zafer Eratosoğulları'nın ve Diagoras'ın onların lideri olması dolayısıyla Diagoras'ın devamlılığının teminatıdır. Ancak Pindaros'ta “varlığa

²³ cf. *E. fr.* 213.3; *A. fr.* 300.6; *PL. Lg.* 9.865e; *PL. R.* 6.494c.

getirme” (*ποιήσις*), plastik sanatların sunduğu, ve sıklıkla Telkhinlerle ilişkilendirilen²⁴ “aldatmaca”ya (*δόλος*) dayanan “taklit”in (*μίμησις*) ötesine geçer. Öyle ki Pindaros’un poetikası kendi öncellerinden farklı olarak “yalan dolansız maharet”iyle (*σοφία* [...] *ἄδολος*; *Pi. O.* 7.53; cf. O’SULLIVAN, 2005, 96-104) hakikat söylemini pekiştirir. Pindaros’un üstünlüğü yeri geldiğinde “*inleyen nağmelerle bezeli* bir Lydia kurdelesı” (Λυδῖαν μίτραν *καναχηδὰ πεποικιλμέναν*; *Pi. N.* 8.15) gibi kulakları büyülemenin ötesine geçer. Zira özenle dikilen bir heykelin kaidesindeki epigram dahi, muzaffer atleti Pindaros’un bir *ἐπινίκιον*’u kadar “görünür bir şekilde adlandıramaz” (*ὀννμάξαι ἐπιφανέστερον*; *Pi. P.* 7.6-7).²⁵ Öyle ki STEINER’in (1993, 179-180) sözleriyle Pindaros’un “kendi sesi dizeler arasında bütünüyle kaybolmasa da,” artık onun “şarkıları kendi başlarına şarkı söylerler.”

4.1.1.2. *Aidôs*’un İfşa Ediciliği ya da *Latha*’dan Kaçınabilmek

Pi. O. 7, *ἐπινίκιον* şiirinde mitsel dokunun görece sıklıkla *γνώμη*’lerle pekiştirildiği durumlara verilebilecek en belirgin örneklerden birini sunar. Bu *γνώμη*’ler arasında özellikle bir tanesi, gerek mitle bağlantısı, gerekse mitlerin altını

²⁴ CAIRNS’in (2005, 84) dikkati çektiği üzere, “aldatmaca” (*δόλος*) teması Nonnos (*Nonn. D.* 6.105-108) tarafından açıkça Telkhinlerle ilişkilendirilmektedir.

²⁵ SEGAL’in (1985, 204 n. 21) işaret ettiği üzere, Pindaros *Pi. N.* 4.79-88’de olduğu gibi, kimi zaman görsel ve işitsel ögenin şairin poetikadaki belirginliğini ifade eder. Öyle ki onun *ἐπινίκιον*’u kimileyin “Paros mermerinden ak pak bir anıt” (*στάλαν θέμεν Παρίου λίθου λευκοτέραν*; *Pi. N.* 4.81) gibi göze çarpar bir güzellekle belirirken, kimileyin de büyüleyici hale gelen “şarkı söyleyen dilinin sesi” (*γλῶσσαν* [...] *κελαδῆτιν*; *Pi. N.* 4.86) keşfedilecek (*εὐρέτω*; *Pi. N.* 4.86) nadidelikte bir icra ortaya koyar. Pindaros’un görsel ve işitsel ögenin birbirinin içine girdiği üslubu için en açık ifadelerinden biri de “dikebilirim | Mousa’lara ait *yüksek sesli* bir taş” (*λάβρον* | ὑπερεῖσαι λίθον Μοισαῖον) dizesidir. Onun kaidesinde duran bir heykelin “yontucu”sundan (*ἀνδριαντοποιός*; *Pi. N.* 5.1) üstünlüğü, muzafferin şanını bir deniz taşıtı gibi *Pan-Hellenik* Akdeniz coğrafyasında “her yerde ilan edebilmesi”dir (*ἐπὶ πάσας* [...] *διαγγέλλοισ’*; *Pi. N.* 5.2-3) (cf. 4. BÖLÜM, 246 n. 33). Pindaros’un söylemini “heykel”den (*ἄγαλμα*) üstün görmesi, *ἐπινίκιον*’un daha etkili bir “şan” (*κλέος*) simgesi (cf. *Pi. N.* 3.13, 8.16, *fr.* 195) olmasının yanı sıra, bir aile yadigarı gibi “ziynet” olarak değerini de ifade eder (cf. *Pi. N.* 10.67). Şayet COHEN’in (1976, 100-104) *ἄγαλμα*, *ἀγάλλω* ve *ἀγάλλομαι* sözcükleri için önerdiği, ziynet eşyasına işaret eden Sami *gl* kökü, *ἄγαλμα*’nın nesilden nesle aktarılan bir aile yadigarı olarak değerlendirilmesi fikrini desteklemektedir. Heykel metaforu ve Pindaros’un poetikadaki yansımalarına ilişkin olarak ayrıca v. PAVLOU, 2010, 1-17.

çizdiği “telafi” temasını vurgulaması açısından önemlidir:

[...] ἐν δ' ἄρετᾶν
ἔβαλεν καὶ χάρματ' ἀνθρώποισι *προμαθείος αἰδώς*·
ἐπὶ μὲν βαίνει τε καὶ *λάθας ἀτέκμαρτα νέφος*,
καὶ παρέλκει πραγμάτων *ὀρθὰν ὁδὸν*
ἔζω φρενῶν.

Diker meziyetin ve de insanların sevinç kaynağının fidanını
öngörülü adamın huşûu/hicabı
oysa *unutuşun bulutu hiç fark etmeden* kaplar üzerlerini,
çeker alır zihinlerinden olan bitenin
doğru yolunu.

VERDENIUS (1987, 66) buradaki *αἰδώς* sözcüğü için, “saygılı bir mesafede tutan ihtiyat” (*reserve which keeps at a respectful distance*) açıklamasında bulunur. Öyle ki *αἰδώς* tanrılar karşısındaki alçakgönüllülüğü, içinde bir tür mahçubiyeti de barındıran bir huşûyla kutsal olan karşısında çekinmeyi ifade eder. Bu bağlamda, VERDENIUS’un (1987, 67) gerek *αἰδώς*’un, gerekse *προμαθείος*’un (*Pi. O. 7.45*) büyük harfle yazılan kişileştirmeler olduğu doğrultusundaki yaklaşımı yeterince temellendirilebilir durumda değildir (cf. CAIRNS, 1993, 176 n. 107).²⁶ Bununla birlikte, söz konusu notunda *αἰδώς*’un “tanrıça” (*θεός: Pi. N. 9.36*) olarak konumuna gönderme yapması önemli bir bakış açısı sağlamaktadır. Söz konusu kısmın bağlamındaki (*Pi. N. 9.33-34*) “geri getirir | çıkar hırsı yüzünden gizlice çalınan şanı” (*ὑπὸ κρύφα κέρδει κλέπτεται, | ἃ φέρει δόξαν*) ifadesi *αἰδώς*’un Pindaros’ta

²⁶ Ancak bu bağlamda söz konusu *lemma*’nın büyük harfli bir Prometheus’a işaret ettiğini kabul eden bir okuma, özellikle Athena’yla ilişkisi düşünüldüğünde anlamlı bir zemine taşınmaktadır (cf. SFYROERAS, 1993, 6 n. 27). Öyle ki “ateşin tohumları”nın (*σπέρμ’ [...] φλογός: Pi. O. 7.48*) tapınağın bulunduğu tepeye çıkarken “unutulma”sının (*λάθα*) olası yorumlarından biri (BRESSON, 1979, 43-59), bunun Prometheus öyküsüne gönderme yaparak Zeus’a bir saygı gösterme biçimi olduğudur. CAIRNS (2005, 73 sqq.) BRESSON’un bu yorumunu daha ayrıntılandırarak söz konusu ritüeller arasındaki farkın SFYROERAS’ın önerisinde olduğu gibi sadece Akdeniz’in doğusundaki önemli bir Hellen gücü olarak Rhodos’la Atina arasındaki siyasal rekabete gönderme yapmadığı, aynı zamanda bunun “telafi” temasıyla ilişkili olduğu sonucuna varır. Tartışmanın siyasal veçhesi bir kenara bırakılırsa, BRESSON’un yorumu *αἰδώς*’un neden Prometheus’un kızı olarak nitelenebileceği konusunda da belirli bir aydınlanma sağlar. Bu temayı tartışmayı aşağıda tekrar ele almak üzere şimdilik erteliyoruz.

gündelik hayattaki “utanma”dan²⁷ daha fazlasını ifade ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. CAIRNS (1993, 176 sq.) Pindaros bağlamındaki *αἰδώς*’u “aşırılıktan kaçınmak, tanrısal dargınlığa karşı duyarlılık” olarak tanımlar. Temelde *αἰδώς* toplumsal ve dinsel “kutsal”la bireyin arasındaki sınırdaki gerektiği gibi, dinsel bir “huşû” ya da toplumsal normlara uygun bir “hicap”la²⁸, durmayı ifade eder.²⁹

Kanımızca, *Αἰδώς*’un tanrısal konumunun vurgulandığı *Pi. N.* 9’un “peşrev”inden (*προοίμιον*) itibaren, “saklı olanın örtüsünü açmak,” (*μανύει: Pi. N.* 9.4) “saklamak,” (*καλύψαι: Pi. N.* 9.7; *κρύψεν: Pi. N.* 9.25; *κρύφα: Pi. N.* 9.33) “görünür olmayanı belirginleştirmek” (*ἄμφαινε: Pi. N.* 9.12) temalarına vurgu yapılması tesadüfi değildir. Benzer şekilde *Pi. O.* 7’deki iki ana mitin doğum fenomeninden, görünmeyen görünür, var-olmayan var-olan haline gelmesine dair öykülerden seçilmesi, ardından

²⁷ Aristoteles (*Arist. EN.* 1128b 10-11; BABÜR, 1998, 87) bu kavrayışı büyük ölçüde gündelik hayattaki bir ruh durumu bağlamında ele alarak, *αἰδώς*’un bir *ἀρετή* olarak nitelenemeyeceğini ve bir “*huydan* çok *duygulanıma* benz[ediğini]” (*πάθει γὰρ μᾶλλον ὅσκειν ἢ ἔξει*) ifade eder.

²⁸ Hicap sözcüğünün etimolojisinin dayandığı fiil kökü *hacebe*’nin (حجب) “örttü” ya da “perdeledi” anlamında olması sözcük tercihimizde belirleyici oldu. Öyle ki tıpkı hicap sözcüğünde olduğu gibi, *αἰδώς*’ta da utanmaya örtünme, kendini örtme, bir şeyleri perdeleme, gizli tutma vurgusu vardır. Bu gizli tutma teması her iki sözcükte de toplumsal temaslar ve dinsel zihni tutum çerçevesinde sınırları bilmekle, normlara uygun davranmakla ilişkilidir.

²⁹ Söz konusu “kutsal” olan, akrabalar arasındaki davranışlardaki temel normlara (cf. *ὁμογόνοις: Pi. P.* 4.145-146) olduğu gibi, ebeveyne karşı hürmete (cf. *τοκέων: Pi. P.* 4.218), savaşçının silah arkadaşlarının cesaretine karşı kadırbilirliğe ve tanrılar karşısındaki ölçülü bir cesaretle şekillenen haddinibilirliğine (cf. *ἄλκάν: Pi. P.* 4.174; *ἔντυεν [...] θνυμόν: Pi. N.* 9.34-37), hatta cinsel birleşme esnasındaki müşfik davranışlara da (cf. *γλυκεραῖς εὐναῖς: Pi. P.* 9.12; *τὸ πρῶτον εὐνᾶς: Pi. P.* 9.40 sq.) gönderme yapar. Özellikle son örnekte, belirgin bir şekilde *αἰδώς*’un, belirli davranışların ve tavırların “gizlide” (cf. *αἰδέοντ’, ἄμφανδὸν ἀδείας τυχεῖν τὸ πρῶτον εὐνᾶς: Pi. P.* 9.41) yapılmasıyla ilişkilendirildiğini gözlemleriz. Bu nedenle, *αἰδώς*’un hem “kutsal” karşısında hürmetle geri çekilişi, hem de kişinin kendisini “örtmesini” gerektiren bir haddinibilirliği içerdiğini söyleyebiliriz. Nitekim VERDENIUS (1987, 66) ilgili kısımdaki notunda “çekeriz hasretini pek çok başarıların, esir edilir bedenlerimiz | *mahcubiyet bilmeyen* ümitlere, oysa çok uzaktadır *öngörünün* suları” (ἔργα τε πολλὰ μενοινῶντες· δέδεται γὰρ ἀναιδεῖ | ἐλπίδι γυῖα, *προμαθείας* δ’ ἀπόκεινται ῥοαί: *P. N.* 11.45-46) dizelerini alıntılanmaktadır. Pindaros’un bu dizeleri, *αἰδώς*’un küçük harfle yazılan bir kavrayış olarak *προμάθεια*’yla ilişkilendirilebileceğine dair örnek oluşturmaktadır. SLATER’ın (1969, s.v.) *ἀναιδής* için önerdiği “cruel” karşılığı *αἰδώς*’un temel dinamiğini gizlemektedir. Oysa, “ecel”i (*μόρον: Pi. O.* 11.45-46) niteleyen *ἀναιδής* de, “kutsal” sayılanlar karşısındaki fütursuzluğu, tanrıların kadere müdahalesinin önemi karşısında huşû dolu bir kendine çekilmişlikten yoksunluğu ifade eder.

ἐπινίκιον'un son kısmındaki "gizleme" (μὴ κρύπτει: *Pi. O. 7.92*) ifadesi benzer bir αἰδώς temasının yürürlükte olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla αἰδώς'un "gizle(n)me" temasıyla olan bu yakınlığı, onun "öz"le (φνᾶ) ve "hakikat"le (ἀλήθεια) bağlantısına ilişkin oldukça geniş spektrumlu bir tartışmaya zemin hazırlamaktadır. Söz konusu kısma dikkati çeken HEIDEGGER (1992², 111) Pindaros'un dizelerindeki αἰδώς'un, Aristoteles'in ifade ettiği "gündelik" (cf. 4. BÖLÜM, 242 n. 27) bakış açısının ötesinde bir ima içerdiğini düşünür:

"Dieses Wort gibt die dichterisch schönste Wesenserhellung der λήθη. Hierbei steht der λάθα gegenüber αἰδώς. Wir übersetzen mit »Scheu«. Dies Wort soll aber nicht ein »subjektives« *Gefühl* benennen und keine »*Erlebnishaltung*« *des menschlichen »Subjekts«*. Αἰδώς (Scheu) kommt über den Menschen als das *Bestimmende* und d. h. *Stimmende*. Wie aus dem Gegensatz zur λάθα (Verbergung) deutlich wird, bestimmt die Scheu die ἀλήθεια, das Unverborgene nach seiner Unverborgenheit, in der das ganze *Wesen des Menschen* mit all seinen Vermögen steht."

"Bu sözcük λήθη'nin güzel şiirsel bir öz-aydınlanmasını verir. Burada αἰδώς'un karşısı olarak λάθα durmaktadır. Biz, αἰδώς'u "hicap/huşû" olarak çevirdik. Ancak bu sözcük "*öznel*" *bir duygu* ve *insanî bir "öznenin" "yaşama tutumu"* anlamına gelmez. Αἰδώς (hicap/huşû), *belirleyen*, yani *ahenkli kılan* bir şey olarak insanın başına gelir. Λάθα'yla (gizlenmiş olan) karşıtlığı açık hale geldiğinden dolayı, huşû ἀλήθεια'yı, onun gizlenmemişliği içindeki gizlenmemiş olanı belirler, öyle ki onun içinde *insanın özü* bütün kendi yetileriyle birlikte durur." (rev. by Erdal YILDIZ)

Pindaros'un dizelerinde αἰδώς ile λάθα arasındaki karşıtlığın oldukça belirgin olduğu konusunda hemfikiriz. Ancak yukarıdaki alıntının devamında, HEIDEGGER tarafından αἰδώς'un bu gündelik kullanımı aşan anlamına dair yürütülen tartışma, filolojinin metni merkeze alan anlayışından oldukça uzaklaşarak kendi felsefesinin temel terimleriyle ilerler. Buna karşın, yukarıda değindiğimiz "çiçeğe durmak"la (βλαστάνω; 4. BÖLÜM, 237) ortaya koyulan bitki metaforunun burada da sürdürülmesi oldukça kayda değerdir. Öyle ki zafere yönelen atletin "meziyet"iyle (ἀρετά) başarıyı elde ettikten sonra ulaştığı "sevinç kaynağı" (χάρμα) başlangıçta bir fidan gibi dikilir (ἐβαλεν). Bir fidan halinde dikilen "meziyet" meyvelerini vermeye başlayıp bir "sevinç kaynağı"na dönüşene kadar büyümeye devam eder. "Dikilen fidanın büyümesi" imgesi kaçınılmaz bir şekilde Pindarosçu φνᾶ'yı akla getirmektedir. Sahip olduğunu düşündüğü "meziyet"iyle bir müsabakaya talip olan atletin, özellikle katıldığı oyunların hâmisi olan tanrıya karşı huşû içeren bir çekingenlikle yaklaşması gerekir. "Meziyet"i ancak böyle bir tutumla özünü sürdürebilir ve nihai amacına

ulaşabilir. Aksi halde atlet, *φνά*'sına yönelik aşırı güveninin sarhoş edici ve körleştirici etkisi yüzünden “sevinç kaynağı” olan “zafer”in meyvelerini toplayamadan “olup bitenin doğru yol”undan (*πραγματων ὁρθὸν ὁδόν*: *Pi. O.* 7.46; cf. *Pi. O.* 13.75) ayrılabilir. Dolayısıyla hakikat alanında atletin *φνά*'sı ancak *αἰδώς*'un temsil ettiği, ölümlülerle ölümsüzler arasında dengeyi sağlayan, toplumsal normları gözetten tutum sayesinde özünü sürdürür. *Αἰδώς* olmaksızın atletin “meziyet”leriyle pekişen *φνά*'sı ifşa olunamaz, sadece kuvve halinde kalmaya, “şan”a (*κλέος*) kavuşmamış bir istidat düzeyinde unutulmaya mahkum olur. Oysa *αἰδώς*'un marifetiyle dikilen bir fidan gibiyse, atletin *φνά*'sı “unutuşun bulutu”ndan (*λάθας [...] νέφος*) etkilenmeden, “hakikat”te çiçeklenir.

4.1.2. Ad(landırılan)ın Var-olanlar İçindeki Konumu ve Özünü Sürdürmesi

Pindaros'ta yeni vücuda gelen bir var-olanın adlandırılması süreci sadece adsızken bir adla çağrılmasıyla sınırlanamaz. Zira Pindaros övgü söylemi çerçevesinde ele alarak adın ait olduğu nesnenin özünü nasıl ifade ettiğini berraklaştırmaya çalışır. Rhodos'un ilksel doğuşundan farklı olarak *laudandi* yeni adlandırılmamıştır ancak zafer sayesinde yeniden-adlandırılmaya hazırdır. Övülen kişinin ve onunla bağlantılı tüm öğelerin adları, övülesi olanın niteliğini ortaya koymak ağıısından oldukça önemli bir rol oynar. Öyle ki *laudator*'un kendisi tarafından konan ya da onun tarafından ele alınan adlar *laudandi*'in övülmesi, hatta kimileyin şairane bir öğütle uyarılması için kullanılabilir. Bu noktada, yukarıda değindiğimiz (4. BÖLÜM, 226) dört aşamanın ikinci maddesinin alt maddeleri, adların dolayısıyla adların işaret ettiği kişi ve kurumların konumunun belirlenmesi ağıısından anahtar öğeler olarak belirlemektedirler: (1) “adlandırılmış olan”la (*nominatus*) “övülesi olan” (*laudandus*) arasındaki ilişkinin netleştirilmesi, (2) soykütüksel anlatı içinde ele alınan adlar yardımıyla gerek muzaffer atletin gerekse onun mensubu olduğu kurumların –toplumsal ve siyasal konumları da dâhil olmakla birlikte– özellikle onları “tükenmez şan”a kavuşturacak olan tanrıların nezdindeki konumlarının ortaya koyulması.

Ad(landırılan)ın özünü sürdürmesine yönelik olan bu iki kademeli çaba,

adlandırılana yönelen ilksel çağrıdan sonra, ona yüklenen kültüsel/ritüel bağlantılara işaret etmek üzere adın sahibinin yeniden çağrılmasından öncedir. *Laudandi*'nin kimliği adlı adınca saptanmadıkça ve soykütüsel sıradüzendeki yeri tam olarak ortaya koyulmadıkça özünü sürdürmesi için yeni çağrılarla çağrılması, adlarında şifrelenmiş sırların ifşa edilmesi mümkün değildir. Söz konusu “yeni çağrılarla çağrılma” sürecine 5. BÖLÜM’de, *ἐπινίκιον* şairine özgü “adlarda şifrelenmiş sırların,” başka deyişle *ἔντυμος*’ların ifşa edilmesi etkinliğine ise 6. BÖLÜM’de yoğunlaşacağız.

4.1.2.1. Adı Oku(t)mak/Hatırla(t)mak: *Nominatus*’un *Laudandus*’la Özdeşleş(tiril)mesi

Ad(landırma) temasının oldukça ön plana çıktığı *Pi. O.* 10’u³⁰ ayrıntılarıyla ele almadan önce, incelememizin ilerleyen aşamalarında daha net bir şekilde görülecek bir hususa, adların hem bir edebi yordam, hem de hakikatin ifşasında bir ortak zemin olarak kullanımına dikkati çekmek istiyoruz. Batı Edebiyatı’ndaki ad(landırma)lara dair bu edebi eğilimin köklerinin Homerosçu söyleme kadar dayandığını, yukarıda (2. BÖLÜM, 122 sqq.) özellikle “konuşan adlar” çerçevesinde tartışmıştık. Ancak burada temellendirmeye çalışacağımız başlıca iddia, adların bu merkezi konumunun Pindaros tarafından daha da güçlendirildiği ve *laudandi*’yle ilişkilendirilen adların övgü söyleminin kurulmasında çok önemli bir rol oynadığına yöneliktir.

Şüphesiz Pindaros’un poetikadaki “ad”la (*ὄνομα*) MS 19. yüzyıl romanında bir anlatım yordamı olarak etkin bir şekilde kullanılan “özel ad” özdeşleştirilemez. 19. yüzyılın oldukça “gelişkin,” yani büyük ölçüde monadik bir biçimde tasavvur edilmiş, toplumsal alanda kendi sınırları bütünüyle belirlenmiş, “öz”ün bütünüyle bireye hapsedildiği özne kavrayışı ve bu kavrayışın beraberinde ortaya çıkan edebi eğilimler Pindaros’un çağı için oldukça yadırgatıcı olabilir. Pindaros’un adlara yönelik ilgisinin, Descartes’ın *cogito*’sundan itibaren ilk tohumları atılan ve 20. yüzyılda doruğa ulaşan

³⁰ Bu metnin tamamı ve Türkçe çevirisi için v. EK 1.1.2, 476 sqq.

“özne fetişizm”iyle hiçbir ilgisi yoktur.³¹ Görünürde tekil *laudandus*’a yönelen övgü söylemi daima, muzaffer atletin mensubu bulunduğu toplumsal kurumları içine alan, çok daha fazla kişinin oluşturduğu çoğul bir *laudandi* topluluğunu da muhatabı olarak kabul eder. Dolayısıyla Pindaros için muzafferin “ad”ı belirli bir soykütüksenel sıradüzen içinde, onun mensubu bulunduğu “aile” (*οἶκος*) ve “kent-devleti” (*πόλις*) ve özellikle yerel ve *Pan-Hellenik* mitler bağlamında yerli yerine oturur.

Pindarosçu poetika ve 19.-20. yüzyıl edebiyatı arasındaki söz konusu benzeşmezliğe ve anlamın içeriğini oluşturduğu biçimler zamanla kökten değişmesine rağmen, anlamın Batı Edebiyatı bağlamındaki sorunsal konumu değişmemiştir. “Biçim” görünürde edebi eğilimlerin belirleyicisi olarak algılanabilir, oysa “anlam” edebi hâkimiyetini daima korumuştur. Bu nedenle bütün “biçim”ler tersyüz edilmiş gibi görünse de, Homerosçu “konuşan adlar”ın şiirsel misyonu çağdaş edebiyatçıların uygulamalarında da net bir şekilde ön plana çıkmaktadır. 20. yüzyıldaki belli başlı edebiyat kuramları “adlar”ın bu merkezi konumunu göz ardı etmemiştir. Bunlar arasında, pek de ortodoks bir çizgiyi temsil etmemesine rağmen, Roland BARTHES’in (1970, 62-63) BALZAC’ın *Sarrasine* romanı üzerine incelemesinde yer alan şu kısım, Pindaros bağlamındaki “adlar” üzerine araştırmamız için yol gösterici ipuçları içermektedir:

³¹ Buradaki “özne fetişizmi,” MARX’ın (1890⁴, 37 sqq. = 2011, 81 sqq.) “meta fetişizmi” kavrayışıyla yakından ilişkilidir. Nitekim öznenin metalaşması ve bir fetişizm nesnesi haline gelmesi özellikle metanın değerine dair bakış açısının değişmesiyle ivme kazanmıştır. Yukarıda Theognis (3. BÖLÜM, 187 sqq.) ve şiirin profesyonelleşmesi (3. BÖLÜM, 204 sqq.) bağlamında ele aldığımız gibi, özellikle deniz aşırı ticaretle aristokratik yaşam arasındaki çekişme yüzünden önemli bir yara almış olsa da, MÖ 5. yüzyılda aristokratik *ξενία* ve aristokratik armağan değiş tokuşunun hâlâ güçlü bir gelenek olarak yaşadığı söylenebilir. Pindaros’un poetikasında *ξενία*’nın etkin rolü için v. KURKE, 1991b, 135-159. Bu “yabancılık” ilişkisi, bir “yabancılaşma”nın ya da meta alışverişinin filizlenebilmesine imkân tanımaz (cf. 3. BÖLÜM, 208 n. 86). NANCY’nin (2001, 5) ifadeleriyle “ürünün hakikatinden yahut kişi olarak ya da *özne olarak* üreticinin hakikatinden” Pindaros bağlamında söz edilemez. İcrada Pindaros’un “hazır bulunuşu” ya da kimi bağlamlarda “ben”in (*ἐγώ*) vurgulandığı övgü söylemi kendi şiirsel geleneğinden, Thebai’daki soylu atalarından yalıtılamayan şairin imgesini yansıtır. Özne konumundaki muzaffer atlet de benzer bir kolektif arka plandan koparılamaz.

“[...] tous ces sèmes désignent la vérité, mais même mis tous ensemble, ils ne suffisent pas à la faire nommer (et cet échec est heureux, puisqu’il ne faut pas que, selon l’histoire, la vérité soit connue prématurément). La signifié a donc, de toute évidence, une valeur herméneutique : tout procès du sens est un processus de vérité : dans le texte classique (relevant d’une idéologie historique), le sens est confondu avec la vérité, la signification est le chemin de la vérité [...] dans la système herméneutique, le signifié de connotation occupe une place particulière : il opère une vérité incomplète, insuffisante, impuissant à se faire nommer : il est l’incomplétude, l’insuffisance, l’impuissance de la vérité et ce manque partiel a valeur statutaire ; ce défaut d’accouchement est un élément codé, un morphème herméneutique, dont la fonction est d’épaissir l’énigme en la cernant : une énigme forte est une énigme étroite, en sorte que, moyennant certaines précautions, plus les signes se multiplient, plus la vérité s’obscurcit, plus le déchiffrement s’irrite. Le signifié de connotation est à la lettre une *index* : il pointe mais ne dit pas ; ce qu’il pointe, c’est le nom, c’est la vérité comme nom ; il est à la fois la tentation de nommer et l’impuissance à nommer (pour amener le nom, l’induction sera plus efficace que la désignation) : il est ce *bout de la langue*, d’où va tomber, plus tard, le nom, la vérité. Ainsi, un doigt, de son mouvement désignateur et muet, accompagne toujours le texte classique : la vérité est de la sorte longuement désirée et contournée, mainteneu dans une sorte de plénitude enceinte, dont la percée, à la fois libératoire et catastrophique, accomplira la fin même du discours ; et le personnage, espace même de ces signifiés, n’est jamais que la passage de l’énigme, de cette forme nominative de l’énigme dont Œdipe (dans son débat avec le Sphinx) a empreint mythiquement tout le discours occidental.”

“[...] tüm bu anlambilimcikler hakikati belirtir, ancak hepsi bir araya gelse de onu adlandırmaya yetmezler (ve bu kusur bir başarıdır, çünkü öyküye göre hakikat zamanından önce bilinmemelidir). Yani gösterilen, bütün açıklığıyla, hermeneutik bir değere sahiptir: her anlam süreci bir hakikat sürecidir: klasik metinde (tarihsel bir ideolojiye bağlı olan) anlam hakikatle karışmıştır, anlamlandırma hakikatin yoludur. [...] hermeneutik sistemde, yananlamanın gösterileni özel bir yer tutar: tamamlanmamış, kifayetsiz, kendini adlandırmaktan aciz bir hakikati işler: bu hakikatin tamamlanmamışlığı, kifayetsizliği ve acizdir ve bu kısmî noksanlığın konumu belirleyen bir değeri vardır; doğuştan gelen bu kusur şifrelenmiş bir öğedir, hermeneutik bir biçimbirimdir, bunun da işlevi ana hatlarını belirleyerek bilmeceyi yoğunlaştırmaktır: güçlü bir bilmece tıkHz bir bilmececi, öyle ki orada, belirli önlemler sağlanır, göstergeler çoğaldıkça hakikat daha da karanlığa gömülür, şifre çözümü daha da zorlaşır. Yananlamanın göstereni harfiyen bir *işaret parmağı*’dır: işaret eder ancak söylemez; işaret ettiği addır, ad olarak hakikattir; o aynı anda hem adlandırmanın cazibesi hem de adlandırmanın aczidir (adı üretmek için, endüksiyon belirtmekten daha etkilidir): daha sonra adın, hakikatin düşeceği *dilin ucudur*. Böylelikle bir parmak belirtici ve sessiz hareketiyle, her zaman klasik metne eşlik eder: hakikat uzun süre arzulanmış ve çevresi kuşatılmış türdendir, gebe bir doluluk içinde saklanır türdendir, bu gebeliğin sonu aynı anda hem özgürleştirici hem de felaket getiren bir şeydir, söylemin sonunu doğurur; tam da bu gösterilenlerin alanı olan karakter artık yalnızca bilmececin geçidi değil, mitsel olarak bütün Batı söylemine damgasını vuran Oidipous’un (Sphinks’le fikir çatışmasındaki) bilmececinin bu adsal biçiminin de geçididir.” (rev. by Zuhâl KARACA)³²

³² Bu metnin Sündüz ÖZTÜRK KASAR tarafından yayımlanmış kendi ölçütleri içinde özenli bir Türkçe çevirisi olmasına rağmen (BARTHES, 2006, 166 sq.), özellikle söz konusu çevirmenin sözcük seçimine ilişkin tutumuyla bizimki arasında ciddi görüş ayrılıkları olduğundan kendi çevirimizi kullanmayı tercih ediyoruz.

Burada, BARTHES'in edebi yapıtta hakikate ulaşmak üzere kullandığı yöntemin merkezinde duran terimin açılımını görürüz: "endüksiyon" ya da "tümevarım." Pindaros'un *Pi. O.* 10'unu yeniden okumak üzere yola çıktığımız incelememiz açısından, BARTHES'in çoğunlukla sonuca götürmeyen bu yöntemini bütün aygıtlarıyla kullanmaktan çok, söz konusu yöntemin tanımlanış biçimi ile ad(landırma) ve hakikate dair yapılan kimi belirlemeler daha fazla değer taşımaktadır. Şimdilik ele almayı ertelediğimiz, BARTHES'in konuya yönelik katkısını, incelememizi ayrıntılandırıdıkça adım adım ifade edeceğiz.

Yukarıda ele aldığımız *Pi. O.* 7'te Rhodos'lu Diagoras'a yönelik *αἴνος*'unun "telafi" teması merkezinde geliştirilmesi gibi, *Pi. O.* 10'da da belirgin bir temanın sürekli tekrarı ve dönüştürülmesiyle övgü söyleminin inşa edildiği gözlemlenir. Bu tema bütün iktisadî göndermeleriyle³³ "borç"tur (*χρέος*). İlk olarak *laudator* muzaffer atlet Hagesidamos'a yönelik kendi övgü borcuna dikkati çekerek, oldukça tartışmalara neden olmuş bir "peşrev"le (*προοίμιον*) başlar: "Oku bana [...] ta yüreğimde | yazılmış olanı" (*ἀνάγνωτέ μοι [...] πόθι φρενός | ἐμᾶς γέγραπται: Pi. O.* 10.1-3). Bu okuma emrinin kime verildiği ve okumanın nereden yapılacağı tartışma konusu edilmiştir.³⁴ Metinde oldukça belirgin bir şekilde açığa çıkan, okunacak olanın tam olarak belirtilmesidir: "Olympia muzafferi, Arkhestratos'un oğlu" (*ὁ Ὀλυμπιονίκας Ἀρχεστράτου παῖς*). Bu metnin Pindaros'la *ἐπινίκιον*'u sipariş

³³ Pindaros'un poetikası çerçevesinde bu türden iktisadî göndermeler arasında, özellikle bestelediği şarkıyı bir "Fenike şilebine" (*Φοίνισσαν ἐμπολάν: Pi. P.* 2.67) benzetmesi oldukça kayda değerdir. Pindaros'un şarkısı değişim değeri olan malları taşıyan bir yük gemisi gibidir ve açık denizlerde seyahat edebilen bir deniz taşıtı olması sayesinde *Pan-Hellenik* Akdeniz dünyasının her yerine ulaşabilir (cf. 4. BÖLÜM, 240 n. 25).

³⁴ HUBBARD (1985, 67) okuma emrinin yöneldiği merciin "Mousa'lar," "koro" ya da "dinleyiciler" olabileceğini ifade ederken, KROMER (1976, 423) bütün yalınlığıyla seslenişin "herhangi bir kimseye" yönelik olabileceğini ileri sürer. VERDENIUS (1988, 55) ise VILJOEN'i (1955) takip ederek, buradaki emir kipinin "mutlak bir biçimde" ve retorik bir gücü ifade eder tarzda dillendirildiği tezini destekler. Peşrevi mizahi bir bağlama yerleştiren GILDERSLEEVE'e (1885, ad loc.) ait olan "şairin defterinin nüktedan bir araştırması" (*humorous search in the poet's ledger*) biçimindeki yorumun kabul edilebilir bir tarafı yoktur (cf. VERDENIUS, 1988, 55).

eden aile arasındaki sözleşmede yer aldığını düşünmek mümkündür. Ancak metaforik bağlamdaki “yazılmıştır” (*γέγραπται*) ifadesi harfiyen kaleme alınmış bir sözleşmenin varlığı için delil olarak sunulamaz (cf. VERDENIUS, 1988, 55). Asıl önemli nokta, yani okuma ediminin niteliğine dair sorunun yanıtında aranmalıdır. Bu bağlamda, muzafferin adının okunmasını talep eden *ἐπινίκιον* şairinin, bunun hemen ardından, ona karşı borçlu olduğunu unuttuğundan (*ὀφείλων ἐπιλέλαθ'*: *Pi. O.* 10.3) bahsetmesi kayda değerdir. KROMER (1976, 423) ode içinde daha sonra da beliren okuma temasının hatırlamayla yakın bir ilişki içinde olduğunu ileri sürer. Özellikle adın yazılı olduğu yerin şair tarafından “yüreğimde” (*φρενός ἐμᾶς*: *Pi. O.* 7.3) olarak tanımlanması, okumayla hatırlama arasındaki yakınlığı belirginleştirmektedir.³⁵ Pindaros’un “yürek/zihin”e (*φρήν*) yaptığı vurgu, muzaffer atletle arasındaki sözleşmenin sadece yazılı belgede kalmadığını, bu sözün güvenilirliğinin asıl teminatının sözleşmeye varıldığı zaman iştiklerini şu anda hatırlayan kendisi olduğunun altını çizer.³⁶ Nitekim NAGY (1990a, 171, 219-220) *ἀναγινώσκω*’yu Aristophanes’in kullandığı kısımlara (*Ar. Eq.* 118, 1011, 1065) dikkati çekerek, bu fiilin “kamusal

³⁵ Bu metaforun özellikle tragedya şairleri arasında oldukça popüler olması (*S. fr.* 540 *TrGF*, *Ph.* 1325, *Tr.* 680-683, *Ant.* 707-709; *E. Tr.* 661) kayda değerdir. SVENBRO’nun (1993, 180 sqq.) işaret ettiği gibi, bu rağbetin temel nedeni tragedya sahnelemede metnin aktör tarafından ezberlenmesinin zarûrî olmasına bağlanabilir. Aiskhylos’ta bu metaforun örnekleri oldukça belirgindir (cf. *A. Supp.* 178-179, 991-992, *Ch.* 450). Örneğin *A. Pr.* 788-789’da “Ey Io, çok-acılı cevalanımı anlatacağım sana | *zihninin hatıra tabletlerinde yazılı olanı*” (Ἰοῖ, πολύδονον πλάνην φράσω, | ἦν ἐγγράφου σὺ μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν) ya da *A. Eu.* 273-275’teki “çünkü yüce Hades’e aittir ölümlülerin sorgulanması | yerin altında | görür o yürek levhasına yazılı her şeyi” (μέγας γὰρ Ἄιδης ἐστὶν εὖθυνος βροτῶν | ἔνερθε χθονός, | δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενὶ) dizeleri kişinin hafızasında saklı gizli bilgilere gönderme yapar.

³⁶ Yasal usuller gereği, sipariş edilen *ἐπινίκιον* için yazılı bir sözleşmenin yapılmış olması akla yakındır. Ancak Aiskhylos’un (*A. Supp.* 946-949) dizelerinde görüldüğü gibi, yazılı ve mühürlenmiş belge ile iştirilmiş olan arasında belirli bir karşıtlık olduğu gibi, kişinin açıkça ifade edilen bir ifadeyi kendi kulaklarıyla duyması, bir metni okumasından daha üstün tutulmaktaydı:

ταῦτ' οὐ πίναξιν ἐστὶν ἐγγεγραμμένα
οὐδ' ἐν πτυχαῖς βίβλων κατεσφραγισμένα,
σαφή δ' ἀκούεις ἐξ ἐλευθεροστόμου
γλώσσης. [...]

Yazılmamıştır bunlar bir tablet üzerine
ne de mühürlenmiştir bir rulonun yapraklarına
işitiyorsun işte *açıkça* özgürce konuşan
bir dilden.

alandaki icra kavrayışının metaforik kaplamı” olarak değerlendirilebileceğini ve “yüksek sesle okumak”ın yanı sıra “yeniden bilmek” ya da “yeniden teşhis etmek” anlamlarını da taşıdığına işaret eder. SVENBRO (1993, 166 sqq.) ἀναγιγνώσκω fiilini anlamak üzere, Antik Çağ’da sözcüklerin arasındaki boşlukların ve noktalama işaretlerinin yer almadığı yazım geleneği *scriptio continua*’ya ve okumanın neliğine dikkatlerimizi yöneltmemiz gerektiğine işaret etmektedir. Yukarıda belirttiğimiz, Pindaros’un olası defterinde, muzafferle şair aralarındaki sözleşmede ya da muzaffer için dikilen heykelinin kaidesinde yer alan tam adı şuna benzer bir imge oluştuyordu:

ΟΟΛΥΜΠΙΟΝΙΚΑΣΑΡΧΕΣΤΡΑΤΟΥΠΙΑΣ

Bu imge, harflerin karşılık geldiği sesleri bilmenin okuyabilmekle özdeş olmadığını daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Öyle ki Pindaros çağında okuyan kişi sadece harflerin işaret ettiği sesleri sesleterek harfî sese, heceyi sözcüğe çevirme işlemini gerçekleştirmeden önce, gördüğü imgenin doğru yerlerden ayrılmasını ve anlamlı bir ifade oluşturmalarını da sağlamak zorunda kalmaktaydı. İmgeyi böyle okumak, onu “yeniden-teşhis etmek” (ἀνα-γιγνώσκω) anlamına geliyordu. Ancak Yunanlıların çoğunun Sokrates gibi “harf fakiri” (τὰ γράμματα φαῦλοι: Pl. Phdr. 242c) olabileceği hesaba katıldığında okuma etkinliğinin çağdaş sessiz okumadan çok farklı olduğu anlaşılabacaktır. Antik Çağ’ın okuyucusu kendi sesinin desteğiyle gördüğü harf dizisini anlamlı bir ifade olarak yeniden kurmaya çalışıyordu. Bu bakış açısıyla, Antik Çağ’ın okuyucusu bir metni deşifre ederken, çağdaş bir Eski Yunanca epigrafi uzmanından farksızdı. Bu nedenle okuduğu adı heceleyerek, aşama aşama “yeniden-teşhis etmek”teydi. Dolayısıyla “okuma” yalnızca muzaffer atletin adının ve baba adının telaffuz edilmesini değil, icrasal veçheleri belirgin, ancak dillendirilmeden önce ἐπινίκιον şairinin “yüreğinde/zihninde” (φρήν) saklı duran ezgili ifadenin şarkısının söylenmesidir, adın yeniden tanınmasıyla adın ifade ettiği “şan”ın (κλέος) da

yeniden anlaşılmasıdır.³⁷

Pindaros sözleşmenin zamanında yerine getirilmemesinden kaynaklanan borcun alacaklısına, yani muzaffer delikanlı Lokris'li Hegasidamos'a karşı "hakkaniyetle" (*σύν δίκῃ*) davranmasının onurunu "Hatırlama"nın (*Μναμοσύνα*) kızları Mousa'larla³⁸ birlikte "Zeus'un kızı" olarak tanıttığı "Hakikat"e (*Θυγάτηρ Ἀλάθεια Διός*; *Pi. O.* 10.3-4) atfeder. Ancak ode boyunca, "Hakikat" bu üstün konumunu, gerek doğal bir fenomen olarak, gerekse kişileştirilmiş bir tanrı olarak beliren "Zaman"la (*Χρόνος*) paylaşır. Nitekim söz konusu onurun "Hakikat"e atfedilmesinin hemen ardından, daha çok doğal bir fenomen olarak zamanın bu onurdaki payı açıkça ifade edilir (*Pi. O.* 10.7-8).

Muzaffer atletin alacakları çağdaşı bir muhasebecinin ya da oy kullanan halk meclisi kalabalığının "çakıl taş"ları (*ψᾶφον*; *Pi. O.* 10.9b) gibi çok sayıda olsa da, Pindaros'un övgü söylemi tıpkı bir "dalga"nın (*κῦμα*; *Pi. O.* 10.10) hepsinin üzerini kapladığı gibi kaplar. Borcun büyüklüğüyle koşut şekilde övgünün de daha kapsayıcı olabilmesi için bir "ek"e ihtiyaç vardır. Bu noktada Pindaros yorumcuları tartışmaya sürükleyen bir sözcüğü kullanarak, borcun "faiz"inden (*τόκος*) söz eder. BUNDY (1986^{re}, 1 n. 4, 33; cf. VERDENIUS, 1988, 59) buradaki *τόκος*'un, odenin ayrıntılarına girilmesi sırasında çekilen fazladan zahmete gönderme yaptığını ileri sürerek, ne buradaki *τόκος*'un, ne

³⁷ Pindaros şiirsel yaklaşımlarındaki belirgin törel tutumunun şahidi ve onaylayıcısı olarak açıkça Mousa'lara gönderme yapar. "Büyük bir yemin bile edebilirim, apaçık | şahidim buna: *sesi bal gibi tatlı Mousa'lar* onaylar zaten" (καὶ μέγαν ὅρκον ὁμόσσαις τοῦτό γέ οἱ σαφέως | μαρτυρήσω· *μελίφθογγοι* δ' ἐπιτρέψοντι *Μοῖσαι*; *Pi. O.* 6.20-21) ifadeleri Mousa'ların özellikle şarkı üretimindeki hatırlatıcı rolleriyle şair için nasıl onaylayıcı bir mercii olduğunu ortaya koyar.

³⁸ SVENBRO (1993, 46) okuyan kişinin yazının sessiz işaretlerine sesini ödünç verdiğini, dolayısıyla artık okuyanın sesinin yazının sesi haline geldiğini belirtir. Her ne kadar "peşrev" in (*Pi. O.* 10.1-5) bağlamında okuyacak olanın kimliği tartışmalı olsa da, okuma ediminin bir tabiyet ilişkisinin içinde değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Nitekim BOURDIEU (→ BOURDIEU-CHARTIER, 1985, 235) bir söyleşinde okumanın bir "iktidar sorunu" olduğunu altını çizer. Bu iktidarın baskın ögesi Pindaros'ta "yürek/zihin"de yazılı olan ifadedir, bu da söylemin "baba"sı olarak *ἐπινίκιον* şairinin konumunu sağlamlaştırmaktadır. Şüphesiz şairin yetkesi tanrısal kaynaktan, yani Mousa'lardan, kişileştirilmiş birer tanrı olarak Hakikat'ten ve Zaman'ın geleceği belirleyen gücünden gelir (cf. 4. BÖLÜM, 251 n. 37).

de *Pi. O.* 11.14'teki *κελαδήσω*'nun kendi bağlamlarının ötesinde herhangi bir göndermeleri olmadığı ve bu ifadelerin hitabete özgü kullanımlar olduğu konusunda ısrarcıdır (cf. *Them. Or.* 7.84b sq.). Buradaki “faiz” (*τόκος*) metaforunun BUNDY'nin sözleriyle “teslim edilmesi gecikmiş olan ürünün kalitesinin daha iyi olmasına” gönderme yaptığı yorumu oldukça akla yakındır.

Öte yandan, kanımızca *τόκος*'un anlam alanının genişliğinin farklı yorumlara imkân tanıdığı ve muzaffer atletin durumuyla koşutluklar oluşturmakta kullanılabileceği inkar edilemez. Nitekim büyük ölçüde BUNDY'nin yorumlama anlayışı doğrultusunda bir yaklaşım sergileyen BURGESS (1990, 279) *Pi. O.* 10.86-87'deki “kendi zevcesinden doğma bir çocuk olarak | özlenir gençliğin öte yanına zaten varmış babası tarafından” (*παῖς ἐξ ἀλόχου πατρί | ποθεινὸς ἵκοντι νεότατος*) dizelerinden hareketle *τόκος*'un Hagesidamos'la babasının ilişkisine gönderme yapar tarzda kullanılmış olabileceğini belirtir. Buna oldukça benzer bir yaklaşımla *τόκος*'un çift anlamlı ve metaforik kullanımına Platon'dan (*Pl. R.* 6.506e-507a4) bir örnek verilebilir:

- [...] ἐστὶ τὰγαθὸν εἰσώμεν τὸ νῦν εἶναι – πλεον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν – ὅς δὲ *ἔκγονός* τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότητος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, εἶν.
- Ἄλλ', ἔφη, λέγε· εἰς αὐθις γὰρ τοῦ πατρὸς ἀποτεῖσεις τὴν διήγησιν.
- Βουλοίμην ἄν, εἶπον, ἐμέ τε δύνασθαι αὐτὴν ἀποδοῦναι καὶ ὑμᾶς κομίσασθαι, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ νῦν τοὺς *τόκους* μόνον. τοῦτον δὲ δὴ οὖν τὸν *τόκον* τε καὶ *ἔκγονον* αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ κομίσασθε.
- [...] iyyinin kendinde ne olduğunu şimdilik bir kenara bırakalım – Bana öyle görünüyor ki benim şu andaki sanılarıma ulaşmak bile halihazırdaki tartışmamızın ötesindedir. Ancak, senin ve sizin de hoşunuza giderse, iyyinin ya da ona benzeyen bir şeyin *filizinin* nasıl görüldüğünü söylemeye razıyım, aksi halde kapatalım bu konuyu.
- O halde anlat dedi, başka zaman da babanın ne olduğunu anlatarak ödersin borcunu.
- Keşke geri ödeyebilseydim de borcumun sadece *faizlerini* değil, ana parasını da kapatsaydım. O zaman alın da idare edin iyyinin kendisinin *çocuğu* ve *filiziyle*.

Platon burada ustaca *ἔκγονός* ile *τόκος*'un benzer anlamda olmasından yararlanarak başlattığı metaforu, *τόκος*'un “faiz” anlamına vurgu yaparak sürdürür. Platon'un yukarıdaki metnine dair yorumunda ifade ettiği üzere, DERRIDA'ya (1972, 100 sqq. = 2012a, 32 sqq.) göre, *τόκος* “ürün olarak tarlaya atılmış tohumun meyvesi, bir anaparanın faizidir, aynı zamanda da çocuk, insan veya hayvan yavrusudur; bir *gelirdir*.” (est aussi bien l'enfant, la portée humaine ou animale, que le fruit de la

semence confiée au champ, que l'intérêt d'un capital ; c'est un *revenu*.) Benzer şekilde, övgü şiirinin kendisi sembolik bir anapara olarak Pindaros'un hizmetindedir; ancak gecikmesi nedeniyle fazladan maharetini ortaya koymaya kendini mecbur hisseden şair, anaparaya eklenen "faiz"le borcunu daha da tartışmasız bir şekilde öder. Bu "eklenti" şiir için olduğu gibi, Hagesidamos'un ailesi için de geçerlidir. Öyle ki artık gençlik çağından uzaklaşan babanın "şan"ı (*κλέος*) ana parayı oluştururken, oğlununki bir "faiz" (*τόκος*) gibi onun üzerine eklenir. Faiz anaparadan çıkar, ancak başka faizlere gebe bir anapara olmaya taliptir. Nesilden nesle ardışık bir şekilde ilerleyen bu sürecin temel itkisi, gerek doğal bir fenomen olarak, gerekse kişileştirilmiş bir tanrı olarak "Zaman"ın karşısında, "*κλέος*'un entropisi"ne rağmen (v. 1. BÖLÜM, 77 n. 38), "aile"nin (*οἶκος*) adının devamlılığını sağlamaktır. Oğlun babasıyla olan bu ilişkisi Catullus'un Pindaros'tan esinlenerek³⁹ ortaya koyduğu *imitatio*'lardan birinde de göze çarpmaktadır (*Catul.* 68.119-124; DÜRÜŞKEN–ALOVA, 2002², 224-227):

nam nec tam carum confecto aetate parenti
una caput *seri nata nepotis* alit,
qui, cum divitiis vix tandem inventus avitis
nomen testatas intulit *in tabulas*,
impia derisi gentilis gaudia tollens
suscitat a cano vulturium capiti:

ihtiyarlıktan omuzları çökmüş babasına değerli gelmez o kadar
biricik kızının beslediği *geç doğmuş torununun* başı,
sonunda atadan kalma servete bir mirasçı bulununca güçbela
vasiyetnameye geçirince torununun *adını* yaşlı adam
alaya alınan bir akrabanın günahkâr sevincini ortadan kaldırıp
kır saçlarından akbabayı uçurur:

STEINER'in (2004, 275-297) de incelemesinde ortaya koyduğu üzere, Catullus'un dizelerinde tıpkı Pindaros'ta olduğu gibi ailenin yadigarı olan adın sürdürülmesi sayesinde ölümün ağır yükü hafifler. Catullus'ta ailenin soyunu sürdürecektir torunun adının yazıldığı *tabula* nasıl ölüme yaklaşan atasını rahatlatıyorsa, Pindaros'un

³⁹ Bu şiiri üzerindeki Pindaros etkisini ilk olarak ifade eden SARKISSIAN (1983, 29), Allius'un Catullus'a yönelik "iyi hizmet"ine yapılan belirgin göndermeye dikkati çeker. Dolayısıyla özellikle armağan değiş tokuşu bağlamındaki bir "borç" teması Catullus'ta da görünür hale gelmektedir.

φρῆν'inde yazılı olan Hagesidamos'un adı da aynı şekilde ailesi için bir "faiz" (*τόκος*) olarak değer kazanır. Birinci dereceden kan bağıyla birbirine bağlı aile arasındaki sevgi ile beklenti içinde ve hüsrana uğramış varisler arasındaki karşıtlık yaşlı adamın kır saçlarına yuva yapan bir akbabayla betimlenir (WITKE, 1968, 42). Akbaba uçunca, ailenin mirasının gerçek varisi de tartışmaya yer bırakmayacak şekilde ortaya çıkmış olur.

"Zaman"ın böylesine yetkeli bir konumunda bulunduğu bu çerçevede, sadece "hakikat"ın değil, daha kapsayıcı bir terim olarak "doğruluk"un önemli bir rolü vardır.⁴⁰ Zamanla şiirsel hakikat arasındaki bu ilişkiyi çözümlemesinin merkezi teması olarak ele alan KROMER (1976, 431 sqq.) ode boyunca kişileştirilmiş tanrısal güçler olarak iki tür "doğruluk" kavrayışının birbirinden farklılığının ortaya koyulduğuna dikkati çeker. Bir yanda bir tüccarda mutlaka bulunması gereken, karşılıklı anlaşmanın kurallarına büyük bir "Kesinlik"le (*Ἀτρεκεία*) uymak,⁴¹ öte yanda ise zamanın acımasız yargısı altında muzafferin zaferini "Hakikat"le (*Ἀλήθεια*) ifşa etmek durur. "Kesinlik" "yasa"nın (*νόμος*) alanındaki sarsılmazlıkla, "Hakikat" ise "zaman"nın

⁴⁰ Burada yeri gelmişken, tez boyunca neden Türkçe "doğruluk" terimi yerine, Arapça kökenli "hakikat"ı neden tercih ettiğimizi ve kaplamı daha geniş bir kavrayış olarak "doğruluk"la burada tam olarak neyi kast ettiğimizi ifade etmek istiyoruz. Öncelikle "hakikat" sözcüğünde ısrar etmemiz temel nedeni, bütün Arkaik Yunan Şiirine nüfuz etmiş olan kültürel/ritüel dokudan kaynaklanmaktadır. "Doğruluk" sözcüğü özellikle mantık biliminin bu konudaki yoğun çalışmalarıyla oldukça sekülerleşmiş bir imge sunar. Kaldı ki "doğruluk" sözcüğü bütünüyle kültürel/ritüel göndermelerden soyulmuş olarak değerlendirilemese bile, Yunan'da açıkça görülen "hakikat"le (*ἀλήθεια*) "hakkaniyet" (*δίκη*) arasındaki ilişkiyi ifade edememektedir (cf. 2. BÖLÜM, 100 n. 1; 3. BÖLÜM, 194 n. 61). Dolayısıyla *hakk* kökünün sağladığı belirgin ve yoğun dinsel zeminden yararlanmak isteyerek "hakikat" karşılığını bilinçli bir tercih olarak seçtik. Öte yandan, yukarıdaki bağlamda "doğruluk" sözcüğünü dar anlamıyla değil, "hakikat"ın özelleşmiş anlamı yerine gerek *ἀλήθεια*'yı, gerekse *ἀτρεκεία*'yı kapsayan bir tarzda, dinsel göndermelerini vurgulamadan söz konusu iki Yunan kavrayışını da örten bir terim olarak kullandık.

⁴¹ Pindaros'ta *ἀτρεκής* sözcüğüyle, "atamaz | *tereddütsüz* bir adım" (*οὐ ποτ' ἀτρεκεῖ* | κατέβα ποδῖ: *Pi. N.* 3.41-42) dizesinde olduğu gibi kimi zaman bireyin karar verme ve girişimde bulunması bağlamında kesinliğe ve şaşmazlığa gönderme yapılırken, kimi zaman da "Hellenlerin Aitolialı *katı* yargı" (*ἀτρεκής Ἑλληνοδικας γλεφάρων Αἰτωλός*) ifadesinde olduğu gibi, hukuki bir yargının nesnellığının altı çizilir. Kavramın özellikle bu ikinci anlamı, Lokrisler arasında katı bir yasa koyucu olarak ün yapan Zaleukos'la ilişkilendirilebilir (NASSEN, 1975, 225) *Ἀτρεκεία* ve akrabası terimlerin Homeros'tan itibaren gelişimine ilişkin olarak v. LEVET, 2008^{re}, 75 sqq.

(*χρόνος*) içindeki “canlılık ve istikrar”ın biçimlendirdiği törel ve şiirsel doğruluğun belirginleşmesiyle ilişkilendirilebilir.⁴² Bu iki tanrısal güç, dinsel bağlamda fanilerle ölümsüzler arasındaki sınırın belirlenmesini, törel bağlamda da haddinibilirliğin ve özdenetimin gerektiğinde devreye girmesini sağlar. Pindaros bu törel bağlamı tıpkı Diagoras’ın mitsel köklerinin “müşterek hikayesi”yle (*ξυνὸν [...] λόγον: Pi. O. 7.21*) işlediği gibi, Hagesidamos için de “kamuya mâl olan bir söz”le (*κοινὸν λόγον: Pi. O. 10.11*), başka deyişle **Pan-Hellenik** dünyanın tümüne hitap eden bir söylemle gerçekleştirir (cf. ECKERMAN, 2008, 45-48).

Pan-Hellenik dünyanın tümünü kucaklayan bu mitler Pindaros’un kavrayışlarını genelleştirdiği kadar, aşkınsal bir raddeye de taşımaktadır. Nitekim Pindaros Herakles’le ilgili miti anlatmaya giriştiğinde, “borç” ana teması çerçevesinde özellikle ticaret bağlamında “yasa”ya uygun davranmanın nasıl aşkınsallaştırıldığı görülmektedir (cf. *χάριν: Pi. O. 10.17*).⁴³ BURGESS’in (1990, 276) dikkati çektiği gibi, Herakles için kullanılan bir sıfatla (*ὑπέρβιον: Pi. O. 10.15b*) başlatılan mitsel örgü, “kudretli olanın daima başarılı olamayacağı” doğrultusunda muzaffer atleti uyarmaktadır. Bu noktadan

⁴² VERDENIUS (1988, 56) KROMER’in (1976, 431) kullandığı terminoloji itibarıyla kalkış noktasını metnin verilerinden almayan bu genellemesinin “oldukça keyfi” olduğu ifade ederken kendi bakış açısından haksız sayılmaz. Ancak Pindaros’un poetikasına genel bir bakış, “doğruluk”un veçhelerinden ikisi olan *Ἀτρέκεια* ile *Ἀλάθεια* arasındaki belirgin ayrımın bu türden bir sonuca zemin hazırladığını göstermektedir. Özellikle *Ἀλάθεια*’nın bu konumunun adı çağırma/sesletme ve adlandırmayla ilişkisi bağlamında oldukça aydınlatıcı bir çözümlemeye imkân tanıdığı inkar edilemez.

⁴³ Hagesidamos’un bir boksör olarak hocalığını yapan İlas’la olan ilişkisinin Patroklos ile Akhilleus arasındaki dostlukla benzeştirilmesi bahsettiğimiz aşkınlaşmanın belirginleşmesini sağlar. Nitekim Patroklos’la Akhilleus’un ilişkisi resmî bir öğrenci-öğretmen ilişkisinin çok ötesinde, güçlü bir dostluk ilişkisidir. Hagesidamos’un dostu olarak İlas, tıpkı Akhilleus gibi, öğrencisinin “öz”ünü (*φύα*) “bileyleye bileyleye” (*θάξαις*) “meziyet”inin (*ἀρετά*) ulaşacağı nihai hedef olan zafere yaklaştırmıştır. Zira ancak düzenli bir şekilde talim eden, kendi özünü bileyleyen kişi özünü sürdürebilir. Mahir bir antrenör “tuncu dize getiren bir mihenk taşı” (*χαλκοδάμαντ’ ἀκόναν: Pi. I. 6.73*) gibi, çalıştırdığı atletin “meziyet”inin kalitesini net bir şekilde ortaya koyar. Şayet atletin “öz”ü zafere ulaşabilecek kalitedeyse, “büyütür onda her şeye münasip bir yürek” (*ἀρμένιοισι πᾶσι θυμὸν αὔξων: Pi. N. 3.58*). Müsabakanın bütün tehlikelerine hazır olmak, Hagesidamos’un Patroklos’la arasındaki temel benzerliktir. Patroklos için Akhilleus’un silahlarını kuşanmış bir şekilde canını vermek ölümsüzlüğün yolunu açar; oysa Hagesidamos genç yaşına rağmen Patroklos’un girdiğine benzer çetin bir sınavdan muzaffer biri olarak sağ çıkarak ölümsüzlüğün kapısını aralar.

sonra kimi sıfat, zarf ve yüklemlerin, bu temel ilkenin çerçevesini belirginleştiren bir tarzda ve BARTHES'in yukarıda bahsettiği anlambirimcikler gibi, törel bir hakikati “işaret parmağı”yla (*index*) gösterdiklerine tanık oluruz. Bu anlambirimcikler üstünlük sağlayan bir gücün sahibi olan kahramanla yetkeli iktidarı temsil eden kişi arasındaki çatışmayı betimlerler. Herakles “üstün-güçlü” (*ὑπέρβιος*) olduğu halde, Kyknos’la mücadelesinde geri püskürtülür. Nitekim Herakles (*Pi. O. 10.28-30*) kendisi de “üstün-güçlü” (*ὑπέρβιον*) olan Augeas’tan karşı taraf “razı olmadığı” (*ἀέκονθ’*) halde aldığı ücretini “kölece hizmeti karşılığında” (*λάρτριον: Pi. O. 10.28*) hak etmişti. Herakles’in (*Pi. O. 10.34*) ordusunu bozguna uğrattan Molion’lar “haddini bilmez” (*ὑπερφίαλοι*) olarak nitelenirler. Augeas’ın “dolandıran” (*ξενάπατας*) bir kral olarak nitelenmesi, iktidarının ona sağladığı imkânları istismar ettiğine ve “yukarıdan” (*ὑπέρ*) bakan tavrının yenilgisinin temel sebebi olduğuna işaret eder. Çünkü yukarıdan bakan kişi, “öğüt”lerden (*βουλή*) yeterince yararlanamaz ve “ihtiyatsız” (*ἄβουλίᾳ: Pi. O. 10.41*) kalarak hata yapar. Semantik bağlarla örülü bu mitsel dokudaki anlambirimciklerin herbiri yukarıdaki ilkede ifade edilen hakikatin gösterenleri olarak belirirler ancak, “hepsi bir araya gelse de onu adlandırmaya yetmezler.” Herbiri *ὑπέρβιος* olmanın kazanımlarını önemsememezlik etmeden, özellikle törel bir borç hukuku bağlamında tehlikeli yanlarını “işaret eder ancak söylemez”ler; zira aslında törel bir bilmececi kurucuları olarak *ὑπέρβιος* adında ifade edilen, “ad olarak hakikate” işaret ederler. Muzaffer atlet Hagesidamos (*Ἀγησί-δαμος*: Halkın-önderi) kendi adının da ifade ettiği tarzda bir *ὑπέρβιος* olarak belirmektedir. Böylelikle muzaffer atlete, Herakles’in borçlarını nasıl tahsil ettiği ve ödediğine dair törel duruşu model olarak sunulurken, kendisine ölümsüzler ve fani rakipleri karşısında, “kudretli olanın daima başarılı olamayacağı” ilkesi doğrultusunda haddinibilir bir tutum takınması salık verilir.

Ancak bu törel uyarı, zaferin ihtişamının hafifletildiği biçiminde anlaşılmamalıdır. Nitekim Olympia Oyunları’nın kurucusu olarak Herakles’in rolünü vurgulayan bir adlandırma öyküsüyle, yeniden zaferin cazibesinin odak noktalarından biri olan Olympia’ya geri dönülür (*Pi. O. 10.49-56*).

[...] καὶ πάγον

Κρόνου προσεφθέγγατο· πρόσθε γάρ
νώννυμος, ἄς Οἰνόμαος ἄρχε, βρέχετο πολλῇ
νιφάδι. ταῦτα δ' ἐν *πρωτογόνῳ τελετῇ*
παρέσταν μὲν ἄρα Μοῖραι σχεδόν
ὅ τ' ἐξελέγχων μόνος
ἀλάθειαν ἐτήτυμον

Χρόνος. τὸ δὲ σαφανὲς ἰὼν *πόρσω* κατέφρασεν,
ὁπῇ [...]

[...] tepeyi de
çağırdı *Kronos*'un adıyla; çünkü *adsız sansızdı* öncesinde,
kar çok tipilemişken Oinomaos hüküm sürerken orada;
bu *ilk doğuş ayininde*
hemen orada hazır nazırdı Moira'lar
bir tek *sınayarak açığa çıkaran* vardı işte
sahici hakikati, o da

Zaman'dı o ki açıkça ifşa eder *ilerleyerek*
onun [*Herakles*'in] nasıl [...]

Pindaros (cf. *Pi. O.* 3.17-24) bu adlandırmadan önce söz konusu tepeyi güneş ışınlarına doğrudan maruz kalan –Olympia'yla özdeşleşmiş bitki örtüsünden yoksun (cf. *εὐδενδρον* [...] *ἄλσος*: *Pi. O.* 8.9)– ağaçsız bir alan olarak betimler. VILJOEN (1955, 187 sqq.) belirli bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde Pindaros'un heterodoks⁴⁴ sayılabilecek bu yaklaşımının bu tepede kadim bir Kronos kültünün varlığını ifade eden (cf. *Paus.* 6.20.1) yerel gelenekle uyuştuğuna dikkati çeker. Dolayısıyla Herakles'in tepeye büyük atası Kronos'un adıyla seslenmesi/hitap etmesi (*προσεφθέγγατο*: *Pi. O.* 10.50), buradaki kökensel külte yönelik kahramanın derin saygısını ifade ettiği gibi, tepenin “öz”ünü (*φνῶ*) sürdürmesine yönelik belirgin bir girişim anlamına gelir. Kahramanın adlandırma ediminin bir “ilk doğuş ayini” (*πρωτογόνῳ τελετῇ*: *Pi. O.* 10.51) olarak nitelenmesi, Olympia'nın “büyümeye” (*φύειν*) başladığına işaret eder. Olympia yeryüzünde bir mesken olarak “on iki efendi tanrının” (*δώδεκ' ἀνάκτων θεῶν*: *Pi. O.* 10.49) onayıyla tanrısal meskenler “aile”sine (*οἶκος*) kabul edilir. Moira'ların ayinde hazır bulunması bu “büyüme”

⁴⁴ Pindaros'un (cf. *Pi. O.* 1.94-95; VERDENIUS, 1988, 42-43) kabul ettiği üzere, Pelops Olympia Oyunları'nın tesis edilmesinde önemli bir rol oynamıştır ve hâmilliğini üstlenmiştir. Ancak Bakkhylides'in (cf. *B. Ep.* 5.181, 8.31-32) tersine, Pindaros Pelops'u kurucu bir figür olarak betimlemez.

sürecinin kaderinin tanrısal irade tarafından belirlendiğini vurgular. Olympia tanrıların onayı ve iradesiyle ilksel özünü sürdürmek üzere adlandırılır. Bu adlandırmanın “sahici bir hakikat” (ἀλάθειαν ἐτήτυμον: *Pi. O. 10.54*) olarak “sınanarak açığa çıkması” (ἐξελέγχων: *Pi. O. 10.53*) “Zaman”ın ifşa edici rolüne bağlıdır. Zaman, Herakles’in Oyunları tesis ederken yaptıklarının “doğruluk”unu, yani zaferin yeşereceği bu zeminde yeni muzafferlerin adlarının Olympia’nın özünü sürdürmesine yaptığı katkıları “ilerleyerek açıkça⁴⁵ ifşa edecektir” (σαφανὲς ἰὼν πρόσω κατέφρασεν: *Pi. O. 10.55*). Simonides’in (*Simon.* apud *Stob. 1.8.15 = fr. 175* BERGK: οὐκ ἔστιν μείζων βᾶσανος χρόνου οὐδενὸς ἔργου) zamanı bir “mihenk taşı” olarak betimlemesi bu açıdan anlamlıdır. Zira yarı-tanrısal kaynaklı da olsa edimlerin “doğruluk”u zamanın “mihenk taşı”nda sınanır ve “hakikat” üzerindeki sır perdesi kaldırılır.

Böylelikle Olympia’nın özünü sürdürmesi sayesinde, “peşrev”de okunması söylenen ilk ada yenilerinin eklenmesini, aslında güncel muzafferin ilksel modellerinin tek tek sayılabilmesini sağlar. Sayılan her bir ad, bu adın mensubu bulunduğu aile ve kent-devleti Olympia Oyunları’nın farklı dallarında zafer kazanarak Herakles’in adlandırdığı tepenin özünü sürdürmesini sağlarlar (*Pi. O. 10.64-75*). Bu noktada “özel ad”ın temel bir niteliğini hatırlatan BARTHES (1970, 181), tartışmanın başka boyutlarına da dikkatimizi yöneltmemizi sağlar:

“Le caractère est un adjectif, un attribut, un prédicat (par exemple: *hors-nature, ténébreux, vedette, composite, excessif, impie*, etc.). Bien que la connotation soit évidente, la nomination de son signifié est incertaine, approximative, instable : arrêter le nom de ce signifié dépend en grande partie de la pertinence critique à laquelle on se place : le sème n’est qu’un *départ*, une avenue du sens. [...] ce qui est constant, c’est que le sème est lié à une idéologie de la personne

⁴⁵ Her ne kadar, biz burada *σαφανὲς*’in zarf görevinde kullanılabileceğine ve özellikle açıklığa, açığa çıkarmaya vurgu yaptığını düşünsek de, diğer yorum seçeneğinin sağladığı farklı bakış açısından da yararlanılabileceğini düşünüyoruz. VERDENIUS (1988, 74) ilgili notunda, *σαφανὲς* sözcüğünün gönderme yaptığı çapraz göndermelerle (*Pi. O. 6.20: σαφέως | μαρτυρήσω; N. 11.43-44: σαφὲς [...] τέκμαρ; O. 7.91: σάφα*) “açıklığa” değil, “güvenilirlik” ve “kesinlik”e işaret ettiğini ve buradaki *σαφανὲς*’in “kesin gerçekler” biçiminde (cf. *Th. 1.22.4*) çevrilmesinin daha doğru olduğunu belirtir. Bu yoruma göre, söz konusu mitsel anlatının hemen ardından sayılan ilk muzafferlerin adları bu kesin ve güvenilir gerçeklerin nişaneleri olarak belirirler.

(inventorier les sèmes d'un texte classique n'est donc qu'observer cette idéologie) : la personne n'est qu'une collection de sèmes. [...] Ce qui donne l'illusion que la somme est supplémentée d'un reste précieux (quelque chose comme l'*individualité*, en ce que, qualitative, ineffable, elle échapperait à la vulgaire comptabilité des caractères composants), c'est le *Nom Propre*, la différence rempli de son *propre*. Le nom propre permet à la personne d'exister en dehors des sèmes, dont cependant la somme la constitue entièrement. Dès lors qu'il existe un Nom (fût-se un pronom) vers quoi affluer et sur quoi se fixer, les sèmes deviennent de prédicats, *inducteurs de vérité*, et *Nom* devient *sujet*.

“Karakter bir sıfat, bir vasıf, bir yüklemdir (örneğin: *doğal-olmayan, müphem, yıldız, bileşik, aşırı, dinsiz*, vb). Yananlam apaçık olsa da, işaret ettiği şeyin adlandırılması kesin olmayan, takribi, istikrarsızdır: bu işaret edilenin adını saptamak büyük ölçüde içinde bulunduğumuz eleştirel aidiyete bağlıdır: anlambirimcik yalnızca bir *kalkış noktası*, anlama giden bir yoldur. [...] değişmez olan şudur ki anlambirimcik kişinin ideolojisine bağlıdır (klasik bir metindeki anlambirimciklerinin dökümünü yapmak, yalnızca bu ideolojiyi gözlemlemektir): kişi anlambirimciklerden oluşan bir dermeden başka bir şey değildir. [...] Bu da, yekünün nadide bir küsürat (nitel ve tarifsiz olup kompozisyondaki karakterlerin avam muhasebeciliğinin gözünden kaçabilen *bireysellik* gibi bir şey) tarafından eklendiği yanılsamasını yaratan *Özel Ad*dır, ona neyin *uygun düştüğü* tarafından tamamlanan farklılıktır. Özel ad kişiye anlambirimcikler dışında var olma imkânını sağlar, yine de onu bütünüyle oluşturan bu anlambirimciklerin yekünüdür. Kendisine doğru akın edilecek ve ona tutunulacak bir Adın (bir zamirin de olabilir) var olduğu andan itibaren, anlambirimcikler yüklem, *hakikatin endüktörleri* haline gelirler, *Ad* da *özne* haline gelir.” (altı çizili vurgular tarafımızdan, diğerleri BARTHES'a ait).

İlk muzafferlerin adları “hakikatin endüktörleri” (*inducteurs de vérité*), başka deyişle Herakles'in tepeye ad koyarak “varlığa getirdiği” Olympia'nın “hakikat”ine ulaştıran bir tümevarımın işlemlerini sağlayan bir birikim haline gelirler. Bu adların sayılmasının hemen ardından, Pindaros doğal bir fenomenle “şan”ın (*κλέος*) bir imgesini resimler: “bakılışı güzel ayın sevimli ışığı | parlattı akşamı” (*ἔφλεξεν εὐώπιδος | σελάνας ἐρατὸν φάος*: *Pi. O.* 10.74-75). İlksel muzafferlerin adları, hem Herakles Olympia Oyunları'nın tesis ederken parıldayan dolunayın (cf. *Pi. O.* 3.19-20) devamlılığının teminatı, hem de Oyunlarda müsabakalara katılacak muzaffer adaylarına, “şan” kazanma mücadelesinde modelleyecekleri ilk örnekleridirler.

Zira bu adlar muzaffer atletle birlikte övgü söyleminin üreticisi şair için de izlenecek “ilk başlangıçlar”ın (*ἀρχαῖς* [...] *προτέραις*: *Pi. O.* 10.78; cf. 5. BÖLÜM, 309) amblemleridirler. Bu amblemler gerek *laudator*'a gerekse *laudandi*'ye uygun bir törel duruş sergilemek üzere rehberlik ederler. Öyle ki adların kendileri onları örnek “meziyet”lerini (*ἀρετά*) sergiler. *Skholion* (*Sch. ad Pi. O.* 10.78f DRACHMANN) “iri kuş” anlamındaki *Οἰωνός* adının onun koşucu olarak hızına işaret ettiği belirtir. *Ἐχεμος*'un adı muzaffer atletin güreşteki kavrayıcı (*ἔχω*) acı kuvvetine vurgu yapar. Daha çok bir ciritçiye yakışan *Δόρυκλος*'un (Temreni-şanlı) adıyla, bir

kargının delici temreni gibi olan yaralayıcı yumruklarını hatırlatır. *Σᾶμος* (“yükseklik” anlamındaki ᾶ’lı *σᾶμος* yerine ᾱ’lı) ise, kendi adıyla mücadele verip zafere ulaştığı dört atlı araba yarışının efsanevi adı olan “Pelops’un kadim *mezarını*” (ἀρχαίῳ *σάματι* [...] Πέλοπος; *Pi. O.* 10.24) selamlamaktadır. *Φράστωρ*’un adı atletin bir ciritçi olarak gözlerini hedefe odaklayabilmesini anıştırırken (cf. CHANTRAINE, 1984^{re}, s.v. *φράζω*), son olarak sarf edilen *Νικεύς* adı yukarıda bütün adlar sayılmaya başlanmadan önce dillendirilen *νικαφορίαισί*’ye (*Pi. O.* 10.59) gönderme yapar (VERDENIUS, 1988, 77).

Ancak bütün bu meziyetlerin sahibi olmaya talip olan atlet, zaferin eninde sonunda tanrısal bir ihsan olduğunu aklından çıkarmamalıdır. Zira övgü “gururlu zaferin adaşı olan lütfun” (*ἔπωνυμίαν χάριν | νίκας ἀγερώχου: Pi. O.* 10.78b-79) hizmetindedir. Sonuçta “zafer” (*νίκη*) tanrısal “lütf’la” (*χάρις*) sessel düzlemde bir adashlık ilişkisi içinde olmasa da, adının getirdiği “gururlu” (*ἀγερώχος*) duruşunu doğrudan tanrısal “lütf’a borçludur. Dolayısıyla adını, bu “borç” yüzünden *χάρις*’ten alır.

4.1.3.2. Pindaros’ta Soykütüksel Metaforun Kullanımı ve “Kavramlaştırma”nın İlk Adımları

Daha önce ele aldığımız (GİRİŞ, 10 sqq.) üzere, Arkaik Yunan Şiirinde soykütüksel anlatının kökleri Homeros’a kadar geri götürülebilir ve bu tarz özellikle Hesiodosçu geleneğin ürünü *Gynaikôn Katalogos*’la belirgin bir zirveye ulaşmıştır. FOWLER’ın (1999, 1-19) işaret ettiği üzere, *Gynaikôn Katalogos*’un şairinin⁴⁶ özellikle Hellenleşme sürecine önemli bir katkısı olmuş, Deukalion ve Phyrre’nin soyundan

⁴⁶ Bu belirsiz ifadeyle sadece aynı geleneğin içindeki adsız bir şairi kastediyoruz. Ancak niyetimiz, WEST’in (1985, 167) ifade ettiği gibi, *Theogonia*’yla *Katalogos*’un birbirinden ayrı bireysel şairlerce ve *Katalogos*’un şairinin *Theogonia*’nın sonunu kendi üslubunca yeniden yazdığı fikrini desteklemek değildir. Zira bizce de “*Theogonia*’dan *Katalogos*’a geçişteki anlatının devamlılığı metinlerin aynı sözlü geleneğin sonuçları” olduğunu göstermektedir (NAGY, 2011, 43). Bu konuda ayrıca v. GİRİŞ, 14 n. 31.

gelenler arasında Helene'inin merkeziliğini vurgulayarak uluslaşan bir etnik topluluklar bütünü'nün adının belirlenmesini kolaylaştırmıştır. Söz konusu mitsel ana koldan beslenen ve **Pan-Hellenik** değerlerin bayraktarlığını yapan MÖ 5. yüzyıl şairleri arasında Pindaros'un oldukça kilit bir rol oynadığı söylenebilir.

Nitekim kendi geleneğinden sonuna kadar yararlanan bir şair olarak⁴⁷ Pindaros soykütüksel anlatının imkânlarını metaforik diliyle birlikte kaynaştırarak muzafferin övülmesi için oldukça uygun bir aygıt haline getirmiştir. Şüphesiz Pindaros'un kendi şiirsel geleneğiyle ilişkisi genel geçer bir "aktarım" olarak tanımlanamaz. Zira MASLOV'un (2012, 52) yerinde bir şekilde işaret ettiği üzere, "Pindarosçu zafer şarkıları, (daha soyut ya da "mantıksal") imgelerin gelecekte *qua* kavramlar olarak kullanımlarını sezdirenen imgenin geleneksel yapısının sabitliğinin bozulmasına kanıt oluşturmaktadır." Öyle ki Pindaros'un, soykütüğün sıradüzeni içindeki alışılmadık bir kişileştirmesi, bu geleneksel yapının sürekliliğini sekteye uğrattırken, bu yaklaşımın nihai amacı daima *ἐπινίκιον*'un ideolojisinin çok iyi bilinen öğelerinin dillendirilmesidir. Örneğin Pindaros tarafından *Pi. O.* 8.81'de Hermes'in kızkardeşi olarak sunulan Angelia nasıl onun şiirinin **Pan-Hellenik** coğrafyanın her yerinde duyurulması görevini üstleniyorsa, *Pi. P.* 8.1-4'te "Hakkaniyet"i'n (*Δίκαια*) kızı olarak tanıtılan "Sükûn" (*Ἡσυχία*) da benzer şekilde zaferin "yerli yerince" (*σὺν δίκῃ*) kutlanabilmesi için en uygun ortamı hazırlar. Angelia Pindaros'un *ποιήσις*'inin devamlılığının teminatı olmak üzere kişileştirilir ve soykütük içinde yerini alırken, Hesychia sadece kent-devletinin ülküsel koşullarını değil, aynı zamanda zaferin dillendirilebileceği toplumsal ve siyasal zemini de sağlamak üzere özel bir adla

⁴⁷ KURKE (1991b, 259) yerinde belirlemesiyle, "çelişkili bir biçimde, Pindaros'un en büyük yeniliği kendi gelenekselliğinin farkında oluşudur." Pindaros zaman zaman dilin sınırlarını zorlayan şiirsel buluş gücüne, mitlere getirdiği radikal yeniliklere ve kendine has söz dizimine rağmen, mirasçısı olduğu şiirsel geleneğin imkânlarından bilinçli bir şekilde yararlanır ve PAVLOU'nun (2008, 534-535) işaret ettiği üzere, söyleminin kendi geleneğine sırtını yasladığını kimi zaman ad vermeden örtük bir şekilde (cf. *φαντί: Pi. P.* 1.52, 2.21, 6.21; *I.* 8.46a; *λέγοντι: O.* 2.28, 9.49; *N.* 7.84; *fr.* 52m.9, 70a.15; *λέγονται: P.* 3.88; *λέγεται: N.* 9.39; *O.* 6.29.), kimi zaman da doğrudan ilişkide olduğu şairin adını vererek (cf. *Pi. P.* 2.54-56; 4.277-278; *I.* 6.66-67) açıkça beyan eder.

seslenilmeye layık görülür. Zira soykütüksel olanın ifşası, muzafferi başta kendi *οἶκος*'una ve *πόλις*'ine, daha sonra da “tükenmez şanı”nın (*κλέος ἄφθιτον*) yükseleceği “ölümsüzlere” (*ἄθανάτοι*) bağlar.⁴⁸

Her ne kadar Yunan düşüncesinde “soyut kavram”ın tam anlamıyla ete kemiğe bürünmesi için daha kat edilecek belirli bir yol olduğu inkar edilemese de, FREIDENBERG'in (apud MASLOV, 2012, 65; cf. FREIDENBERG, 1997, 56) belirttiği gibi, “alegori, fenomenlerin niteliklerini soyutlayabilen ve onları analitik-sentetik değerlendirmeye tabi tutan kavramsal düşüncenin bir ürünüdür.” Pindaros'un bu türden “alegori”lerin en iyi örneklerini sunduğu ve deyiş yerindeyse doğum sancıları çeken “soyut kavram”ın ebeliğini yaptığı söylenebilir. Bu bakış açısıyla onun metaforları sadece bir “süs” (*κόσμος*; *Pi. O.* 3.13, 8.83, 11.13, *P.* 2.10) olmanın ötesine geçerek, bir “düzenleyici” (*κόσμος*; cf. *Pi. P.* 3.82) olarak övgü söylemi binasının kilit taşlarını yerine oturtur. Bunun en belirgin örneklerinden biri görünüşte “süsleyici” bir belagat ögesi gibi durmasına rağmen, adın anlamıyla aktarılmak istenen kavrayış arasında bağlantı kurulan Epimetheus ve Prophasis arasındaki soykütüksel ilişkidir (*Pi. P.* 5.27-29):

⁴⁸ SUÁRES DE LA TORRE'nin (2006, 97-111) ayrıntılarıyla serimlediği üzere, Pindaros'ta soykütüksel anlatı sıklıkla kan bağı ifade eden bir terminolojinin yardımına başvurularak ifade edilir. Muzaffer atlete övgü “*kökleri o tohumdan gelen*” (*σπέρματος ἔχοντα ῥίζαν*; *Pi. O.* 2.46) birisi olduğundan dolayı yaraşır; o “tohum” “bütün ormanı tutuşturan ateşin bir tanecik kıvılcımı” (*πῦρ ἐξ ἐνός* | *σπέρματος ἀΐστωσεν ὕλαν*; *Pi. P.* 3.37) gibi bütün soyun kaderini belirler. Soydan miras alınan tohum, “refahın ışıltısının tohumları” (*σπέρμ' ἀρούραις* [...] *ἀκτινὸς ὄλβου*; *Pi. P.* 4.255) gibiyse, soyun daimiliği teminat altında demektir. Bu mirasa sahip bir atlet, daha on günlük olmadan adını aldığı “aile ocağının yanı başında”ymış (*συγγόνῳ παρ' ἐστίῃ*; *Pi. O.* 12.14) gibi büyük bir kendine güvenle, müsabakada mücadele edebilir. Çünkü ait olduğu “kutsal soy” (*ἱερᾷ γενεῇ*; *Pi. P.* 10.42) muzafferi koruyan bir muska gibidir. Ancak muzaffer atletin kazandığı “şan” ne denli kayda değer olursa olsun, her halükarda “soyunun kadim-şanına” (*παλαίφατος γενεά*; *Pi. N.* 6.31) eklenerek “özünü sürdürür.” Kendi soyunu “sözlerini menfur yalanlarla | lekelemeden” (*ἐχθίστοισι μὴ ψεύδεσιν* | *καταμιάναις*; *Pi. P.* 4.99-100) açıkça ve “gögüslerini gere gere” (*ἀμπλακίαι*; *Pi. O.* 7.23) beyan etmek muzafferin en önemli niteliğidir (cf. *ἀνδρῶν δ' ἀρετάν* | *σύμφωντον οὐ κατελέγχει*; *Pi. I.* 3.14). Pindaros'a göre, muzafferin “soyundan aldığı”nın “sahici”liği (*γενναῖον*; *Pi. P.* 8.44) tartışılmazdır (cf. *A. Ag.* 1198). “Şan” atletin ailesinde filizlenir ancak “hemşehrilerinin soyu, muazzam şanını serpilterek” (*ἀστων γενεᾷ μέγιστον κλέος αὖζων*; *Pi. I.* 7.29) yerli yerine oturur.

ὅς οὐ τὰν Ἐπιμαθέος ἄγων
ὀψινόου θυγατέρα Πρόφασιν Βαττιδᾶν
ἀφίκετο δόμους θεμισκρεόντων

o ki getirmedi beraberinde *aklienvvel*
Epimatheus'un kızı *Prophasis*'i
gelirken hakla-yöneten Battosoğulları'nın meskenine

Buradaki adlar, sanlıklar ve bunların soykütüksel sıradüzendeki yerleri bütünüyle aktarılmak istenen törel uyarıyı dillendirmeye ve bu uyarıya uyan muzaffer atletin övülmesine hasredilmiştir. Ἐπιμαθέυς (Sonradan-düşünen) adının Pindaros'un ona uygun gördüğü sanlığı olan ὀψίνοος'la ("aklı evvel" ya da "aklı başına sonradan gelen") koşutluğu oldukça belirgindir.⁴⁹ Ancak Pindaros bununla yetinmeyerek Epimatheus'un kadim hatasının hatırasını (*Hes. Op.* 57 sqq.) pekiştirmek isteyerek, yeni bir figürü, Πρόφασιν'i (Mazeret) de soykütüksel sıradüzen içine yerleştirir. Thoukydides'te (*Th.* 6.33) πρόφασιν (bahane) açıkça τὸ ἀληθές'le (gerçekte olan) karşıtlık içinde sunulur (cf. *LSJ*, s.v. πρόφασιν I.2). Öngörüsüz davranışların sonuçları ne denli kabullenmesi zor bir "hakikat"i (ἀλήθεια) açığa çıkarsa da, kahraman hatasını mazeretlerle örtmeye yeltenmez. Pindaros'un sunduğu soykütüksel sıradüzen bu törel öğüdün mitsel adlarla ifadesinden başka bir şey değildir.

Pindaros'un hem şiirsel geleneğinden yararlandığı hem de kendi yaklaşımına uygun kişileştirmelerle tahkim ettiği soykütüksel metaforların en belirgin örneklerinden biri *Pi. O.* 13.6-10'da yer alır:

ἐν τῇ γὰρ Εὐνομία ναίει κασι-
γνήτα τε, βᾶθρον πολίων ἀσφαλές,
Αἴκα καὶ ὁμότροφος Εἰ-
ρήνη, τάμ' ἀνδράσι πλούτου,
χρύσσαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος
ἐθέλοντι δ' ἄλῃξειν
Ὑβριν, Κόρον ματέρα θρασύμουθον.

Orada oturur *Eunomia*, kentlerin
güvenilir temeli kız kardeşi *Dika*'yla,
yigitlerin servetinin muhafızı
onlarla birlikte büyümüş *Eirena*'yla
iyi-öğütlü *Themis*'in altın kızlarıyla;
Kararlılıkla meydan vermez
Cüretkâr-dilli *Koros*'un anası *Hybris*'e.

Pindaros tanrıların adlarını ve sanlıklarını Korinthos'lu muzaffer atletin

⁴⁹ Pindaros'un kendi buluşu olduğu izlenimini bırakan ὀψίνοος sanlığı Hesiodos'un (*Hes. Th.* 511) Epimetheus'a yakıştırdığı ἁμαρτίνοος'u hatırlatmaktadır. Pindaros'un, gelenekle bağlarını böyle buluşlarında da koparmaması kayda değerdir.

kent-devletinin övülmesi doğrultusunda büyük bir özenle seçer. Odenin devamında toplu unvanlarını dillendirdiği (*Pi. O.* 13.17) ve başka bir dizesinde Zeus'un kızları olarak sunduğu (*Pi. O.* 4.1) Horai'ı tek tek adları ve sanlıklarıyla sayması önemlidir.⁵⁰ Oldukça genel bir çerçeve taşıyan bu değerler “bir bütün olarak toplumun erdemleri” sayılabilirler; ancak vesileye bağlı bir şiir bağlamında olduklarında “bu grubun bir mensubuna” da uygulanabilirler (ABEL, 1943, 98). MASLOV'un (2012, 70-73) işaret ettiği üzere, Korinthos'un tutucu oligarşisi için Horai'ın sunduğu değerler çok uygun düşmektedir. Devletin sağlamlığı ve oturmuşluğunun teminatı, aristokrasinin daima tehdit olarak gördüğü (cf. *Arist. Ath.* 11, fr. 57 ROSE; *Thgn.* 153-154; GERBER, 2003², 194-195) ve Pindaros tarafından anne-kız ilişkisi içinde sunulan “Kibir” (Ἵβρις) ve “İfrat” (Κόρος) geçit vermeme yaklaşımıdır.⁵¹ Bu tehlikeden kaçınma gerekliliği, bir devlet adamı ve muzaffer atlet için olduğu gibi, övgüde aşırılıktan sakınması gereken

⁵⁰ Pindaros bu tanrısal güçlerin adlarını sayarken belirli kalıp ifadelerden kaçınarak, kendi vurgulamak istediği söykütüksel bakış açısını ön plana çıkarır. Örneğin Dike gerek Hesiodos'ta (*Hes. Op.* 256: ἡ δὲ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα) gerekse Pindaros'un çağdaşı Aiskhylos'ta (*A. Th.* 662: εἰ δ' ἡ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη παρῆν) “Zeus'un kızı bakire Dike” olarak dillendirilir. Oysa Pindaros Dike'nin Zeus'tan gelen mutlak otoritesi yerine, Themis'ten gelen yasalılığını vurgulamayı tercih eder. Ancak bu “yasalılık” Themis'in “yasa”nın kendisi olduğu sanısını doğurmamalıdır. RUDHARDT'ın (1999, 56) işaret ettiği gibi, “Themis yasa değildir... yerleşmiş bir kural değil, bir kurallılığın keşfine ve müşahade edilmesine yönlendiren taleptir” (*Themis n'est pas la loi... pas la règle établie mais l'exigence qui conduit à la découverte d'une règle et à son observation*). Dolayısıyla “Hakkaniyet” (Δίκη) bu talebin çocuğudur ve Korinthos gibi kentlerin “güvenilir temeli”ni (βάθρον [...] ἀσφαλές; *Pi. O.* 13.6) oluşturur. Pindaros'un poetikasına özgü bu stratejik tutum, onun gelenekten kopuk ve uçarı bir şair olduğunu göstermez. Örneğin Hesiodos'un Horai'ı tanıtırken kullandığı “çiçek açan Eirene” (*Εἰρήνην τεθαλυῖαν: Hes. Th.* 902) ifadesi bitkisel bir metaforla onun yavaş yavaş serpilip büyüdüğünü vurgularken, Pindaros onun büyüme sürecinin her ikisi de toplum düzenini vurgulayan kız kardeşleri Eunomia ve Dike'yle birliktelikle ilişkili olduğuna gönderme yapar tarzda, ona ὁμότροφος ya da ὁμότροπος (*Pi. O.* 13.7) olarak seslenir. Nitekim Epharistos'a hitaben dile getirilen “çiçeklenir senin meziyetlerinle orası” (θάλλει δ' ἀρεταῖσιν σόν τε; *Pi. O.* 9.16-17) ifadesi Eirene'in Hesiodos'tan beri bilinen sanlığına gönderme yapıyor olabilir. Eirene'nin kendisi “çiçeklenen” bir tanrısal güç olarak çiçeklendiği yerdeki bireylerinde çiçeklenmesine uygun bir zemin sağlar. Zira Eirene toplumsal istikrarın getirisi olan maddi “servet”le (πλοῦτος) ve bu maddi servetin “besleyen” yaniyla yakından ilişkilidir (*εἰρήνη καὶ πλοῦτος ἔχει πόλιν: Thgn.* 885; GERBER, 2003², 270-273; *E. fr.* 453.1: *Εἰρήνα βαθύπλουτε E. Ba.* 419-420: *Εἰρήναν, κουροτρόφον θεάν*).

⁵¹ SCHMIEL'in (1989, 343-346) ortaya koyduğu üzere, sonunda bütünüyle zihinsel denetimini yitirmeye, yani ἄτη'ye kadar varan bu süreç, belirli bir kavramsal sıra izler ve κόρος ile ὕβρις arasındaki ilişki açıkça birbirini takip eden bir şekilde seyreder (cf. HUBBARD, 1986, 36-37).

laudator (cf. *Pi. O.* 2.95, *P.* 8.21) için de geçerlidir.

Soykütüksel anlatının en önemli öğelerinden birinin adlar olması, muzafferin hem kendisinin hem de atasının adlarının da bu sıradüzen içindeki yerini önemli hale getirmektedir. Soykütüğün muzafferin adını ve şanını ortaya çıkardığı göz çarpan örneklerden bir Opouslu Epharmostos için bestelenen *Pi. O.* 9'dur. Bu odenin peşrevinden yer alan “Kronos tepesi” (*Κρόνιον* [...] *ὄχθον*: *Pi. O.* 9.3) ve “Elis’in yüksekleri” (*Ἀκρωτήριον Ἀλίδος*: *Pi. O.* 9.7) ifadeleri aracılığıyla kurulan koşutluk Arkhilokhos’tan miras alınan ve halen “Olympia’da yankılanan” (*φωνᾶεν Ὀλυμπία*: *Pi. O.* 9.2) övgü söylemine işaret etmektedir. Ancak Pindaros, kendi söylemini mirasçısı olduğu bu gelenekten oldukça farklı bir doğrultuda geliştirmiştir. Pindaros’un şarkısı, SIMPSON’un (1969a, 115) yerinde belirlemesiyle “kendiliğinden görünerek ve kendi temalarını görünür hale getirerek yaşayan bir ışık kaynağıdır, oysa Arkhilokhos’un şarkısı sadece duyulur.” Peşrevde kullanılan ok metaforu Pindaros’un övgü söyleminin hedefini vuran bir ok gibi belirli bir muzaffere yönelik olduğunun altını çizmektedir (SIMPSON, 1969b, 437-473). MILLER’ın (1993, 113) Arkhilokhos’ta olmayıp Pindaros’un söylemini üstün kılan “kimliğin gerçekleri,” yani muzafferin adı, baba adı, aşireti, kent-devleti ve “başarının gerçekleri,” yani *laudandus*’un dolayısıyla bütün efradının zaferinin yeri ve vesilesidir. Pindaros’un söyleminin üstünlüğü, sanlıklarını dolayısıyla tanrısal güçlerini Apollon’dan alan (cf. *Pi. P.* 8.61) “Mousa’ların uzaktan-oklayan yaylarından” (*ἐκαταβόλων Μοισᾶν ἀπὸ τόξων*: *Pi. O.* 9.5) kaynaklanır. Böylelikle onun söyleminin okları, Olympia’nın kadim meskeninde özünü sürdürmesine hizmet etmeye devam eder. Bu okların yöneldiği adresin şaşmazlığı için, yani başka sözlerle muzafferin *φύα*’sının özünü sürdürmesi için gereken toplumsal ve tanrısal destek için soykütüksel metafor oldukça etkili bir aygıt olarak Pindaros tarafından kullanılır. Bu aygıtın çalışmasını gözlemlemek üzere, özellikle muzafferin soykütüğünün bu türden bir desteği sağlamak amacıyla serimlendiği kısma (*Pi. O.* 9.40-79) yoğunlaşacağız. Bu kısım, aktarılacak soykütüğün kilit taşı olarak

nitelenebilecek bir mitle başlatılır. Söz konusu mit bağlamında ifade edilen “taşlar” (*λᾱες*) ile “halklar” (*λαοί*) arasındaki sözcük oyunu (cf. 5. BÖLÜM, 299) daha önce Hesiodos tarafından⁵² şu şekilde aktarılmıştır (cf. *Hes.* apud *Str.* 7.7.2 = *fr.* 234 MERKELBACH–WEST):

ἦτοι γὰρ Λοκρὸς Λελέγων ἡγήσατο *λαῶν*,
τοὺς ῥά ποτε Κρονίδης Ζεὺς ἄφθιτα μῆδεα εἰδὼς
λεκτοὺς ἐκ γαίης *λαοὺς* πόρε Δευκαλίωνι·

Çünkü Lokros önderlik etti Leleg *halklarına*
O zaman tükenmez uzuvları bilen Kronosoğlu Zeus
Verdi Deuklaion’a yer yüzünden toplanan *taşları/halkları*

PAVLOU (2008, 555) *Pi.* O. 9.40’taki alışılmadık *λαλάγει* fiilinin Hesiodos’un dizelerindeki *Λελέγων*’la arasındaki sessel benzerliğin Pindaros’un bilinçli bir anırtırmasına işaret edebileceğini belirtir. Bu varsayımın doğruluğu tartışmalı olsa da, Pindaros tarafından Hesiodos’un aktarımının temel alındığı aşikardır. Mitsel dokuya ara vererek ifade edilen *γνώμη* (*Pi.* O. 9.47-49) genelde Arkaik Yunan Şiirine, özelde *ἐπινίκιον* türüne ilişkin oldukça hacimli bir tartışmanın ortaya çıkmasına neden olur: eski ve yeni şiir arasındaki mücadele.⁵³ *Skholion*’a (*Sch. ad Pi.* O. 9.74b, 74d DRACHMANN) göre, Pindaros’un sözleri doğrudan Simonides’e ve onun “eski şiir”e ilişkin dizelerine⁵⁴ yöneltilmiştir. Bütünüyle otobiyografik bir bakış açısıyla Pindaros’u yorumlayan *Skholion* geleneğinin güvenilirliği tartışma konusu olsa da, “eski şarabın” (*παλαιὸν [...] οἶνον*: *Pi.* O. 9.48) Pindaros’un mirasçısı olduğu şiir geleneneğine gönderme yaptığı belirgindir. Peki “neşidelerin daha taze çiçekleri” (*ἄνθεα δ’ ὕμνων* | *νεωτέρων*: *Pi.* O. 9.48-49) ile kastedilen “yenilik” tam olarak nedir?

⁵² Bunun dışında *Skholion*’da (*Sch. ad Pi.* O. 9.70a-c DRACHMANN) Pindaros’un olası kaynakları olarak Akousilaos’a (*Acus.* 2 F 35 *FGrH*) ve Epikharmos’a (*Epich. fr.* 122 *CGF*) da gönderme yapılır. Aynı kısımda, “taşlar” mitinin Philokhoros (*Philoch.* 3 F 95 *FGrH*) tarafından Pindaros’un yaklaşımından farklı olarak Kekrops’la ilişkilendirildiği kaydedilir.

⁵³ Söz konusu *γνώμη*’nin “eski ve yeni şiire” gönderme yaptığı konusunda bilim insanları arasında ortak bir kanaat gözlemlenmektedir (cf. LATTIMORE, 1946, 230-232; MOLYNEUX, 1992, 259-262; GERBER, 2002, 45).

⁵⁴ *Simon. fr.* 97, 602 *PMG*: ἐξελέγχει νέος οἶνος οὕτω | <τὸ> πέρυσι δῶρον ἀμπέλου· | τὸ δὲ μῦθος· ὁ δὲ κενεόφρων· κούρων δέ,†

BERNARDINI (1983, 139-140) buradaki *νεωτέρων*'un bütünüyle “yeni” (*novità*) olarak kabul edilemeyeceği, bağlamdan hareketle bu sözcüğün “daha yakın zamanda olan/daha güncel olan” (*più recente*) anlamında kullanıldığı sonucuna varır. Zira Pindaros *αἴνος*'unu ifade ederken Lokris'in kökenine ilişkin hikayenin yanı sıra daha güncel olan Zeus'la Protogenea'nın birleşmesine ve Opous'un kuruluşuna da gönderme yapar.⁵⁵ Bu bakış açısı “yenilik”in türüne dair fikir verse de Pindaros'un söyleminin “hangi yönünün yeni olduğu” hâlâ karanlıkta kalmaktadır (cf. GERBER, 2002, 46).⁵⁶ Mitsel anlatı, Pyrrha ve Deukalion'un Parnassos'un tepesine çıkmalarına neden olan ve Yakındoğu'dan oldukça aşına olduğumuz “tufan” temasıyla devam eder.⁵⁷

Antik kaynakların çoğunluğu (cf. *Pherecyd.* 3 F 23 *FGrH*; *Paus.* 5.1.3; *Ps.-Apoll. Bibl.* 1.7.2), tufanın ardından “Zeus'un hünerleriyle” (*Ζηνὸς τέχναις*; *Pi. O.* 9.52) sular çekilince, Lokroiluların atası sayılan Pyrrha ve Deukalion'un yerleştikleri kentin, ya da başka deyişle muzaffer atlet Epharmostos'un mensubu olduğu Opous kentinin adını, Zeus ve –Pyrrha ve Deukalion'un kızı olan– Protogenea'nın oğlundan aldığını belirtir. Bir kentin adını aldığı kahramanın değişmesi, soykütüksen sıradüzenin bütünüyle değişmesi anlamına gelir. Şayet bu farklı sıradüzen Pindaros'un buluşuysa, şair olarak oldukça kökten bir değişikliğe neden olduğu söylenebilir. Nitekim

⁵⁵ Daha eski kaynaklarda (cf. *Str.* 9.4.2) Deukalion ve Pyrrha'nın ilgili mitinin geçtiği yer Kynos olarak belirtilmektedir. Nitekim KRAMER-HAJOS'un (2012, 89) ortaya koyduğu üzere, Homeros çağında Kynos'un Lokris bölgesinde Opoeis'ten daha ön planda olduğu anlaşılıyor. Pindaros “daha yakın zamanda” ortaya çıkan ve Opous'un ayrıcalıklı konumunun altını çizen değişkeyi aktarmaktadır.

⁵⁶ Pindaros'un aktardığı mit değişkesinin kendisinin buluşu mu olduğu, yoksa geleneğin çok az bilinen bir kolunu mu temsil ettiğini bilmemiz, dolayısıyla bu soykütüksen anlatının hangi öğelerinin övgü söylemini biçimlendirmede kullanıldığından emin olmamız mümkün değildir. Bu araştırma, Pindaros araştırmalarında sıklıkla başvurulduğu üzere, *laudandi*'nin gerçekleriyle, *laudator*'un metninin gerçeklerinin parçalarından kurgusal bir yapbozu tamamlama girişiminden ibarettir.

⁵⁷ WEST (1997, 489-494) “tufan” temasının işlendiği Sumer, Babil ve Akad kaynaklarına değinerek, bu mitin Yunanlar tarafından MÖ 550'den daha önce ödünç alınmış olamayacağı kanaatine varır. Bu konuda ayrıca v. DUNDES, 1988. Tufanın ardından ortaya çıkan gelişmelerin başlaması “Zeus'un fermanı”yla (*Αἰὸς αἴσα*; *Pi. O.* 9.42) gerçekleşir. Burada Zeus için kullanılan ve bir *hapax legomenon* olan *αἰολοβρόντης* ya da SNELL'in önerisiyle *αἰολοβρέντης* sanlığı tanrının kararının ani, katı ve etkili olduğunu ortaya koyar (cf. KAJAVA, 2012, 23). Pindaros'un icadı bir sanlıkla sunulan bu Zeus imgesi, Eski Yakındoğu'nun mutlak egemen tanrılarını anıştırmaktadır.

HUXLEY'in (1975, 31) gözlemlediği üzere, Pindaros söylemini bütünüyle "Protegenea'nın kenti"ne (*Πρωτογενείας ἄσται*: *Pi. O.* 9.41-42) hasretmesine rağmen, bu kentin adını Lokros'un evlatlığı Elisli Opous'tan aldığını aktarmaktadır. Çünkü iki Protogenea söz konusudur: (1) birincisi Pyrrha ve Deukalion'ın tufanın hemen ardından dünyaya getirdikleri, (2) diğeri ise I. Opoeis'in kızı olan Protogenea. Odede Opoeis'in kızının adının verilmemesi, soykütüğe dair yaklaşımın daha esnek bir şekilde sürdürülmesini kolaylaştırmaktadır. Ancak Zeus ve Opoeis'in kızının birleştikleri yer olan Mainalos Dağı (*Μαιναλίσσιν ἐν δειραῖς*: *Pi. O.* 9.59) kızın kimliğini belirginleştirmekte ve söz konusu birinci Protogenea'yı mitin dışında bırakmaktadır. Zira Mainalos dağının eteklerinde yer alan Kaphyai kasabası adını Kaphya adlı kadın kahramandan alır.⁵⁸ Kaphya Lokros'un karısı ve Opous'un annesidir. Böylelikle Pindaros, Opoeis'in adı telaffuz edilmeyen bu kızı aracılığıyla, Opousluların kraliyet soyunu Elis'e dolayısıyla da Arkadia'ya kadar geri götürmüş olur. Soykütüksel bu gönderme, muzafferin "aynı adı taşıyan" (*ἰσώνυμον*: *Pi. O.* 9.64) atalarının adlarıyla birlikte daha da anlamlı hale gelmektedir. Öyle ki ilk Opous'un adıyla adlandırılan (üvey torunu) ikinci Opous'un ilksel tufandan bu yana gelen mirası sadece bu adla sınırlı kalmaz. Çünkü onun kendi adı, taşlardan doğan bu "halkın ve kentin" ona "emanet edildiğini" (*πόλιν δ' ὥπασεν λαόν τε*: *Pi. O.* 9. 66) gösterir. *Ὀπόεις* adı ile *ὀπάζω* fiili aracılığıyla yapılan bu sözcük oyunu (cf. BURNETT, 1985, 179 n. 7) retorik bir süslemeden fazlasını, muzaffer atlet Epharmostos'un kentinin "öz"ünü ifade eder. Şayet D'ALESSIO'un (2005, 225-226) önerdiği gibi, bu sözlerin Lokros'un oğlu Opous'u Doğu Lokris'ten kentin batısına çekilmeye ikna etmesine gönderme yaptığı kabul edilirse, kurucusunun adında ifade bulan bu "emanet" kentin *raison d'être*'i haline gelmektedir. Opous'un Yunan dünyasında çok bilinmeyen küçük bir kent olması, Deukalion ve Pyrrha'nın taşlar gibi topladıkları kadim "halkın" (*λαόν*: *Pi. O.* 9.66) onlara emanet edildiği gerçeğini değiştirmez.

⁵⁸ Bu kadın kahramanın adı Aristoteles'te (*Arist. fr.* 561 ROSE) *Καμβύση*, Ploutarkhos'ta ise (*Plu. Quaes. Gr.* 294e) *Καβύη* olarak geçer.

Kendisi de bir Opous'lu olan (cf. *Hom. Il.* 23.85) Patroklos'un örneğiyle Epharmostos'un yerel ἀρετά'sı *Pan-Hellenik* bir çerçeveye taşınır (MILLER, 1993, 137). "Patroklos'un" Telephos karşısındaki başarısı ve "zorlu ruhu" (*Πατρόκλου βιατὰν νόον: Pi. O.* 9.75) Epharmostos'un yaşça küçük olmasına rağmen, "kendisinden büyükler arasında müsabakaya dayanmasına" (*μένεν ἀγῶνα πρεσβυτέρων ἀμφ' ἀργυρίδεσσιν: Pi. O.* 9.90) "münasip" (*πρόσφορος: Pi. O.* 9.81) bir örnektir. Epharmostos'un "öğretilmiş meziyetlerden" (*διδασκταῖς ἀρεταῖς: Pi. O.* 9.100-101) değil, "hep en iyisi [olan], doğuştan gelen"den (*τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν: Pi. O.* 9.100) gücünü alması (cf. *ἀλκάεντας: Pi. O.* 9.72) bu "emanet"i "özünü sürdürmesi" için zarûrîdir. Çünkü Epharmostos aracılığıyla zafere talip olup kavuşan Opous kentinin *φυᾶ*sıdır (cf. BOEKE, 2007, 177 sqq.); zaferle özünü sürdüren de tanrısal/mitsel bütün kökleriyle birlikte kentin kendisidir.

5. PINDAROS'TA AD(LANDIRMAN)IN ÇAĞIRDIĞI HAKİKAT

Adlandırma her durumda sesletilmiş bir sözcüğün, henüz adsız olana ya da adıyla çağrılacak olana yöneltilmesini ifade eder. Ad olarak tayin edilmek istenen sözcük, bir ses olarak ortaya çıkmadıkça, adlandırma gerçekleş(e)mez. Bir sözcüğün, adı koyulana ait bir ad olarak sayılabilmesi için, adı koyanın adı koyulacak olana yönelerek, söz konusu adla herhangi bir tartışmaya yer bırakmayacak şekilde onu çağırması gerekir. Çağırma, bir seslenmenin adlandırma olarak değer kazanması için vazgeçilmezdir. Adın –özellikle ritüel içinde– ifade edilmesi, mutlaka bir çağırıcı, bir yere gelmeye çağırıcı, bir şeyi yapmaya çağırıcı ifade eder. Zira ritüel içinde ifade edilen ad, anlatı içindeki bir ayrıntı olmaktan çıkar; tam da adın sahibini *hic et nunc* icranın “kutsal zaman”ı (cf. 3. BÖLÜM, 178 sq.) içine çağırır; çağrılanın “burada ve şimdi” hazır bulunuşunun alametifarikası haline gelir. Söz konusu çağrılanın hazır bulunuşu, onun “öz”ünün burada oluşudur. Ancak adıyla çağrılarak “öz”ünün (*das Wesen*) buradallığını ifşa edebilenin, “özünü sürdürme”si (*die Wesung*) mümkündür. “Özünü sürdürmek” (*wesen*), her “öz” için, ancak “hakikat” (*ἀληθεια*) alanında gerçekleşebilir. Dolayısıyla çağrılan “öz” “hakikat”e, başka deyişle kendi “hakikat”ine çağrılır.

Pindaros'ta ad(landırma) marifetiyle, muzaffer atletin “öz”ü, *φύα*'sı katmanlı bir şekilde “hakikat”e, dolayısıyla kendi “hakikat”ine çağrılır. Öyle ki bir adın şiirsel üslup içinde ifadesi muzaffer kişiyi vesile ederek, tanrısal güçlere sahip kahramanı ya da belli başlı bir tanrıyı ve bunların hakikatlerini çağırmakla kalmaz, dinleyicilerin zihinlerinde kaçınılmaz şekilde çağrışımlara neden olur. Çağrı sesletildiğinde tanrısal makama seslenip tanrısal makama talip olan muzaffer atleti davet etmez yalnızca, aynı zamanda çağrının doğrudan muhatabı olmayan bütün dinleyici kitlesinin zihinlerinde yankı bulmaya devam eder. Çağrı daima hitap ettiği kişinin özünü (kendisini) belirli bir adla gelmek/cevap vermek üzere çağırır. Adını seslenerek çağırmak, çağrılan kişiyi o adın gereklerine uygun bir şekilde gelmeye çağırmaktır. Martin HEIDEGGER (2002b², 124, 129) bu sorunu şu şekilde ifade eder:

“Etwas **nennen** — das ist: beim **Namen rufen**. Noch ursprünglicher ist nennen: ins Wort rufen. Das so Gerufene steht dann im Ruf des Wortes. Das Gerufene erscheint als das Anwesende, als welches es in das rufende Wort geborgen, befohlen, geheißt ist. Das so Geheißene, in ein Anwesen Gerufene, heißt dann selber. Es ist genannt, hat den Namen. Im Nennen **heißen** wir das Anwesende **ankommen**. Wohin? Das bleibt zu bedenken. In jedem Falle ist alles Nennen und Renanntsein nur deshalb das uns geläufige »**heißen**«, weil das Nennen selber seinem Wesen nach im **eigentlichen Heißen**, im **kommen-Heißen**, im Rufen, in einem Anbefehlen beruht.“ [...] “Das Geheiß hat sein Wesen nicht im **Namen**, sondern jeder **Name** ist eine Art von Geheiß. In jedem Geheiß waltet ein Ansprechen und damit freilich **eine Möglichkeit des Nennens**. Wir **heißen** einen Gast willkommen. Dies besagt nicht: wir belegen ihn mit dem Namen “willkommen,” sondern wir heißen ihn eigens kommen und die Ankunft vollziehen als vertrauten Ankömmling. Somit liegt im Willkommen-heißen als Einladen in die Ankunft zugleich doch **ein Benennen**, ein Anrufen, das den Angekommenen in den Ruf des gern gesehenen Gastes stellt.”

“Bir şeyi **adlandırmak** — işte budur: onu **adıyla çağırmaktır**. Daha kökensel bir biçimde, adlandırmak bir şeyi sözcüğüne çağırmaktır. Bu şekilde çağrılan şey, sözcüğünün çağrısında bulunur. Çağrılan şey hazır bulunan olarak görünür, ki onun hazır bulunuşunda korunur, buyrulur ve çağırın sözcüğe adla çağrılır. Bu şekilde adla çağrılan, hazır bulunmaya çağrılan da çağırır. Adlandırılır, adı olur. Adlandırma aracılığıyla, hazır bulunanı **bir yere varmaya çağırırız**. Nereye varmaya? Bu üzerinde düşünülecek bir şey olarak kalır. Her halükarda, her adlandırma ve adlandırılma “**çağırma**”ya aşinadır, çünkü adlandırmanın kendisi kendi özü itibarıyla **gerçek çağrıya, gelmeye-çağrıya**, buyurmaya dayanır.” (rev. by Erdal YILDIZ; vurgular tarafımızdan) [...] “Çağırının özü **adda** değildir, tersine her **ad** bir çeşit çağrıdır. Her çağrıda bir kimseye hitap etme ve bu nedenle besbelli **bir adlandırma olanağı** vardır. Bir konuya hoş geldin **deriz**. Bunun anlamı onu “hoş geldin” adıyla adlandırıyoruz değildir, fakat onu gelmeye ve bizden biri gibi gelişini gerçekleştirmeye çağırmaktayızdır. Böylece gelmeye davet olarak “hoş geldin” demek aynı zamanda **bir adını söyleme**, bir seslenme vardır, bu da gelenin kendisini görmekten memnun olduğumuz bir konuk adıyla gelmesini sağlar.” (trans. by Ferda KESKİN-Önay SÖZER; HEIDEGGER apud DERRIDA, 2012b, 25; vurgular tarafımızdan)¹

Burada HEIDEGGER’in özellikle, Almanca **heissen** (adını çağırma ve adlandırma) fiilinin çift anlamlılığından yararlanarak ortaya koyduğu fikirleri, kaçınılmaz bir şekilde, yukarıda Homerosçu şiir bağlamında da ele aldığımız **ὀνομάζω, ὀνομαίνω** ve **καλέω** fiillerini düşünmemize neden oluyor (v. 2. BÖLÜM, 108 sqq.). Zira söz konusu Yunanca fiiller de **heissen**’dakine çok benzer bir çift anlamlılıkla karşımıza çıkmaktadır.² Öyle ki adın sesletilmesi, adın ait olduğu kişinin çağrılması kadar onun

¹ Bu yayına ve HEIDEGGER’in yukarıdaki yaklaşımının tezimizle bağlantısına Doç. Dr. Erdal YILDIZ dikkatimizi çekti.

² Bu çift anlamlılık Hint-Avrupa geleneğiyle de sınırlı kalmaz. Nitekim Samî geleneğinde bugün yaygın bir şekilde “okumak” diye karşılanan **karāe** (قرأ) kökünün aslında “çağırmak” anlamına geldiği belirtilir. Buna göre **Kur’ân**’ın ilk buyurusu olan “oku” emri gerçekte “çağır!” anlamına gelmektedir (AKDEMİR, 2009, xvii-xviii, 597). Sözcük kökünün bu anlamını belgeleyen bir çalışma olarak ayrıca v. ÇİPİLOĞLU, 2003. Aynı şekilde Çağdaş Arap düşünürlerinden Âbid EL-CÂBİRİ

adlandırılması, dolayısıyla sesletilerek yeniden koyulan o ada uygun bir şekilde gelmeye davet edilmesi anlamına gelir. Bu çift anlamlılık adların Antik Çağ'da ön plana çıkan "konuşan ad" kavrayışıyla birleştirildiğinde adlandırmanın kapsamı bir kişiyi ya da şeyi adlı kılmaktan daha öteye taşınmaktadır. Bu durumda "ad"lar ait oldukları kişilerin ya da şeylerin hakikatini konuşur hale gelirler. O halde *ἐπινίκιον* şairi belirli bir adla muzaffer atleti çağırırken ya da icrasının merkezine yerleştirdiği mitsel ata, kahraman, tanrı ya da tanrıçaların adlarıyla onun "başarı"sını (*ἀρετή*) ve "zafer"ini (*νικῆ*) örnekserken, bir yandan *laudandus*'un *φνῶ*'sının bu adlara uygun olduğu belirlemesinde bulunmakta, öte yandan çağrısı sayesinde, oldukça yakın geçmişteki zaferiyle *κλέος* elde eden kişiyi bu adlara uygun bir törel duruş sergilemeye davet etmektedir. Dolayısıyla kaçınılmaz bir şekilde ad(landırma), adla çağırma, tanrısal kaynaklı peygamberane bir görüş gücünün olduğu kadar, törel bir tutumun onaylanmasının ve bu doğrultuda muzaffer atlete salık verilmesinin de ifadesidir. Nitekim *ἐπινίκιον* şairi muzafferin *φνῶ*'sını görerek bu doğrultuda icrasını şekillendirirken, icranın içerdiği adlar *laudandus*'u kendi "doğasına uygun" (*κατὰ φύσιν*) olmaya çağırır. Madem ki bütün Arkaik Yunan Şiiri geleneğinde olduğu gibi, *ἐπινίκιον* şiiri de bir tür "dokuma"dır (*ῥφασμα*); o halde adlar da söz konusu dokunmuş kumaşı giysi haline getiren ve birbirine "teyelleyen" iplikler gibidir (cf. **GİRİŞ**, 7 n. 15).³ Çağdaş dünyanın sağırlaştırıcı yaklaşımlarıyla konuştuklarını ne

(1936-2010) Arapça'da "okumak" anlamındaki bu fiil kökünün *Kur'ân* bağlamındaki farklı çağrışımını şöyle anlatır: "Burada 'okuma' sözcüğü ile kastedilen şeyin; belli bir kitabı ya da yazılı malzemeyi göz ile takip ederek oradaki harfleri seslendirmekle (lire, read) değil, sadece, anlamlı bazı kelimeleri dil ile [ezberden] seslendirme (reciter, recite) olduğu söylenebilir. Bu durumda Cebrâil'in Hz. Peygamber'e yönelik 'oku!' talimatı esasen, 'duyacaklarını tekrarla!' anlamına gelecektir." (EL-CÂBİRÎ, 2011², 90). Dolayısıyla söz konusu bağlamda Allah'ın adıyla okumak, aynı zamanda onu adıyla çağırma, adını seslendirmek anlamındadır. İslamî gelenekle ilgili burada gönderme yapılan kaynaklara Dr. M. Nedim TAN dikkatimizi çekti.

³ Şairin ilksel çağrısının başlattığı bu dinamik birbirini çağırarak, dolayısıyla belirli adların birbirine yakınlaştığı bir şemalaştırmanın geçerli bir yöntem olarak kullanılabilceğini akla getirebilir. Ancak böyle bir şemalaştırma, Pindaros'un vesileye bağlı şiirinin gerektirdiği her bir *ἐπινίκιον*'u kendi bağlamında değerlendirme ilkesini ihlal edecektir. Öyle ki Pindaros'un külliyatına ilişkin ayrıntılı bir prosopografik inceleme bize Pindaros'un ilişkide bulunduğu patronların ve poetikasında kullandığı mitsel/dinsel figürlerin listesinden başka bir bilgi vermez. Pindaros her bir *ἐπινίκιον*'unun

ölçüde duyabildiğimizden bağımsız bir şekilde, adlar bu döngüsellüğün ana öğeleri olarak *μῦθος* ve *γνώμη*’leri birbirine dokur. Zira *ἐπινίκιον* şairinin dillendirdiği törel duruşu ifade eden öğeler arasında yalnızca *γνώμη*’ler olmadığı gibi, zaferin kültüsel/ritüel ifadesi de sadece *μῦθος*’un anlatısında saklı değildir.⁴ Mitsel öge aynı zamanda törel olanı açıklaştıran anlatıyı formülleştirirken, *γνώμη*’ler de kültüsel/ritüel olanın damıtılmış şiarlarını oluştururlar. Aşağıdaki inceleme *ἐπινίκιον* şairinin bu temel anlatım imkânlarına kulak vererek, çağrı(şım)larının gerek muzaffer atlet gerekse dinleyiciler düzeyinde ulaşabileceği noktaları keşfetmeye yoğunlaşacak.

5.1. *Pi. N. 1.46-47: Khronos’un Yadırğanan Etk(-i/-e-)nliği*

Pindaros’ta adın bir çağrı(şım) olarak ön plana çıktığı örneklerden birini yakından inceleyerek, “şairin niyeti”yle “dinleyicinin niyeti”⁵ arasında derinleştikçe genişleyen alanın boyutlarını yoklamaya çalışacağız. İnceleme nesnemiz olan örnek, metin eleştirisinin sağladığı farklı “düzeltme”ler (*emendatio*)⁶ sayesinde yorumun farklı yönlerde gelişmesine neden olan bir kısımdır. Her bir yorum yolunun bize sağladığı “çağrı(şım)lar” Pindaros’un poetikasının mitsel/ritüel derinliğini ortaya çıkaracağından tek tek ele alınmayı hak etmektedir. Ele alacağımız aynı *laudandus* (Aitnalı Khromios) için bestelenmiş söz konusu iki *ἐπινίκια* (*Pi. N. 1* ve *N. 9*)⁷ içinde metin

bütünlüğü bile tartışma konusuysen, bütün külliyatına ilişkin kuşatıcı ve kesin yargılarda bulunmak kesinlikle mümkün değildir. Bizim araştırmamız, belirli bir *laudandus*’a yönelik iki *ἐπινίκιον*’u (*Pi. N. 1*. ve *Pi. N. 9*) ele alarak olası çağrılarının izini sürme yöntemini temel alacaktır.

⁴ Pindaros’un üslubunda *μῦθος*’un yeri ve işlevleri üzerine ayrıca v. DORNSEIFF, 1921, 113-134; KÖHNKEN, 1971; GREENGARD, 1980, 51-89.

⁵ Bu terminolojiyi ECO’nun (2001, 34-35) “yazarın niyeti” (*intentio auctoris*) ile tartışmaya açık olan “okurun niyeti”nin (*intentio lectoris*) arasına konumlandığı “asılsız bir yorumu boşa çıkaran metnin saydam niyeti” (*intentio operis*) kavrayışına gönderme yapmak üzere kullandık. Burada Pindaros bağlamında yazılı bir metin olarak donuklaştırılmayan *intentio operis*’i ortaya çıkarmak üzere, çağrının olası kültüsel/ritüel öğelerini de tartışmaya dâhil edeceğiz. Ancak kökensel *opus*’un bütün kısımlarını (icranın bir kısmı olan jestler, dans, müzik gibi ayrıntıları) incelememize dâhil edemediğimizden çağrı(şım) ancak belirli bir düzeyde bize ulaşacaktır. Bu konuda ayrıca v. GÖREN, 2008, 64 n. 116.

⁶ Bu kısma yönelik 1972’ye kadar önerilen bütün *emendatio*’lar için v. GERBER, 1976, 100.

⁷ Bu metinlerin tamamı ve Türkçe çevirileri için v. EK 1.3, 511 sqq.

eleştirisi geleneğini oldukça meşgul eden şu dizeler tartışmamızda merkezi bir rol oynayacak (*Pi. N.* 1.46-47):

ἀγχομένοις δὲ χρόνος
ψυχὰς ἀπέπνευσεν μελέων φάτων.

boğazlarını sıkarken, (*Z-/z-*)*aman* kesti nefeslerini
ayırdı canlarını bedenlerinden canavarların.⁸

Her ne kadar kimi araştırmacılar (GERBER, 1962, 32) burada yalın halde (*nominativus*) bulunan χρόνος'un, kolaylıkla -e haliyle (*dativus* = χρόνῳ) ikame edilebileceğini ve bu iki dizede kast edilenin kişileş(tiril)miş, büyük harfle yazılan bir Zaman'dan daha çok "geçen zaman" olduğunu ifade etseler de, bu dizelerde özne görevini üstlenen "zaman" çağdaş okuyucu için oldukça yadırganan bir tonda duyulmaya devam etmektedir. Zaman'ın bu yadırgatıcı etk(-e/-i-)nliliği yüzünden bu dizeler metin eleştirmenleri ve Pindaros yorumcuları tarafından hatırı sayılır bir yoğunlukta mercek altına alınmıştır.

Dizedeki χρόνος'a yönelik *emandatio* çabaları, SCHMIDT'in (1846, 462-463) χρόνος yerine, oldukça ender kullanılan ve sadece Hesychios'ta geçen (*Hsch.* χ 757) χρόμος'u önermesiyle başlar. BURY (1890, 20-21) de bu düzeltmeyi kabul eder. Boğazı sıkılan yılanların çıkardığı "tıslama" sesine işaret ettiği varsayımıyla önerilen χρόμος sözcüğünün, söz konusu ἐπινίκιον'un *laudandus*'u olan Χρόμιος'u çağr(ışt)ırması bu düzeltmenin temel kanıtlaması olarak yerini almaktadır. Nitekim BURY (1890, 20-21) χρόμος sözcüğün bebek Herakles'in⁹ kahramanca işinin faili olarak özne

⁸ Bebek Herakles'in yılanları öldürme sahnesi Pindaros gibi (*Pi. fr.* 52u.7-18) Euripides (*E. Her.* 1266-1268: ἔτ' ἐν γάλακτι τ' ὄντι γοργωπὸν ὄφεις | ἐπεισέφρησε σπαργάνοισι τοῖς ἐμοῖς | ἡ τοῦ Διὸς σύλλεκτρος, ὡς ὀλοίμεθα) ve Theokritos (*Theoc.* 24.1-63; cf. STERN, 1974, 348-361) tarafından da aktarılır. Söz konusu öyküye ilişkin ikonografik kanıtlar için v. LIMC s.v. *Herakles* 1598-1664. Ayrıca kahramanların küçük yaşta gösterdiği cesarete ilişkin buna benzer Hint-Avrupa mitleri için v. WEST, 2007, 428.

⁹ O'BRIEN (1993, 119) Herakles'in adını "Hera'nın şanını kazanan kişi" olarak açıklar (cf. *D.S.* 1.24, 4.10.1). Herakles'in adının açıklaması ilk bakışta, Hera'nın Zeus'un gayrimeşru oğluna yönelen nefretiyle gönderdiği yılanlarla çelişiyor gibi görünmektedir. Ancak Hera'yla Herakles'in ilişkisine dair bazı ayrıntılar söz konusu "kazanılmış şan"ı ortaya koymaktadır. Öyle ki Pausanias'ın (*Paus.* 2.17.6) aktardığı üzere, Herakles'le tanrıçanın kendi kızı olan Hebe'nin düğünlerinin Hera'nın himayesinde gerçekleşir. Athena Hera'yı kandırarak, Herakles'i emzirmesini sağlar (*D.S.* 1.24 ve 4.9.6 sqq.; *Lycoph.* 1328). Her ne kadar PÖTSCHER (1961, 302-355; 1965, 317-320; 1971, 169-184) bu

konumunda olmasının, *Χρόμιος*'un muzaffer işlerine anıştırma yaptığını ve bu iki sözcük arasında bir *paronomasia*¹⁰ olduğunu iddia eder. Öyle ki bu iki sözcüğü (*χρόμος* ve *Χρόμιος*) özdeşleştirme fikri, BURY'yi bağlamdaki “iki yılanın” (*δισσαῖσι δοιοῦς*: *Pi. N.* 1.44) muzaffer *Χρόμιος*'un Pindaros tarafından bilinen iki hasmını anıstırabileceği iddiasını dahi ifade etmesine yol açan bir seyir izler.¹¹ Söz konusu *paronomasia* iddiası, adın adlandırılanla ilişkisinin daha genişletilmiş (özellikle de tarihsel ve “ön-ontolojik”¹²) bir zeminde tartışılmasına neden olur. Bu yüzden,

ikilinin arasındaki düşmanlığın daha sonra ortaya çıkmış bir yanlış anlaşılardan ibaret olduğunu temellendirmeye çalıştıysa da, kahramanın kimliğinde tanrıçayla düşmanlığın ve yakınlığın bir arada bulunması şaşılabilir bir durum değildir ve kahramanlık mitinin kurucu öğeleri arasında yerini alır (cf. LORAUX, 1990, 21-52).

¹⁰ Batı dillerine küçük fonetik farklarla değiştirilmeden doğrudan doğruya aktarılmış (İng. *paronomasia*, Fra. *paronomase*, Alm. *Paronomasie*) Yunanca kökenli *παρονομασία* terimine Türkçe’de karşılık bulma çabaları, örneğin VARDAR’ın (2002, 167) “sesbenzeşimi” önerisi sözcüğün bütün anlamlarını kapsamaktan uzak kalmaktadır. Sözcüğün fiil hali (*παρονομαζέειν*) Strabon’da (*Str.* 14.1.45; 9.1.3) “bir sözcüğü küçük bir farkla seslendirmek” anlamında kullanılır (e.g. *Alybê... Alopê; Aktikê... Attikê*). Bu oldukça genel tanım Phaleroslu Demetrios (*Demetr. Eloc.* 97) tarafından daraltılarak “türemiş bir sözcük oluşturma”ya indirgenir. Ancak Strabon’un “ses”e bağımlı olarak yaptığı tanımlamaya eklenen bu yazılı kültür ögesi çağdaş olarak birbirine yaklaşmış ve *paronomasia* sözcüğü her iki alanı da ifade eder hale gelmiştir. Örneğin Eski Ahit’teki *paronomasia* örneklerini çağdaş bir bakış açısıyla ele alan BEITZEL (1980, 6-12) bunları “görsel” ve “sözel” olmak üzere iki grupta değerlendirmiş ve İbrani kültürüne özgü özel yöntemleri (*Gematria, Atbash*, vb.) de dâhil ederek pek çok alt başlığı (e.g. *akrostikhis, anastrophê, epanastrophê; paromoios, onomatopeia* etc.) aynı başlık altında ele almıştır (cf. GLÜCK, 1970, 50-78). Dolayısıyla, çağdaş bilimsel yaklaşımları dikkate aldığımızda, *paronomasia*’yı sadece sessel alana işaret eden “sesbenzeşimine” ya da kendisinin bir alt başlığı olan “tecnis”e indirgemek mümkün değildir. LAUSBERG (1998, 285-288, § 637-639) sözcüğün Latince karşılığı olan *annominatio*’yu esas alarak şu açıklamayı yapar: “*Annominatio* “paronomasia” fonetik değişimin narinliği üzerine bir (sahte-)etimolojik oyun [...] ve anlamın ilgi çekici bir sıralanmasıdır [...] öyle ki bu paradoks düzeyine dek çıkarılabilir. Yazar okuyucunun etimolojiyi görmesini bekler [...] böylece bunu onların kendi eseri olmak üzere iki sözcük arasında yaratır.” Pindaros’ta karşımıza çıkan *paronomasia* örnekleri büyük ölçüde bu tanıma uymaktadır, bizim kapsamımızın bağlamsal sınırı da Pindaros’un yaklaşımları olacaktır. Bu konuda erken dönemde yayımlanmış bir inceleme için v. BURY, 1887, 185-208.

¹¹ BURY (1887, 195-196) Nemea Zafer Şarkıları üzerine yayımladığı dize bazlı yorumundan bir süre önce, muzaffer Khromios’un iki ünlü hitabet öğretmeni olan düşmanlarının adlarını da verir: Koraks ve Teisias. *Pi. P.* 2.87 bağlamında bu iki hatibin, bu kez Pindaros’un düşmanları olarak sunulması konusundaki tartışma için ayrıca v. GÖREN, 2008, 16-18.

¹² Burada “ön-ontolojik” terimini bilinçli olarak, ancak belirli bir çekince eşliğinde kullandık. Hiç şüphesiz bu terimi kullanışımız, metafiziğin kimliğini belirleyen en temel ayrımlarının (e.g. “var-olan” ile “varlık”) Pindaros’un poetikasında bulunduğu izlenimini taşımamaktadır. Ancak

Pindaros'taki adlandırma süreçleri ve bunun Pindaros şiirinde tanımlanan hakikatle ilişkisi bağlamında, metin eleştirisinin bu dize üzerinde geliştirdiği kanıtlama zinciri özel bir önem arz etmektedir.

SCHMIDT (1846, 462-463) ve BURY'nin (1890, 20-21) ölüm esnasında çıkan sese vurgu yapan bu düzeltmesini, benzer şekilde ses temelli temaları izleyen bir düzeltme takip eder. RÖHL'ün (1912, 1324-1325) daha sonra HARTMAN (1918, 445-451) tarafından da kabul gören yaklaşımı *χρόνος* yerine *βρόχος*'u koymaktır. *βρόχος* sözcüğü Homeros'ta (*Hom. Od.* 11.278, 22.472; cf. *Hdt.* 6.60) “kement” ya da “ilmik;” Aristophanes'te ise (*Ar. Av.* 527; cf. *E. Hel.* 1169) “ökse,” “kuş kapanı;” bağlama daha uygun bir şekilde Demosthenes'te (*D.* 24.139) “birisinin boynuna dolanan urgan” anlamında kullanılır. Bu düzeltme bebek Herakles'in yılanları öldürmekte kullandığı alete vurgu yaparak, tartışmayı sadece büyük harfli bir “Zaman”dan değil, bütünüyle “zaman”dan uzaklaştırır.

Öte yandan, metin eleştirisinin bu düzeltmelerine muhalif ve elyazmasındaki *χρόνος* okumasını savunan bir yaklaşımın da önemli ölçüde taraftar bulduğunu söyleyebiliriz. FRÄNKEL (1960, 1-22), *χρόνος*'un Homeros'ta asla özne konumunda bulunmamasına karşın, Pindaros'ta etken bir fail haline geldiğine işaret eder. FRÄNKEL (1960, 10) *Pi. N.* 1.46'daki *χρόνος*'u “*der eigentliche Vollstrecker der Tötung*” (öldürmenin esas icracısı) ifadesiyle karşılayarak, zamanın etken konumunu pekiştiren bir yaklaşım sergiler.¹³ Keza GERBER'in (1962, 30-33) dikkati çektiği gibi, Pindaros'ta

metafizik düşünme biçimine giden yolda Pindaros'un kendi şiir geleneği içindeki buluş niteliğindeki yaklaşımları kayda değerdir. GUZZONİ'nin (1981) monografyası bu özgün yaklaşımların özellikle Pindaros'un “hakikat” (*ἀλήθεια*) kavrayışını merkeze aldığını ortaya koymaktadır. Bizim araştırma niyetimiz, karşılaştırmalı bir incelemeyle tek tek bu yaklaşımları ortaya koymak yerine, Pindaros'un ad(landırma) hakikat ilişkisini kurma biçimlerinden hareketle söz konusu “ön-ontolojikliği” çözümlemeye yoğunlaşacak.

¹³ FRÄNKEL'in bu yaklaşımını oldukça etkili bir kanıtlama zinciriyle destekleyen VIVANTE (1972, 107-131) Pindaros'ta “zaman”ın sadece birbirini takip eden zamansal birimlerden ibaret olmadığını, ancak olayların gerçekleşmesini ve eylemlerin başarıya ulaşmasını sağlayan bir fail olduğunu vurgular. VIVANTE'in “mitik zaman” anlayışı, SEGAL'in (1974, 29-39) taltifini kazanmış ve aşağıda da ele alacağımız üzere, *N.* 1 örneğinde ayrıntılarıyla uygulanmıştır (v. 5. BÖLÜM, 308 sq.).

χρόνος'un etken konumu, sadece yukarıdaki dizeye münhasır değildir (v. *Pi. Pae.* 2.27, *O.* 10.8, *O.* 4.97, *N.* 4.43, *fr.* 159). Nitekim doğrudan “*χρόνος*” sözcüğünü kullanılmamasına rağmen, *Pi. P.* 4.115 (gecenin yoldaş olması), *Pi. P.* 4.234 (gecenin gözlemesi) gibi pasajlarda, zamansal kavramlaş(tır)maların kişileş(tiril)mesine de rastlanır.¹⁴ GILDERSLEEVE bu bağlamdaki *χρόνος*'un bağımsız kimliğine ilişkin çok daha net görüşler ortaya koyar. Ona (GILDERSLEEVE apud HAUGHTON, 1954, 219, n. 50) göre de “*khronos* bir kişileştirmedir: Zamanın kendi elleri vardır.” Dolayısıyla görünürde yılanları¹⁵ soluksuz bırakan Herakles'in elleriyle, gerçekte eylemin faili kişileş(tiril)miş bir tanrısal güç olarak Zaman'ın elleridir.¹⁶ Bu oldukça radikal görüş, kimilerinin büyük harfli bir Zaman'ın kültürel/ritüel bağlantılarını yoklama gereğine işaret etmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim NESTLE'a (1940, 163) göre, bu türden kişileştirmeler ya da “somutlaştırılmış kavramlar” (*hypostasierte Begriffe*) akla Orpheusçuların tarzını getirir. Capcanlı bir spekülasyonun nesnesi olarak “Zaman”

¹⁴ Zamanla ilişkili bir sözcük olarak *αἰών*'un etken hali için ayrıca v. *Pi. O.* 2.10, 9.60 sq.; *Pi. N.* 2.6 sqq., 3.74 sq. ve *Pi. I.* 8.14 sq.

¹⁵ Yunan mitinde kahramanların yılanlarla ilişkilendirilmesi olgusu Herakles'le sınırlı kalmaz. Nitekim Kleomenes'in naaşı asılı dururken yüzünü yırtıcı kuşlardan koruyan “devasa bir yılan” (*εὐμεγέθη δράκοντα*) olmuştur (*Plu. Cleom.* 39). Yılan Herakles dışında başka vesilelerde de kahramanın üstün güçlerini göstermesi için ortaya çıkar. ONIANS'ın (1994, 159 n. 2) dikkati çektiği üzere, “yılan” (*serpens*) çocuk yaşta da olsa kahramanın “dehasının kıvılcımı”nın (*scintilla ingenii: Cic. de Rep.* 2.37) parıldayışının görünür hale gelmesi açısından önemlidir. Örneğin bebek Roscius “uyurken çevresinde bir yılanın çöreklenmesi” (*dormientem circumplexum serpentis amplexu*) “kehanet” (*haruspices*) tarafından “bu çocuktan daha şanlı ve daha soylu kimse olmayacağı” (*nihil illo puero clarius, nihil nobilius fore*) şeklinde yanıtlanır (*Cic. de Div.* 1.79). Latinlerde *ingenium* göstergesi olarak “yılan” (*serpens*) için ayrıca v. *Liv.* 21.22.8; *D.C.* 58.7.1 sqq.

¹⁶ Bu denli kesin çizgilerle ifade edilmesi yadırgatıcı olsa da, Herakles'in bir “kahraman” (*ἥρωας*) ve “kahraman tanrı” (*ἥρωας θεός: Pi. N.* 3.22) olarak “zaman”la (*χρόνος*) ilişkilendirilmesi, Pindaros'un çağdaşı tragedya şairleri arasında oldukça aşina olunan bir yaklaşımdır. Bu noktada, çağdaş kavrayışlarımızı şekillendiren ve bütünüyle metafiziğin icadı olan “zaman” ile “süre” arasındaki temel ayrımın burada bir geçerliliği olmadığı unutulmamalıdır. TATSİ'nin (2008, 123) de dikkati çektiği üzere, Sophokles (*S. Tr.* 155-177) Deianeira ağzından Herakles'in sefere çıkmadan önce süreyi mutlak bir şekilde belirlediğini ve onun ya bu “süre içinde” öleceğini ya da bu “sürenin sonunda” hayatta kalarak ızdırapsız bir yaşam yaşayacağını (τότ' ἢ θανεῖν χρεῖη σφε τῷδε τῷ χρόνῳ, | ἢ τοῦθ' ὑπεκδραμόντα τοῦ χρόνου τέλος | τὸ λοιπὸν ἤδη ζῆν ἀλυπητῷ βίῳ.) aktarır. Benzer şekilde Euripides (*E. Her.* 805 sq.), aşağıda ele alacağımız *Pi. O.* 10.49-56'daki “zaman” (*χρόνος*) vurgusunu hatırlatır tarzda, “koydu ortaya *zaman* | Herakles'in gücünün parlaklığını” (λαμπρὰν δ' ἔδειξ' ὁ χρόνος | τὰν Ἡρακλέος ἀλκάν.) sözleriyle aynı temayı kullanır.

(*Χρόνος*) Aither'in ve Khaos'un babası, dolayısıyla da her şeyin en baştaki ilksel sebebi olarak sunulur. Bu kanıtlamanın temel dayanağı büyük ölçüde Pindaros'un kendi dizeleridir (*Pi. P.* 2.15-18):

[...] τῶν δὲ πεπραγμένων
ἐν δίκῃ τε καὶ παρὰ δίκαν ἀποίητον οὐδ' ἄν
Χρόνος ὁ πάντων πατήρ
δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος·
λάθῃ δὲ πότμῳ σὺν εὐδαιμόνι γένοιτ' ἄν.

[...] Bir kez yapılan yapılmıca,
adilane de olsa, aykırı da olsa hakkaniyete, yapılmamış kılamaz
her şeyin babası Zaman bile
o işlerin sonucunu;
ancak olagelir unutuş kutlu bir yazgıyla.

Burada Pindaros'un bir *γνώμη*'nin içine yerleştirdiği *sui generis* “soykütüksel”¹⁷ metaforlarından biriyle karşılaşırız. NİSETICH (1988, 1-19) bu *ἐπινίκιον*'da Pindaros'un nasıl Homerosçu öte dünya kavrayışından uzaklaştığını ayrıntılı bir şekilde temellendirirken, araştırmasında izlediği LLOYD-JONES (1985, 247) *Pi. O.* 2'yi “Orpheusçu ve Pythagorasçı olarak nitelenenle aşık bir yakınlık gösteren som bir çökelti” (*a solid residuum of matter that shows an unmistakable affinity with what is considered Orphic or Pythagorean*) olarak nitelemektedir. Bu belirlemeler “zaman”ın kişileştirilmesinden daha çok dizeler arasındaki “ölümsüzlük” temasına dayandırılmaktadır.¹⁸ Şüphesiz bu kanaat söz konusu *ἐπινίκιον*'daki bütün öğelerin

¹⁷ WILLCOCK (1995, 20, 145) Pindaros'un metaforlarının iki ana başlıkta değerlendirilebileceğini ifade eder. Biri söz konusu *ἐπινίκιον*'un merkezi mitiyle bağlantılı “soykütüksel” metaforlar, diğeri ise muzaffer atletin yarıştığı daldan hareketle üretilen metaforlardır. Yukarıda da değindiğimiz üzere, “soykütüksel” metaforların ele alınan *μῦθος*'u yeniden biçimlendirmekte oldukça önemli bir rolü vardır (v. 4. BÖLÜM, 260 sqq.). Bu özelliğiyle kaçınılmaz bir şekilde Pindaros'un kültürel/ritüel kökleriyle ilişki içindedir.

¹⁸ Söz konusu “ölümsüzlük” temasının kaçınılmaz bir şekilde şaire “kutsal bir misyon” yüklediği inkar edilemez (DUCHEMIN, 1955, 297 sqq.). Ancak bu “kutsallık”ın kültürel/ritüel kökleri tartışmalı konumunu halen korumaktadır. Pindaros'un “zaman”ı kişileştirdiği diğer dizeleri arasında ön plana çıkan “*ἄνακτα τὸν πάντων ὑπερβάλλοντα Χρόνον μακάρων*” (*Pi.* apud *Plu. Plat. Quest.* 1007b = *fr.* 33) sözleri her ne kadar, noktalama konusundaki tercihlerle *πάντων μακάρων*'un *ὑπερβάλλοντα*'ya mı yoksa *ἄνακτα*'ya mı bağlanacağı konusunda tartışmalara neden olsa da (CHERNISS apud BRISSON, 1997, 163), her halükarda *Χρόνος*'a belirli bir egemen konum atfetmesi açısından önemlidir. *Pi. O.* 2'deki ölümsüzlük, “ceza” ve “ödül” temalarının Orpheusçu

bir kez daha ele alınmasını ve araştırmanın daha geniş bir alana yaygınlaştırılarak devam ettirilmesini gerekli kılmaktadır.

5.1.1. “Zaman”ın Diğer Görünümleri ve Orpheusçu *Khronos*

Zaman’ın kişileştirilmiş bir tanrı olarak sunulması Pindaros’la sınırlı kalmaz. Pindaros’un tarihsel önceli olarak Solon’un (*Sol. fr.* 36.3 WEST) “tanıklık et bunlara Zaman’ın hakkaniyetinde” (*συμμαρτυροίη ταῦτ’ ἂν ἐν δίκῃ Χρόνον*) dizesi kişileştirilmiş bir *Χρόνος*’un erken örneklerindendir. Bakkhylides’in (*B. Ep.* 7.1) “Ey şaşaalı kızı **Zaman’ın** ve Gece’nin sana ellinci ayın on altıncı gününde Olympia’da” (*ῚΩ λιπαρὰ θύγατερ Χρόνον τε κ[αὶ] Νυκτός σὲ πεντήκοντα μ[ηνῶν] ἡμέραν*] ἑκκαίδεκάταν ἐν Ὀλυμπ[ίᾳ κ[αὶ]] sözlere “Zaman”a (*Χρόνος*) geleneksel söykütüksel sıradüzeninde olmayan bir yer verir. Şayet burada hitap edilen tanrıça Hesiodos’un (*Hes. Th.* 124) bahsettiği *Ἡμέρα* ise, bu durumda “Zaman”ın (*Χρόνος*) babalığı Hesiodos’ta bulunmayan ek bir bilgidir.¹⁹

Keza Sophokles (*S. El.* 179) de, “zira mutedil bir tanrıdır Zaman” (*Χρόνος γὰρ εὐμαρῆς θεός*) ifadesiyle bu konuda oldukça net bir yaklaşım sergiler. Buradaki *εὐμαρῆς* sıfatının kişiler için kullanımı oldukça seyrek rastlanan bir durumdur (cf. *LSJ*, s.v. *εὐμαρῆς*).²⁰ Aiskhylos (*A. Ag.* 1326) bir kölenin öldürülmesini “kolay bir

bağlantılarına ilişkin olarak v. WOODBURY, 1966, 597-616; DEMAND, 1975, 347-357; MICHEELSEN, 2010, 19-38.

¹⁹ MARCOVICH (1970, 181-184) bu tanrıça için PIEPER’in (1969, 229-234) Hekate’yi önerip Hemera seçeneğini reddetmesinin bir *argumentum ex silentio* olmasından dolayı eleştirir. Zira çelişkili bir şekilde PIEPER (1969, 234) de burada Bakkhylides’in zihninde Pindaros’un “her şeyin babası Khronos” (*Χρόνος ὁ πάντων πατήρ: Pi. O.* 2.17) sözlerinin olduğunu ileri sürmesi, temelde reddettiği Hemera’nın adaylığını güçlendirmektedir.

²⁰ Sophokles (*S. Aj.* 646 sq.) genellikle zamanın kişileştirmemiş biçimiyle değerlendirildiği (vs. SIMONDON, 1976, 228) dizelerinde kişileştirmenin olası varlığı çeviriyi şu biçimde yapmaya fırsat vermektedir: “*ortaya çıkarır/doğurur* yüce ve sayıya gelmez **Zaman** | belirsiz her şeyi ve parıldatır gizlide kalanları” (ἅπανθ’ ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος *Χρόνος* | *φύει* τ’ ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται). Sophokles’te *Χρόνος* hukuksal misyonu için ayrıca v. *S. OT* 641. Ancak “Zaman”ın (*Χρόνος*) “doğurma”yla ilişkilendirmesi Klasik Çağ Yunan Edebiyatı’nda Euripides’te de karşımıza çıkmaktadır. Euripides’in (*E. Heracl.* 898 sqq.) “pek çok şey doğurur tamama-erdiren **Kader** | ve **Ömür**, **Zaman**’ın çocuğu” (πολλὰ γὰρ *τίκτει* *Μοῖρα* τελεσιδῶ- | *τεῖρ* *Αἰών* τε *Χρόνον* παῖς.)

fetih” (*ἐνμαρῆς χείρωμα*) olarak niteler. Theognis kendi törel söylemi içindeki “iyi konumdaki birinin konumunu *kötüleştirmek kolaydır*” (*εὖ μὲν κείμενον ἄνδρα κακῶς θέμεν ἐνμαρές ἐστιν*: *Thgn.* 845; GERBER, 2003², 296-297) *γνώμη*’siyle Aiskhylos’un yaptığı gibi bir eylemin yapılabilirliği bağlamında kalır (cf. *Pi. P.* 3.115, *N.* 3.21; *E. Alc.* 492, *IA* 969, *Hel.* 1227). İlk bakışta Pindaros’un “her şeyin babası” (*ὁ πάντων πατήρ*) olarak tanıttığı ve tanrısal iktidarın sıradüzeninde en yüce konumda bulunan “Zaman”la, (*Χρόνος*) Sophokles’in dikkati çektiği “mülayimlik”in ya da “itidal”in (*ἐνμάρεια*) çeliştiği sanısı oluşabilir. Ancak “Zaman”ın (*Χρόνος*) kimliğine ilişkin sır perdesi peşin yargıda bulunmaya izin vermemektedir. Kanımızca, bu ve bunun gibi soru(n)ların açıklığa kavuşması büyük harfli bir “Zaman” kavrayışının Pindaros’un içinde bulunduğu kültüsel/ritüel bağlamda nasıl bir yeri olduğunun çözümlenmesine bağlıdır.

Pi. N. 1.46-47’de Orpheusçu göndermeler olduğu belirlemesini yapmak için yeterince veri olduğunu kesin ifadelerle söylemek mümkün değildir. Ancak bu belirsizlik, söz konusu dizelere daha geniş bir bakış açısıyla bakıldığında, Pindaros’ta kültüsel/ritüel “hakikat”lerin (*ἀλήθεια*) nasıl bir “ad” (*ὄνομα*), yani *χρόνος*, aracılığıyla çağrı(ştırı)labileceği varsayımı doğrultusunda bir araştırmanın derinleştirilmesine engel değildir. Pindaros’ta “zaman”ın (*χρόνος*) kişileştirildiği – yukarıda adlandırma bağlamında da ele aldığımız (4. BÖLÜM, 256 sq.)– bir diğer örnek bu konudaki araştırma arzusunu körüklediği kadar, belirsizliğin dozunu da artırmaktadır (*Pi. O.* 10.49-56).²¹

bütünüyle şiirsel retorik olarak değerlendirilebilir. Ancak “Ömür” (*Αἰών*) ve “Zaman”ın (*Χρόνος*) ardısıra soykütüksel bir bağlantıyla kişileştirildiği ve oluşun yönlendiricileri olarak tanıtıldıkları şüpheyi yer bırakmayan bir durumdur. Zaman’ın (*Χρόνος*) “Yazgı”yla (*δαίμων*) olan ilişkisini aşağıda (v. 5. BÖLÜM, 288 sq.) ele alacağız.

²¹ Pindaros’taki “zaman,” “hakikat”le yakın ilişkisine temas etmek üzere NESTLE (1940, 163) tarafından “Pindaros’a göre “her şeyin babası Zaman” her eyleme kendi damgasını vuran ve tek başına hakikati gösteren zaman” (*Auch bei Pindar der “Vater von allen” genannt, der jedem Unternehmen sein Ziel setzt und die Wahrheit allein wirklich erweist*) olarak nitelenir.

Söz konusu kısımdaki oldukça belirgin kişileştirmeye ve “Zaman”a (*Χρόνος*) “dikkat çekici etken rol”e (BRISSON, 1997, 162) rağmen, Pindaros’un dizelerindeki Orpheusçu öge hâlâ oldukça kafa karıştırıcı bir konu olarak durmaktadır (PARKER, 1995, 483). *Κρόνος*’la *Χρόνος*’un bağlamsal yakınlığı, “ilerleyerek” (*ἰὼν πρόσω*) ifadesindeki gök cisimlerinin hareketlerine yapılan örtük gönderme ve Herakles’in tepeyi Kronos’un adıyla çağırması –özellikle *Κρόνος-Χρόνος-Ἡρακλῆς* özdeşliğinin kabulüne dayanak olabilmesi açısından– dikkat çekici olmasına rağmen, bu veriler bütünüyle şiirsel bir retorik bağlamında da değerlendirilebilir durumdadır. Ancak söz konusu “kafa karıştırıcı” durumun en önemli nedeni Pindaros’un şiir kaynaklarına olduğu kadar, kültürel/ritüel kaynaklarına yeterince vâkıf olmayışımız ve onun dizelerinde geçen sözcükleri ne denli Orpheusçu bir bakış açısıyla okuyabileceğimiz konusundaki çekinceli davranışımızdır. Bu noktada, öncelikle metin eleştiri geleneğinin belli bir tarafında yer alarak, yani Pindaros’un yukarıda ele aldığımız dizelerindeki (*Pi. N. 1.46-47*) *χρόνος*’un geçerliliğini kabul ederek, doğrudan bu kavrayışla ilgili araştırmamızı derinleştirmeye çalışacağız. Bu konudaki verileri oldukça derli toplu bir şekilde, ancak çoğu zaman panoramik bir üslupla ortaya koyan LÓPEZ-RUIZ’in (2010, 151 sqq. = 2012, 170 sqq.) incelemesini takip edeceğiz. Eski Yunan’la Yakındoğu arasındaki etkileşimlerin de dâhil edildiği bu inceleme, Pindaros’un dizelerindeki kimi imgelere yaptığı göndermelerle oldukça önemli ipuçları sağlamaktadır. Tartışma kaçınılmaz bir şekilde, Antik Çağ’da dahi gündemde olan *Κρόνος-Χρόνος* arasındaki özdeşliğe varan yakın ilişkinin üzerine inşa edilir.²² Yalnızca bir “halk etimoloji”sinin yanıltıcılığıyla sınırlı kalmayan bu yakınlığın dinsel, ritüel yönlerini ele almadan önce *Χρόνος*’a ilişkin verileri ele almaya çalışalım.

Bizim bağlamımızda oldukça önemli verilerden biri Peripatetik Hieronymos ya da

²² Bu ilişkinin gerek doğrudan Yunan dünyasının kaynaklarında gerekse, Eski Yakındoğu’nun mirası olan kaynaklarda nasıl ortaya koyulduğu aşağıda (v. 5. BÖLÜM, 287 sq.) ayrıntılı bir şekilde ele alınacak.

Hellanikos'un²³ aktardığı Orpheusçu teogonide, “su” (ὕδωρ) ve “toprak”tan (γῆ) sonra üçüncü bir ilke olarak sunulan Χρόνος'un nasıl betimlendiğidir (Orph. apud Dam.

Pr. 123b = fr. OF 54 = BOF 75):

δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ, ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήραον καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτόν· συνεῖναι δὲ αὐτῷ τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν δισώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην.

Doğal olarak büyümüş *boğa* ve *aslan başı* olan bir *yilandır*, bunların ikisinin ortasında bir tanrı yüzü ve omuzlarında ise *kanatları* vardır,²⁴ buna *Yaşlanmaz Zaman*²⁵ ya da *Herakles* adı verilir. Onunla birleşti *Zorunluluk*; nitekim aynı doğaya sahip olduğu çifte-bedenli Adrasteia bütün evrende gerindi ve onun sınırlarına dokundu.

WEST (1983, 193 sq.) Hieronymos'un teogonisinin büyük ölçüde Hellenistik felsefenin, özellikle de Stoalı yaklaşımların izlerini taşıdığını belirtir. Bu belirleme Stoalıların alegorik bir üslupla yorumladığı Herakles figürünün özelliklerini tartışmaya dâhil etmektedir. Erken Stoa'daki kimi alegorik yaklaşımlar, özellikle Kleanthes'in yorumları bu konuya ışık tutmaktadır. Kornoutos (Corn. ND 31.64.15-16) Kleanthes'in Herakles'in on iki işine yaklaşımını şu sözlerle ele alır: Kleanthes'in de ileri sürdüğü üzere, on iki iş hiç de yabancılanmayacak bir şekilde tanrıyla

²³ WHITE (2004, 233 n. 7) bu iki adın muhtemel “aynı kişi”ye gönderme yapabileceğini belirtir. Bu yaklaşımın temel nedeni Hellanikos'un kimliğiyle ilgili hemen hemen hiçbir şey bilmememizdir. Bu konudaki tartışmanın yönü son dönemdeki bulgularla birlikte, Peripatetik Hieronymos'un yazarlığından yana dönmekle birlikte, bu konuda bilim dünyasının kanaati hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Nitekim WHITE (2004, 229 sqq. = *Hieronymyn. fr.* 61a) bu metne, Hieronymos'un *de Poetis (Peri Poiêtôn)* metninin *incerta* fragmanları arasında yer vermiştir.

²⁴ LÓPEZ-RUIZ'in (2010, 164 = 2012, 181) dikkati çektiği üzere, bu melez yaratığın betimlenişi, metnin Yakındoğu'daki kozmogonik emsallerinde ve *Tanah*'ta da karşımıza çıkar. Örneğin Bybloslu Philon (*Ph. Bybl.* 10.36-37; ATTRIDGE–ODEN, 1981, ad loc.) Kronos'un “krallık alameti” (*παράσημα βασιλείας*) ya da *Tanah*'ta Keruvların ve Serafların betimleri de (*VT Ez.* 1:6-10, 10:14; *Is.* 6:2) oldukça benzer bir tını taşır. BAUMGARTEN'in (1981, 226) işaret ettiği üzere, çok sayıda göz imgesinin Samî literatürdeki ortaklığı (cf. *Enûma Eliš* I. 95-98; KING, 1902, ad loc.), “her şeyden haberdar” tanrısallık vurgusundan kaynaklanıyor olabilir.

²⁵ Proklos (*Procl. in R.* 2.138.8) buradaki *ἀγήραος*'un (yaşlanmaz) yanı sıra, *ἀφθιτόμητις* (öğüdü-ölümsüz) sanlığının da Orpheusçular tarafından “Zaman”a (*Χρόνος*) atfedildiğine işaret eder (cf. *A. Pr.* 981). Benzer şekilde Orpheusçu başka bir metinde (*Orph. H.* 13.1, 5), bu defa Kronos'a “*her dem yeni* (harfîyen *daima-çiçek-açan*), hem kutlu tanrıların hem de insanların babası” (*αἰθαλής*, μακάρων τε θεῶν πάτερ ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν) ve “*zamandaki her şeyin yaratıcısı*” (*αἰῶνος* [...] *παγγενέτωρ*) olarak seslenilir. Proklos'ta Orpheusçu Kronos figürü için ayrıca v. BRISSON, 2002, 435-458.

ilişkilendirilebilir (τοὺς δὲ δώδεκα ἄθλους ἐνδέχεται μὲν ἀναγαγεῖν οὐκ ἄλλοτριῶς ἐπὶ τὸν θεόν, ὡς καὶ Κλεάνθης ἐποίησεν). Herakles'in on iki işinin Stoalıların “tanrı”sıyla nasıl bir ilişkisi olabilir?²⁶ Bunun cevabını yine Kornoutos'un kendisi verir (*Corn. ND* 31.62.23-63.3 = *SVF* 1.514):

Ἡρακλῆς δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις **τόνος**, καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιὰ ἐστίν, ἀνίκητος καὶ ἀπεριγένητος οὐσα, μεταδοτικὸς ἰσχύος καὶ τοῖς κατὰ μέρος καὶ ἄλλῃς ὑπάρχων.

Herakles, doğanın güçlü ve muktedir, yenilmez ve üstesinden gelinmez olmasına dayanarak, bütün evrendeki **gerilim/ton**'dur, böylelikle serbestçe evrenin her bir parçasına güç ve direşkenlik vererek onda sakin olur.²⁷

Kleanthes'e göre, Herakles'in özdeşleştirildiği **τόνος** ruhta nasıl işliyorsa,²⁸ bütün evrendeki doğal öğelerde de bu şekilde işler. Öyle ki HAHM'ın (1977, 154 sqq.) belirttiği üzere, **τόνος**'un müzik terminolojisinden ödünç alınmış olduğunu görmek için onunla bağlantılı diğer kavrayışlara bakmak yeterlidir. Zaten Kleanthes'e göre

²⁶ Herakles'in diğer kahramanlar arasındaki özel konumu *Odyseia*'dan itibaren ortaya koyulmuştur. Odysseus yer altı dünyasından tam çıkarken Herakles'in “imgesini ölümsüz tanrılar arasında” (εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι) görür (*Hom. Od.* 11.602).

²⁷ BÉNATOUİL'in (2009, 43 n. 90) dikkati çektiği üzere, buna çok benzer bir yaklaşımı Ploutarkhos (*Plu. de Is.* 367c) Khrysippos'un “soluk” (πνεῦμα) ilkesi çerçevesinde ifade ettiğini aktarır.

²⁸ Ploutarkhos Kleanthes'e göre, **τόνος**'un ruhtaki işleyişinin şu şekilde olduğunu aktarır (*Plu. de Sto. Rep.* 1034d-e = *SVF* 1.563): “‘gerilim **atesin vuruşu**'dur, bununla ruhta kendisine sunulan görevleri ifa etmeye kadir olur, buna da güç ve iktidar denir;’ sözlerine şunları ekler ‘öyle ki bu güç ve iktidar, görünür hale gelen şeylerde ve idame ettirilenlerde, **gücünü zaptetme**'dir; göğüs gerilecek şeylerin içinde olduğunda, **gözükaralık**'tır; değerli şeylerde **adalet**'tir, seçme ve vazgeçme söz konusu olduğundaysa **ölçülülük**'tür” (‘πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστὶ, κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχύς καλεῖται καὶ κράτος’ ἐπιφέρει κατὰ λέξιν ‘ἡ δ’ ἰσχύς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, **ἐγκράτειά** ἐστίν, ὅταν δ’ ἐπὶ τοῖς ὑπομενετέοις, **ἀνδρεία**· περὶ τὰς ἀξίας δὲ **δικαιοσύνη**· περὶ δὲ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις **σωφροσύνη**’). Herakles'in törel bir duruş gösterme konusunda bir amblem olarak belirişi, Ksenophon (*X. Mem.* 2.1.21-33; ŞENTUNA, 1997², 40-42) tarafından Prodikos'a mâl edilen bir öyküyle de tescillenir. Bu öyküye göre, Herakles iki simgesel kadın (*Εὐδαιμονία/Κακία* [*X. Mem.* 2.1.26] ve *Ἀρετή* [*X. Mem.* 2.1.30]) arasında seçim yapmak zorunda kalır ve ikincisini seçer. Aslında bu seçim, Herakles'in iki ayrı mutluluk modeli arasındaki tercihini gösterir. Herakles, *Κακία*'nın sunduğu “mutluluğa giden kolay ve kısa bir yol” (*ῥαδίαν καὶ βραχεῖαν ὁδὸν ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν*) yerine, *Ἀρετή*'nin sunduğu ve ancak “çabalayarak” (*διαπονησαμένῳ*) erişebileceği “gıpta uyandıracak bir mutluluk”u (*τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν*) tercih eder. Bu öykünün oldukça geç dönemde Tarot kartlarındaki betimlemelere yansımış olması –özellikle Herakles figürüne yönelik astrolojik göndermelere bir örnek oluşturması açısından– kayda değerdir (v. SADHU, 1970³, 130-139; EK 2, LEVHA 7).

güneş bir “mızrap”tır (*πλῆκτρον*) ve “evreni mızrap vuruşlarıyla çalarak ona ahenk verir” (*πλήσσω τὸν κόσμον, εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν*), başka sözlerle onu “düzen”e (*κόσμος*) sokar (*Clem.Al. Strom.* 5.8.48 = *SVF* 1.502). Öyle ki ruh bağlamında *τόνος*’un tanımı “ateşin vuruşu”dur (*πληγὴ πυρός*: 5. BÖLÜM, 283 n. 28). Bu “vuruş” (*πληγὴ*) fiziksel bir darbeden fazlasını, tam da müzikal bir dokunuşu ifade eder. Sonuçta *τόνος* da tam anlamıyla bir sazın tellerindeki “gerilim”i ifade eder.²⁹ İşte Kleanthes’in alegorisinde, bu “gerilim”in evren sazının ahenkli bir ses çıkarması için gereken ölçüsü Herakles’le özdeşleştirilmektedir.

Bu verilerin Stoalı “kozmetik döngü” anlayışıyla birlikte okunması, Herakles’in işlerine yönelik Kleanthes’in alegorik yorumlarının bağlamını “zaman”la ilişkili bir çerçeveye taşıyabilir.³⁰ Eski Yunan düşüncesinde “kozmetik döngü” öğretisi, Stoa’dan çok daha önce bir tarihte ortaya çıkmıştır. Öyle ki Zenon’un “kozmetik döngü”ye ilişkin Pythagorasçı yaklaşımları kendi düşüncesi içinde uyarladığı ileri sürülebilir.³¹ Bu döngüsel süreç, (başlangıç, orta ve son biçimindeki) benzer yaklaşımlarla Sokrates-öncesi düşünürlerde de bulunabilecek,³² üçlü bir yapıya sahiptir. Stoalılarda bu üçlü yapının temelinde evrenin yok oluşunu ifade eden “ateşe dönüşme”

²⁹ Söz konusu *τόνος* sözcüğü erken dönemdeki kullanımlarında çevirmenler tarafından farklı bir şekilde çevrilmiştir. Örneğin Ksenophanes’in (*Xenoph.* apud *Athen.* 11.462c = *fr. DK* 21 A 1.19-20) “ἀνδρῶν δ’ αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πῶν ἀναφαίνει, | ὥς ἢ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ’ ἀρετῆς” dizelerde *τόνος* “çaba”ya vurgu yapar tarzda “striving” (LESHER, 2001^{re}, 13) ya da “das Streben” (DIELS-KRANZ, 1956⁸, 127) olarak karşılanır. Oysa SVENBRO’un (1993, 146) dikkati çektiği üzere, metnin bağlamına bakıldığında “hafıza”nın sakladıklarının dillendirilmesiyle bağlantılı olarak “sesin tonu”na ya da “sessel anlam”a işaret ettiği görülecektir.

³⁰ Nitekim AHBEL-RAPPE (2010, 499 n. 88) yukarıda alıntılarımız Damaskios’un metnindeki Herakles’le *Χρόνος*’un özdeşleştirilmesine ilişkin notunda, Herakles figürünün belki de bir ölçüde Stoalı alegoriden kaynaklandığını, zira Stoalı bakış açısıyla Herakles’in işlerinin Büyük Yıl’ı ya da kozmik yangınlar arasındaki süreçleri temsil ettiğini ifade eder.

³¹ “Kozmik döngü” ve “büyük yıl”a yönelik Aristoteles’in yaklaşımlarına ilişkin tartışma için v. HAHM, 1977, 195-196 n. 2. Zenon’un Pythagorasçılıkla ilişkisi için v. ARNOLD, 1911, 193; WIERMSMA, 1943, 203-211; VAN DER WAERDEN, 1952, 131.

³² KAHN (1960, 199-200) bu türden kozmik bir kronolojik döngünün Anaksimandros’taki varlığına, Empedokles’te ise bu döngünün sonsuza dek tekrarlandığına ilişkin inanışa dikkati çeker. Diğer Sokrates-öncesi düşünürlerin Stoalı yaklaşımları oluşumundaki etkilerine ilişkin bir tartışma olarak v. HAHM, 1977, 186 sqq.

(ἐκπύρωσις) ve yeniden “düzen”in (κόσμος) kurulması dinamiği vardır. VAN DER WAERDEN (1952, 129-155) söz konusu üçlü yapının, Mezopotamya’ya kadar geri götürülebilecek tek bir inancın üç farklı veçhesini ifade ettiğini ve Stoalı bakış açısıyla bu üç motifin, yani gezegenlerin kavuşması, tufanvari yıkım ve sonsuz tekrarın, birbiri ardısıra düşünüldüğünü ileri sürer (cf. *Nem. de Nat. Hom.* 37.76 sqq. = *SVF* 2.625). Bu görüşler belirli bir bakış açısıyla, “son derece spekülatif” olarak değerlendirilebilir (JONES, 2003, 337 n. 11). Ancak *prima facie* bağlantının yeterince temellendirilemeden kurulmuş gibi görünmesi, aslında bu alanlar arasında hiç bir bağlantı kurulamayacağı anlamına gelmez. Kaldı ki VAN DER WAERDEN’in kanıtları, özellikle “Büyük Yıl”ın³³ Mezopotamya kökenli olabileceğine ilişkin akıl yürütmeleri tutarlı bir seyir izler.³⁴ Seneca’nın (*Sen. de Ben.* 4.8.1) aktardığı Herakles’in alegorik Stoalı yorumu konunun “ateşe dönüşme”yle (ἐκπύρωσις) ilişkisine en önemli kanıtlardan birini sunar ve Herakles’in naaşının Oita dağında yakılması “ilk ateş”le (*ignis recessura*) başka deyişle ἐκπύρωσις’le özdeşleştirilir.³⁵

Bu tartışmaların temelinde yer alan evren algısı Yunan düşüncesinde

³³ “Büyük Yıl”a ilişkin Stoa okulunun temel yaklaşımı için v. *Ar.Did. Epit. Phys. fr.* 37 = *SVF* 2.599.

³⁴ Buradaki niyetimiz bütün bir astronomi/astroloji tarihini içine alan “Büyük Yıl” tartışmasını masaya yatırıp, konudan bütünüyle uzaklaşmak değildir. Zira “Büyük Yıl” ve bu fikrin kökenine ilişkin tartışma gerek verilerin yetersizliği ve güvenilmezliği, gerekse bağlantıların kurulabilmesi için gereken terimsel bağdaşmanın yokluğu nedeniyle oldukça çıkmaz bir noktadır. Ancak bebek Herakles’le χρόνος’u aynı dizedeki varlığından hareketle, Herakles imgesinin “zaman”la ilişkisini başta Orpheusçuluk olmak üzere birbirinden bağımsız görünen gelenekler içinde izleyerek, aralarında kurulabilecek olası bağlantıları belirlemeye çalışacağız. Bu araştırma söz konusu bağlantıların Pindaros’un burada tartışma konusu ettiğimiz dizelerindeki χρόνος’un fail olarak konumunun nasıl çok daha derin kültürel/ritüel hakikatleri ifade ediyor olabileceğine ilişkin bir panorama sunmaktan daha öteye gitmeyecektir.

³⁵ WEST (1997, 464-465) ilk olarak Pindaros’ta (*Pi. O.* 3.44; *I.* 4.12) bahsi geçen “Herakles sütunları”nın (Ἡρακλέος στήλα) günümüzde İspanya’nın Cádiz kentinde bulunan Herakles (yani Melkart) tapınağında bulunan iki tunç sütuna işaret ettiğini belirtir (cf. *Poseidon. fr.* 26 THEILER). Melkart ile Herakles arasındaki bu özdeşleştirme (cf. *Hdt.* 2.33.3, 4.8.2, 4.42.2-4, 4.43.3) Herakles’in kendi vasiyetiyle gerçekleştirilen cenaze ritüeliyle da ilişkilendirilebilir. Nitekim BURKERT (1985a, 210) Kilikia’daki Tarsos kentinde Yunanca Herakles, yerel dilde ise Sandes ya da Sandon adındaki bir tanrı için her yıl bir ateş yakıldığına dikkat çeker (cf. MASTROCINQUE, 2008, 191). Herakles’in cenaze ritüeli ve arabasıyla göğe yükselmesi (cf. Munich 2360, *ARV*² 1186.30) Fenike tanrısı Melkart’ın ölüp yeniden dirilmesinin bir örneksemesi gibidir (cf. METTINGER, 2001, 83-111).

Pythagorasçılığa kadar takip edilebilmektedir. Nitekim Pythagorasçı düşünür Hippiasos'un Diogenes Laertios tarafından aktarılan (*D.L.* 8.84) “evrendeki değişimin *tanımladığı* bir *zaman* olduğuna ve her şeyin *sınırlanmış* ve daima hareket halinde olduğuna” (*χρόνον ὁρισμένον* εἶναι τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς καὶ *πεπερασμένον* εἶναι τὸ πᾶν καὶ ἀεικίνητον) ilişkin fikirleri, “zaman”ın Pythagorasçılardaki astronomik bağlantılarını ifade etmektedir. Benzer şekilde Aetios (*Pythag.* apud *Aet. Plac.* 1.21.1 = *DG* 318.4-5) “Pythagoras’ın zamanın evrenin çevresindeki küre olduğunu” (*Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι*) söylediğini kaydeder. Bu yaklaşımın izleri Platon’da da kendini göstermektedir (cf. *Pl. Tim.* 39c-d).³⁶ Cicero ise bu konudaki araştırma geçmişini şu şekilde özetler (*Cic. ND* 2.51-52; ÖZAKTÜRK–TELATAR, 2006, 89):

quarum ex disparibus motionibus magnum annum mathematici nominaverunt, qui tum efficitur cum solis et lunae et quinque errantium ad eandem inter se comparisonem confectis omnium spatiis est facta conversio; quae quam longa sit magna quaestio est, esse vero certam et definitam necesse est. Nam ea quae *Saturni* stella dicitur *Φαίνων*que a Graecis nominatur, quae a terra abest plurimum, XXX fere annis cursum suum conficit, in quo cursu multa mirabiliter efficiens tum antecedendo tum retardando, tum vespertinis temporibus delitiscendo tum matutinis rursum se aperiendo nihil inmutat sempiternis saeculorum aetatibus quin *eadem isdem temporibus* efficiat.

Matematikçiler yıldızların çeşitli hareketlerinden yola çıkıp Büyük Yıl’ı hesapladılar; güneş, ay ve beş gezegenin her biri aralarındaki orantılı durumu bozmadan kendi dönüşlerini tamamladıkları zaman bu Büyük Yıl gerçekleşir. Bu kadar uzun ve kapsamlı sorunun gerçekten belirlenmesi ve kesinleşmesi gerekir. Çünkü Yunanlılar’ın *Phainon* (Parlayan) adını verdikleri *Saturnus*’un yıldızı dünyadan çok uzak olup dönüşünü yaklaşık 30 yılda tamamlar, bu dönüşte kimi zaman ileri giderek kimi zaman geri kalarak, akşamları saklanıp gündüzleri yeniden ortaya çıkarak şaşırtıcı birçok şey yapsa da yüzyıllar içinde hiçbir şey değişmez, çünkü *aynı şeyi aynı sürede* yapar (trans. by F. Gül ÖZAKTÜRK–Fafo TELATAR).

Cicero da diğerleri gibi gök cisimlerinin hareketlerinin belirlediği şaşmaz bir zamansal aralıktan söz eder. Burada “Büyük Yıl”ın rakamsal değerine ilişkin

³⁶ Ploutrakhos (*Plu. Plat. Quest.* 1007a-b sq.) Pythagoras’ın “Zaman”ı (*Χρόνος*) “evrenin ruhu” (*τοῦ ὅλου ψυχῆς*) olarak değerlendirdiğini ifade eder. Öyle ki zaman evrenin çevresinde dönmekte olan bir akarsu gibidir (cf. *E. fr.* 594: *ἀκάμας τε χρόνος περί γ’ ἀενάω | ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων | αὐτὸς ἐαυτόν*, [...]). Bu bağlantı “Zaman”ın Okeanos’la kurulan bağına da açıklık getirmektedir. Platon ve Orpheusçuluk’taki *κύκλος* kavrayışı için ayrıca v. BERNABÉ–JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2008, 117 sqq.

hesaplamalar bizim konumuzun dışında kalıyor. Ancak “Büyük Yıl”ın özellikle Babil gibi oldukça erken dönemde dahi oldukça gelişkin astronomisiyle ön plana çıkan bir uygarlıkla kaçınılmaz ilişkisi, Herakles’le ilişkilendirilen imgelerin daha geniş bir coğrafyada araştırılmasını gerektirmektedir. Herakles’in on iki işinin özelde “Büyük Yıl”la, genelde kişileştirilmiş bir “Zaman” (*Χρόνος*) kavrayışıyla ilişkilendirilmesi ve bunları örneklemesi ihtimali üzerine gidilmesi gereken bir araştırma konusu olarak durmaktadır.

Ploutarkhos’un (*Plu. de Is.* 32) aktardığı kadarıyla, *Κρόνος-Χρόνος* arasında alegori yapmak Yunan geleneğinde marjinal bir yaklaşımı değil, alışıldık bir kabulü temsil ediyordu. Ancak bu ilişkinin oldukça net bir şekilde ifade edilmesi, soykütük yazarları arasında yer alan Pherekydes’e atfedilmektedir. Damaskios’un (*Pherecyd.Syr.* apud *Dam. Pr.* 124b, 321.3-4 = *DK* 7 A 8) aktardığı kadarıyla “Syros’lu Pherekydes *Zas*, *Zaman* ve *Khthonia*’nın ilk üç ilke olarak daima var olduğunu belirtir” (Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος *Zᾱντα* μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ *Χρόνον* καὶ *Χθονίαν* τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς.). Hermias (*Pherecyd.Syr.* apud *Herm. Irr. Gen.* 12.4-7 [OTTO, 1872, 18] = *DG* 654.7-10 = *DK* 7 A 9)

Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, *Κρόνον* δὲ τὸν *χρόνον*· ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.

Pherekydes, üç ilke olduğunu söyler: Zen, Khthonie ve Kronos. Zen aither’dir, Khthonia toprak ve *Kronos* ise *zamandır*. Aither eyleyendir, toprak muamele görendir, zaman ise olagelen şeylerdir.

Bu yaklaşımın ne ölçüde MÖ 6. yüzyılda yaşamış Syros’lu Pherekydes’e mal edilebileceği tartışma konusudur. Burada Stoalı bağlamıyla alegorik bir üçlünden söz etmek mümkündür. Zeus’un³⁷ aither’le ya da ateşle özdeşleştirilmesi oldukça yaygın

³⁷ Nitekim Proklos (*Procl. in Cra.* 98; PASQUALI, 1994^{te}, 48) Zeus’un neden “baba” olarak adlandırılabilceğini açıklarken, “tıpkı Herakles’in sarsılmaz bir şekilde Zeusvari ve önderliğe özgü hayatı, oluş içindeki yaşamı aracılığıyla sarsılmaz bir biçimde muhafaza ettiği gibi” (*οἶον Ἡρακλέους, οἷ τὸν διῖον βίον καὶ ἡγεμονικὸν διὰ τῆς ἐν τῇ γενέσει ζωῆς ἀτρέπτως διεφύλαξαν*) sözleriyle Herakles’in sorumlu olduğu alan itibarıyla de “Zaman”la (*Χρόνος*) özdeşliğine vurgu yapar.

bir şekilde bilinen Stoalı bir öğretilerdir. RENEHAN'ın (1974, 193-201) sağladığı verilere dayanarak,³⁸ Khthonie'nin Hera'nın eşdeğeri olduğunu söyleyebiliriz. Stoalı “zaman” kavrayışı ya da Hermias'ın *Κρόνος*'u düşünüldüğünde üçlemeyi tamamlayan son figür *Χρόνος* ya da başka deyişle *Ἡρακλῆς* olur (cf. KIRK–RAVEN, 1971⁸, 56). Buna çok benzer bir yaklaşımı, yani üçlemenin görev dağılımını (göksel yönetici, yersel yönetilen, bu iki öge arasındaki oluşun sorumlusu),³⁹ Probus da (*Pherecyd.Syr.* apud *Prob. in Ver. Buc.* 6.31 [KEIL, 1848, 20-21] = *DK* 7 A 9) ifade etmektedir:

Pherecydes, sed diversa adfert elementa: *Ζῆνα* inquit καὶ *Χθόνα* καὶ *Κρόνον*, ignem et terram et tempus significans, et esse aethera, qui regat, terram, quae regatur, tempus, in quo universa pars moderatur.

Pherekydes, üç ayrı ilke olduğunda hemfikirdir: ateş, toprak ve zaman anlamına gelen *Zen*, *Khthon* ve *Kronos*; aether'in yönettiğinde, toprağın yönetildiğinde ve zamanın ise idare edilen kısımların içinde olduğunda [hemfikirdir].

“Zaman”ın (*Χρόνος*) kozmogonik konumu Pherekydes kadar eski bir döneme taşınabilir mi? Bu soruya verilebilecek olumlu bir cevap kadar, olumsuz bir cevap de kesin bir hükmü mümkün kılan kanıtlardan yoksundur. Bu konuda kesin yargılar vermek güç olsa da, tutarlı bazı spekülasyonlar yapmak mümkündür.⁴⁰ Söz konusu spekülasyonlardan biri Zaman'ın (*Χρόνος*) “Kader”le (*δαίμων*) olan ilişkisinden yola çıkmaktadır. RIAÑO RUFILANCHAS'ın (2001, 63-91) yaklaşımı, *Pi. P.* 12.28-32'deki *γνώμη*'nin aslında köklü bir Yunan dini inanışının yeniden ortaya çıkışından kaynaklandığı doğrultusundadır:

³⁸ KIRK–RAVEN'in (1971⁸, 57 n. 2) işaret ettiği üzere, Hera kökensel olarak bir yer-tanrısı olarak nitelenemez. Ancak Hera'nın kimi zaman Gaia'nın görevini üstlenerek bu konumda da yer aldığı söylenebilir (cf. *h.Hom. h.Apoll.* 351 sq.; ayrıca v. *Stesich.* apud *EM* 772.50 (s.v. *Τυφωεύς*) = 62, 239 *PMG*; *Ver. Aen.* 4.166).

³⁹ KIRK–RAVEN (1971⁸, 55 sq.) *Ζάς*'ın muhtemelen *Ζεύς*'un etimolojik bir biçimi olabileceğini, *Ζάθεος* ya da *Ζαῆς*'teki *ζα-* öneğine vurgu yapmak isteyerek Zeus'un gök tanrısı niteliğinin ön plana çıkarılmaya çalışılmış olabileceğini belirtirler.

⁴⁰ Bu spekülasyonların en çarpıcılarından biri CORNFORD'un (1912, 180-181) *Pi. O.* 2.77'deki *πόσις ὁ πάντων Πέας* ile *Pi. O.* 2.17'deki *Χρόνος ὁ πάντων πατήρ* ibarelerinin benzerliğine dikkat çekerek, bu dizeler arasındaki ilişkinin Orpheuşçu *Κρόνος*'la *Χρόνος*'un özdeşleşmesinin bir örneği olarak sayılabileceğini ifade eder. Belirli bir çekinceyle de olsa daha sonra KAHN (1960, 171 n. 1) CORNFORD'un dikkati çektiği “Kronos'un bu bilmecemsi kullanımı”na değinmektedir.

εἰ δέ τις ὄλβος ἐν ἀνθρώποισιν, ἄνευ καμάτου
οὐ φαίνεται· ἐκ δὲ **τελευτάσει** νιν ἥτοι σήμερον
δαίμων—τὸ δὲ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν —ἀλλ' **ἔσται Χρόνος**
οὗτος, ὃ καὶ τιν' ἀελπίτῃ βαλὼν
ἔμπαλιν γνώμας τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' οὕπω.

Varsa şayet insanlar arasında bir saadet, ifşa olunamaz
zahmetsiz. Bir **daimōn tamamına erdirir** onu
ya bugün –kaçılmaz yazılmış olandan– ya da **gelir Zaman**,
uğrattır sukutu hayale,
bütün beklentilere karşın birini verir, diğerini esirger.

Bu dizeleri sözcük sözcük ayrıntılı bir çözümlemeyle inceleyen RIAÑO RUFILANCHAS'e (2001, 63-91) göre, buradaki ana temanın kökleri Homerosçu şiire kadar geri götürülebilir. Öyle ki kendisi *Hom. Il.* 4.155-170'deki Agamemnon'un Menelaos için dillendirdiği mersiyede yer alan bazı ibarelerdeki (*Hom. Il.* 4.160: αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν; *Hom. Il.* 4.161: ὁψὲ τελεῖ; *Hom. Il.* 4.164: ἔσσεται ἡμᾶρ) belirgin benzerlikten ve *Ζεὺς Κρονίδης*'e yapılan açık vurgudan söz ederek bu fikrini temellendirmeye çalışır. Şüphesiz bu yaklaşımlar belirli bir filolojik temele dayansa da *Κρόνος*'la *Χρόνος*'un özdeşleşmesi yaklaşımının Homeros'taki varlığını kanıtlamaya yetmemektedir.

Sonuçta günümüzde geçerli saydığımız bilgilerimize dayanarak, *Κρόνος*'la *Χρόνος*'un özdeşleşmesi ve benzer kozmogonik rollerin her ikisine de atfedilmesi Orpheusçuluğun geç kaynaklarında karşımıza çıkmaktadır (cf. KIRK–RAVEN, 1971⁸, 58 sq.). Orpheusçuluğun bu yaklaşımlarının Pindaros döneminde etkin olduğuna dair hiçbir kanıtımız yok, tıpkı dolaşımda olduğuna dair olası kanıtların tahrip olmasının her zaman ihtimal dâhilinde olduğu gibi. Ancak bir *argumentum ex silentio*'ya dayanarak Pindaros'un metnini bu doğrultuda yorumlayamayacağımızın farkındayız. Ancak dolaylı da olsa yılanla ilişkili imgelerin Yakındoğu'daki örneklerini hatırlamak, bize belirli bir bakış açısı kazandırabilir.

5.1.2. *Khronos* ve Eski Yakındoğu'yla Etkileşimleri

Χρόνος'un melez bir yılanla özdeşleştirilmesi bu imgenin Yakındoğu ve Yunan dinsel inançlarında nasıl yer aldığına değinmeyi de gerekli kılmaktadır. İlk aşamada, Apollon tarafından Hermes'e verilen bir “değnek” (*ῥάβδος*) olarak tanımlanan *κηρύκειον*'la göze çarpan “çifte yılan sarıllı kanatlı asa” imgesinin, Yakındoğu kökenli

olduğu 1930'lerden itibaren bilimekteydi.⁴¹ Yakındoğu'nun bu imgeye kaynaklık eden tanrıları arasında Mezopotamya şifa tanrısı ve arındırma rahibi olan *Ningişzida*'nın betimleri –Babil'de de yer altı dünyasının simgeleri olan yılanlar ve ejderler– Hermes'inkilere oldukça yakındır (BLACK et al., 2004, 250-252).⁴² *Ningişzida*'nın simgesi bir asaya sarılı yılan hükümdar Gudea'nın adağı olan bir sunu kabında betimlenmiştir (LEICK, 1998^{re}, 215, fig. 24; cf. SUTER, 2000, 65 sq.). *Ningişzida*'nın simgesi olarak asaya sarılı çifte yılanın iki yanında yer alan kanatlı aslanlar Hermes'in *κηρύκειον*'uyla daha net bir şekilde örneksenebileceğini ortaya koymaktadır (v. EK 2, LEVHA 9).

Yılanla ölümsüzlük arasındaki ilişki diğer Yakındoğu kültürlerinde olduğu kadar kadim Mısır dininde de belirgin bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴³ Öyle ki Mısır kökenli “Ölüler Kitabı”nın “Günle Birlikte Zuhur Etme” başlıklı bölümlerinde (87. Bölüm, BUDGE, 1898, 148) “bir yılanla dönüşmek ölü kişiye yeni bir yaşam verir” (LURKER, 1987, 8459).⁴⁴ Keza Eski Mısır'da ay tanrısı Thoth benzer şekilde yılanla sarılı çifte değnekle betimlenir. Abydos yakınlarında konumlanan Seti Tapınağı'ndaki (MÖ

⁴¹ BURKERT'in (1985a, 158, 410 n. 28) dikkati çektiği çalışmalar (FRANKFORT, 1934, 10; VAN BUREN, 1935, 53-65), bu konuda yeterli düzeyde kanıt ortaya koymaktadır. Benzer bir simgeyle, yani yılan sarılı değnekle belirginleşen Asklepios da Babil tanrısı Gula'la ilişkilendirilir. BURKERT (1984, 75-77) MÖ yedinci yüzyıla tarihlenen bir bronz heykelle maddi belgesi de bulunan bu ilişkiye dikkat çekerek, Asklepios'un adının dahi Akadça *azugallatu* (büyük hekim) sözcüğünden türetildiğini (*Az(u)gallat(u) → Asgelat(as)*) belirtir. Öte yandan, *κηρύκειον*'un arka planı Hint-Avrupa geleneği doğrultusunda da takip edilebilir. Sanskritçe merkezi bir terim olarak *kuṇḍalinī* harfiyen “çöreklenmiş [yılan]” (cf. MONIER-WILLIAMS, 2005^{re}, s.v. *Sakti*) anlamındadır. SILBURN (1988, 16) *Kuṇḍalinī*'nin *Ahīrbudhnyā*'yla yani “derinlerin yılanı”yla ilişkilendirilebileceğini ifade eder. Keza *Kuṇḍalinī*'yle bağlantılı, birbiriyle özdeşleştirilen Sesha ve Ananta gibi figürler de “yılan”la ilişkilendirilir ve sonsuz zamana işaret ederler (MOOKERJEE, 1986³, 42, 83-84).

⁴² Başkent Girsu'daki bir mezar stelinde Gudea'ya rehberlik eder biçimde betimlenen *Ningişzida*'nın her iki omuzunun üzerinde birer yılan görünür. Stelin üzerindeki yazıt “Beraberinde dev yılanlar ve ejderler getiren Ningișzida” olarak çevirilmektedir (v. EK 2, LEVHA 8). Bu konuda ayrıca v. FORTHINGHAM, 1916, 175-211; METZER, 1989, 743-748.

⁴³ Genel olarak “Ölüler Kitabı”na ilişkin ayrıntılı bir kaynakça için v. HORNUNG, 2006, 49-55.

⁴⁴ Eski Yakındoğu'da “yılan” ve “ölümsüzlük” arasındaki ilişkiye dair ayrıntılı bilgi için v. WILSON, 2001.

ca. 1300)⁴⁵ taşa kazınmış rölyefte Thoth (v. EK 2, LEVHA 10) bir elinde yılan sarılı çift değnek, diğer elinde de yaşam anahtarını Firavun Seti I'nin ağzına dokundururken resmedilmiştir. “Ağzın açılması” Eski Mısır’da doğumla ilişkili ritüellerde olduğu gibi, bizim bağlamızda söz konusu olan “yeniden doğuş” a vurgu yapan cenaze ritüelleri için de belirgin bir rol oynamaktaydı.⁴⁶ Dolayısıyla tıpkı Hermes’in (cf. 2. BÖLÜM, 145 n. 109) *κηρύκειον*’unda olduğu gibi, Thoth’un yılan sarılı çifte değneği de yaşamla ölüm arasındaki sınırdaki işlev görmektedir.

Direğe sarılı yılan simgesinin şifa vermesi *Tanah*’taki (*VT Nu.* 21:4-9; RAHLFS, 1979², ad. loc) bir öyküde de ön plana çıkar. Yahve’nin gazabına uğrayıp “ölümcül yılanlar”la (*τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας*) cezalandırılan İsrailoğulları Musa’ya yalvarınca, tanrısal emir doğrultusunda “Musa tunçtan bir yılan yaptı ve onu bir işaret olarak dikti, ve yılanın soktuğu her insan, tunçtan yılanı bakarsa yaşardı” (*ἐποίησεν Μωυσῆς ὄφιν χαλκοῦν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημεῖον, καὶ ἐγένετο ὅταν ἔδακνεν ὄφις ἄνθρωπον, καὶ ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν καὶ ἔζη*). Bu metaforun kapsamı Hristiyan inancı içine de sızmıştır. Nitekim haça gerilmiş İsa Mesih imgesi de Yunanna İncili’nde (*NT Ev.Io.* 3:14-15; MERK, 1957⁸, ad loc.) doğrudan Musa’nın diktiği bu yılan sarılı direğe benzetilir. İlk dikilen “işaret”e (*σημεῖον*) bakmak/iman etmek, yılan sokması nedeniyle kaçınılmaz bir sonuç olarak İsrail kavminin karşısına çıkan dünyasal beden ölümünü engellerken, ikinci dikilen “işaret”e (*σημεῖον*) yönelen bakışın/imanın ruhsal bir ölümsüzlük kazandırdığına inanılır. Bunun yanı sıra Eski Mısır’da büyücü ve şifacıların yılanı dönüştürebildikleri bir asa taşıdıkları anlaşıyor. Nitekim Musa’nın değneğini yılan çevirmesinin (*VT Ex.* 4:3; 7:10-12; RAHLFS, 1979², ad loc.) hemen ardından, “Mısır’ın hakimleri ve büyücüleri”nin (*τοὺς σοφιστὰς Αἰγύπτου καὶ τοὺς φαρμακοὺς*) de değneklerini

⁴⁵ Abydos’taki Seti Tapınağı’na ilişkin olarak v. WILKINSON, 2000, 146-148.

⁴⁶ Cenaze ritüellerinde “ağzın açılması”na ilişkin olarak v. FISHER-ELFERT, 1998; doğum ritüellerinde ağzın açılmasına ilişkin olarak v. ROTH, 1992, 57-80; ROTH, 1993, 57-79; ROTH-REUHRIG, 2002, 121-139.

yere atarak yılanı dönüştürdüğü kaydedilir. Sonuçta yılanla ilişkilendirilen Samî şifa tanrısı imgesinin, başka bir bağlamda da olsa, *Tanah*'ta belirgin bir şekilde ön plana çıktığı söylenebilir.

Ancak tüm bu imgeler çokluğu arasında Orpheusçu “Zaman”ın (*Xpóvoς*) melez bir yılan olarak betimlenişine en çok yaklaşan imge geç dönemde özellikle Roma’da gördüğü rağbetle ön plana çıkan⁴⁷ “aslanbaşı” (*leontocephalus*) *Mithras Kronosu* ya da *Zervan Akarana*’dır (v. EK 2, LEVHA 11-15). İlk olarak CUMONT’un (1903, 105-110) çalışmalarıyla bilim dünyasının daha yakından tanıdığı *Mithras Kronosu* “sınırsız zaman”la, yani sırasıyla Yunanca karşılığıyla *Αἰών* ve *Κρόνος*’la, Latince’de ise *Saeculum* ve *Saturnus*’la özdeşleştirilirdir. Sahip olduğu ikonografik öğeler arasında yer alan horoz yüzünden –Asklepios’un Latin eşdeğeri olan– Aesculapius’la ilişkisine işaret edilmiştir. *Zervan Akarana*’nın Yunan-Roma zaman tanrılarıyla yaşadığı “bağdaştırma”nın (senkretizm) tarihsel olarak ne kadar geriye götürülebileceği karşı kutuplarda uzun müddet hararetle bir biçimde tartışılmıştır.⁴⁸

Yakındoğu kökenli çok sayıda ögenin Orpheusçu kozmogonilerle benzerliğini sıraladıktan sonra, LÓPEZ-RUIZ’in (2010, 167 sqq. = 2012, 173) yerinde bir şekilde işaret ettiği üzere, WEST’in (1971, 240-242) MÖ 550’lerde başlayıp yüzyıl kadar devam ettiğini söylediği Pers etkisi, hafife alınmayacak bir Yakındoğu etkisiyle birlikte Yunan’la karşılaşmıştır. Dolayısıyla Pindaros’un *floruit* döneminde Orpheusçu kozmogoniler üzerindeki “yabancı” etkiler Hint-Avrupa kökenli öğelerle sınırlı kalmıyor, belirgin bir dinsel/kültürel Samî furcasını da içeriyordu.

Sonuçta elimizde kalan, hemen hemen her parçasının ortak kenarları bulunduğu

⁴⁷ Roma’da Mithras kültünün ortaya çıkışının yeri ve yaygınlık kazanmasının nedenlerine ilişkin tartışma için v. BECK, 1998, 115-128; MASTROCINQUE, 2008, 187-197.

⁴⁸ MOELLER (1973, 5-6 n. 6) 1970’lerin başına kadar bu tartışmanın aşamalarını takip eder. Bütün senkretizm tartışmaları gibi, bu da sıklıkla spekülâtif yaklaşımlarla örüldür. Mithras çalışmalarında CUMONT’dan sonra en kapsamlı ve kuşatıcı çalışma MERKELBACH (1984) tarafından kaleme alınmıştır. Ancak Mithras çalışmaları, hâlâ konunun ana temasına uygun şekilde gizemli veçhesini sürdürmektedir.

halde iki ya da üç parçasından fazlası birbiriyle bütünüyle uyuşmayan çok sayıda yapboz parçasından başka bir şey değildir. Orpheusçu kozmogonilerde “Zaman”ın (*Χρόνος*) melez özellikleri ve çok geniş bir coğrafyada, yaygın bir tarihsel çerçevede gönderme yaptığı imgeler olmasına rağmen, hem bir tür “yılan”la (*δράκων*) hem de Herakles’le özdeşleştirilmesi kayda değerdir. Herakles’in “Zaman”la (*Χρόνος*) özdeşleştirilmesi kozmogonik seyir bakımından da Orpheusçulukta önem arz etmektedir. Nitekim ONIANS’ın (1994, 251 n. 11) işaret ettiği gibi, Orpheusçular kimi zaman *Χρόνος* yerine *Ἡρακλῆς*’e seslenerek, güneşle ya da yeryüzünün çevresinde bir çember ya da döngü olarak değerlendirilen güneşin çevrim yoluyla (cf. *Emp. DK* 31 A 350 = *Aet. Plac.* 2.31.4; *Metrod. DK* 70 A 13 = *Aet. Plac.* 3.1.3) özdeşleşmeye işaret etmek üzere kullanırlar. Herakles’in söz konusu yolu kat etmiş olması (cf. *Athen.* 11.781d, 469d) bu bağlantıyı güçlendirmektedir.

Son çözümlemede, Pindaros’un *χρόνος*’u kişileştirilmiş bir tanrı olarak özne konumunda sunması ve Herakles’le özdeşleştirmesi ihtimali oldukça heyecan verici bir kültürel/ritüel bağlantının izlerini sağlayabilir. Öyle ki Herakles’in gerçekleştiği eylemin failine *Χρόνος* adının koyulması Herakles’in, Pindaros’un içinde bulunduğu dinsel bağlam içinde “arkaik bir zaman tanrısı” olarak çağrılması anlamına gelir. Şüphesiz bu “dinsel bağlam”ın ne denli Orpheusçu olduğunu ya da ne denli Yunan aristokratlarının Yakındoğulu iş ortakları ve komşularının etkilerinden nasibini aldığını söylemek oldukça güçtür.⁴⁹ Ancak bir kültür kahramanı olan Herakles’in mitinin *Pi. N.* 1’deki merkeziliği, *Χρόνος*’a dolayısıyla onun ifade ettiği kültürel/ritüel öze yönelen

⁴⁹ TATSİ’nin (2008, 125-126) kalkış noktasını “uyandırmışken *kadim* bir *öyküyü*” (*ἀρχαῖον* ὀτρύνων *λόγον*: *Pi. N.* 1.34) ifadesinden alan kanıtlaması, yani Platon’un benzer ifadeleri Orpheusçuluk için kullanması (cf. *Pl. Phd.* 70c, *Men.* 81a-b, *Lg.* 4.715e) umutlandırıcı bir ipucu sağlasa da, tartışmaya yer bırakmayacak bir yargıda bulunmaya yetmemektedir. Ancak Pindaros tarafından *ὀτρύνω* fiilinin aynı *ἐπινίκιον* içinde ilk *Pi. N.* 1.7’de önce düz tümleçle (*accusativus*) şarkının metaforik arabasını “koşmak” anlamında, daha sonra da *Pi. N.* 1.34’te düz tümleçle birlikte mastar kalıbında (*accusativus cum infinitivo*) bu sefer de “gündeme getirmek” gibi iki farklı anlamda kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Pindaros sanki *ἐπινίκιον*’un merkezinde yer alacak bu “kadim öykü”nün (*ἀρχαῖος λόγος*) derin anlamlarına dair, dinleyicilerini daha “peşrev”den (*προοίμιον*) itibaren uyarmaktadır.

muhtemel bir çağrının söz konusu *ἐπινίκιον*'lardaki bütün övgü söylemini anlamaya ıyık tutacağı ortadadır. Çünkü muzaffer Khromios için bestelenen iki *ἐπινίκιον*'da da belirgin bir *συνπόσιον* ögesinin ve barışın kültürel bir görünümünün⁵⁰ Herakles miti çerçevesinde ön plana çıktığını görmekteyiz (cf. LACROIX, 1974, 34-60; KIRK, 1977, 285-297). Bu durumda, yukarıda da değindiğimiz “Zaman”ın (*Χρόνος*) “mutedil bir tanrı” (*εὐμαρῆς θεός*) olarak değerlendirilmesi daha yerli yerine oturmaktadır. Bu ifade için geç Antik Çağ'da MS dördüncü yüzyılda yaşamış Kilise babası Arsenios (*Arsen.* 18.41 sqq.; LEUTSCH, 1851, 729) *Χρόνος εὐμαρῆς θεός* ifadesinin karşılığında “her şeyi sağlamakta ve her şeyi tüketmekte tokgözlü” (*εὐκόλως πάντα μαλάττει καὶ πάντα δαπανᾷ*) olduğu açıklamasını yapar. Benzer şekilde *Etymologicum Magnum*'da (*EM* 393.10) *εὐμαρῆς*'in ilk karşılığı olarak bu sofralara özgü *εὐκόλος* (tokgözlü) terimi kullanılır. “İtidal” (*εὐμάρεια*) kavrayışı esasen, söz konusu aristokratik sofraların, *συνπόσιον*'ların sunduğu barışçıl ortamın amblemi gibidir. Bir *ξένος* göreneği gereğince, *συνπόσιον*'un bütün katılımcıları “mutedil” (*εὐμαρῆς*) bir tavrı korumaya çalışır. Bu bakış açısıyla –büyük ölçüde Orpheusçu tını taşıyan– *Ἡρακλῆς-Χρόνος* söz konusu barışçıl ortamın kurucusu ve idame ettiricisidir.

Vazo resimlerinde, “bir kültür kahramanı” olarak Herakles, yani uygarlığın düşmanları olan canavarlara ve devlere savaş açmış biri olarak, özellikle göğe yükselişi ve tanrılaştırılmasıyla betimlenmiştir (cf. MINGAZZINI, 1925, 419 sqq.; BROMMER, 1960², 131 sqq.; SCHAUENBURG, 1963, 113-133). Herakles'in göğe çıkar çıkmaz ölümsüzlerin *συνπόσιον*'una konuk olması bizim bağlamımızda oldukça anlamlıdır. Betimlerde Herakles'in göğe çıkışına kültürün en temel yapı taşlarından birinin, yani tekerlekli taşıtların (*σατίνας τε καὶ ἄρματα: h.Hom. h.Ven.* 12-15) mucidi Athena'nın eşlik etmesi kültür savunucularının dayanışması olarak değerlendirilebilir.⁵¹

⁵⁰ cf. *εἰρήνη* (*Pi. N.* 1.69), *ἡσυχία* (*Pi. N.* 1.70), *ἡσυχία δὲ φιλεῖ μὲν συνπόσιον* (*Pi. N.* 9.48; v. 5. BÖLÜM, 310 sq.), *αἰὼν ἡμέρα* (*Pi. N.* 9.44). Bu konuda ayrıca v. SLATER, 1981, 205-214.

⁵¹ Yunan mitolojisinde kültür mitlerine ilişkin kısa bir özet olarak v. MCCANTS, 2012a, 18-21 = 2012b, 31-33.

SLATER'ın (1984, 250 sq.) dikkati çektiği üzere, Pindaros'un Khromios bağlamında kullandığı ὄλβιον δῶμα (*Pi. N.* 9.3),⁵² δεῖπνον (*Pi. N.* 1.22) gibi ifadeler doğrudan söz konusu tanrılar katındaki συμπόσιον'nu çağır(ıştır)maktadır. Khromios'la Herakles arasındaki örneksemeyi övgü söylemini biçimlendirmek üzere Pindaros'un bilinçli bir şekilde kullandığını söylemek mümkündür.⁵³ Bu doğrultudaki koşutluklar ayrıntılı bir şekilde çözümlenmiştir (cf. RADT, 1966, 148-174; ROSE, 1974, 145-174).

SLATER (1984, 251) söz konusu koşutlukları sekiz madde halinde özetler. Bu çözümlemenin ışığında Khromios ve ona ilişkin öğeler Herakles'le ilişkilendirilirken, Herakles'in Zeus'la kurduğu ilişki de Khromios'un Hieron'la ilişkisinin bir örneksemesi haline gelir. Bu noktada ortaya çıkan ve kilit bir rol oynayan koşutluk Herakles'in ve Khromios'un uygarlığın safında yer almalarına, karayı ve denizi fiziksel ve ruhsal olarak uygarlaştırmalarına⁵⁴ yapılan vurgudur. Nitekim *Pi. N.* 1.62-63'te Herakles'ten "kara"da (χέρσος) ve "deniz"de (πόντος) canavarları dize getiren bir kahraman olarak söz edilirken, *Pi. N.* 9.43'te Khromios'un "kara"da (χέρσος) ve "deniz"de (πόντος) Hektor gibi "şanınin [nasıl] çiçeklendiği"nden (κλέος ἀνθῆσαι: *Pi. N.* 9.39) dem vurulur. ROSE'un (1974, 161, 174) altını çizdiği üzere, Herakles'in üstesinden geldiği

⁵² Buradaki ὄλβιον ἐς Χρομίου δῶμ' ifadesi, BRASWELL'in (1998, ad loc.) altını çizdiği üzere, κῶμος'un doruğa ulaştığı muzafferin tam anlamıyla ifşa edildiği ana gönderme yapar (cf. *Pi. N.* 1.19-22; *I.* 8.1-4, *P.* 4.1-2).

⁵³ PETRUCIONE'nin (1986, 41-43) bu örneksemenin tarafları konusundaki, yani Khromios-Herakles koşutluğunun sarsılmazlığına ilişkin şüpheleri dayanaksız değildir. Kimi yönlerden BUNDY'nin bakış açısının "miyopik" (ROSE, 1974, 149) olduğunu ve "büyük sanat yapıtlarının yazarın "amacını" aştığı" (SEGAL, 1969, 332) gerçeğini kabul etmekle birlikte, oldukça geniş bir biçimde ele alınan Herakles mitinin bütünüyle *laudator*'la ilişkilendirilmesinin, ἐπινίκιον şiirini, "öncelikli niyeti" (cf. GİRİŞ, 50 n. 116) olan "methiye" ekseninden fazlasıyla uzaklaştırdığını düşünüyoruz. Herakles mitine ilişkin bağlantıları bütünüyle *laudator*'la kurma eğilimi, en az *laudandi*'yi her zaman merkeze alma yaklaşımı kadar saplantılıdır. BUNDY'nin ἐπινίκιον şiirinde "övgü" ögesinin "eğitim" ögesine her durumda baskın olduğu temel kabulüne yönelik sağlam bir eleştiri olarak ayrıca v. LEE, 1978, 65-70.

⁵⁴ Bebek Herakles için Teiresias tarafından dillendirilen kehanet (*Pi. N.* 1.61-66) Herakles'in bu uygarlaştırıcı yönünü açıkça ortaya koyar (cf. GALINSKY, 1972, 23-39; PIKE, 1984, 15-22; MULLEN, 1986, 29-34). Herakles'in "uygarlaştırma" amacıyla canavarlara karşı verdiği mücadelesi beraberinde kendisinin de uygarlaşmasını gerektirmez. Herakles'in düşmanlarıyla savaşırkenki vahşiliği nihai amacıyla ters düşse de, ona ulaşma yolunda bütünüyle uygarlaşmamıştır. Bu tartışma için cf. OSTWALD, 1965, 109-138; SILK, 1985, 1-22.

canavarlar “azılı” ya da daha sözcük sözcük bir çeviriyle “hakkaniyetten yoksun”ken (*ἄιδροδικης*: *Pi. N.* 1.64), *Pi. N.* 9.44’te Khromios’un şanı “gençlikle ve de hakkaniyetle” (*σὺν νεότητι [...] σὺν τε δίκῃ*) çiçeklenir. Gençliğe yapılan vurgu⁵⁵ bebek Herakles’in başarılarının⁵⁶ neden ön plana çıkarıldığını açıklayan öğelerden biridir.⁵⁷

Herakles’in başarıları Khromios’un, daha çok da hâmisi Hieron’un başarılarının tanrısal modelleridir. *Pi. N.* 1’in peşrevi, *ἐπινίκιον*’un sadece Khromios’un övülmesine değil, daha çok da yeni kurulmuş Aitna’nın meşruiyetine yönelik olduğunun habercisidir. Khromios Aitna’nın kurulmasında önemli rol oynayan bir komutandır; ancak Aitna’nın *οἰκιστής*’i *laudandus* konumundaki Khromios değil, hâmisi Hieron’dur. Pindaros’un bu gerçeğe oldukça incelikli bir gönderme yaptığı düşünülebilir. Bebek Herakles’in yılanlar karşısındaki üstünlüğüyle karşılaşan görünürdeki babası Amphitryon “ölümsüzler[in] *tersine çevirdiği söz*” (*παλίγγλωσσον* δέ οἱ ἄθᾶνατοι: *Pi. N.* 1.58) yüzünden “öylece durdu kaldı *taşınması güç bir acıyla sevincin karıştığı* | bir şaşkınlık içinde” (ἔστα δὲ θάμβει *δυσφόρῳ* | *τερπνῷ* τε *μυχθείς*: *Pi. N.* 1.55-56). NICHOLSON (2001, 85 sqq.) Amphitryon’un duygu durumunu BAKHTIN’in terimleriyle bir “karnaval simgesi” olarak açıklar. Öyle ki Amphitryon bir yandan kendi ailesinin adının ölümsüzlüğü

⁵⁵ Herakles’in adının sözcük anlamı “gençlik” olan Hebe’yle evlenmesinin vurgulanmasıyla da, benzer bir şekilde Khromios’un siyasi kariyerinin başında olduğuna ilişkin genel bağlama katkıda bulunduğu düşünülebilir. ROSENMEYER’in (1969, 233-246) “acemi”lik teması üzerinde durarak, bebek Herakles’le hâmisi Hieron kadar tecrübeli olmayan Khromios arasında kurulduğu düşünülen örneksemeyi derinleştirmeye çalışır. Ancak ROSENMEYER’in daha geniş bir alanda tartıştığı örneksemenin bağlantıları, Khromios’un kariyerini Aitna’nın yeni kurulmuşluğuyla özdeşleştirme kabulüne dayanmaktadır. Khromios’un hayatına ilişkin bilmediğimiz pek çok ayrıntı, bu örneksemeyi karanlıkta bırakmaktadır (cf. PETRUCIONE, 1986, 34-35 n. 1).

⁵⁶ Kahramanın kazandığı “başarılar”ına (*ᾗθλα*) vurgu yapan Pindaros’un algısından farklı olarak, Herakles Bakkhylides’te “insani sınırları” belirginleştiren bir figür olarak da karşımıza çıkmaktadır (cf. PLATTER, 1994, 337-349). Ancak her iki yaklaşım için de Herakles *Pan-Hellenik* oyunlarda zafer kazanan bir atlet için oldukça uygun bir model oluşturur.

⁵⁷ Örneksemeyi temellendirmeye çalışan bu yaklaşımlara karşın PRIVITERA (1972, 28-51) söz konusu olanın bir örnekseme değil, bütünlük olduğunu ileri sürer. Bizce PRIVITERA’nın “bütünlük” önerisi örnekseme fikrini dışlamak bir yana, sadece tamamlamaktadır.

garantilediğinden dolayı “sevinçli” (*τερπνός*) hissederken, aldatılmış bir koca olduğunun kesin kanıtının ağırlığı altında ezilmektedir. Muhtemel kendisine ulaştırılan bebeğin ölüm haberi yerini, kendi çocuğu olmadığı haberine bırakır. Bu dramatik an, Khromios’a –her ne kadar kendi halkının başında bir yönetici olarak konumlansa da– hakiki muzafferin ve Aitna’nın kurucusunun Hieron olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır (ROSE, 1974, 168-169). Dolayısıyla *Ἡρακλῆς-Χρόνος* aracılığıyla dillendirilen çağrı Khromios’u belirli bir törel duruşa, hem Herakles gibi “hakkaniyetten yoksun” (*ἄιδροδικης*: *Pi. N.* 1.64) olana karşı yılmadan mücadele etmeye, hem de “hakkaniyetle” (*σύν τε δίκῃ*: *Pi. N.* 9.44) hâmisi Hieron’un zaferlerinin üstünlüğünü tanımayaya davet eder.

5.2. Pindaros’ta Ad(landırma) ve Sözcük Oyunları

Arkaik Yunan Şiirindeki sözcük oyunları belirli özellikleriyle LÉVI-STRAUSS’un (1962, 349 = 2002⁴, 307) “imgelere yapışmış bir kavramlar dizgesi” (*un système de concepts englués dans des images*) olarak nitelediği alana dâhil edilebilir mi? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkündür. Ancak bu sorunun cevabından daha çok bizim bakış açımızı oluşturduğumuz epistemik ufuktan “arkaik” olanı algılayışımızdaki dar görüşlülüğe dair LÉVI-STRAUSS’un (1962, 351 = 2002⁴, 307) belirlemesi, sözcük oyunlarına ilişkin bakış açımıza oldukça önemli bir katkıda bulunabilir:

“Ce qui nous apparaît donc comme engluement est la marque d’une *pensée qui prend tout bonnement au sérieux les mots* dont elle se sert, alors que, dans des circonstances comparables, il ne s’agit pour nous que de “jeux” de mots.”

“Öyleyse bize yapışıp kalma gibi görünen şey, kullandığı *sözcükleri ciddiye alan bir düşüncenin* belirtisidir, oysa benzer durumlarda, bizim için sözcük “oyunlar”ından başka bir şey söz konusu değildir.” (trans. by Tahsin YÜCEL; vurgular tarafımızdan)

Çoğu zaman bir sözcük oyununun teknik imkânlarına indirgediğimiz şiirsel “ciddiyet,” aslında sadece sessel bir cambazlık yapma amacından daha fazlasını içerebilir. Bu içerik Arkaik Yunan Şiiri bağlamında, özellikle de şairin *σόφος* olarak ön plan çıktığı Pindaros’un poetikasında çok daha zenginleşmektedir. Zira CALAME’ın (1986, 153-161; cf. LORAUX, 1988, 151-166) ayrıntılarıyla ortaya koyduğu üzere, Homerosçu mecrada olduğu gibi, Arkaik Yunan Şiirinin Pindaros’a kadar gelen diğer

merhalelerinde de “ad”lar birer “küçük-anlatı” (*micro-récit*) olarak ön plana çıkarlar. Bu “küçük-anlatı”lar aracılığıyla yapılan sözcük oyunları da sadece bir “oyun”dan fazlasını ifade ederler. Şair bu “oyun”un ifade ettiklerinin derinliğiyle kendi “şiirsel mahareti”ni (*σοφία*) ortaya koyar.

Bizim bağlamımızda en fazla üzerinde duracağımız “sözcük oyunları” özel adlar aracılığıyla yapılanlar olacak. Oldukça erken bir dönemde MCCARTNEY’in (1919, 343-358; cf. FORDYCE, 1932, 44-46) gerek Latin, gerekse Yunan Edebiyatı’ndan çok sayıda örneği listeleyerek ele aldığı “özel adlarda sözcük oyunları” teması tıpkı tragedyada *sui generis* “trajik” bir bağlam içinde değer kazandığı gibi, Pindaros’ta da *sui generis* bir “zafer” (*νικᾶ*) sorhoşluğu ve *laudandus*’un gerektiği gibi övülmesi çerçevesinde işlevini yerine getirir. Şüphesiz Cicero’nun (*Cic. de Orat.* 2.252) altını çizdiği üzere, sözcük oyunları söylemin “bütün cazibesi”ne (*omnem leporem*) dikkati çekmek gibi bir görevi üstlenirler. Ancak Pindaros gibi kaçınılmaz bir “hakikat söylemi” yaratıcısı için sözcük oyunları bu “cazibe”den (*lepor*) daha fazlasına gönderme yapmak durumundadır.

Pindaros’un sözcük oyunları konusundaki bu özgün konumu, sorunun ilk ayağında onun poetikasının dinsel veçhesiyle doğrudan bağlantılıdır. Sözcük oyunlarının dinsel bağlamdaki işlevi üzerine makalesinde SOMVILLE (1989, 199-211) ilk bakışta sadece edebi bir yöntem olan bu yaklaşımın nasıl “kutsal”ın gizemli söylemini inşa etmekte kullanıldığını ortaya koyar. Dinsel bağlamıyla sözcük oyunlarının, en temelde iki ana yolda ilerlediğini söylemek mümkündür: (1) Birincisi Fonetik, (2) ikincisi semantik bağlantıyla. Söz konusu iki ana yolu en belirgin olarak dinsel sözcük oyunlarından birinde görmek mümkündür: Pytho’nun adı üzerine Antik Çağ’dan günümüze ulaşan açıklama bu konuda oldukça net bir fikir vermektedir (*Sch. ad A.R.* 1.209; WENDEL, 1935, 25):

Pytho bir Phokis kentidir, orada bir kehanet merkezi bulunur, böyle adlandırılması ya *insanların kehanet sormaya gitmesinden* ya da *yılanın orada kokuşmasındandır*.

ἡ δὲ Πυθὼ πόλις Φωκίδος, ἔνθα τὸ μαντεῖον, ἀπὸ τοῦ πυνθάνεσθαι τῶν μαντεῶν οὕτω κληθεῖσα ἢ ἀπὸ τοῦ ἐκεῖσε σεσῆφθαι τὸν δράκοντα.

İlk açıklama belirgin bir fonetik bağlantı sunarak, Yunanca bilmeyen okuyucu için

bile sözcük oyununu sözcüklerin harf çevirisinde kolaylıkla yakalayabilecek bir apaçıklıkta ortaya koymaktadır (*πυνθάνομαι* fiilinin *aoristum* mastarı *πυνθέσθαι*). Oysa ikincisinde hemen hemen hiçbir harfi ortak olmayan *σήπομαι* (kokuşmak) fiiliyle *Πυνθώ* arasındaki ilişkiyi ilk bakışta kurmak zordur. Oysa olası bir semantik bağlantı, yani *σήπομαι*'la eş anlamlı *πύθομαι* fiili (*LSJ*, s.v. *πύθω*), düşünüldüğünde sözcük oyunu açığa çıkar (SVENBRO, 1993, 102 n. 92).

Pindaros'ta fonetik bağlantıları gözetken özel adlara dair sözcük oyunları kimileyin adın *ἔτυμος*'unu açığa çıkarmaya yönelik belirgin bir "şiiresel maharet" in (*σοφία*) ön plana çıkışını ortaya koyar. Daha kapsamlı bir çözümlemeyi hak eden bu tip örnekleri ele almayı, daha sonra ayrıntılı bir şekilde inceleyerek ortaya koymak üzere şimdilik erteliyoruz (v. 6. BÖLÜM, 312 sqq.). Ancak BURNETT'in (1985, 179, n. 7) listesinde yer alan kimi örneklerde,⁵⁸ muzafferin övülmesiyle doğrudan ilişkili olmayan ve büyük ölçüde Homerosçu geleneğin aktardığı sözcük oyunlarına rastlanır. *Pi. O.* 9.45-46'da "taş"la (*λᾶας*) "insanlar" (*λαοί*) arasındaki bilindik (cf. 2. BÖLÜM, 102) sözcük oyunu, *λᾶας* sözcüğü hiç dillendirilmeden, bunun yerine *λίθινος* (taştan yapılmış) sözcüğüyle hatırlatılır. Keza yine oldukça Homerosçu bir tarzda *Pi. O.* 8.21-25'te tanrıça *Θέμις*'in adından hareketle onun tanrısal işlevini açıklar tarzda *τεθμὸς*⁵⁹ [...] *ἀθανάτων* (ölümsüzlerin buyruğu) ifadesi kullanılır.

NAGY'ın (1990a, 207, n. 35) değindiği iki örnekte, özellikle ikinci (semantik)

⁵⁸ Bu örneklerle benzer bir yaklaşım olarak ROBBINS (1984, 223) *Pi I.* 2.35-40'ta muzaffer atlet *Ξεινοκράτης*'in adıyla *ξενίαν... τράπεζαν* ifadesi arasında bağlantı olduğunu ve sözcük aralama (*in tmesis*) yoluyla kullanılan *ὑπερέχω* fiilinin de *κρατέω*'yla aynı anlamda kullanıldığını işaret eder. Şüphesiz burada *ξενία* temasının tesadüfen kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Ancak *ὑπερέχω* fiilden hareketle yapılan çıkarımın ne derece Pindaros'un bilinçli seçimi olduğu tartışmalıdır.

⁵⁹ Buradaki bağlantı, özelde Pindaros'ta ve genelde Arkaik Yunan Şiirinde sözcük oyunlarının grafik değil, fonetik bir temele dayandığı gerçeğini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Zira *τεθμός* sözcüğü Ion lehçesindeki *θεσμός*'un Dor lehçesindeki biçimidir (cf. *LSJ*, s.v. *θεσμός*). Sözcüğün Ionia lehçesindeki biçimi (*θεσμός*) grafik değerler düşünüldüğünde, sözcük oyunu için daha elverişli görünmektedir. Ancak "τ" ile "θ" arasındaki fonetik ayrım, görsel ya da grafik ayrım kadar belirgin değildir (cf. 2. BÖLÜM, 124 n. 65).

yaklaşımın Pindaros'ta nasıl yer bulduğunu görürüz. Örneklerden biri Pythia Oyunları'nda (MÖ 474 ya da 454) *στάδιον* müsabakasında muzaffer olan Thrasydaios'un babasının adının dillendirilmesidir. Thrasydaios'un babasının adı olan *Πυθονίκος*'un ("Pytho'da-muzaffer-olan": *Pi. P.* 11.43) *ἐπινίκιον* içindeki konumu sadece bir baba adının anılmasından öte, babasının adının duyurduğu "şan"ı (*κλέος*) gerçekleştiren evladın başarısının altının çizilmesine hizmet eder. Keza Hieron'a "zafer-getiren" atının adının *Φερένικος* ("Zafer-getiren": *Pi. O.* 1.18, *P.* 3.74) benzer bir semantik sözcük oyunu olarak belirir (cf. *B. Ep.* 5.183-185: *νικάσας [...] φέρων*).

Pindaros'ta sözcük oyunlarının "hakikat"ın (*ἀλήθεια*) ifşasında nasıl bir işlevi olduğunu, doğrudan *laudandus*'un adının (*Χρομῖος*) çağrısına ve yukarıda değindiğimiz metin eleştirisi geleneğinin *Pi. N.* 1.46-47 için önerdiği *emandatio*'lara dayanarak, Pindaros'ta sözcük oyunlarına ilişkin iki temel yaklaşımın nasıl belirginleştiğini ortaya koyacağız.

5.2.1. *Paronomasia*: "Ad"ın "Var-Olan"la Sessel ve Ritmik Bağları

Yukarıda da değindiğimiz üzere, *Pi. N.* 1.46-47 bağlamında BURY'nin (1890, 20-21) elyazmasındaki *χρόνος* yerine *χρόμος*'u önermesi bu *ἐπινίκιον*'u dolayısıyla da aynı muzaffer için bestelenmiş *Pi. N.* 9'u bir *paronomasia* (cf. 5. BÖLÜM, 275 n. 10) tartışmasının içine sürükler. GINI (1989, 25) *Pi. N.* 1 ve *N.* 9'da övülen muzaffer Khromios'un adı üzerine kaleme aldığı oldukça ilham verici notunda (*skholion*) söz konusu *laudandus*'un adıyla bağlantılı kimi noktalara dikkat çektikten sonra, şu belirlemede bulunur:

"Victories and the victorious might not always have *laudable idiosyncrasies*, but the victor's name maybe pregnant with *etyma* which yield *new connections* within the overworked materials of myth."

"Zaferler ve muzafferler her zaman *övülesi kişisel özelliklere* sahip olmayabilirler, ancak muzafferin adı mitin üzerinde çok çalışılmış malzemesi aracılığıyla *yeni bağlantılar* sağlayan *etymon*'lara gebe olabilir." (vurgular tarafımızdan).

Bu belirleme açıkça söz konusu *ἐπινίκιον*'ların daha kapsamlı bir şekilde araştırılması gerektiğine dair bir öngörü ve bu sorunlar üzerinde daha fazla düşünmek üzere bilim insanlarına yönelik bir davet içerir. Böyle bir araştırmaya girişmeden önce, öncelikle GINI'nin (1989, 23-25) dikkatlerimize sunduğu olası sözcük oyunlarının

geçerliliğini soruşturmakla işe başlayabiliriz. Pindaros *laudandus*'un adına her iki *ἐπινίκιον*'nun da “peşrev”inde (*προοίμιον*) yer verir. GINI (1989, 23) *Pi. N.* 9.3'te iyelik halinde (*genetivus*) yerini alan muzafferin adının (*Χρομίου*) vezinsel eşdeğerlerini takip ederek olası bir *paronomasia*'nın izini sürer: (1) “*βρομίαν*” (*Pi. N.* 9.8);⁶⁰ (2) “*Κρονίων*” (*Pi. N.* 9.28); (3) “*κονίχ*” (*Pi. N.* 9.43). Devamen, bu sözcükler arasındaki sessel benzerliğin (gırtlaksı bir konsonantla yapılan başlangıç (“*χ*” ya da “*κ*”),⁶¹ sözcüğün ortasında yer alan burunsu bir konsonant (“*μ*” ya da “*ν*”), “*ο*” ve “*ι*” ünlülerinin dört sözcükte de birbirini takip etmesi) belirginliğinin de altı çizilir. Öyle ki GINI (1989, 23), *Pi. N.* 9.42'de Khromios'un *παιδὶ* [...] *Ἀγησιδάμου* (Hagesidamos'un oğlu) olarak adlandırılmasıyla, *Pi. N.* 9.52'de açıkça Dionysos'a işaret eden *ἄμπέλου παιδ'* (şarabın oğlu) arasındaki ilişkinin vezinsel eşdeğerlikle sınırlı olmayabileceği sonucuna ulaşır. Hem fonetik hem de metrik değerlerden hareketle kurulan bu bağlantılarının “bütünüyle dilbilimsel bir düzeyde” olduğunu söylemek mümkün müdür? Pindaros bu fonetik-metrik yakınlıkları *ἐπινίκιον*'un merkezine yerleştirdiği mitte ilişkili kullanmış olamaz mı? Bu durumda adlar üzerinde kurulan ve bestenin “ahenk”ine (*ἁρμονία*) gizlenmiş bağlantılar, esasen muzaffer atletin “zafer”inin (*νικᾶ*) meşruiyetini pekiştirmeye hizmet eden mitsel bir “hakikat”in (*ἀλήθεια*) ifşasının destekçileri olabilirler mi?

Bu soruların cevapları için, öncelikle *Pi. N.* 9'un merkezinde duran Amphiaraios mitinin ve mitsel yakın çevresindeki diğer figürlerin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerekiyor. BRASWELL'in (1998, 27 sqq.) derlediği verilerle, Oikles oğlu Amphiaraios'a ilişkin *μῦθος* Homeros'tan itibaren biliniyordu. Nitekim *Odysssea*'da

⁶⁰ İlgili kısımda bu sanlığın bir tür lir olan *φόρμιγξ*'le ilişkilendirilmesi Pindaros'taki ve genel olarak Arkaik Yunan Şiirindeki diğer örnekler düşünüldüğünde yadırgatıcı durmaktadır (cf. BRASWELL, 1998, ad loc.). Bu yadırgatıcı ton *βρομῖος*'un Dionysos'u çağ(ırış)tıran niteliğinin vurgulanmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Pindaros'un çağdaşlarında Dionysos'un *βρομῖος* sanlığına ilişkin ayrıca v. *A. Eu.* 24; *E. Ph.* 649; *Ar. Thesm.* 991.

⁶¹ *βρομῖος*'un dudaksı bir konsonant olan “*β*” ile başlaması ilk bakışta bu kuralı bozuyor gibi görünmektedir. Ancak bütün sözcüklerde ilk harfin ardından gelen “*ρ*” harfi gırtlaksı bir nitelik katarak sözcüklerin sesletimini birbirine oldukça yaklaştırmaktadır.

(*Hom. Od.* 15.244-247) ona “kâhinler” (μάντις) silsilesi içinde yer verilirken, “Kalkanlı Zeus’un *yürekten*, Apollon’un ise | *her tür sevgiyle* [onu] *sevdiği*”nden (περὶ κῆρι φίλει Ζεὺς τ’ αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων | παντοίην φιλότητ’) “ancak [onun] *bir kadının armağanları yüzünden* Thebai’da helak olduğundan” (ἀλλ’ ὅλετ’ ἐν Θήβησι γυναιῶν εἵνεκα δώρων) bahsedilir. Bu kadının kimliği ve ihanetinin içeriği (*Hom. Od.* 11.326 sq.) “gördüm bir de *mekruh Eriphyle*’yi | o da aziz kocasının bedeli olarak kabul etmişti altını” (ἴδον στυγερήν τ’ Ἐριφύλην, | ἥ χρυσὸν φίλου ἀνδρὸς ἐδέξατο τιμήντα) sözleriyle açıklığa kavuşturulur.

Stesikhoros (*Stesich.* apud *Athen.* 4.172 sqq. = *fr.* 2, 179 *PMG*) Amphiaraios’un “uzun atlama”da (Θρώσκων)⁶² Meleagros’a karşı galip geldiğini kaydeder. Amphiaraios Thebai’ya karşı sefere çıkan yedilerden biriydi. Aiskhylos (*A. Th.* 568 sqq.) onun Thebai surlarının çevresinde gösterdiği kahramanlığı ayrıntılarıyla aktarır. Ancak Amphiaraios bu sefere gönülsüz bir şekilde çıkar ve her fırsatta Argos’lu yoldaşlarını seferden vazgeçirmeye çalışır. Bakkhylides (*B. Ep.* 9.10-20) ise bu sonuçsuz çabalarının en sonuncusuna, yani Hypsipyle’nin ihmaliyle bir yılan tarafından boğulan Opheltes’in ölümünün ardından Amphiaraios’un haklı sezgilerine dikkati çeker:

κεῖθι φοιτῖκάσπιδες ἡμίθεοι
 πρ[ώτιστ]ον Ἀργείων κριτοί
 ἄθλησαν <ἐ>π’ Ἀρχεμίρῳ, τὸν ξανθοδερκῆς
 πέφν’ ἄωτεύοντα δράκων ὑπέροπλος,
σᾶμα μέλλοντος φόνου.
 ὦ μοῖρα πολυκρατές· οὔ νιν
 πεῖθ’ Οἰκλείδας πάλιν
 στείχειν ἐς εὐάνδρους ἀγ[υ]ιάς.
 ἐλπὶς ἀνθρώπων ὑφαίρ[ε]ται νόημ[α]

ἅ καὶ τότε Ἄδραστος Ταλ[αϊονί]δαν
 πέμπεν ἐς Θήβας Πολυνείκεϊ πλα.ῖ [I I k I]

Oradadır kızıl kalkanlı yarı-tanrılar,
 Argos’luların seçkinleri ilk evvela orada
 bir müsabaka düzenlediler Arkhemoros adına, gözlerinden

⁶² Söz konusu zaferin hangi müsabakada kazanıldığına dair başka kaynaklar da vardır. Amphiaraios’un vazo resimlerindeki betimlerinde bir seferinde (*LIMC* 1.693 no. 2) “cirit atma”ya gönderme yapılırken, bir diğer örnekte (*LIMC* 1.693 no. 3), “dört atlı savaş arabası” müsabakası söz konusudur.

ateş saçan ürkünç bir ejder öldürmüştü onu uyurken,
bu bir *alametti*di yaklaşan katliamın.
Ah, çok şeylere kadir yazgı! Onları
razı edemedi Oiklesoğlu, geri
gitmeye yiğitlerle dolu caddelere.
Ümit ket vurur insanların düşüncelerine:

O zaman [ümit] Talaosoğlu Adrastos'u
yolladı Thebai'a, at-sürücüsü Polyneikes'e [...]

Bakkhylides'in şiirsel üslubu içinde bütün ayrıntılarını vermeden değindiği bu olayda yer alan bütün figürleri ve olayın bağlamını ancak geç dönem mitograflardan öğreniriz. Pseudo-Apollodoros'un (*Ps.-Apollod. Bibl.* 3.6.4) aktarımına göre, Yediler Thebai'a doğru ilerlerken Nemea'ya vardıklarında su ararlar ve aslen Lemnoslu olan ancak orada Opheltes'in babası Nemea Kralı Lykourgos'un kölesi olan (*Ps.-Apollod. Bibl.* 1.9.14) Hypsipyle'yle⁶³ karşılaşırlar. Hypsipyle Opheltes için verilen kehaneti – “çocuk kendi başına yürüyene kadar yere bırakma” (*ne in terra puerum deponeret antequam posset ambulare: Hyg. Fab.* 74)– unutup bebeği yere bırakarak

⁶³ Hypsipyle'nin babası Thoas'ın hayatta kalmasını sağlaması, bu mitsel bağlam içinde ikincil bir öykü olarak yerini almaktadır. Lemnoslu kadınların Lemnos'taki bütün erkekleri öldürme kararına (*Hdt.* 6.138) karşın Hypsipyle babası Thoas'ı saklayarak hayatta kalmasını sağlar (*Ps.-Apollod. Bibl.* 1.9.17). Thoas Dionysos ve Ariadne'nin oğludur (*Ps.-Apollod. Epit.* 1.9; *Sch. ad A.R.* 997) ve kızı onun hayatını kurtarmak üzere Lemnos'tan kaçmasına yardım eder (*A.R.* 1.621-623). En ayrıntılı biçimde Valerius Flaccus'un (*Val. Fl.* 2.265-271; cf. *A.R.* 1.636-637) aktardığı üzere, Lemnoslu kadınlara fark ettirmeden kaçırabilmek için “kuşattı babasını genç Lyaeus'un bukleleri ve giysileriyle” (*serta patri iuvenisque comam vestesque Lyaei*). Lyaeus, Bacchus'un diğer adydı ve özellikle uzun saçlarıyla dikkat çekiyordu (cf. *Ver. Aen.* 4.58, *Ver. G.* 2.229; *Ov. Am.* 3.15, 17, *Ov. Met.* 4.11, 8.274, 11.68). Benzer bir yaklaşımla Statius da (*Stat. Theb.* 5.313-315) Hypsipyle'yi Bacchusçu bir bağlamda babasının sahte cenaze töreninde betimler. Bu veriler oldukça geç döneme ait olduğu için özellikle bazı baskın edebi etkilerle ilişkilendirilebileceğinden (cf. *Ver. Aen.* 4.300-304), güvenilir olarak değerlendirilebilir. Ancak Dionysos kültünün Lemnos'taki varlığına dair bildiklerimiz geç dönem şairlerinin aktarımlarıyla sınırlı değildir. BURKERT'in (1985b, 167-168) belirttiği üzere, Lemnos'ta belirgin bir şekilde etkin olan Hephaistos ve Lemnos Hephaistos'un çocukları olarak tanınan gizemli demirciler Kebeiroi kültünü oluşturuyordu. Ancak Dionysos'un Hephaistos'la olan yakın ilişkisi oldukça köklü bir mitsel geleneğe dayanıyordu. Hera'nın topal olduğu gerekçesiyle onu Olympos'tan denize fırlatmasından dolayı (*Hom. Il.* 18.395-399; *Hes. Th.* 927 sq.), Hephaistos intikamını almak üzere bir tahtla tuzak kurarak Hera'yı ağına düşürdü. Dionysos bu gergin durumu, Hera'yı salıvermek üzere Hephaistos'u sarhoş vaziyette Olympos'a geri götürerek çözmüştü. BURKERT (1985a, 168) bu öyküyü aktaran Alkaios'un (*Alc. fr.* Z 25, 349 LOBEL-PAGE) kuvvetle muhtemel Lemnos geleneğinde biçimlenen Dionysosçu vazo resimlerinden etkilenmiş olabileceğine dikkati çeker (cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1895, 217-245; BROMMER, 1937, 198-219; SEEGER, 1965, 102-109).

Yediler'e suyun yerini göstermeye yönelir. O sırada bir yılan bebeği öldürür. Yediler yılanı öldürüp bebeği oraya gömerler. Amphiaraios bunun “gelecekte olacaklara ilişkin bir alamet öngördüğünü” (τὸ σημεῖον τὰ μέλλοντα προμαντεύεσθαι) ifade ederek bebeğin adını Ἀρχέμορος olarak değiştirir. Opheltes adı bütünüyle kaybolmasa da,⁶⁴ yeni koyulan Ἀρχέμορος adının Nemea Oyunları'yla birlikte anılması yaşam şansını artırmıştır. Tam orada bebeğin onuruna “Nemea Oyunları” (Νεμέων ἀγῶν) tesis edilir. Opheltes onuruna düzenlenen bu oyunların adı Ἀρχέμορος, sözcük sözcük bir karşılıkla “Ecelin-başlangıcı” (Ἀρχή + μόρος) ya da JEBB'in (1905, 302) Bakkhylides basımındaki önerisiyle “Kıyametin-başlangıcı” (cf. *Pi. P.* 3.58) olarak yorumlanabilir.⁶⁵ Nemea Oyunları'ndaki zafer çelenginin malzemesi olan ve Pindaros'un “aslanın otu” (βοτάννα [...] λέοντος; *Pi. N.* 6.42) olarak adlandırdığı taze “yabani kereviz” ya da “maydanoz” (σέλινον; cf. *Pi. O.* 13.32-34) yaprakları, Servius (*Serv. in Eclog.* 6.68) tarafından Opheltes'in ölüm biçimiyle ilişkilendirilir.⁶⁶

Pindaros neden *Pi. N.* 9'un merkezi mitsel figürü olarak Amphiaraios'u seçmiştir? Bunun daha belirgin bir şekilde maddi kanıtlarla göze çarpan ilk nedeni ἐπινίκιον'da Khromios'un daha önceden kazandığı zaferin Pindaros'un sunduğu verilere göre Adrastos'un kurucusu olduğu Sikyon Oyunları'nda kazanılmış olmasıdır. Daha dolaylı olan bir diğer bağlantı ise, muzaffer Khromios'un öngörüsüyle (cf. ἐσσόμενον

⁶⁴ Nitekim Tzetzes (*Tz. Sch. ad Lyc.* 373) Euböia'da iki dağın adı olarak Opheltes ve Zoraks'tan bahseder.

⁶⁵ Oldukça belirgin ses benzerliğinden hareketle ad Ἀρχέμορος (Ἀρχή + μόρος), yani “ahmaklık”ın (cf. *E. Med.* 61) ya da “zihinsel körlük”ün (cf. κατὰ μῶραν ἀλγύκηνη; *Epicur. fr.* 34.29.11 sq. ARRIGHETTI) başlangıcı olarak da yorumlanabilir. Ancak her iki yorum da, Opheltes'in öldürülmesinin Yediler için yaklaşan felaketin habercisi olduğuna ilişkin kanaati yansıtır.

⁶⁶ Buna seçenek oluşturan bir diğer açıklamaya göre (*Sch. ad Pi. N.* hyp.c.18-20), Nemea oyunlarında muzaffer atletler “eskiden zeytin dallarıyla” taçlandırılırdı, ancak Medlerin saldırısının ardından göçüp gidenlerin onuru için kullanılan maydanozla taçlandırıdılar (ἐστέφοντο δὲ τὸ παλαιὸν ἐλαίῳ. ὕστερον δὲ μετὰ τὴν συμφορὰν τῶν Μηδικῶν ἐπὶ τιμῇ τῶν κατοικομένων σέλινῳ). Nitekim σέλινον'un özellikle Adrastos'un Opheltes için düzenlediği cenaze ritüelleriyle doğrudan ilişkisi vardı.

προϊδεῖν: *Pi. N.* 1.27) Amphiaraios'un *μάντις*'liği arasında bir ilişkiye gönderme yapıldığının düşünülmesidir (cf. BRASWELL, 1998, 40-41). Ancak ele alınan mitte Adrastos'un oldukça geri planda kaldığı, Amphiaraios'un ise fazlasıyla belirginleştiği bu *ἐπινίκιον* bağlamında daha köklü bir ilişkinin varlığı kaçınılmaz görünmektedir. HUBBARD'ın (1992, 77-111) bu ilişkiye dair önerisi oldukça net siyasal ve tarihsel bağlar kurmaktadır. Öyle ki HUBBARD'a (1992, 77-111) göre, gerçekte Kleisthenes tarafından kurulan Sikyon Oyunları'nın, Pindaros'un şiirsel ustalığı sayesinde kurucu olarak Adrastos'a mal edilmesi bu siyasal ve tarihsel bağlar için anahtar bir öge olarak durmaktadır.⁶⁷ Sicilya'lı Diodoros'un (*D.S.* 11.49.11) aktardığı kadarıyla, Hieron yeni kurulan Aitna'nın halkının yarısını Peloponnesos'tan, yarısını da Syrakousai'dan toplayarak on bin kişilik bir halk meydana getirmiştir. Dolayısıyla Khromios Aitna yönetiminin meşruiyetini ancak Dor halkının mitleriyle bütün *Pan-Hellenik* topluma gösterebilirdi. HUBBARD'ın (1992, 109 sqq.) mit, tarih, siyaset üçgenindeki oldukça ayrıntılı incelemesi Pindaros'un Dor kahramanlarının sunduğu modelin (Amphiaraios-Adrastos ilişkisi) Khromios'un hâmesi Hieron'la ilişkisiyle nasıl örtüştüğünü ortaya koyar. Amphiaraios'un Thebai'da ölümünün kesinlikle hiçbir aşağılayıcı ton içermemesi (cf. *Pi. O.* 6.13-14) ve Zeus'un lütfuyla bir yer altı kahramanı olarak tanrılaştırılması (*Pi. N.* 9.25) Hieron'a model olmasını kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla *Κρονίων* (*Pi. N.* 9.28) Aitna'nın sadece yöneticisi Khromios'un değil, aynı zamanda siyasal hâmesi Hieron'un meşruiyetinin göstergesidir. Öte yandan belirli bir bakış açısıyla *κονία* (*Pi. N.* 9.43) ifadesi bu meşruiyetin temelini müsabaka alanındaki zafere bağlıyor olabilir.

Vardığımız yerde, başladığımız noktadan bu yana olgunlaşan bazı soruların daha da belirginleştiği söylenebilir: Opheltes'in Herakles'e yönelen saldırıya çok benzer şekilde

⁶⁷ HUBBARD'ın bu yaklaşımına katılmayan VAN DEN GROENENDAAL (2010, 392) oyunların kurucusuna ilişkin bu yeniden-atamanın Pindaros'u kendi seçimiyle olamayacağını, bunun ancak Sikyonluların kendilerinden kaynaklandığını ifade eder. Her iki öneride kesin kanıtlardan yoksundur. Ancak her durumda, Sikyon Oyunları bağlamında Kleisthenes'in kuruculuğuna muhalefet eden siyasal bir eğilim olduğu aşikardır.

bir yılanın saldırısı yüzünden ölmesi ve her iki olayı da bir kehanetin dile getirilmesinin takip etmesi ne ifade eder? Hypsipyle'nin Dionysos kültüyle olan doğrudan ilişkisi (cf. 5. BÖLÜM, 303 n. 63), GINI'nin özellikle *βρομῖος*'la *Χρομῖος* arasında kurduğu vezinsel bağlantı açısından ne ifade eder?

Öncelikle *Pi. N.* g'daki mitsel doku, Sicilyalı *laudandi*'nin siyasal meşruiyetinin yanı sıra, önde gelen bir Thebai'lı *laudator* olarak Pindaros'un da siyasal duruşunun bir belgesidir. Dolayısıyla Sikyon'un kurucusu olarak sunulan Adrastos aracılığıyla farklı bir şekilde ele alınan mitin Khromios'un övülmesine katkısı inkar edilemez. Ancak bu katkıya Thebai'a gömülerek kahramanlaştırılan Amphiaraios sayesinde Pindaros'un Thebai amblemiyle propogandasını yaptığı aristokratik köklerin vurgulanması eklenir. Khromios'u öven her iki *ἐπινίκιον*'da da Thebai için merkezi iki figürün (Dionysos ve Herakles) kullanımı bu belirlemeyi destekler niteliktedir. Thebai için bu iki tanrısal figürün önemini Pindaros "Thebai tarihinin bir özeti" (YOUNG, 1971, 1-18) olarak sunduğu şu dizelerde ifade eder (*Pi. I.* 7.1-7):

Τίτι τῶν πάρος, ὦ μάκαιρα Θήβα,
καλῶν ἐπιχωρίων μάλιστα θυμὸν τεόν
εὐφρανας; ἤρα χαλκοκρότου παρέδρον
Δαμάτερος ἀνίκ' εὐρυχαίταν
ἀντειλας Διόνυσσον, ἧ χρυσῷ μεσονύκτιον
 veίφοντα δεξαμένα τὸν φέρτατον θεῶν,
ὁπότ' Ἀμφιτρύωνος ἐν θυρέτροις
σταθεῖς ἄλοχον μετῆλθεν Ἡρακλείοις γοναῖς;

Ey kutlu Theba, yörende
Evvelki hangi görkemin şenlendirir
yüreğini özellikle? Dökümlü-saçlı Dionysos'u
zangırdayan-tunçlu Demeter'in yoldaşı olarak
göklere çıkardığın zaman mı?
Yoksa, altın kar gibi yağdığında
 gece yarısında, tanrıların en seçkinini karşıladığında mıydı,
kapı eşiğinde ayakta bekleyen Amphitryon
Herakles'in tohumlarına gebe karısının peşinde giderken miydi?

Pi. N. g'da Adrastos'tan doğrudan bahsedilmemesine rağmen Khromios'la özdeşleştirilmesinden hareketle, Dionysos'un da –özellikle Khromios'u öven diğer *ἐπινίκιον*'a (*Pi. N.* 1) gönderme yapan bir tarzda– oldukça önemli bir rolü olduğunu düşünmek mümkündür. Dionysos'un "zangırdayan-tunçlu Demeter"le (*χαλκοκρότου* [...] *Δαμάτερος*; *Pi. I.* 7.3-4) ilişkilendirilmesi, Pindarosçu övgü söylemin

Pan-Hellenik düzleme taşınması açısından önemlidir. Ancak *χαλκοκρότος* sanlığının ifade ettiği etkinlik Demeter'den daha eskiye, doğrudan Ana-Tanrıça (*Meter*) Kybele'ye dayanmaktadır (BURKERT, 1985b, 178 sq.).

Her ne kadar Pindaros'un Hypsipyle'nin ihmali ve Opheltes'in ölümüyle ilgili dizeleri arasında doğrudan bir gönderme olmasa da, "hiçbir kuştan gelmiyordu çıkar yol" (*οὐ κατ' ὀρνίχων ὁδόν*: *Pi. N.* 9.19) ifadesi "yol"larına (*ὁδός*) çıkan bu belirgin kehanete örtük bir değinide bulunur.⁶⁸ Öyle ki Dionysos'la bağlantısını bildiğimiz Hypsipyle'nin dadılığını yaptığı Opheltes'in, yer altının amblemi olan bir hayvan tarafından öldürülmesi bu belirgin "alamet"i (*σᾶμα*) Dionysos aracılığıyla Kybele'ye dayandırılabilceğini düşündürmektedir. Sonuçta Dionysos-Kybele kültünün hakimiyetindeki yılanın⁶⁹ gönderdiği "kehanet" (*ῥοις*), Yediler için Opheltes'in yeni adı olan *Ἀρχέμ(-ο-/-ω-)ρος*'un ifade ettiği felaket dolu bir geleceğin habercisi olduğu gibi, Adrastos'un Talaos hanedanını Argos'ta yeniden canlandırmasının da müjdecisi olur. Bu çatallanan kehanet, Herakles'in Hera tarafından gönderilen bir çift yılanı öldürmesi için de geçerlidir. Gerek Thebai'nın mitsel çevreni içindeki önemli rolleri, gerekse kimi mit geleneklerinin aktardığı üzere aralarındaki kan bağı⁷⁰ dolayısıyla, imgeleri oldukça benzerlik taşıyan söz konusu iki mitsel olayı birbiriyle ilişkilendirmek mümkün olabilir. *Pi. N.* 9'daki mitin bağlamında, yılanların öldürdüğü bebek Opheltes bir kehanet "alamet"i (*σᾶμα*) olarak Yedilerin gelecekteki felaketinin

⁶⁸ BRASWELL'in (1998, 83, 274) de işaret ettiği üzere, *ῥοις* kahaneti ifade eden "alamet" (*σᾶμα*) anlamına gelebilir (cf. *Pi. P.* 4.19a, 190b). Pindaros mit değışkelerinin sunduğu bu çarpıcı temayı ifade etmekten bilinçli bir şekilde kaçınmış olabilir. Ancak bu örtük ve incelikli ifade dahi *ἐπιτίκτιον*'un dinleyicilerinin öykünün ayrıntılarını hatırlamasına yetmiş olmalıdır. Kuşlara bakarak kehanetin Yunan geleneğindeki köklerine ilişkin olarak v. BURKERT, 1985a, 112.

⁶⁹ Yılanın tarımsal alanda hakimiyet sahibi tanrısal güçlerle ilişkilendirilmesi Dionysos-Kybele kültüyle sınırlı değildir. Nitekim LEBOVITCH'in (1953, 75, 83 fig. 4) Demeter kültü içinde yer alan yarı-tanrı Triptolemos ve Mısır dininin tahıl, emzirme ve adlandırma tanrısı Renenutet'in betimleri arasında çifte yılan dikkat çekicidir.

⁷⁰ Pausanias'ın (*Paus.* 5.17.8), MÖ en erken altıncı, en geç beşinci yüzyıla tarihlenebilecek (cf. WEST, 1974, 10 n. 17) Samoslu Asios'tan aktardığı kadarıyla Herakles'in annesi olan Alkmene, Amphiaros ve Eriphyle'nin kızıdır. Dolayısıyla bu geleneğe göre, Amphiaros'la Herakles arasında doğrudan kan bağı vardır.

yanı sıra Adrastos'un onu yeniden Argos'un başına geçiren üstünlüğünü ya da Khromios'un kendisini yeni kurulmuş Aitna'nın lideri kılan zaferini duyurur. Benzer şekilde *Pi. N.* 1'deki yılanları öldüren Herakles'in kayıtlı ilk "iş"i (ἄθλον) de aynı anda üvey babası Amphitryon'a bir tür buruk sevinç içinde hüsrana yaşıtırırken, *Pan-Hellenik* Yunan toplumunda ya da Khromios'un Aitnası'nda cisimleşen uygarlaşmayı ilan eder.⁷¹

Öte yandan, *Pi. N.* 1 bağlamındaki sözcük oyunları tartışmasında yukarıda uzun uzadıya üzerinde durduğumuz "zaman" (χρόνος) teması merkeziliğini korumaktadır. Bu bağlamda FRÄNKEL'in (1960, 11) yorumu söz konusu kavrayışın Pindaros poetikası için anlamının derinliğine dikkati çeker:

"Chronos ist das *Verwirklichende*: aus Hoffnungen und Gefahren, aus Möglichkeiten und Fähigkeiten macht er *Wirklichkeit*."

"Zaman bir *edimselleştirir*: ümitlerden ve tehlikelerden, imkânlardan ve becerilerden hareketle *gerçekliği* inşa eder." (vurgular tarafımızdan).

Bu yaklaşım ışığında "zaman" (χρόνος) mitin gerçekliğini kuran bir öge olarak ön plana çıkar. Nitekim SEGAL'e (1974, 29-39) göre, odenin bağlamında "zaman" (χρόνος) bir yandan anın durumuna bütünüyle teslim olmaya işaret ederken, diğer yandan herkesi kapsayan tanrıların planlarının sonsuz şimdideki gerçekleşmesine gönderme yapar; bu bakış açıları arasında hem bir köprü olur hem de bunların ta kendisidir. Fanilerle ölümsüzler arasında çizilen bu net sınır "şiiirsel bir zaman"ın⁷² işleyişinin sonucudur. "Zaman"ın bu özel işleyişi, ortaya çıkardığı öğelerle

⁷¹ *Pi. N.* 9.37b-39a'daki "pek az kimse yön verebilir | *elleriyle gönlüne* aynı anda ayağının dibindeki katliam bulutlarını döndürmek üzere | düşmanların siperlerine." (παῦροι δὲ βουλευῶσαι φόνου | παρποδίου νεφέλαν τρέψαι ποτὶ δυσμενέων ἀνδρῶν στίχας | *χερσὶ καὶ ψυχῇ* δυνατοί) sözleriyle, Adrastos'un Thebai'daki ölüm tehlikesinden kurtulan tek kahraman olarak geri dönüp Argos'un başına geçmesiyle, Khromios'un Kartaca tehlikesi karşısında Aitna'nın kuruluşundaki başarısı arasında koşutluk kurulur. Her ikisi de, gerek Adrastos gerekse Khromios "el"lerinin işiyle gösterdikleri askeri başarıyla *ψυχά*'yla ifade edilen "gözü karalık ve akıl" (SULLIVAN, 2003, 10) arasındaki dengeyi sağlayabildikleri için bu övgüye layık bulunurlar. Pindaros'ta *ψυχά* kavrayışının törel bağlamı için v. MUMM-RICHTER, 2008, 39-40.

⁷² Pindaros'ta "anlatısal zaman" özgün işleyişine dair kapsamlı çözümlemeler olarak v. HURST, 1983, 154-168; GRETHLEIN, 2011, 383-409.

belirginleşmektedir. GINI'nin (1989, 24) “tanrıların başlangıçları” (*ἀρχαὶ θεῶν*) ile muzaffer “yiğidin tanrı-vergisi meziyetleri” (*ἀνδρὸς δαιμονίαις ἀρεταῖς*) arasında kurduğu ilişki burada daha önemli hale gelmektedir. Öyle ki tanrılar ve onların tanrısal temsilcileri *ἐπινίκιον* şairi tarafından muzaffer atlet için birer model olarak sunulduğu gibi, Khromios'un sergilediği “meziyet”ler (*ἀρετά*) de söz konusu tanrıların “ilk neden”lerinin (*ἀρχά*) tecellileridir (4. BÖLÜM, 259 sq.). “Meziyet”lerin “ilk nedeni” ya da “başlangıç”ı ise Pindaros tarafından açıkça ifade edilir (*Pi.* apud *Stob.* 3.11.18 = *fr.* 205):

Ἀρχὰ μέγας ἀρετᾶς
ῶνασσι Ἀλάθεια, μὴ πταίσης ἑμὴν
σύνθεσις τραχεῖ ποτὶ ψεύδει

Yüce *meziyetin başlangıcı*
Ey Kraliçe *Alathea*, tökezletme *sözleşmemi*
engebeli yanığı karşısında

Bu kısımdaki *σύνθεσις* sözcüğü için, RACE (1997, 401) “understanding,” SLATER (1969, s.v. *σύνθεσις*) ise “agreement” karşılığını önerir (cf. *Pi. P.* 4.168). Hiç şüphesiz bu dizelerin bağlamı kayıp olduğundan kesin belirlemelere varmak oldukça güçtür. Ancak GENTILI'nin (1981, 218 sq.) işaret ettiği gibi, bu “sözleşme” iki tür *ἀρεταί* arasındaki ayırmadan hareketle dile getirilmiş olabilir. Öyle ki Herakles'in Geryonas (cf. *Pi. I.* 1.13) ve Diomedes (cf. *Pi. fr.* 169.9) karşı saldırıları ile onların direşken savunuları farklı ve ayrı “meziyet”ler (*ἀρετά*) olarak değerlendirilebilir. Herakles'inki tanrısal doğasından kaynaklanırken, diğerlerinininki tanrısal güç karşısında boyun eğen olumsuz bir “meziyet” (*ἀρετά*) biçimini ifade eder. Dolayısıyla “meziyet”lerin (*ἀρετά*) bu çatallanan doğası bağlamında, her birinin hangi safta yer aldığını hakikat söylemi belirler.

Sonuçta bir sikkenin iki yüzü gibi ölümlülerle ölümsüzler arasındaki bağlantıyı kuran bu anlatı biçiminin en kestirme ifadesi şüphesiz adlardır. Adların “konuştukları” şeyler üzerinden *μῦθος*'un yeniden biçimlendirilmesi, dinsel/ritüel bağlantıların istenilen tarzda kurulması için oldukça elverişli bir anlatı zemini sağlamaktadır. Bu anlatı biçiminin, her ne kadar figüratif terminolojide yer almasa da, Latince *conflatio* sözcüğüyle ifade edilmesi oldukça uygun olabilir. Zira günümüz İngilizcesi'nde “iki metni birleştirme” anlamında kullanılan *conflation* sözcüğünün kökeninde yer alan ve “iki madeni eriterek tek bir alaşım meydana getirmek”i ifade eden *com-flare* fiilinden

(LEE, 1968 s.v. *conflo* 5.) türeyen *conflatio*, bu bakış açısıyla Antik Çağ'daki sikke yapımının en temel tekniklerinden birini ifade eder. Değiş yerindeyse farklı madenler gibi olan ölümlü ve ölümsüz öğeleri anlatı içinde eriten Pindaros, bir sikkenin iki yüzü gibi her iki yüzün motiflerini dokur. Bu yüzlerin en belirgin amblemleri de şüphesiz söz konusu ölümlü muzafferin ve ölümsüz kahramanın ya da tanrının adlarıdır. Nitekim başlangıçta *Χρόμιος*'la (*Pi. N.* 1.7) *Κρονίων* (*Pi. N.* 1.16) arasında sikkenin iki yüzü gibi çizilen belirgin çizgi, Herakles için ifade edilen "Kronosoglu Zeus'la birlikte" (*πὰρ Δὶ Κρονίδᾳ: Pi. N.* 1.72) silikleştirilir. İşte *Pi. N.* 1.25'te, söz konusu aynı sikkenin iki yüzü gibi birbirinin tersi yöne bakan amalgam (ölümlü ve ölümsüz bileşkesi) bir "doğa" (*φνᾶ*) ülküsü için "cehdetmek" (*μάρνασθαι*)⁷³ salık verilir.⁷⁴

Sikkenin iki yüzünün de görünürlüğü, başka sözlerle *laudandus*'un tanrısal bir evrensellelikle ele alınması, Khromios'un siyasal kimliği açısından da geçerlidir. Nitekim *Pi. N.* 9.48'deki "sukûn sever içki meclisini" (*ἡσυχία δὲ φιλεῖ μὲν συμπόσιον*) sözlerinin ifade ettiği toplumsal koşullar daha öncesinde genellikle aristokratik değerlerle özdeşleştirilen *συμπόσιον*'un (cf. GİRİŞ, 15 n. 35; 3. BÖLÜM, 193 n. 60) farklı bir bağlamda yer almasının örneklerindendir. HORNBLOWER'ın (2004, 35) işaret ettiği üzere, bu sözlerin yer aldığı *ἐπινίκιον*'un *laudandus*'u olan Khromios, anti-demokratik bir aristokrasinin mensubu sayılamazdı; tersine geleneksel Yunan aristokrasisiyle ciddi görüş ayrılıkları olan Syrakousai'lı tiran Hieron'un dostu ve

⁷³ Ölümsüzlerle ölümlüler arasındaki sınır çizgisinde, "doğuştan gelen" (*φνᾶ*) için cehdedilmesi bireysel olduğu kadar kolektif bir çabayı gerektirir. Nitekim Pindaros'un *Pi. N.* 5.46-47'deki "mesrur olurum | *bütün kentin cehdetmesine* soylu ödülleri için" (*χαίρω δ' ὅτι | ἐσλοῖσι μάρναται πέρι πᾶσα πόλις*) dizeleri, zafere yönelen atletin "kavga"sında yalnız başına olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü bütün bu çabaların sonucu olan zafer kente getirilen "kamusal bir süs" (*ξυνὸν [...] κόσμον: Pi. I.* 6.69) gibidir (cf. *B. Ep.* 12.4-7).

⁷⁴ Pindaros'taki *φνᾶ* kavrayışının kalıtsal bir veçheyi içinde barındırmasına rağmen, çağdaş terimlerle "gen"in (YOUNG, 1968, 113 n. 4) ya da "doğuştan gelen içgüdü"nin (YOUNG, 1970, 638 n. 24) kaplamasına sığmamaktadır. Ancak HEINIMANN'ın (1945, 99) listelediği üzere, Pindaros'un *φνᾶ*'yı sıklıkla "-de halinde" (*dativus*) kullanması, "imkânlar" (ROSE, 1974, 54 n. 22) gibi söz konusu kavrayışı özelleşmiş bir alana hapsedmeyen bir yaklaşımı daha uygun hale getirmektedir. Bu "imkânlar" şüphesiz yine aristokratik değerlerle örülüdür ve kalıtsal bir aktarımı önvarsayar. Ancak Pindarosçu *φνᾶ* kavrayışı, kesinlikle çağdaş genetiğin ya da psikolojinin kalıplarına sığmamaktadır.

kumandanıydı. Benzer şekilde Aristophanes (*Ar. V. 1209* sqq.), Atina'lı hakim Philokleon'un nasıl *συμποτικός* olmayı öğrendiğinden bahseder. Sonuçta bu tip örnekler, *Pan-Hellenik* Yunan toplumu bağlamında saltık siyasal tutumlardan ve aralarındaki belirgin çizgilerden söz etmenin zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu dize ve bağlamı Pindaros'un kendi siyasal tutumunu açıkça belirtmesine rağmen, övgü söylemini "insani başarının en yüce doruklarının simge"leriyle (CLAY, 1999, 31) *Pan-Hellenik*, başka deyişle kendi çağının kavrayışları çerçevesinde evrensel bir bakış açısıyla dillendirdiğine kanıt oluşturmaktadır.

6. PINDAROS'TA ADIN *ETYMOS*'UNUN İFŞASI YA DA AD(LANDIRMAN)IN “KONUŞTUĞU” HAKİKAT

6.1. Pindaros'ta *Etymos*'un Araştırılmasının Genel Çerçevesi

Pindaros'ta doğrudan ifade edilen etimolojik açıklamalar da adın ifade ettiği ikincil öğelerin ifşasında önemli bir rol oynar. Hiç şüphesiz, çağdaş anlamda bir “etimoloji”den Pindaros bağlamında söz etmek mümkün değildir. Ancak adların *ἔτυμος*'larının peşine düşen¹ Pindaros bu kez doğrudan köken belirterek, ad sayesinde –örneğin *Pi. I. 6* (6. BÖLÜM, 327 sqq.) ve *fr. 105*'te (6. BÖLÜM, 343 sqq.)– soykütüksel bir hatırlatma yapar. Muzafferin soykütüğü bizi onun ölümlü ya da ölümsüz atalarına olduğu kadar, mitsel ana vatanına ve o zamana kadar “meziyet”lerinin (*ἀρετή*) nasıl ortaya çıkıp geliştiğini ortaya koyan mecraya geri götürür. Bu sayede en az muzaffer kadar, zafer alayının hazır bulananları da bir *νόστος*² bağlamı içine yerleştirilir. Ad, adlandırılanın kendisinin ve –dolaylı olarak–

¹ Pindaros bağlamında, tıpkı Arkaik Yunan Şiirinin diğer örneklerinde olduğu gibi “etimoloji yapmak”tan söz edilmesi mümkün değildir (cf. 2. BÖLÜM, 108 n. 18). Ancak adların *ἔτυμος*'larına ilişkin araştırma ve bunu şiirsel üslup içinde ifade etme Pindaros'ta şairin *σοφία*'sının bir kısmı olarak yerini almaktadır.

² Pindaros'ta muzaffer olmak için elverişli koşullar ne kadar gerekliyse, “daha iyi bir sılaya-dönüşün nasip olması” (*φερτέρον νόστων τυχεῖν: Pi. P. 1.35; cf. Pi. N. 2.24*) da o denli zarûridir. Zira atletik bir mücadelede hayatını kaybeden kişinin “ölüm”ü “sılaya dönüşlerin en meşumu”dur (*νόστων ἔχθιστον: Pi. O. 8.69; cf. Pi. P. 8.83*). Oysa “tatlı sılaya dönüşün bahanesi” (*νόστων πρόφασις γλυκεροῦ: Pi. P. 4.32*) her tür daveti reddetmek için yeterlidir. Çünkü zafer için çabalarken bile, muzafferin gözüne “tatlı sılaya-dönüşün özlemi”nden (*γλυκύν | νόστων ἐρεισάμενοι: Pi. N. 9.23*) başka bir şey gözükmeyen ve “sılaya dönüşün aziz yazgısını” (*φιλίαν νόστοιο μοῖραν: Pi. P. 4.196*) ise ancak tanrıların kendisi yazar. Söz konusu “geri-dönüş” her zaman muzaffer atletin anavatanına dönüşünü kastetmez. Nitekim Homerosçu söylemde *νόστος/νοστεῖν* sıklıkla savaşçının muharebe meydanından ordugaha sağ salim dönüşünü de ifade eder (cf. *Hom. Il. 9.622, 10.247, 10.509, 17.207, 17.636, 18.238, 22.444, 24.705*). Muzaffer atletle birlikte *Pan-Hellenik* oyunların izleyicileri de müsabakanın geriliminden çıkarak “sükun”a (*ἡσυχία*) kavuştuklarında bu türden bir *νόστος* yaşarlar. Nitekim FRAME'in (1978, 20-21) altını çizdiği üzere, Hint-Avrupalı *nes-* kökü “ölümden dönmek” kadar “karanlıktan dönmek” anlamına da gelir. Dolayısıyla *νόστος* farklı veçheleriyle gerek muzaffer atlet, gerekse *Pan-Hellenik* izleyiciler için bir tür “aydınlanma” da ifade eder. Ayrıca *νόστος*'un atletik oyunlar bağlamında *laudandi* ve *laudator* için ifade ettikleri üzerine kapsamlı bir “iktisadi” inceleme için v. KURKE, 1991b, 35-61.

mensubu olduğu cemaatin geçmişidir, ancak kökene dönen muzaffer ve dahi ἐπινίκιον'un *Pan-Hellenik* dinleyicileri bu sayede tanrısal öngörüyü, yazgılarını, yani geleceklerini de öğrenebilirler. Dolayısıyla Pindaros, dinleyicisini adın "hakikat"ine (ἀλάθεια), νόστοςvari bir etkinlikle, başka deyişle varoluşsal sılasına geri döndürmek suretiyle ve ilksel bir etimolojinin imkânlarından mümkün olduğunca yararlanarak "geçmiştekilerin ve gelecektekilerin" (τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα: *Hes. Th.* 32) şanını dillendirebilir. Buradaki "geçmiş ve gelecek," bizim çağdaş "tarihsel bilinç" söylemimiz çerçevesindeki kronolojik bir kesinlikle tanımlanamaz. Zira mitsel zaman içinde bahsedilen her şey *illud tempus*'la ilgilidir ve değiş yerindeyse mitsel geçmişten "naklen yayın" yapar (cf. PAVLOU, 2012b, 95-112; ELIADE, 1991⁹). Bu doğrusal olmayan dairesel zaman kavrayışı nedeniyle,³ Pindaros'un anlatısal νόστος'u doğrusal bir geri-dönüşe değil, dairesel bir daimiliğe işaret eder. Tıpkı Homerosçu savaşçının her bir muharebeden sonra ordugaha "geri-dönmesi" ancak yeni çarpışmalar için güç kazanmak üzere olduğu gibi, ἐπινίκιον'un *laudator*'u da gerek *laudandi*'ye gerekse *Pan-Hellenik* dinleyicilerine her seferinde yeniden yola çıkmaya hazırlamayı telkin eden bir νόστος'u yaşatmayı vaad eder.⁴

CROTTY'nin (1982, 113, 117) yerinde bir şekilde işaret ettiği gibi, muzaffer atletin

³ Özellikle okuma yazma bilmeyen tarımsal toplumlarla ilişkilendirilen dairesel zaman kavrayışı konusunda TOOHEY (2004, 205) şu yerinde belirlemeyi ifade eder: "Pindaros'un zafer şarkıları belki de doğrusal olmayan dairesel bir zaman kavrayışına dayanan mitoloji anlayışının en erken ve çarpıcı örneklerini sağlar." (*Pindar's epinicians perhaps provide the earliest and most striking example of a conception of mythology that relies on a cyclical, nonlinear concept of time.*) Bu anlayış, yukarıda değindiğimiz ELIADE'nin "kutsal zaman" kavrayışıyla yakından ilişkilidir (cf. 3. BÖLÜM, 178 sq.).

⁴ Pindaros, mitsel kahramanın ya da tanrının tanıdık "nam"ıyla (δόξα) muzaffer atletin *hic et nunc* "başarı"sı (ἀρετή) arasındaki bu iç içe geçmişliği ifade eder tarzda, kendi dillendirdiği övgü söyleminin sırtlandığı bir "çifte/ikiz yük" (δίδυμον ἄχθος: *Pi. N.* 6.57a) gibi olduğunu ifade eder. KURKE'ün (1991b, 59) vurguladığı üzere, *Pi. N.* 6 bağlamında bu "ikiz yük" bir yandan muzaffer atlet Alkimidas'ın ve "ev"inin (οἶκος) övülmesini, diğer yandan "şairin mite yönelen yolculuğuyla" mitsel figürlerin hakkının teslim edilmesini kapsar. Bu ikili yaklaşımla hem Arkaik şairin asli görevi olan mitsel figürlerin hatırlatılması sağlanır, hem de *laudandus*'un ve "geri döneceği" (νοστεῖν) "aile"sinin (οἶκος) "ad"nın (ὄνομα) ve "şan"ının (κλέος) sürekliliğini sağlar (cf. GZELLA, 1971, 194 sq.; SVENBRO, 1976, 170-172). Bir ἐπινίκιον şairi olarak Simonides'in bu iki alanda birden ortaya koyduğu "şiişel maharet"e (σοφία) ilişkin olarak v. *Cic. de Orat.* 2.86; *Quint. Inst.* 11.2.11-16.

“geri dönüşü” (*νόστος*), katılım ritüellerinde olduğu gibi, muzafferin sembolik olarak yeniden doğması anlamına gelir. KURKE (1991b, 71 sqq.) konuya ilişkin çözümlemesinde, CROTTY’nin bu belirlemesini daha da öteye taşıyarak, bahsedilen yeniden doğma sürecinin sadece katılım ritüelleriyle ve muzaffer atletle sınırlı kalmadığını belirtir ve ışık-karanlık metaforunu takip ederek ortaya koyduğu çözümlemesinde *laudandus*’un mensup olduğu bütün *οἶκος*’un da “zafer”in (*νικᾶ*) ve “geri dönüş”ün (*νόστος*) bir sonucu olarak (yeniden-)doğduğu sonucuna varır.⁵ Bu bakış açısıyla, doğum, adlandırma ve aileye aidiyetin meşruiyet kazanması süreci sadece biyolojik hayata başlangıcın ilk on gününde tamamlanan ritüellerle sınırlı kalmaz. Öyle ki ailenin “ocak”ında (*ἐστία*) yeni doğmuş bir bebek, bünyesinde doğduğu *οἶκος*’a aidiyetini iki aşamada tam anlamıyla ortaya koyabilir. İlk aşamada yukarıda ele aldığımız (I. BÖLÜM, 66 sqq.) *ἀμφιδρόμια* ritüeli ya da benzer bir ad koyma ritüeli sonucunda aldığı doğum adıyla bu aidiyeti meşru zemine taşısa da, gerçek bir toplumsal kabul alabilmek için ikinci aşamada bu meşruiyeti *οἶκος* dışında kazanabileceği bir zafer ardından gerçekleştireceği “geri dönüş” (*νόστος*) aracılığıyla yeniden doğarak ve yeniden adlandırılarak pekiştirmek zorundadır. Söz konusu yeniden doğuş ve yeniden adlandırma muzaffer bireyle birlikte *οἶκος*’unu da yeniden doğurur ve yeniden adlandırır. Bir ailenin mensuplarının “geri dönüş”leri (*νόστος*), en az yeni bireylerin biyolojik olarak dünyaya gelmesi kadar, o ailenin “ad”ının (*ὄνομα*)

⁵ Ailenin yeniden doğması özellikle aile adının unutulmuşluktan kurtulmasıyla ilişkilidir. “Son verdi unutulmuşluğuna Sokleidas’ın” (*ἔπανσε λάθαν Σαοκλείδα*: *Pi. N.* 6.20-21) ifadesi muzaffer atlet Alkimidas’ın zaferinin kendi aşiretinin yeniden doğmasını nasıl sağladığını ortaya koyar. Zira bu “unutulmuşluk”u (*λάθα*) bertaraf edebilecek olan Mnemosyna’nın kızları Mousa’lar ancak “gurur duyulan işler” (*ἀγερώχων ἐργμάτων*: *Pi. N.* 6.33) yüzünden harekete geçerler. Mousa’ların etkinliğiye, muzaffer atlet ve ailesi için daha geniş bir alanda “şan” (*κλέος*) sahibi olmak anlamına gelir: “onların adları yeryüzünün ve denizin üzerinden | uçar gider uzaklara” (*πέταται δ’ ἐπὶ τε χθόνα καὶ διὰ θαλάσσης τηλόθεν* | *ὄνυμ’ αὐτῶν*: *Pi. N.* 6.48-49). Aksi halde, *Pi. N.* 7.11b-16’da ifade edildiği üzere, bunca çaba beyhude hale gelebilir: “zira büyük yigitlikler bile | kalır koyu karanlıkta neşidelerden yoksun olunca; | sadece bir ayna biliyoruz soylu işler için, tek bir usul, | parlak-yaşmaklı Mnemosyna’nın sayesinde | namlı şarkıların sözlerinde bulunur | mihnetlerin mükâfatı.” (*ταὶ μεγάλα γὰρ ἄλκαϊ | σκότον πολλὸν ὕμνων ἔχοντι δεόμεναι* | *ἔργοις δὲ καλοῖς ἔσοπτρον ἴσαμεν ἐνὶ σὺν τρόπῳ*, | *εἰ Μναμοσύνας ἕκατι λιπαράμπυκος* | *εὕρηται ἄποινα μόχθων κλυταῖς ἐπέων ἀοιδαῖς*).

ve “şan”ının (κλέος) “tükenmezlik”inin (ἄφθιτον), hatta “ölmezlik”inin (ἀθάνατος) *sine qua non*’udur.

Yeniden doğan kaçınılmaz biçimde yeniden-adlandırılır. Sonuçta Pindaros’un sunduğu söz konusu νόστοςvari etkinlik, bir yeniden-adlandırma süreci olarak şekillenir. “Ad”ların ἔτυμος’larına geri dönüş, adın yeniden adlaşması ve adlandırdığı var-olana yeniden yakıştırılmasıdır. İlk adlandırmada “bir ses parçası”nın (τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον: Pl. Cra. 383a) var-olana “ad” olarak yakıştırıldığı nasıl varsayılabilirse, bu süreci yeniden deneyimleyen “ad sahibi” (nominatus) ve ἐπινίκιον dinleyicileri de söz konusu ses parçasıyla var-olan arasındaki ilişkiyi –bütünüyle *sui generis* bir yaklaşımla– bir kez daha kurarak onu (yeniden-)adlandırırlar. Bahsedilen (yeniden-)adlandırma edimi varlığa yeni “bir ses parçası” tayin edilmesiyle olabileceği gibi, aynı “ses parçası”nın söz konusu var-olanla kurduğu semantik, fonetik, metrik bağların yeniden keşfedilmesiyle de gerçekleşir. Ἐπινίκιον şairi bu etkinliğin “dümencisi” (κυβερνήτας: Pi. P. 1.91)⁶ olarak, kahraman atletin “şan”ı (κλέος) bütün yönleriyle ifşa oluncaya kadar, şiirsel araştırmasını derinleştirmeyi sürdürür. Ancak bu ifşa süreci dinleyicilerin hepsinin “şan”ın (κλέος) derinliğini kavramasını gerektirmez, hatta bunu amaçlamaz bile. Pindaros daima “mutlu bir azınlığa” hitap eder. Ancak

⁶ “Dümenci” (κυβερνήτης) metaforu, Theognis’te de bir keresinde (Thgn. 667-686; GERBER, 2003², 270-273) toplumsal çatışmaların bora gibi devlet gemisini tehdit ettiği durumlarda “mahir” (σοφός) idareci için, bir keresinde de (Thgn. 575-576; GERBER, 2003², 256-257) “denizdeki resiflerden sakınan dümenciye” (ὥστε κυβερνήτης χοιράδας εἰωαλίας) benzettiği dostlarının ihanetine uğrayan adil adam için kullanılır. NAGY’ın (1985, 67 sqq.) değindiği üzere, Ploutarkhos’un (Plu. Sol. 14.6) Solon için dile getirildiğini aktardığı Delphoi kehaneti iki temel noktayı ve bunlara bağlı bir ilkeyi açığa çıkarmaktadır:

ἦσο μέσῃν κατὰ νῆα, κυβερνητήριον ἔργον
εὐθύνων· πολλοί τοι Ἀθηναίων ἐπικούροι.

otur geminin *ortasında*, yön *vererek dümencivari*
bir işle, destekçin olacak pek çok Atinalı.

Yukarıda da değindiğimiz üzere (v. GİRİŞ, 33), “ortada” (ἐν μέσῳ) olmak kamusal alanda herkese eşit mesafede durmayı ve “hakkaniyetli” (σὺν δίκαι) davranmayı ifade eder. Bu noktada, siyasal lider olarak “dümenci” (κυβερνήτης) ile “hakkaniyet” (δίκη) arasındaki yakın ilişki oldukça önemlidir. Öyle ki “dümenci” (κυβερνήτης) görevini üstlenen kişi, “hakkaniyet”le (δίκη) hükmetme, dolayısıyla “hakikat”le (ἀλήθεια) konuşma yükümlülüğünü sırtlanır (cf. 2. BÖLÜM, 100 n. 1; 3. BÖLÜM, 194 n. 61).

Pindaros'un söylemi, başka deyişle şiirsel *τέχνη*'si, her durumda, "hakikati söyleme" (*ἀληθεύειν*) iddiası taşır (cf. 4. BÖLÜM, 226). Öyle ki şairin hakikati söyleme biçimlerinin en önemlilerinden biri de adların konuşmalarına izin vermektir. Bu bölümde, *laudandi*'nin ya da muzaffer için bir ilk örnek olarak miti aktarılan kahramanın/tanrının adının araştırılmasından hareketle, Pindaros'un hitap ettiği bu kısıtlı sayıda kişiden oluşan *φίλοι* çevresinin⁷ kavrayışına sunulan *ἔτυμος*'ların, *ἐπινίκιον*'un "hakikat söylemi"ni nasıl kurduğu incelenecek.

6.2. Pindaros'ta *Etymos*'un İfşası ve Muzafferin Adının Özünü Sürdürmesi

Şair tarafından hakikat söyleminin nasıl bir şekilde kurulduğu, doğrudan "kimliğin gerçekleri" ve "başarının gerçekleri"nin (4. BÖLÜM, 265) "yerli yerince" (*σύν δικῶ*) ifşa edilmesine bağlıdır. Bu doğrultuda, *laudator*'un ifşa etme işinin en önemli aşamalarından biri *laudandi*'nin *φνῶ*'sının belirginleşmesini ve görünür hale gelmesini sağlamaktır. Bu görünürlüğü sağlayacak en etkin aygıtlar da bireysel olarak muzaffer atletin, ailesinin, aşiretinin, kent-devletinin, bu kurumların kök saldıgı mitsel arka planın kahramanlarının, tanrılarının adlarıdır. Bu adlar sayesinde *ἐπινίκιον* şairi *laudandi*'nin *φνῶ*'sınının ya da "öz"ünün hakikat alanında özünü sürdürmesini

⁷ Hiç şüphesiz sayının sınırlılığı, bu topluluğun kan bağıyla birbirine bağlı aristokratik bir elitten oluşmasından kaynaklanır. Ancak söz konusu *φίλοι* çevresinin sınırlarını tam anlamıyla belirleyen asıl öge söykütüğün ortaya koyduğu kan bağı değil, aristokratik *φνῶ*'nın (*Pi. N.* 6.26) belirlediği törel duruştur. Öyle ki bu belirgin törel duruş, *ἐπινίκιον* bağlamında "hakikat" (*ἀλήθεια*) söyleminin yanında yer alma anlamına gelir. Karmaşık söz dizimi dolayısıyla anlamı oldukça tartışmalı da olsa (cf. RADT, 1966, 148-174; STONEMAN, 1979, 65-70; WARING, 1982, 270-277), *Pi. N.* 1.24-25'te "su" (*ὕδωρ*) karşısındaki "duman" (*καπνός*) olarak betimlenen *μεμφομένοις*'un aslında muhatap olarak dahi kabul edilmeyen alt sınıfları değil, aristokratlar arasında yer aldığı halde *ἔσλος* olma ölçütlerini dolduramayanları kast ettiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar, Pindaros'un söyleminin muhatapları arasında bu "müfteri"ler (*μεμφομένοι*) de yerlerini alsalar bile, sunulan "hakikat"e (*ἀλήθεια*) vâkıf olma ayrıcalığına törel duruşlarıyla belirginleşen *ἔσ(θ)λοι/ἄγαθοί* sahiptir. MEISEL (1958, 4; cf. PAKONSTANTINO, 2010, 85-86) elit grupların üç C.'yi geliştirmek zorunda olduğuna işaret eder: *consciousness, cohesion, conspiracy* (bilinç, bağlılık ve gizli ittifak). Bu üç temel bileşenin ilk ikisi *ἐπινίκιον* şairinin övgü söylemini inşa etmesine ve dinleyicilerine ulaştırmasına ne kadar temel hazırlıyorsa, sonuncusu da o denli tökezlemesine neden olur.

sağlamaya çalışır. Bu çabanın yerine getirilebileceği alan da ancak hakikat söylemidir. Şairin “doğruluğu” (4. BÖLÜM, 254 n. 40) icra esnasında belirli bir ölçüde gözler önüne serilse de, daha uzun vadede ancak *ἐπινίκιον*’u sipariş eden patronun *φνά*’sının tam anlamıyla özünü sürdürmesi sayesinde tescillenir. Dolayısıyla *laudandi*’nin adıyla kazandığı *κλέος* yayılırken, beraberinde *laudator*’un *σοφία*’sının nam salmasına da sebep olur. Böylelikle her ne kadar ilk icranın eşsizliği asla tekrarlanamasa da (v. GİRİŞ, 3 n. 6), her yeniden icra, muzafferin yeniden-adlandırılması anlamındadır. Yeniden-doğan yeniden-adlandırılır, yeniden-adlandırılan özünü sürdürür, özünü sürdüren “*κλέος*’un entropisi”nin (v. I. BÖLÜM, 77 n. 38) kaçınılmaz ivmesini yavaşlatmayı başarır.

6.1.1. Kleandros ya da Muzaffer Atletin Mirası: “Yiğitlerin Şanları”

Pindaros’un poetikasının en belirgin niteliklerinden biri, Arkaik Yunan Şiirinde geleneksel biçimlerin kabuk değiştirdiği bir çağda sivrilmiş olmasıdır. Şiirdeki biçimsel değişikliklerin en önemli itkilerinden biri şüphesiz toplumsal dönüşümdür. “Yaşama biçimi”ndeki (*ἥθος*) dönüşüm, çağdaş şair kavrayışımızla karşılaştırıldığında toplumsal olarak çok daha ön planda olan *ποιητής*’in üretim biçimlerine daha doğrudan bir biçimde yansır. Dolayısıyla Homerosçu geleneğin sağladığı şiirsel imkânlardan yararlanmasına rağmen, Pindaros “başka” bir şiirin dillendiricisidir. DORNSEIFF (1921, 118) eski gelenekle yaşanan üslupsal kopuşun belirginliğini ortaya koymak üzere, Pindaros’u da dâhil ettiği koro lyriği şairlerinin artık “herhangi bir *κλέα ἀνδρῶν*”dan “eğlence amaçlı” söz etmediğini vurgular:

“Der Chorliker beabsichtigt nie, *zur Unterhaltung der vornehmen Gesellschaft* irgendwelche *κλέα ἀνδρῶν* zu besingen, wie es der homerische *Rhapsode* tut, sondern er erzählt eine Geschichte aus der Sage *aus ganz bestimmtem Anlaß* als σοφός.”

“Koro lyriği şairi asla, Homerosçu *rhapsodos*’ların yaptığı gibi, *seçkin bir topluluğun eğlencesi için* herhangi bir *κλέα ἀνδρῶν*’un şarkısını söylemeyi amaçlamamıştır; ancak o bir σοφός olarak, *belirli bir vesilenin mitinden çıkan* öyküyü dillendirmiştir.” (vurgular tarafımızdan).

Bu belirleme Pindaros poetikasının “vesileye bağlı” niteliğini ortaya koyması bakımından geçerliliğini korumaktadır. Nitekim Pindaros’un bir “eğlence” şairi değil, tam anlamıyla bir *σοφός* olarak kendi şiirini inşa ettiğini söylemek mümkündür.⁸ Ancak bu iki şiirsel yaklaşım arasındaki üslupsal ayrışma, tematik bir uzaklaşmayı zorunlu kılmaz. Öyle ki Pindaros’un *ἐπινίκιον*’larındaki “hakikat söylemi” her ne kadar eşsiz bir bağlamda bir *σοφία* olarak belirse de, geleneğin baskın teması olan *κλέα ἀνδρῶν* onun poetikasının her yerine sinmiştir. Çünkü arkaik şairin “geçmiştekilerden öğrenmekten” (*προτέρων πεύθομαι*: *Mimn. fr.* 14.1-4 WEST) başka seçeneği yoktur. Sadece Pindaros’un yapıtlarına değil, bütün *ἐπινίκιον* türüne sirayet eden bu tema mitsel muhitteki ilk örneklerinden hareketle muzaffer atletin *κλέος*’unun “ahali” (*λαοί*) arasında yaygınlaşmadan önceki son biçimini vermekte kullanılır. *Laudandus*’un tanrılar katına yükselmek üzere bütün ayrıntılarına kavuşan *κλέος*’unun değeri, ancak muzaffer atletin mitsel-tarihsel *ἄνδρες* arasına katılımının gerçekleşmesiyle belirginleşir. Bu katılımın onayı *κῶμος*’un ritüeli çerçevesinde ve *ἐπινίκιον*’un “usulüne uygun” (*σὺν δίκῃ*) icra edilmesiyle mümkün olur. Söz konusu *κλέος* sahibi *ἄνδρες* soyunun kesintisiz ardışıklığının teminatını, Homerosçu toplum için savaşlar, Pindaros çağı toplumu içinse *Pan-Hellenik* oyunlar oluşturur.

NAGY’ın (1990a, 200-202) işaret ettiği üzere, Homerosçu bağlamda (cf. *Hom. Il.* 9.524-525) *κλέα ἀνδρῶν* (yigitlerin şanlıları) –*Rig-Veda*’daki ifadesiyle *śámso narám*– ifadesi hem kahramanların ve yarı-tanrılarının dünyasıyla, hem de “daha önceden gelenler”lerle (*τῶν πρόσθεν*) yani atalarla ilişkilidir.⁹ Öyle ki *ἀνδρῶν*’un kapsamına ölümsüz tanrılar dışında kalan ve *κλέος*’un özlemini çeken herkes girer. Zafere talip olan atlet, aynı zamanda bu “şan”ın varisi olmaya talip olur. Bu “şan” muzaffer ülküselleştirilen kahramanlar ve yarı-tanrılar kadar, kendi atalarına bağlar.

⁸ Pindaros’un bir *σοφός*-şair oluşu, hatta “şiirsel maharet” (*σοφία*) alanında lider konumu kendi sözlerinde açıkça ifade edilmektedir: “zaten çoklarına rehberlik ederim şiirsel maharetle” (*πολλοῖσι δ’ ἄγῃμαι σοφίας ἐτέροις*: *Pi. P.* 4.248b).

⁹ cf. *Hes. Th.* 100; *h.Hom. h.Sol.* 18-19; *h.Hom. h.Lun.* 18-19.

Bunu en açık bir şekilde ortaya koyan ve Aigina'lı bir *παγκράτιον* muzafferini öven odenin ilk sözcüğü (*Κλεάνδρω: Pi. I. 8.1*) bütün odenin temasına ışık tutmaktadır. KÖHNKEN'in (1975, 32 n. 3) işaret ettiği üzere, Pindaros'un bütün *ἐπινίκια* koleksiyonu içinde muzaffer atletin adıyla başlayan tek ode budur. Dillendirilen ilk sözcüğün şiirin temasına işaret etmesi, Homerosçu gelenekte oldukça belirgindir (cf. *μηῆνιν: Hom. Il. 1.1*; *ἄνδρα: Hom. Od. 1.1*). Nitekim Pindaros'un odenin önemli bir kısmını söz konusu "yiğitlerin" (*ἄνδρῶν*) en şanlılarından birine, Akhilleus'a ayırmasıyla, *κλέα ἄνδρῶν* temasının en incelikli örneklerinden biri ortaya çıkar (*Pi. I. 8.26a-60*).

Pindaros, Thebe ve Aigina için "bu ikizler geldiler dünyaya babaları Asopos'un¹⁰ en genç kızları olarak" (*πατρὸς οὐνεκα δίδυμαι γένοντο θύγατρες Ἀσωπίδων | ὀπλόταται: Pi. I. 8.17-18*) derken, Aigina'lı bir atleti övmek için Thebai'lı bir şairden daha uygun biri olamayacağını yine soykütüksel bir metaforla dayanarak temellendirir (cf. 4. BÖLÜM, 260 sqq.). Söz konusu "ikizlik" *laudandus*'la *laudator*'u benzer "soylu ümitler" (*ἄγαθὰν ἐλπίδ': Pi. I. 8.15a*) beslemek doğrultusunda da yaklaştırır (DAY, 1991, 47-61). *Laudandus*, kavuşacağı "şan"ın *κλέα ἄνδρῶν*'un arasına katılmasını nasıl ümit ediyorsa, benzer şekilde *laudator* da aynı *κλέα ἄνδρῶν*'u

¹⁰ NAGY'ın (2011, 41-70) bu iki *νύμφα*'nın babaları olan Asopos'un adının etimolojisine dair önerisi, Pindaros tarafından sunulan bu soykütüksel ortaklığın başka boyutları olabileceğini de ortaya koymaktadır. NAGY'a (2011, 63-64) göre, Pseudo-Apollodoros'un Asopos'un Zeus'la ilişkisine dair aktarımı söz konusu nehir tanrısının adının mitsel kökenine dair bilgi sağlamaktadır: "Zeus kendisini kovalarken Asopos'u yıldırımıyla vurdu ve onu tekrar kendi nehir yatağına geri gönderdi; bu nedenle o zamandan beri hâlâ bu nehrin akıntıları *yanmış kömürler* getirir." (Ζεὺς δὲ Ἀσωπὸν μὲν κεραυνώσας διώκοντα πάλιν ἐπὶ τὰ οἰκεῖα ἀπέπεμψε ῥεῖθρα διὰ τοῦτο μέχρι καὶ νῦν ἐκ τῶν τούτου ῥεῖθρων ἄνθρακες φέρονται: *Ps.-Apoll. Bibl. 3.12.6*). NAGY buradaki *ἄνθρακες* sözcüğünün *ἄνθρωποι*'la bağlantısının Asopos'un antropogonik bir bağlam içinde yer aldığına işaret ettiğini ileri sürer. Bu antropogonik bağlam nedeniyle Asopos'un kızları Aigina ve Thebe'nin konumları daha da önemli hale gelmektedir. Öyle ki bu *νύμφα*'larının babası Asopos sayesinde, kökensel ortaklık Pindaros tarafından mümkün olan en uzak geçmişe kadar dayandırılmaktadır. Ancak NAGY'ın incelemesinin ortaya koyduğu üzere, Pindaros tarafından Thebe ve Aigina'nın birlikte "ikiz kardeşler" olarak tanıtılması (cf. *B. Ep. 9.50-55*), Aigina kadar, o dönemde henüz Aigina'yla herhangi bir düşmanlık ilişkisi içinde olmayan Atina'nın da siyasal ideolojisine uygun düşmektedir (cf. *Hdt. 5.79-81*).

dillendiren seçkin şairlerin arasında yerini almayı ümit eder. NAGY'ın (1990a, 206) yerinde bir şekilde temas ettiği gibi, ailesi tarafından adı koyulduğu andan itibaren gelişmeye başlayan zafere kavuştuğunda da doruk noktasına ulaşan Kleandros'un ümidinin kökleri atalarına dayanır. Bu bir ailenin zaferidir, adı koyulduğunda beslenen ümitlerin gerçekleşmesidir. BURNETT'in (2005, 122) deyişiyle bu “muhterem ümit” bir önceki dizedeki “özgürlük”le (ἐλευθερία: *Pi. I.* 8.15) yakından ilişkilidir ve “Tantalos'un kayası”ndan (λίθον [...] Ταντάλον: *Pi. I.* 8.10) özgürleşmeyle açıklanabilir. Savaşın tehdidi Tantalos'un kayası gibi Yunan toplumunun üzerinde durmaktadır. Bu nedenle Kleandros'un zaferi bu baskının kalkmasıdır, “muhterem ümit”in gerçekleşmesi başka Korinthos'un sonra da *Pan-Hellenik* dünyanın “özgürlük”üdür.

Bu kolektif başarıya giden yoldaki engeller ve kayıplar da Pindaros'un gündemindedir (*Pi. I.* 8.61-67a):

τὸ καὶ νῦν φέρει λόγον, ἔσ-
σται τε Μοισαῖον ἄρμα **Νικοκλέος**
μνᾶμα πυγμάχου κελαδῆσαι. γεραίρετέ νιν,
ὃς Ἴσθμιον ἄν νάπος
Δωρίων ἔλαχεν σελί-
νων· ἐπεὶ περικτίνας
ἐνίκασε δὴ ποτε καὶ
κεῖνος ἄνδρας ἀφύκτω χερὶ κλονέων.
τὸν μὲν **οὐ κατελέγχει** κριτοῦ γενεά
πατραδελφεοῦ· ἀλίκων τῷ τις ἄβρόν
ἄμφι παγκρατίου Κλεάνδρῳ πλεκέτω
μυρσίνας στέφανον, [...]

Şimdi de taşıyor rivayetini,
hızla geçip gidiyor Mousa'ların arabası
kutlamak üzere boksör **Nikokles'in anısını**.
İzzetlendirin şimdi onu,
o ki Isthmos vadisinde kazandı Dor maydonozununu;
zira yendi kendi zamanında
çevresindeki yigitleri,
geri püskürterek karşı konulmaz elleriyle.
Kara çıkarmaz yüzünü amcasının güzide
sülbü, haydi dokusun akranlarından biri
Kleandros için narin mersin dallarından
bir çelenk, [...]

Kleandros kuzeni Nikokles'in ulaştığı şanın devam ettiricisi olarak **κλέος** bayrağını devralmıştır. Nikokles nasıl “Zaferin-şanı”na (**νίκη** + **κλέος**) sahiptiyse, Kleandros da

aynı şekilde “Yiğitlerin-şanları”nın (κλέα ἀνδρῶν) taşıyıcısı olarak belirir. Çünkü onun başarısı, yani kendi adını gerçekleştirip κλέα ἀνδρῶν içinde yerini alması sadece kendisinin değil, bütün ailesinin “mihnetlerinin şanlı telafisi” (λύτρον εὐδοξον [...] καμάτων: *Pi. I.* 8.1) “zaferinin karşılığı”dır (νίκας ἄποινα: *Pi. I.* 8.4). Kleandros’un ana vatanı Aigina’nın Persler’in Boiotia’yı istila ettiği sırada verdikleri önemli kayıplardan¹¹ biri muhtemelen Nikokles’ti.¹² Bu nedenle Kleandros’un zaferinin bir “telafi” (λύτρον) olması daha da anlamlı hale gelir. Kleandros’un oyunlara katılması Nikokles’ten devraldığı “şan” (κλέος) bayrağının “sınanma”sıdır (ἐλέγχειν) ancak o bu sınavda ailesinin “yüzünü kara çıkarmaz” (οὐ κατελέγχει: *Pi. I.* 8.65a).

Kleandros, adının hem sesi, hem de anlamıyla ailesinin “soylu ümitlerini” boşa çıkarmaz. “Soylu” (ἀγαθός/ἑσθλός) olanın vurgulandığı bu tema Pindaros’ta sadece anlamın vurguladığı bir adla da ortaya çıkar: “soylu şanı | erdi tamamına *Euphamos’un*” (τῶν μὲν κλέος | ἐσλὸν Εὐφάμου τ’ ἐκράνθη: *Pi. P.* 4.174-175). BRASWELL’in (1988, 253-254) dikkati çektiği üzere, Homerosçu şiirde bilinen bir formül olan κλέος ἐσλόν’un¹³ Euphamos’la bitişikliğinin aralarındaki semantik bağa gönderme yaptığı belirgindir. Euphamos’un adı (Εὐ-φάμος) bu formülün harfîyen karşılığı, sözcük sözcük bir çevirisidir. Pindaros için bu türden göndermeler, bir süsleme ögesi olmanın ötesine geçer. Zira Pindaros’un övgü söylemi bağlamında bir adın ἔτυμος’unun geleneksel şiirdeki köklerine dikkat çekilmesi sıradan bir sessel benzerliği değil, semantik bağın gücüne dayanarak aristokratik değerlerin kahramanın adında nasıl yaşadığını vurgulama niyeti taşımaktadır.

¹¹ Plataia Savaşı’nda 1500 Yunan’ın öldürüldüğü kaydedilmektedir (*Plu. Arist.* 19.5; *D.S.* 2.32.5-32).

¹² Nikokles’in savaşta öldüğünü düşünen bilim insanlarından (BURY, 1965, 133; KÖHNKEN, 1975, 25-36; LEDBETTER, 2003, 67) farklı olarak, CARNE-ROSS (1985, 122) metinden bu kişinin ölmüş olduğunun bile belirgin olmadığını ileri sürer. Metnin Nikokles’in “ölümüyle” ilgili kesin bir bilgi vermediği inkar edilemez. Ancak Akhilleus’un odedeki baskın rolünden hareketle, Nikokles’in “anısının” (μνᾶμα: *Pi I.* 8.62) savaştaki kahramanlığına ve ölümüne işaret ettiği fikrine ulaşılabilir.

¹³ cf. *Hom. Il.* 5.3, 5.273, 9.415, 17.16, 17.143, 18.121 (PRENDERGAST, 1962, 158-159); *Hom. Od.* 1.95, 3.78, 3.380, 13.422, 18.126, 24.94 (DUNBAR, 1971, 142); *Hes. Sc.* 107 (MINTON, 1976, 114).

6.1.2. Thrasyboulos ya da Bir “Ad”a Sıkıştırılmış *Mythos*

Yukarıda ele aldığımız Kleandros’unkine benzer şekilde kökleri Homerosçu şiirde bulunan geleneksel bir tema *Pi. P. 6’nın*¹⁴ *laudandus*’u olan Ksenokrates’in oğlu Thrasyboulos’un adında belirginleşir. Resmi muzaffer Ksenokrates’in oğlu Thrasyboulos için, odenin merkezi mitindeki Antilokhos’un model olarak sunulduğu uzun zamandır bilim çevrelerince kabul edilmektedir (cf. FARNELL, 1930-1932, II. 187). Dolayısıyla Homerosçu geleneğin aktardığı Antilokhos öyküsü bu odenin değerlendirilmesi açısından kilit bir rol oynamaktadır.

Nestor’un oğlu Antilokhos’a müsabaka öncesinde söylediği “soylu sözler” (*ἀγαθὰ*) onun “aklı başında bir genç” (*φρονέων* νοέοντι: *Hom. Il.* 23.305) olduğu gerçeğiyle çelişmez. Nestor’un müsabaka için bir tür “taktik” olarak değerlendirilebilecek bu sözlerinin özünde şu öneri yatmaktadır: Rakipleri arasında “en yavaş atlara” (*ἵπποι | βάρδιστοι θείειν*: *Hom. Il.* 23.310) sahip olmasına rağmen, koşu alanının “son nokta”ındaki (*τέρμαθ’*: *Hom. Il.* 23.309) “işaret”ten (*σῆμα*: *Hom. Il.* 23.326) daha iyi dönmeyi başararak üstünlük sağlamak. Antilokhos’un Nestor’un öğüde ne kadar uyduğu karanlıkta kalmasına rağmen (cf. *Sch. ad Hom. Il.* 23.420a, 423b), sonuçta müsabakayı kendisinden üstün atlara sahip Menelaos’un arabasın önünde ikinci olarak bitirir. Anlatıda Antilokhos’un Menelaos’u geçtiği yer, bir su birikintisinin çukurlaştırması yüzünden yolun daraldığı bir nokta olarak tarif edilmektedir (*στεῖνος ὁδοῦ κοίλης [...] | ῥωχμὸς ἔην γαίης, ἧ χειμέριον ἄλὲν ὕδωρ | ἐξέρρηξεν ὁδοῖο*: *Hom. Il.* 23.419-421). Söz konusu “çukur”un (*ῥωχμός*) yeri konusunda metinde herhangi bir veri yoktur. Metin bu konuda suskun olsa da, GAGARIN (1983, 35-39) Menelaos’un hile iddialarına rağmen (cf. *Hom. Il.* 23.570-585), Antilokhos’un babası Nestor’un öğüdüyle dönüş noktasında Menelaos’a üstünlük sağlamış

¹⁴ Bu metnin tamamı ve Türkçe çevirisi için v. EK 1.2.1, 507 sqq.

olabileceğini tartışmaya açar.¹⁵ Bu konudaki bakış açısının daha anlatının içinde çatallandığı görülmektedir. Nitekim Menelaos müsabaka sırasında, Antilokhos'un "aklı başında" olarak değerlendiren namının "doğru" (ἐπεὶ οὗ σ' ἔτυμόν γε φάμεν πεπνῦσθαι Ἀχαιοί: *Hom. Il.* 23.440; cf. *Hom. Il.* 23.570) olmadığını ifade eder. Dolayısıyla Nestor'un oğlunun dikkatini çektiği *μητις*, Menelaos tarafından "aldatıcı" (*ψεύδος*) bir hile olarak değerlendirilip yerilmektedir.¹⁶ Menelaos'la Antilokhos arasındaki anlaşmazlık Antilokhos'un oldukça akıllıca bir şekilde ödülü Menelaos'a verme önerisiyle çözümlenir.

Ancak Pindaros'un resmen Akragaslı Ksenokrates'e yönelen övgü söylemi, bu Antilokhos'u Menelaos arasındaki anlaşmazlıkta nerede konumladığı karanlıktadır. Ancak Antilokhos'un *μητις*'i yerine "kudretli" (*βιατὰς*: *Pi. P.* 6.28) yanını yücelten bir çizgide durduğu söylenebilir (cf. 6. BÖLÜM, 348 n. 47). Özellikle *βία* temasının işleneceği odenin bir diğer önemli figürü Akhilleus'un "kudreti-yüce Peleusoğlu" (*μεγαλοσθενεῖ [...] Πηλεΐδᾳ*: *Pi P.* 6.21-23) olarak tanıtılmasından da bellidir. Zira beklenenin aksine odede Antilokhos'un Menelaos'un geçerek aldığı ikincilik ödülüne değinilmez. Resmî muzaffer Ksenokrates yerine genç oğlu Thrasyboulos'un odede neden çok daha ön planda olduğuna dair bilgi sahibi değiliz. Odedeki bu yönelim, Pindaros araştırmacıları arasında oldukça önemli bilim insanları tarafından Pindaros'un

¹⁵ ROISMAN (1988, 114-120) Nestor'un öğüdüyle Antilokhos'un uyguladığı taktik arasında herhangi bir uyumsuzluk olmadığını düşünmesine rağmen, Antilokhos'un rakibi Menelaos'u geçtiği noktanın Gagarin'in iddia ettiği gibi dönüş noktası değil, koşu alanının dönüş yolu olduğunu ileri sürer. Ona göre, *τέρμα* ile *ῥωχμός*'un koşu alanının aynı mevkisinde olması mümkün değildir, çünkü Nestor'un açıklamaları içinde *τέρμα*'nın "çevresinde pürüzsüz bir at koşusu alanı" (*λεῖος δ' ἱππόδρομος ἄμφις*: *Hom. Il.* 23.330) olduğu belirtilmektedir. Bu bakış açısıyla, Antilokhos'un Nestor'un öğüdünü tam da "her çeşit kurnazlığı" (*μητιν [...] παντοίην*: *Hom. Il.* 23.313-314) yerine getirmiştir.

¹⁶ YAMAGATA'nın (1994, 67-68) dikkati çektiği üzere, Menelaos'un iddiası düşmanca ve yıkmaya yönelik değildir, tersine bir tür dostane sitemle aslında Antilokhos'tan beklenen şekilde davranmadığının altını çizer. Nitekim anlaşmazlık bittikten sonra Menelaos "yukardan bakan ve katı bir yüreği" (*θυμὸς ὑπερφίαλος καὶ ἀπηνής*: *Hom. Il.* 23.610-611) olmadığını net bir şekilde ifade eder.

Thrasyboulos'a yönelik sevgisiyle ilişkilendirilmiştir.¹⁷ Bu önerinin temel dayanağı odenin peşrevinde yer alan aşk temasıdır (cf. *Pi. P.* 6.1-3).¹⁸ Bu konudaki diğer öneri ise daha genel kabul gören ve yukarıda da değindiğimiz Thrasyboulos'la Antilokhos arasında kurulan koşutluktan hareketle, genç oğlun yaşlı Ksenokrates yerine arabanın sürücülüğünü üstlendiğidir. Peşrev kısmında “neşidelerin hazine binası” (*ῥῳνων | θῆσαυρός*: *Pi. P.* 6.7-8) ifadesiyle sunulan mimarî metafor Thrasyboulos'a yönelen övgünün Pindaros'un aşkının dar çerçevesinde kalmayacağını göstermektedir. Övgü söylemi sanılanın aksine oldukça geniş bir alanda etkindir. Nitekim SHAPIRO (1988, 1-5) Antilokhos'u merkezi figür olarak kullanan odenin mitsel dokusunun Delphoi'daki Siphnia hazine binasının doğu alınlığıyla koşutluğunun altını çizer. Öyle ki “saf bir ışıkla parıldayan cephesi”nden (*φάει δὲ πρόσωπον ἐν καθαῶ*: *Pi. P.* 6.14) “zaferin şanını ilan edeceğinden” (*εὐδοξον νίκαν | ἀπαγγελεῖ*: *Pi. P.* 6.17-18) dem vurulurken, hem Delphoi'da dikilen gerçek bir binanın cephesi, hem de icra edilen odenin mecazî cephesi kastedilmektedir.¹⁹ Bu doğrultuda, Pindaros'un Thrasyboulos'a özel bir sevgi beslediği doğru olabilir, ancak mitsel dokuyla müsabakanın yoğun bir temas halinde olduğu düşünüldüğünde, Thrasyboulos'un *laudandus* yerine geçtiği düşünülecek kadar ön planda olmasının nedeninin ikinci

¹⁷ Bu görüşü destekleyenler arasında WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1922, 139), BOWRA (1971², 106-107) ve BURTON (1962, 15-16) sayılabilir.

¹⁸ BOWRA (1971², 107) buradaki aşk temasının, Theognis'in –onunla ilgili hayal kırıklıkları bir kenara bırakılarak– Kyrnos'la kurduğu ilişkiyle koşutluk taşıdığına dikkati çeker. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1922, 136-139) uzun bir süre boyunca geçerliliğini koruyan ve eski tip biyografik yorumlama modeline dayanan peşrevdeki erotik göndermelerle ilgi görüşleri, BUNDY sonrasında bile yankı bulmaya devam bulmaya devam etmiştir. Metnin bir *ἐπινίκιον* mu yoksa bir aşk şiiri mi olduğunun tartışmalı olduğu düşünülmüştür. Nitekim görece yakın zamanda VETTA (1979, 87-90) Pindaros'la Thrasyboulos arasında erotik bir ilişki olduğu sonucuna varmıştır. Ancak KURKE'ün (1990, 94 sqq.) savladığı üzere, buradaki eşcinsel aşk vurgusu sadece cinsel göndermeleri değil, aynı zamanda aristokratik eğitimi de kapsamına alır.

¹⁹ Bu öneriye seçenек oluşturacak tarzda STEINER (1993, 170) binanın cephesinde muzafferin adının yazılı olduğunu belirtir. Ancak bu yaklaşım imgesel bağlantıyı kurmayı zorlaştırmaktadır. Son dönemde ECKERMAN (2011c, 1-8) cephedeki mimarî öğenin özellikle at arabası kabartmalarıyla ilişkili olabileceğini ileri sürer. Sonuçta, bu imgeler bütünü odenin bir *ἐπινίκιον* olduğundan şüphe edilemeyeceği doğrultusunda kanıtlar sunmaktadır.

öneri olduğunu düşünmek daha akla yakın görünmektedir. Ancak Thrasyboulos'un sürücülüğüyle ilgili hiç bir verinin olmaması bu konuda kesin bir yargıya varmayı zorlaştırmaktadır.

Odenin peşrevindeki *laudandi* listesi içinde Ksenokrates'le birlikte "müreffeh Emmenosogulları"nın (ὀλβίοισιν Ἑμμενίδαις: *Pi. P.* 6.5) ve "Akragas"ın (Ἀκράγαντι: *Pi. P.* 6.6) sayılmasıyla merkezi bir figür olarak Thrasyboulos, kendi aşiretinin ve kentinin "şan"ının (κλέος) taşıyıcısı olarak vurgulanmaktadır. SCHEIN'ın (1987, 238) dikkati çektiği üzere, Thrasyboulos'un mensubu olduğu aşiretin adının (Ἑμμενίδαι) anlamı ἐμμένειν fiilinden hareketle "Sarsılmaz-duranın-oğulları"dır. Pindaros odede aşiretin adının ifşa ettiği bu niteliğe benzer fiillerle iki kez anıştırma yapmaktadır. Antilokhos'un Memnon'un karşısında "dimdik durması" (ἀναμείναις: *Pi. P.* 6.31) ya da babası Nestor'u korumak üzere "yerinde durması" (μένων: *Pi. P.* 6.38) Emmenosogulları'dan Thrasyboulos'a miras kalan φνᾶ'nın belirtileridir. Antilokhos'un dolayısıyla Thrasyboulos'un "meziyet sahibi olduğunu" (ἔμμεν πρὸς ἀρετάν: *Pi. P.* 6.42) yine aşiretinin kökleridir.

Thrasyboulos, bu köklerden miras aldığı "onurun" (τιμᾶς: *Pi. P.* 6.26) devamlılığını sağlamaya yönelik çabasıyla övülür. Sonuçta atletik başarılarıyla nam salmış amcası Theron'la "boy ölçüşecek" (ἐπερχόμενος) seviyede "evlada yakışır davranışlar" (πατρώαν) sergilemesini sağlar (*Pi. P.* 6.45-46). KURKE'ün (1990, 89-90) temas ettiği üzere, Thrasyboulos'un ailesine yönelik görevini yerine getirmesi Kronosoglu'na, yani Zeus'a ihtiram etmesiyle (μάλιστα μὲν Κρονίδαν [...] σέβεσθαι: *Pi. P.* 6.23-25) yakından ilişkilidir.²⁰ Öyle ki bu ailevî onuru yaşatma gayreti belirli bir tür dindarlıkla ilişkilidir. Bu dindarlık Antilokhos'un kararlarını biçimlendirmiştir. Antilokhos'un dindarlığının en önemli göstergesi yaşlı babası yerine

²⁰ KURKE'ün (1990, 89-90 n. 20) aktardığı ve bu koşutluğu yansıtan diğer örnekler için v. *A. Eu.* 269-271, 538-549; *E. fr.* 853 *TrGF*; *Isoc.* 1.16; *Men. Mon.* 1.230 *FCG*; *X. Mem.* 4.4.20; *Arist. EN* 1165a24-25; *Plb.* 6.4.4; *Plu. Lib. Educ.* 7e; *D.L.* 1.60.7-8; *Ps.-Pyth. Car. Aur.* 1-4; *Ps.-Phoc.* 8.

hayatını kaybettiği an olarak sunulur (cf. *Pi. P.* 6.28-42). Paris atını yaralayınca dengesini kaybeden Nestor'un yerine kendisini feda ederek hayatı kaybeden Antilokhos'un ölümü (cf. *Hom. Od.* 4.186-188) bu dindarlığın doruk noktasına ulaştığı andır. Antilokhos'un "kendi ölümüyle babasının kurtuluşunun bedelini ödemesi" (*πρίατο μὲν θανάτοιο κομιδὰν πατρός: Pi. P.* 6.39) Thrasyboulos'un şanın ilk örneğidir. Thrasyboulos'un babası için nasıl ölüm tehlikesini göze aldığı net değildir. Ancak yukarıda değindiğimiz üzere, Thrasyboulos'un aşiretinin adından hareketle nasıl Antilokhos'un dindar duruşu belirginleştiyse, Thrasyboulos'un adı da benzer bir açıklama sağlıyor olabilir.

NAGY (1990a, 207-208) Thrasyboulos'un adının ebeveyni tarafından Antilokhos'un öyküsü düşünülerek koyulmuş olabileceğini ileri sürer. Öyle ki ona göre bir tür oksimoron gibi beliren Thrasyboulos'un adının öğeleri Antilokhos'un *φνᾶ*'sındaki karşıt kutupların nasıl bir arada olabildiğini ifade eder (NAGY, 1990a, 212):

Which brings us back to the name of Thrasyboulos, combining the themes of rashness (*Thrasu-*) and prudence (*-boulos*). The same themes are combined in the actions of Antilokhos when he rashly swerved past the chariot of Menelaos and then, showing due restraint, prudently talked his opponent out of a prize.

Bu bizi, ataklık (*Thrasu-*) ile sağduyu (*-boulos*) temalarının bileşkesi olan Thrasyboulos'un adına geri getirir. Aynı temalar, Antilokhos'un atak bir şekilde doğru yoldan saparak Menelaos'un arabasını geçtiğindeki ve sonrasında kendini dizginliyerek sağduyulu bir şekilde rakibiyle ödül konusunda konuşurkenki eylemlerinde de bileştirilmiştir.

Bu bakış açısıyla, Thrasyboulos'un odede ön planda olması daha anlamlı hale gelmektedir. Pindaros Thrasyboulos'un adının "konuştuğu hakikati" açığa vuran bir mitle övgüsünü inşa eder. Antilokhos'un kardeşi Thrasymedes'in adı da oldukça benzer bir vurgu taşımaktadır. Tez canlılık ve gerektiğinde sağduyuyla hareket etmek Antilokhos'un ailesinden miras aldığı çatışkılı gibi görünen *φνᾶ*'sını ifade eder. Antilokhos'un Troya'da savaş meydanında yaptığına koşut olarak, bu *φνᾶ*'nın özünü sürdürmesi, Thrasyboulos'un da ataklığı ve sağduyusuyla "gümbürdeyen yerin mabetvari göbeği"nde (*ὀμφαλὸν ἐριβρόμου | χθονὸς ἐς νᾶιον: Pi. P.* 6.3-4) müsabakaya girişmesine bağlıdır. Bu *φνᾶ*'nın mitsel ilk izleri Antilokhos'un eylemlerinde parıldar, Emmenosogulları aracılığıyla Thrasyboulos'a kadar aktarılır. Zafer sayesinde adını duyuran Thrasyboulos'un "şan"ı (*κλέος*) bu *φνᾶ*'nın hakikat

alanında özünü sürdürdüğünün ispatıdır.

6.1.3. Iamos'un Çatallanan Adı: “Arının Ağusu” ya da “Menekşelerden Süzülen Işıklar”

*Pi. O. 6*²¹ Pindaros'un *ἐπινίκιον* koleksiyonu içinde tam anlamıyla doğumla ve ad(landırmay)la dopdolu bir ode olarak belirir. Odenin peşrevi Pindaros'a özgü bir mimarî metaforla başlar. Buradaki “yapmalıyız hemen işin başından | bir cephe pırıldayan ta uzaktan” (*ἀρχομένου δ' ἔργον πρόσωπον | χρὴ θέμεν τηλαυγές*; *Pi. O. 6.3-4*) sözleri, *ἐπινίκιον* şiiri bağlamındaki geniş anlam alanıyla “ışık”ın odenin merkezi motiflerinden biri olacağının habercisi gibidir.

Laudandus'a “Zeus'un Pisa'daki kehanet sunağının koruyucusu” (*βωμῷ τε μαντείῳ ταμίας Διὸς ἐν Πίσσῃ*; *Pi. O. 6.5*) olarak hitap edilmesi, muzafferi öven mitin Iamosoğulları'nın sağladığı malzemeyle dokunmasını beklenen bir durum haline getirmektedir. Odenin son kısmında Hieron ve ailesinin yürüttükleri rahiplik makamına değinilmesi (*Pi. O. 6.93-96a*; cf. 6. BÖLÜM, 345 sq.), Syrakousai'lı *laudandi*'yle rahiplikleriyle nam salan Iamosoğulları arasındaki koşutluğa belirgin bir şekilde gönderme yapma amacını taşımaktadır. Ancak bu bağlantı manevî bir ortaklıkla sınırlı kalmaz. Muzaffer Hegesias'ın kendisinin de soylu Iamosoğulları *γένος*'unun bir mensubu (GILDERSLEEVE, 1885, 171) olması bu bağlantının tarihsel boyutu olduğunu da göstermektedir. Bu bilicilik silsilesi içinde Amphiaraios²² da yerini almaktadır. Öyle ki Amphiaraios'u “yerin yutması” (*κατὰ γαῖ' [...] ἔμαρψεν*; *Pi. O. 6.14*) Iamos'un *χθών*'dan gelen bir hayvan olan yılanın getirdiği besinle büyütülmesi

²¹ Bu metnin tamamı ve Türkçe çevirisi için v. EK 1.1.4, 495 sqq.

²² Amphiaraios'un adıyla yapılan olası bir sözcük oyununun altını çizen CARNE-ROSS (1976, 10) bu adının **ἀμφιᾶραρίσκειν* şeklinde duyulabileceğine dikkati çeker. FROIDEFOND (1989, 32) Adrastös'un Amphiaraios'un adıyla onun “ikili meziyeti” (*ἄμφω ἀρετά*) arasında sözcük oyunu yaptığını belirtir. SALVADOR'da (1997, 38) benzer bir yaklaşımla, biliciye yöneltilen “iki yönlü” (*ἄμφότερον*; *Pi. O. 6.17a*) ifadesindeki sözcük oyununu onaylamaktadır. Bu sözcük oyunu özellikle Iamos'un erginlenme aşamasında kazanacağı “biliciliğin ikili hazinesi”yle (*θησανρὸν δίδυμον | μαντοσύνας*; *Pi. O. 6.65-66*) koşutluğu nedeniyle önem arz etmektedir.

arasındaki koşutluk önemlidir. Pindaros *Pi. N.* 9.25'teki anlatıdan farklı olarak, Amphiaraios'un atları için "ışık"ı vurgulayan *φαιδίμας* (pırıl pırıl) sanlığını kullanır. "Işık"ın görünürlüğü ve karanlıkla arasındaki belirgin sınır ode boyunca vurgulanmaya devam eder. Amphiaraios'un mucizevî bir şekilde yer altına alındığı nokta Thebai olduğundan, bilicilik/peygamberlik çizgisindeki göndermenin uçlarının Pindaros'a kadar dayandığı söylenebilir (cf. DUCHEMIN, 1955, 251 sqq.). Amphiaraios yer tarafından yutulur ve ölümsüzlük kazanır, benzer şekilde Iamos yer altında yaşayan bir hayvanın yardımıyla hayatta kalır ve bilici yetenekleriyle donatılmış ölümsüz bir kahraman olma yolunda ilerleme fırsatını yakalar. Bu koşutluk muzaffer Hagesias için dillendirilecek "övgü"nün (*αἶνος*) "hazır nazır" (*ἑτοῖμος*) olmasına yardımcı olmaktadır; çünkü Adrastos Amphiaraios için nasıl "hakkıyla" (*ἐν δίκῃ*) konuştuysa, Pindaros da Hagesias'ın zaferini aynı "hakkaniyet" (*δίκη*) ilkesine dayanarak dillendirir (*Pi. O.* 6.12). STERN (1970, 336-337) bu koşutluğun, Iamos'un iki kez adlandırılması ve dolayısıyla iki kez doğmasıyla yakından ilişkili olduğuna işaret eder. Zaten Iamosoğulları'nın kökenini dillendiren mitsel anlatı birbirine bağlı iki doğumu (Euadne ve Iamos) ve özellikle Iamos'un adlandırılmasını söz konusu etmektedir. Daha sonra kahramanın annesi olacak Euadne'nin doğumunu içeren anlatıyı ana çizgileriyle ele aldıktan sonra, Iamos'un çifte doğumu ve adlandırılması üzerinde daha ayrıntılarıyla duracağız.

Bir soykütüğün iki önemli haklasının art ardallığını sergileyen iki doğumdan ilki Iamos'nun annesi Euadne'nin dünyaya gelişini anlatır. Pindaros Euadne'nin doğumunun tam yerini "Eurotas geçidinin yanından" (*παρ' Εὐρώτα πόρον*) ifadesiyle vurgularken, icranın *hic et nunc* oluşunun altını belirgin bir şekilde çizerek sözlerini "tam da bugün, bu muayyen zamanda" (*σήμερον [...] ἐν ᾧρᾳ*) dillendirdiğine dikkati çeker (*Pi. O.* 6.28). Pindaros'un buradaki söylemi yukarıda değindiğimiz (6. BÖLÜM, 313) "naklen yayın"ın en belirgin örneklerinden birini sunar. "Kutsal zaman"ın gündelik zaman kavrayışındaki doğrusallığı ortadan kaldırması, Syrakousai'dan çok uzaktaki Lakonia körfezine dökülen Eurotas nehrinin esinlendirici sularının icranın gerçekleştiği tam o anda orada akmasını mümkün kılar. Sonuçta doğum gerçekleşir ve Poseidon'la Pitane'nin birleşmesinden doğan bebek "menekşe-saçlı Euadne" (*ἰόπλοκον Εὐάδναν*:

Pi. O. 6.30) olarak tanıtılır. Euadne'nin adı (εὖ [iyi/soylu] + ἄδνῆ = ἄγνῆ [kutsal]) Iamos gibi dinsel güçleriyle ön plana çıkan ve **Pan-Hellenik** dünyada nam salmış bir soyun atası olan bir kahraman için oldukça uygundur. Euadne'nin bebek saçlarındaki “menekşe” (ῖον) daha sonra doğuracağı kahramanın adını, dolayısıyla hem Iamos'un hem de Iamosoğulları'nın **φνᾶ**'sını belirleyecektir. Pitane üvey baba korkusuyla bu gayrimeşru hamileliği “libasının kıvrımları arasında saklar” (κρύψε [...] κόλποις: *Pi. O.* 6.31). Bu “saklama” teması Iamos'un doğumunda da devam edecek bir ışık-karanlık karşıtlığını başlatır. Euadne'nin yetiştirilmek üzere emanet edildiği “E(i)latoşoğlu” (*Εἰλατίδα: Pi. O.* 6.33), Pindaros'ta başka bir bağlamda daha, yine Apollon'unla yaşanan bir yasak aşkla ilişkili olarak söz konusu edilir. *Pi. P.* 3.8-53'te ayrıntılarıyla aktarılan bu öyküde Apollon'un sülbünü taşıyan Koronis ihanetiyle cezalandırılrsa da, bebek Asklepios kurtarılarak Kheiron'a yetiştirilmek üzere teslim edilir. “E(i)latoşoğlu” (*Εἰλατίδα: Pi. P.* 3.31) yine Apollon'un ölümsüz oğullarından birinin meşruiyet kazanmasına vesile ve tanrısal bir yasak aşkın masum kurbanı olur (cf. *Sch. ad Pi. P.* 3.14, 48, 59 DRACHMANN).

Gerçekte Poseidon'un kızı olduğu halde, üvey babası Aipytos yanında büyüyen Euadne Apollon sayesinde “tatlı aşk”la (γλυκείας [...] Ἀφροδίτας: *Pi. O.* 6.35b) tanışır. Bir tanrının yasak aşkının meyvesi yine saklanmak zorundadır. Ancak bu defa saklama ilki kadar başarılı değildir. Euadne'yi büyüten üvey babası Aipytos'un “gözünden kaçmaz [...] gizleyip durduğu tanrının çocuğu” (οὐδ' ἔλαθ' | κλέπτοισα θεοῖο γόνον: *Pi. O.* 6.36). STERN'in (1970, 333) gözlemlediği üzere, Iamos'un doğumundan dolayı kral Aipytos'un “tarifsiz öfke”sinin (χόλον οὐ φατὸν: *Pi. O.* 6.37) temel nedeni kahramanın elinde can verme ya da onun yüzünden sürgüne gitmek zorunda kalma korkusudur.²³ Her ne kadar bu sebep Pindaros tarafından

²³ RUBIN'in (1980b, 81 n. 47) gözlemlediği üzere, Aipytos da yukarıda ele aldığımız (χολωθείς: *Pi. O.* 7.30; 4. BÖLÜM, 234) Tlepolemos gibi öfkelenmiştir. Ancak Tlepolemos öfkesine yenik düştükten sonra kehanete danışırken, Aipytos öfkesini bastırmayı başararak öncesinde kâhine danışmaya gitmiştir. Aslında Aipytos kehanetin dillendireceği “dayanılmaz melanet”ten (ἀτλάτου πάθα: *Pi. O.* 6.38) kuşkulandığı için Delphoi'a gider. Ancak peşin hükümle bu belayı başından

açıkça ifade edilmese de, mit geleneğine damgasını vurmuş örnekler –Zeus, Oidipous, Kronos, Perseus– bu seçeneğin de şair ve dinleyicilerin ortak hafızasında mutlak bir yeri olduğunu hatırlatmaktadır.

Euadne doğuma hazırlanırken “erguvanî bir kuşak” (*φοινικόκροκον ζώναν*) kuşanır ve yanına “gümüş bir ibrik” (*κάλλιδά [...] ἀργυρέαν*) alır (*Pi. O. 6.39-40*). Belli ki kuşağın mora çalan rengi ve gümüş ibriğin güneşin sarı ışınlarını yansıtan parlaklığı bebeğin adını koyan renklere dolayısıyla bu renklerin temsil ettiği tanrısal *φνά*’ya, başka sözlerle doğacak olanın “tanrıdan mülhem” (*θεόφρονα: Pi. O. 6.41*) olduğuna işaret etmektedir. Euadne’in bebeği doğurduğu yerin “kuzgunî bir çalılığın altında” (*λόχμας ὑπὸ κυανέας: Pi. O. 6.40*) şeklinde ifade edilmesiyle, bu “koyu-mavi” çalılığın aslında “menekşe” (*ῖον*) olduğunun açıkça ifade edilmesi ertelenmektedir. Çünkü Iamos’un adının kökeni için “menekşe”den (*ῖον*) önce başka bir *ἔτυμος*’un dillendirilmesi gerekir.

Doğumu kolaylaştıran kişi bebeğin babası olan “altın-saçlı” (*χρυσοκόμας: Pi. O. 6.41*) Apollon’dur. Bu kolaylık Apollon’un bir temsilcisi, doğumların sorumlusu E(i)leithyia ve bütün ölümlülerin kaderini belirleyen Moira’lar tarafından ve sağlanır. Bu iki tanrısal gücün (*Ελείθυιαν [...] Μοίρας*) doğum esnasında orada Euadne’nin “yanında durması” (*παρέστασέν*) doğumun kolaylaşması için yeterlidir (*Pi. O. 6.42*).²⁴ Onun “varlığa getirme”deki etkin rolü adının “getirmek” anlamındaki

savmaya çalışarak, tanrısal makamı çiğnemeyi tercih etmez. Tali figürlerin bile dindarlıktan taviz vermemesi odenin temasıyla kusursuz bir şekilde örtüşmektedir.

²⁴ E(i)leithyia’nın doğum sancılarını azaltan bir özelliği vardır (cf. *E. fr. 17, 102, 696 TrGF*). Bir bebek dünyaya getirmek üzere olan kadın “E(i)leithyia’nın yardımından mahrum” (*ἀνελειθυιαν: E. Ion 453*) kalmışsa, doğum çok zor sonuçlanır. Homerosçu şiirde ona “sancılı-doğum” (*μογοστόκος: Hom. Il. 11.270, 16.187, 19.103; h.Hom. h.Apoll. 97, 115*) sanlığıyla hitap edilir. Ares, Hephaistos ve Hebe’nin kızkardeşi olarak annesi Hera’ya bağlılığıyla ve onunla aynı safta intikam almasıyla ön plana çıkar. Nitekim Hera’nın kızı olarak oldukça önemli kimi doğumları da engellemeye çalışmıştır. Örneğin Leto Delos’ta doğum yapmaya çalışırken Eileithyia var gücüyle doğumu zorlaştırmaya ve engellemeye çalışır (*h.Hom. h.Apoll. 115-119*). Keza Alkmene Herakles’i doğurmak üzereyken, yine Hera’nın talimatıyla Moira’larla birlikte doğumu engellemeye çalışır (*Ant.Lib. 29*). Moira’ların Pindaros’un poetikadaki özel konumu için v. ATHANASSAKI, 2009a, 408 sqq.

ἐλεύθειν fiiliyle ilişkilendirilebilir. Nitekim onun adı bazı *Skholion*'larda “gün ışığına getirmek”le (ἐλεύθειν εἰς φῶς: *Sch. ad Opp. H.* 1.477.11; cf. *Eust. ad Hom. Il.* 11.271; VAN DER VALK, 1971, III. 195) ilişkilendirilir. Eleithyia'yla ἤλθεν (*Pi. O.* 6.43) arasındaki sessel benzerlik de bu bağlantıya işaret etme niyeti taşıyor olabilir. Pindaros Eleithyia'nın doğumdaki oldukça önemli rolü nedeniyle peşrevlerinden birine şu sözlerle başlar (*Pi. N.* 7.1-4):

Ἐλεΐθυια, πάρεδρε Μοιρᾶν βαθυφρόνων,
παῖ μεγαλοσθενέος, ἄκου-
σον, Ἥρας, γενέτειρα τέκνων· ἄνευ σέθεν
οὐ φάος, οὐ μέλαιναν δρακέντες εὐφρόναν
τεὰν ἀδελφεὰν ἐλάχομεν ἀγλαόγυιον Ἥβαν.

Eleithyia, derin-düşünen Moira'ların yanında oturan,
gücü-büyük Hera'nın çocukları doğurtan kızı,
işit beni, sensiz ne gün ışığının farkına varabilirdik,
ne koyu karanlığın, ne de senin kız kardeşin
eli, ayağı pırıl pırıl Heba'dan alabilirdik payımızı.

Eleithyia'nın Moira'larla birlikte anılması oldukça sıklıkla karşılaşılan bir durumdur (cf. *Pl. Smp.* 206d). Pausanias Lykia'lı şair Olen'nin “onu –açıkça yazgıyla özdeşleştirerek– “iplik eğiren” olarak çağırdığını ve Kronos'tan daha yaşlı olduğunu söylediğini” (εὐλινόν τε αὐτὴν ἀνακαλεῖ –δηλον ὡς τῇ πεπρωμένῃ τὴν αὐτὴν– καὶ Κρόνου πρεσβυτέραν φησὶν εἶναι: *Paus.* 8.21.3 sq.) kaydeder. Buna koşut şekilde, Euripides (*E. IT* 205-207) Iphigeneia'nın doğumu esnasında, Eileithyia'nın doğumu zorlaştırma görevini Moira'ların üstlendiğini ifade eder. Bu nedenle bu iki tanrısal gücün de Iamos'un doğumu sırasında orada hazır bulunmasının nedeni sadece doğumu kolaylaştırmak değil, aynı zamanda kahramanın kaderini belirlemektir. Çünkü Iamos gibi ölümlülükten ölümsüzlüğe geçiş aşamasında da olursa, “kaçılmaz yazgılı olunandan” (τὸ δὲ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν: *Pi. P.* 3.30).

Odede “saklama” teması dolaylı bir şekilde ifade edildiği başka bağlamlarda da iş başındadır. Euadne'nin bakire sanılması doğum sancılarını, Apollon'a yönelik aşkının

gücü sancılarının şiddetini örtmektedir.²⁵ Nitekim Pindaros bu tema çerçevesinde oksimoronlarla söylemini geliştirmeye devam eder. Pitane'nin sakladığı “bakire doğum sancısı”ndan (*παρθενίαν ὠδῖνα: Pi. O. 6.31*) sonra bu kez de Iamos'un doğumu bağlamında Euadne'nin “latif doğum sancısı”dan (*ὑπ' ὠδῖνός τ' ἐραταῖς: Pi. O. 6.43*) dem vurulur. Sonuçta Iamos'un doğumu, saklananın “gün ışığına” (*ἐς φάος: Pi. O. 6.44*) çıkmasıdır.²⁶ Ancak biyolojik olarak gün ışığına çıkan Iamos'un doğumunun, başka deyişle “varlığa gelişi”nin tam olarak tamamlanabilmesi için ritüelle tayin edilmiş bir süre hayatta kalabilmesi gerekir. Yasak aşkın meyvesi olan bebeğin hayatta kalması “iki gök-gözlü yılan”ın (*γλαυκῶπες [...] δράκοντες: Pi. O. 6.45, 46b*) getirdiği özel bir besinle mümkün olur: “arıların lekesiz ağusu” (*ἀμεμφεῖ | ἰῶ μελισσᾶν: Pi. O. 6.46b-47*).

Iamos mitinin etnobotanik bağlantılarını ayrıntılarıyla inceleyen RUCK'ın (1976, 247) dikkati çektiği üzere, Euripides Ion'un adıyla “Gorgon'un yılanlarının ağusu” (*δρακόντων ἰὸς ὦν τῶν Γοργόνος: E. Ion 1015*) arasında benzer bir bağlantı kurar. RUCK'ın dikkati çektiği etnobotanik göndermeler tıpkı Euripides'in sunduğu Ion'da olduğu gibi, Pindaros'un anlatısının merkezi figürü Iamos'ta da kahramanın hakiki ebeveynine gönderme yapmaktadır. Nitekim “ilahî bir planla” (*δαιμόνων βουλαῖσιν: Pi. O. 6.46*) Iamos'a yönlendirilen yılanların getirdiği “arıların lekesiz ağusu” farklı göndermelerle doğrudan Apollon'a işaret etmektedir.²⁷ Yılanın Eski

²⁵ MCDIARMID (1987, 165-172) odenin ilerleyen kısmındaki bir *γνώμη*'den hareketle bu “sanı”nın (*δόξαν: Pi. O. 6.82*) örten/saklayan yanıyla *ἐπινίκιον* şairinin gizlemeden ifşa eden hakikat söylemi bağlamındaki karşıtlığa dikkat çeker (cf. 6. BÖLÜM, 342 n. 41).

²⁶ Benzer şekilde, E(i)lethya'nın bütün muhalefetine rağmen, Apollon'un “gün ışına” (*φώσσει: h.Hom. h.Apoll. 119*) doğduğu dillendirilir (cf. *A. Pers. 299*).

²⁷ Birinci *στροφή*'nin sonunda Mousa'lara “sesi bal gibi tatlı” (*μελίφθογγοι: Pi. O. 6.21*) sanlığıyla seslenilmesiyle bu bağlantının erkenden hatırlatıldığı düşünülebilir (cf. *Pi. I. 2.7, 6.9*). Nitekim “bal” imgesinin genel olarak Apollon ve Artemis'le ilişkilendirildiği bilinmektedir. Örneğin Artemis rahibeleri “arıların-hâimleri” (*μελισσονόμοι: A. fr. 57 TrGF*) olarak adlandırılır. Ancak Pindaros'un bu kendi şiirsel mirası olarak nitelediği de unutulmamalıdır. Kendi şiirine dair dile getirdiği “daha tatlıdır benim sesim arının-doldurduğu peteklerden bile” (*μελισσοτεύκτων κηρίων ἐμὰ γλυκερώτερος ὀμφά: Pi. fr. 152 SNELL-MAEHLER*) dizesi bunun en önemli örneklerinden biridir. Şairler için kullanılan arı metaforu için ayrıca v. *Porphy. Antr. 18*.

Yakındoğu'da da belirgin bir şekilde ortaya çıkan sağaltıcı rolü (cf. 5. BÖLÜM, 289 sqq.), bu “ilahî plan”da Apollon’un rolünü güçlendirmektedir. Ayrıca besleyici sıvı bir “ağu” (*ἰός*) olarak sunulmasına rağmen, sözcüğün eşseslisi olan “ok” anlamındaki *ἰός* kaçınılmaz şekilde Leto’un ikizleri olan Apollon ve Artemis’in okçuluktaki çarpıcı başarılarını hatırlatmaktadır (cf. *Hom. Il.* 1.48, 20.68). Dillendirilen *ἰός* sözcüğünün “ağu” ve “ok” anlamları aracılığıyla oluşturulan çift anlamlılık, bu “ağu”nun “bal arısı”nın (*μελισσᾶν*: *Pi. O.* 6.47) üretimi olduğunun ifade edilmesiyle başka bir boyut daha kazanmaktadır. Öyle ki “bal arısı” kimi bağlamlarda Pindaros’ta Delphoi’da “geleceği bildiren” (SLATER, 1969, s.v. *μέλισσα*) rahibe için kullanılan bir metafordur (cf. *Pi. P.* 4.60, 6.54). Ancak Pindaros’un dizelerinde bu rahibenin bağlı olduğu tanrısal mercinin kimliği zaman zaman Demeter olarak belirir (cf. *Pi. fr.* 158, *fr.* 252 SNELL–MAEHLER). Pindaros yılanın *χθών*’la ilişkisini hesaba katarak toprağın hakimi tanrıça Demeter’e ihtiram etmeyi ihmal etmez. Bu Iamos’un ilk doğumu, bir “bebek” (*βρέφος*) olarak hayatta kalmayı başaracağına kehanet eder tarzda adını koyacak ilk öge “ilahî bir planla” bildirilir. Bu onun ölümlü bir bebek olarak doğumudur. Ölümsüz adını alacağı ana kadar, bu ilk “işaret” (*σημα*), yani “arıların lekesiz ağusu” ona eşlik eder.

“Doğduğunun beşinci günü” (*πενταῖον γεγεννημένον*: *Pi. O.* 6.53) hâlâ sağ olması, Atina’daki *ἄμφιδρόμια* ritüelleri bağlamında bebeğin artık adının koyulabileceğine dair önemli bir eşik noktasını geçtiğine işaret eder (cf. 1. BÖLÜM, 68). Dolayısıyla “bebek”in (*βρέφος*) yaşayacağı belli olup bir “çocuk” (*παῖς*) sayılabilecek kadar büyüyünce, annesi Euadne “ölümsüz adı”nı (*ὄννμ’ ἄθάνατον*: *Pi. O.* 6.57a) ilan etmekte tereddüt etmez. Euadne Iamos’un adını “ilan eder” (*κατεφάμιξεν*: *Pi. O.* 6.56). Pindaros’un sıklıkla “adını koymak” anlamında kullandığı *καλεῖσθαι*’in hemen yanı başında *καταφάμιξεν* fiilini kullanması sıradan bir vezin tercihine bağlanamaz. Pindaros Euadne’nin zaten koyulmuş bir adı “ilan ettiğini” ima

eder.²⁸ Iamos'un adını koyan tanrısal işaretlerdir. Zira Iamos doğduğunda Euadne tarafından öylece “yere” (χαμαί) hayatta kalamayacağından emin bir şekilde “acı içinde” (κνιζομένα) terk edilir (Pi. O. 6.44-45). Oysa Iamos'un beş günlük bir bebek olarak “saklandığı” (κέκρυπτο) yer bırakıldığı yer gibi çıplak bir arazi değil, tersine bitkilerle “nüfuz edilmez” (ἐν ἀπειρίτῳ) şekilde örülmüş bir yerdir (Pi. O. 6.54). Buradaki bitki örtüsüne dair verilen ayrıntılı tasvir, Pindaros'un hemen hemen hiç başvurmadığı pastoral bir güzellik ögesi olarak kabul edilemez. Nitekim dillendirilen üç temel öge özenle seçilmiş gibidir (Pi. O. 6.54-55; cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1886, 174): “sazlık” (σχοῖνος), “çalılık” (βατιά) ve “menekşe” (ῥον). IRWIN'in (1996, 392-395) bu bitkisel ortamın yetiştiği kesin yere (Elis ile Arkadia arasındaki sınır bölge, kuzeybatı Peloponnesos) dayanarak yürüttüğü tartışma söz konusu türlerin tam olarak hangileri olduğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Onun araştırması doğrultusunda, bu yörede yetiştiği belgelenen pek çok aday (cf. TUTIN et al., 1968, 270-282) arasında *Viola heterophylla ssp graeca* ön plana çıkmaktadır. Şüphesiz bu tür akıl yürütmeler varsayımsal olmaya mahkûmdur, ancak Pindaros'un bahsettiği menekşe türünün φνά'sına ilişkin ayrıntılar önemini korumaktadır. Özellikle sık bitki örtüsü içinde yaşaması doğrudan güneş ışınlarına maruz kalmaktan kaçınan genel Viola eğilimine uygun düşmektedir. Nitekim bu sık bitki örtüsü içinde Iamos'a “menekşelerden süzülen sapsarı ve mosmor ışınlar” (ῥων ξανθαῖσι καὶ παμπορφύροις ἀκτῖσι: Pi. O. 6.55) ulaşabilir.

Güneş ışığını filtre eden menekşeler, Iamos'un “zarif bedenine” (ἄβρόν | σῶμα: Pi. O. 6.55b-56) temas eden ışınların sadece rengini değil, Iamos üzerindeki etkisini değiştirirler. Zira bu ışınlar Iamos'un bedeniyle beraber, adını da ölümsüzleştirir. Böylece SEGAL'in (1986b, 75) de dikkati çektiği üzere, çocuk “mecazî bir ikinci

²⁸ Bu fiil Polybios'ta (τοῖς θεοῖς καταπεφημισμένων πάντων: Plb. 5.10.8) tanrılara “tahsis etmek” ya da “adamak” anlamında kullanılır. Euadne'nin yaptığı da tanrısal işaretlerle belirginleşen bu “ölümsüz adı” şüphesiz babası Apollon'a tahsis etmek ya da adamaktır. Adın ebeveyninden sadece biri tanrı olan Euadne tarafından “ilan edilmiş” olması koyulmuş adı sadece sesletmesi anlamındadır. Zira çocuğu adı da kendisi gibi “tanrıdan mülhem”dir (θεόφρονα: Pi. O. 6.41).

doğum” yaşar. İlk doğumda ölümlü hayatının idamesini sağlayan “bal” onun *φνά*’sının belirli bir yönünü adlandırmaya hizmet eder. Oysa bu ikinci doğumda, *φνά*’sını inşa eden tanrısal öğeler simgesel bir dille söz konusu bitkilerle anlatılır. Zira bu “altın sarısı” (*ξανθαῖσι*) ışınların Iamos üzerindeki etkisi, çocuğun yetişkinliğe attığı ilk adımda vurgulanır: “Koparınca dalından altınla-taçlanmış Heba’nın | latif meyvesini” (τερπνᾶς δ’ ἐπεὶ χρυσοστεφάνοιο λάβεν | καρπὸν Ἑβας: *Pi. O.* 6.57b). Iamos yetişkinliğe geçiş ritüelini söykütüksel köklerini, hem Poseidon’u hem de Apollon’u ifşa eden bir ritüelle tamamlar. Apollon’a gönderme yaparken altı çizilen “tanrı-yaratısı Delos” (*Δάλου Θεοδμάτας: Pi. O.* 6.59) Iamos’un babası Apollon’un gizli saklı doğumları arasındaki koşutluğu hatırlatır. “Menekşe”lerin işaretlediği Iamos’un ikinci doğumu bu erginlenme süreciyle tam anlamıyla tamamlanmış, doruğa ulaşmış olur. Nitekim NASH’in (1975, 110-116) bir *hapax legomenon* olan *ἀλιβατον* (*Pi. O.* 6.64) sanlığı üzerine notunda gözlemlediği Iamos’un bir kahraman olarak gelişimi bu ikili doğum süreciyle birlikte okunabilir. NASH’e göre *ἀλιβατον* sanlığı genel kanaatin aksine “sarp”lık değil, daha çok “yüksek”lik ifade eder.²⁹ Öyle ki Iamos kökeni olan “Alpheos’un ortasına/derinliklerine inip” (*Αλφεῶ μέσσω καταβαίς: Pi. O.* 6.58) “Kronos’un tepesinin heybetli yücelerine” çıkarak, yersel olandan göksel olana doğru yükselmiştir. En “yüksek” noktada aldığı “biliciliğin ikili hazinesini” (*Θησαυρὸν δίδυμον | μαντοσύνας: Pi. O.* 6.65-66) alarak bu yükselişi taçlandırır. Burada *ἰκνέομαι* (*ἴκοντο: Pi. O.* 6.64a) fiiliyle ifade edilen Iamos’un yolculuğu adının kendisinin *φνά*’sına ilişkin “konuştuğu” başka bir hakikati daha ifşa ediyor olabilir. Bu yolculuktan kalkış noktasını alan SEGAL (1986b, 75 n. 21), Iamos’un adının *εἶμι* fiilinin

²⁹ NASH (1975, 111-112) bağlamda yer alan *ὑψηλοῖο* ile *ἀλιβατον*’un eşanlamlı kabul edilemeyeceğini çünkü bu sanlıkla özellikle *ἥλιος*’a (Pindaros’un daha çok kullandığı Dor lehçesindeki telaffuzuyla *ἄλιος*) gönderme yapılmış olabileceğine işaret eder. Her ne kadar Helios’un adı burada açıkça telaffuz edilmese de, Iamos’un anne kökenli *φνά*’sını ifade eden çalılıkların arasındaki “mecazî ikinci doğumu” ve baba kökenli *φνά*’sında olgunlaşmak üzere çıktığı “Kronos’un heybetli tepesinin yüceleri” (*ὑψηλοῖο πέτραν ἀλιβατον Κρονίου: Pi. O.* 6.64) sonuçta güneş ışınlarıyla açığa çıkmayı vurgular. Bu açığa çıkış, varlığa geliş teması yukarıda ele aldığımız Rhodos’un doğuşuyla belirgin bir koşutluk taşır (SEGAL, 1986b, 75). Bu bakış açısı ışık-karanlık metaforunun baskın rol oynadığı odenin genel imgesel görünümüne de örtüşmektedir.

partisip hali olan *ἔων*'la da ilişkilendirilebileceğini belirtir.

Odenin başından beri geliştirilen çiçek metaforu bu kez “çiçeklenmiş Metopa” (*ἐὺανθῆς Μετώπα: Pi. O. 6.84*) aracılığıyla vurgulanır. Theba'nın annesi olan Stymphalos'ludur, dolayısıyla bu bağlantıyla Pindaros'la Iamosoğulları'nın bir mensubu olan muzaffer Hegesias anne tarafından hemşehridirler. Bakire Hera'ya gönderme yaparak devam eden oldukça tartışmalı dizelerde TOO'ya (1991, 263-264) göre, Pindaros peşrevdeki kendi dizelerine gönderme yapar tarzda “kaçma” temasını vurgulamaktadır. Pindaros kendisine ait “hangi neşide kaçarsa ki böyle bir adamdan” (*τίνα κεν φύγοι ὕμνον | κεῖνος ἀνὴρ: Pi. O. 6.5b-6a*) sözlerine anıştırma yaparak, odenin son kısmında “kaçabildik mi [...] kadim ayıplamadan” (*ἀρχαῖον ὄνειδος | εἰ φεύγομεν: Pi. O. 6.89-90*) ifadesini kullanır. Buradaki merkezî aktör olan Aineas'ın övgü söylemindeki rolüyle adı arasındaki ilişki çarpıcıdır. Pindaros Aineas'ı “doğru haberci” (*ἄγγελος ὁρθός: Pi. O. 6.90b*) ve “Mousa'ların mesaj-asası” (*σκυτάλα Μοισᾶν: Pi. O. 6.91*) olarak nitelerken hakikat söyleminin garantörü olarak sunmaktadır (GOLDHILL, 1991, 162).³⁰ TOO'nun (1991, 263) altını çizdiği üzere, Aineas'ın adının *αἴνος*'la sessel benzerliği dikkat çekicidir. NAGY'ın (1991³, 222-224, 235-241) ayrıntılı araştırmasının ortaya koyduğu gibi, Arkaik Yunan Şiirinde *αἴνος* “hitap edilen dinleyicilere yönelik bir mesaj taşıyan şifre” olarak değer kazanır. Bu bakış açısı Aineas'ın hem “doğru haberci” hem de “Mousa'ların mesaj-asası” olmasıyla örtüşmektedir. Çiçeklerin simgeselliğinde dillendirilen övgü söylemi Iamos'un *φνῶ*'sını Iamosoğulları'na, onları da muzaffer Hegesias'a bağlar. Bir bitki gibi büyüyen bu köklü *φνῶ*'yı dillendiren övgü söylemi de bu soykütüğün en kökünden gücünü alır. Zira Pindaros Iamosoğulları'nın dolayısıyla Hegesias'ın da babaannesi olan

³⁰ *LSJ*ye (s.v. *σκυτάλη*) göre, buradaki *σκυτάλα* Sparta'da yazılı mektupları şifrelemek üzere kullanılan bir değnekti. Deri bir şerit bu değneğin çevresine çapraz şekilde sarılır, mesaj ise bu sarılı şeritin üzerine uzunlamasına yazılırdı. Dolayısıyla şerit çözüldüğünde mesaj anlamsız olurdu: kent dışındaki komutanları ordugahtan gelem mesajları çözebilmek için uygun kalınlıkta bir asa bulundurulardı. Bu tanıma göre SCHMID'in (1998, 77) burada Pindaros tarafından yazılı mesaja gönderme yapıldığı doğrultusundaki görüşü akla yakın görünmektedir.

Euadne'nin babası Poseidon'un hakkını teslim etmekten geri durmaz: "serpiltir neşidemin şen çiçeğini" (*ἐμῶν δ' ὕμνων ἄεξ' ἐντερπὲς ἄνθος*: *Pi. O. 6.105*).

6.1.4. Aias ya da "Zeus'un Kartalı"nın Telamon'a Müjdesi

Pindaros *Pi. I. 6*'ın³¹ peşrevinde, özellikle "içki karıştırılan kase" (*κρατήρ*) metaforu aracılığıyla, "içki meclisi"ndeki (*συμποσίον*: *Pi. I. 6.1*) öğelerle övgü söylemini nasıl oluşturduğunu dillendirir. Burada muzaffer atlet Phylakidas'ın kardeşi olan Pytheas'ın *Pi. N. 5*'te övülen zaferinden sonra (cf. *Πυθέα*: *Pi. I. 6.58*), "Mousaların şarkılarının ikinci kasesi" (*δεύτερον κρατήρα Μοισαίων μελέων*: *Pi. I. 6.2*) olarak yeniden övgü söyleminin kasesi karıştırılmaktadır. "Sıvı sunuları" da hatırlatan (*σπένδειν*: *Pi. I. 6.9*) bu peşrev, odede bu doğrultuda bir ritüelin etkin olacağı izlenimini başlangıçtan vermektedir.³² Isthmos Oyunları'ndaki bir zaferi kutlaması nedeniyle ilk önce oyunların hâmisisi Poseidon ve onun soyundan gelen elli Nereuskızı (*Νηρεΐδες* [...] *πεντήκοντα*: *Pi. I. 6.6*) anılır. Poseidon adıyla değil, unvanıyla adı dillendirilmeden (*Ισθμοῦ δεσπότης*: *Pi. I. 6.5*) yerini almaktadır. Ancak hemen sonrasındaki "hazırlasak mı acaba | üçüncü bir sunu Olympia'nın kurtarıcısı için" (*εἷη δὲ τρίτον | σωτήρι πορσαίνοντας Ὀλυμπίῳ*: *Pi. I. 6.7-8*) ifadeleri icranın daha çok "Zeus'la-dolu" olacağının habercisidir (BURNETT, 2005, 81-82). Zeus Aigina'yı babası Asopos'un membainin bulunduğu Boiotia'dan kaçırarak, şu andaki konumuna yerleştirir. Daha önce adı Oinona (*Οἰνώνα*: *Pi. I. 5.34*) olan ada

³¹ Bu metnin tamamı ve Türkçe çevirisi için v. EK. I.4.I, 527 sqq.

³² Ode boyunca gerek şarabın ritüel içinde kullanımı gerekse şairin Dirke'nin sularını içmeleri için *laudandi*'ye sunması aynı merkezi temaya vurgu yapmaktadır. CROWTHER'in (1979, 1-11) işaret ettiği üzere, şarap ve su ve bunların ritüel içindeki kullanımları şiirsel esin ifade etmekte simgesel değer taşırlar. Peşrev kısmında sununun şairin esin kaynaklarından bir olarak sunulduğu ortadadır. Nitekim akan su şiirsel esinin kesintisizliğine gönderme yapar: "dostum olan adamı överim suyun akışı gibi | hakiki bir şan getirerek ona; münasip bir ödüldür bu soylular için." (*ὑδατος ὥτε ῥοὰς φίλον ἐς ἄνδρ' ἄγων | κλέος ἐτήτυμον αἰνέσω· ποτίφορος δ' ἀγαθοῖσι μισθὸς οὗτος*: *Pi. N. 7.62-63*). Ancak özellikle burada, Herakles'in şarap sunusu üstün bir merciden niyazla isteme, öte yandan Pindaros'un Dirke'nin sularını sunmasında da *laudandi*'nin misafirperverliğine karşılık odayı aristokratik bir armağan olarak sunduğu değerlendirilmesinde bulunulabilir.

Aigina'nın gelişiyle onunla aynı adı alır. Aigina bu sayede bir "toprak ana" büyük bir soyun annesi olma şansını elde eder. Hesiodosçu *Gynaikôn Katalogos*'ta Aigina'nın bu ayrıcalığı kazanma süreci şu şekilde ifade edilir (*Hes. apud Sch. ad Pi. N. 3.21 = fr. 205 WEST*):

ἦ δ' ὑποκυσαμένη τέκεν Αἰακὸν ἵππιοχάρμην ...
αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ἦβης πολυηράτου ἴκετο μέτρον,
μοῦνος ἔων ἥσχαλλε· πατήρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε,
ὅσσοι ἔσαν **μύρμηκες** ἐπηράτου ἔνδοθι νήσου,
τοὺς ἄνδρας ποίησε **βαθυζώνους** τε **γυναικας**.
οἳ δὴ τοι πρῶτοι ζεῦξαν νέας ἀμφιέλισσας,
<πρῶτοι δ' ἴστί' ἔθεν νηὸς πτερὰ ποντοπόροιο>

gebe kalıp at üstünde savaşıyan Aiokos'u doğurdu
ancak o varınca çok-sevilerek gelen delikanlılık çağına
yalnız olduğundan kederlendi; o zaman insanların ve tanrıların babası
o zevk-dolu adadaki bütün **karıncaları** aldı
yigitler yaptı ve de **ince-belli kadınlar**.
bu ilk insanlar her birlikte bindiler her iki ucu kıvrık gemilere
açtılar yelkeni ilk defa, denizde giderken geminin kanatları oldu onlar

Hesiodosçu dizeler, Aigina'nın Zeus'tan çocuk doğuran bir **νύμφα**'dan daha fazla pay aldığını "karıncalar"dan (**μύρμηκες**) büyük bir halka dönüşen Aigina ahalisini, yani Myrmidonlar'ın kökenini³³ aktarırken, Aigina'nın denizdeki gücüne de değinir. Aigina'nın deniz ticareti aracılığıyla elde ettiği bu "yeni servet" (HUBBARD, 2004, 74), Aigina'da etkin olan ailelerin **Pan-Hellenik** coğrafyada başka etnik gruplarla da temasları olmasını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Aikosoğulları'nın "şan"ı (**κλέος**) sadece çok geniş bir coğrafyada yayılmakla kalmaz (**πέραν Νείλοιο παγᾶν καὶ δι' Ὑπερβορέους: Pi. I. 6.23**), aynı zamanda dillerini bilmedikleri halklara (**βάρβαρος [...] παλίγγλωστος πόλις: Pi. I. 6.24**) dahi ulaşır. BOEHM'ün (1996, 25) dikkati çektiği gibi, burada kullanılan **αἶω** (**αἶει: Pi. I. 6.25**) fiili **κλέος** terimini düzene sokar. Kulaktan kulağa yayılan Aikosoğulları'nın namının bu kadar yaygın bir alandaki halklara aktarılmış olması **κλέος**'un gücünü ortaya koyar (cf. *Hom. Od.* 1.298). Bu

³³ Pindaros başka bir Aigina'lı atleti kutlarken, "mükemmel bir nama sahiptir | ta başından beri" (**τελεάν δ' ἔχει | δόξαν ἀπ' ἀρχᾶς: Pi. P. 8.24-25**) sözleriyle Aigina'nın bütün **Pan-Hellenik** dünyada bilinen kökenine olan saygısını ortaya koyar.

oldukça etkin siyasal ve askeri gücün amblemi olan çok yönlü “onur”u (**τιμή**) Zeus’un bahşettiği, övgü söyleminde sıklıkla dillendirilir (**B. Ep.** 13.77-80):

ὦ ποταμοῦ θύγατερ
δινᾶντος Αἴγιν’ ἠπιόφρον,
ἣ τοι **μεγάλαν** [Κρονίδας
ἔδωκε **τιμάν**

Ey kıvrılarak akan ırmağın
kızı iyi yürekli Aigina,
(Kronosoğlu) **bağışladı ona**
büyük bir onur,

Dolayısıyla bu köklü soykütüksel bağlantı, Aigina’yla zaferin kutlandığı Isthmos’un hâmisi Poseidon arasında kurulabilecek kurulabilecek olan yapay bir bağlantıdan çok daha üstündür. Odenin tamamı bu soykütüksel bağlantının muzaffer atlet Phylakidas’ın modeli olan Aias’ın (Aiakos’un Telamon’da olan torunu) kimliğindeki gerçekleşmesi ve bu mirasın aktarımı üzerine odaklanmaktadır. Bu doğrultuda Telamon da, genç oğluyla gurur duyan biri olarak Phylakidas’ın babası Lampon’a model olmaktadır.

Aiakosoğullarının Herakles’le ortak mücadeleleri Zeus’un bahşettiği bu onurun korunması ve büyütülmesi için gerekenlerin yapıldığını vurgular. Aiakosoğulları’yla Herakles’in birlikte gerçekleştirdikleri kahramanlıklara değinildikten sonra (**Pi. I.** 6.26-35),³⁴ Herakles bu sefer eli silahlı bir savaşçı olarak değil, Telamon’un düğün konuğu³⁵ olarak belirir. Ancak silahsız olmasına karşın, amansız kudretinin alameti olan “aslan postu” (ἐν **ρίνῳ λέοντος** στάντα) kuşanmıştır; Telamon’un teklifiyle beklenen ritüel (**νεκταρέαις σπονδαῖσιν**) başlatılır (**Pi. I.** 6.37). Herakles’in duası bir düğünün nihai amacı, yani soyu sürdürecekt “cesur bir oğlun” (**παῖδα θρασύν: Pi. I.** 6.45) istikbali içindir. Aiakosoğulları’nın istikbali olan Aias olduğu gibi, yansıması

³⁴ INDERGAARD (2011, 308 sqq.) bu kısımdaki mitolojik anlatının Aigina’daki Aphaia Tapınağı’nın alınlığındaki kabartmalara anışturmalar içerdiğini ileri sürer. Aphaia Tapınağı’na ilişkin olarak ayrıca v. WATSON, 2011, 79-113.

³⁵ INDERGAARD’in (2011, 303) dikkati çektiği üzere, buradaki konukluk ilişkisi, Herakles’in de Thebai’li olduğu düşünülürse, Pindaros’un Aigina’da Lampon’un konuğu olmasıyla koşutluk oluşturmaktadır. Ancak buradaki “konukluk”un (**ξενία**) aristokratik armağan değiş tokuşu bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Nitekim Herakles’in duasında doğacak bebek Aias’ı kendisine “yazgılı bir konuk-dost” (**ξείνον [...]** **μοιρίδιον: Pi. I.** 6.46) olarak dilemesi, bu ilişkini karşılıklı olduğunu vurgulamaktadır.

olan “Psalykhosoğulları”nın (τὰν Ψαλυχιαδᾶν: *Pi. I.* 6.63) istikbali de Lampon’un oğlu Phylakidas’tır. BAXTER’in (2012, 108 sqq.) işaret ettiği üzere, Herakles’in Telamon’la konuk olmasıyla, Herakles gibi Thebai’lı olan Pindaros’un Aikosoğulları’ndan gelen Lampon’un kentine gelmesi arasında koşutluk kurulabilir. Nitekim tıpkı Herakles’in ölümlülerle tanrılar arasındaki bağı duasıyla kurduğu gibi, Pindaros’ta ἐπινίκιον’unla ölümlü Lampon’un ve oğlu Phylakidas’ın “ölümsüz şan”a kavuşmasını sağlar.

Herakles’in duası doğacak çocuğun kaderine dair önemli ipuçları vermektedir. Herakles doğacak çocuk için öncelikle “dirençli bir beden” (ἄρρηκτον φνᾶν: *Pi. I.* 6.47) diler. BURNETT’in (2005, 84-85) dikkati çektiği gibi, Herakles’in duası kuşanmış olduğu Nemea aslanının “postu” (δέρμα [...] θηρός: *Pi. I.* 6.47b-48) aracılığıyla – teknik olarak henüz ana rahmine düşmemiş olması gereken³⁶ bebeğe bir tür yaralanmazlık tılsımı bahşeder.³⁷ Ancak doğacak kahramana daha fazlası da lazımdır: bu dirençli φνᾶ’ya “uyacak bir yürek” (θυμὸς δ’ ἐπέσθω: *Pi. I.* 6.49).³⁸ Tüm bu dileklerin karşılığı olarak Zeus tek bir “alamet”le (σᾶμα) cevap verir: “kuşların kralı devasa kartalı” (ἀρχὸν οἰωνῶν μέγαν αἰετόν: *Pi. I.* 6.50) göndererek. Bilicinin yorumunu dillendirmesine gerek kalmaksızın, bunun bir “kerem”e (χάρις) işaret ettiği açıkça ortadadır. Nitekim gerek Pindaros’ta gerek çağdaşı ve ardılı şairlerde sıklıkla ifade edildiği üzere (cf. *Pi. O.* 2.88, *P.* 1.6, 4.4, *E. Ion* 156, *Call. Jov.* 68), kartalın Zeus’un kuşu olduğu Antik Çağ’da yaygın olarak bilinen bir mitsel bağlantıdır.

³⁶ Telamon’un düğünü sırasında, gelin zaten Zeus’tan Aias’a gebeydi. BURNETT (2005, 84 n. 11) buradaki durumun, *Pi. O.* 9.57-61’deki Lokros’a Zeus tarafından gebe bırakılmış gelin verilmesiyle benzerlik taşıdığına dikkat çeker.

³⁷ Söz konusu “yaralanmazlık tılsımı” temasına Aiskhylos (*A.* apud *Sch. ad S. Aj.* 833 = *fr.* 83 *TrGF*) da temas etmektedir. *Skholiast*’ın aktarımına göre, Aias intihar etmek isterken kılıç bedenine batmaz, daha sonra dişi bir δαίμων gelerek kılıcı tılsımlı olmayan bir noktaya batırmasını sağlar.

³⁸ Homerosçu şiirde “aslan-yürekli” (θυμολέων) sanlığı sadece Herakles (*Hom. Il.* 5.639, *Od.* 11.267), Akhilleus (*Hom. Il.* 7.228; *Hes. Th.* 1007) ve Odysseus (*Hom. Od.* 4.724, 814) için kullanılır. Herakles kendi “doğası”nı (φνᾶ) ifade eden bu sanlığı Aias için dileyerek, onu bir tür ardılı olarak tanımış olur.

Kartal Zeus'un hükümdarlık asasının üzerinde oturduğundan (cf. *P.* 1.6-7), onun hükümler konumunun amblemidir (PFEIFFER, 1994, 307-308). Dolayısıyla Zeus'un duaya olumlu cevap verdiği bellidir. Ancak cevabın bilici tarafından yorumu başka önemli ayrıntıları da açıklığa kavuşturur (*Pi.* I. 6.52-54). Öncelikle bilicinin ilk sözlerindeki “arzuladığın oğul” (*παῖς, ὃν αἰτέεις*; *Pi.* I. 6.52) ifadesi çocuğun kendisinin ve adının tanrıya yönelen bir niyazla geldiğinin altını çizer.³⁹ Bu niyazın faili doğrudan Telamon olarak sunulur. Telamon “nektar sunusunu” başlatırken Herakles'e bir tür vekalet verir. Herakles'in ritüeli yönetmesi Telamon'un verdiği vekaletle mümkün olur.

Bilicinin talimatına göre, çocuğun adı “görünen kuşun adından hareketle” (*ὄρνιχος φανέντος* [...] *ἐπώνυμον*) “gücü-yaygın Aias” (*εὐρυβίαν Αἴαντα*)⁴⁰ olarak koyulmalıdır (*Pi.* I. 6.53). Aias'ın adını kartaldan aldığı aktarılması, daha önce değindiğimiz “baba adının merkeziliği”nin (cf. 2. BÖLÜM, 110 sqq.) oldukça belirgin bir örneğidir. Zeus Herakles'in dualarına Aias'ın soykütüğüne dair “hakikat”i (*ἀλήθεια*) doğrudan açıklamak yerine “hükümdarlık alameti” kartalın adını kullanıp bir örtmeceyle cevap verir. Böylelikle Aias'ın adı, hakiki babası ve tanrısal soykütüğüne dair hakikati “konuşur” hale gelir.

Her ne kadar ode en küçük oğlu Phylakidas için bestelenmiş olsa da, Lampon'un *laudandi* arasında oldukça önemli konumda olduğu inkar edilemez. Onun adı

³⁹ Burada kullanılan *αἰτέω* fiili Homerosçu bağlamda bir tanrıdan niyaz ederek dilemeye işaret eder (cf. *Hom. Il.* 5.358, *Od.* 17.365).

⁴⁰ Pindaros'ta görece daha sık kullanılan (*Pi.* O. 6.58, *P.* 2.12, 4.175, 9.13, *Pae.* 6.103, 9.41) *εὐρυβία* sanlığı *Ilias* ve *Odyseia*'da hiç yer almaz. Bir kez *Hymnos eis Dēmētran*'da (*h.Hom. h.Cer.* 294) Keleos için, bir kez de Hesiodos'ta (*Hes. Th.* 931; cf. *Orph. A.* 339; *A.R.* 4.1552) Triton için kullanılır. Bakkhylides'te bir kez Meleagros'u yaralayan yaban domuzu için (*B. Ep.* 5.104), bir kez de “haset”i (*φθόρος*) nitelemek için (*B. Dith.* 16.31) kullanılır. Kahramanlar için kullanımlarına Peleus (*Orph. A.* 1261) ve Telamon (*Nonn.* 37.589) örnek verilebilir. Pindaros (*Pi.* O. 6.58, *P.* 2.12) bu sanlığı Poseidon için de kullanır. Aias'ın da bu sanlığı alması ode boyunca ihmal edilen Isthmia Oyunları'nın hâmisisi Poseidon'a bir selam niteliği taşıyor olabilir. Öte yandan, *ἐπινίκιον* şiiri bağlamında Bakkhylides'in (*B. Ep.* 11.52) aynı sanlığı Zeus için de kullanması ya da başka bir bağlamda Hades'in *εὐρυβίης* olarak adlandırılması (*APL.* 7.599.6), Pindaros'un tercihinin büyük ölçüde vezne bağlı olduğunu düşündürülebilir.

(*Λάμπων* = Aydınlatan: *Pi. I. 6.66*) başarılarında yaşamaktadır. Yetiştirdiği “parıltılı delikanlılar”ın (*ἀγλαοὶ παῖδες*: *Pi. I. 6.62a*) kazandığı zaferler Lampon’un aydınlatıcılığının en güzel göstergeleridir. Bu başarılar sayesinde “neşidelerin muazzam bir payı gün ışığına çıkma” (*ἐς φάος οἶαν μοῖραν ὕμνων*: *Pi. I. 6.62b*) fırsatı bulur. “Kharis’leri güzelim jalesi”ndeki (*Χαρίτων | καλλίστῃ δρόσῳ*: *Pi. I. 6.63-64*) tazelandirici parıldamanın kaynağı Lampon’un adında da ifade bulan *φνᾶ*’sındaki aydınlatıcılıktır.

Peşrevden itibaren başlayan “sıvı sunu” teması, odenin sonunda Pindaros’un Thebai’nin ünlü nehri Dirke’nin sularını patronlarına sunmasıyla (*πίσω σφε Δίρκας ἄγνὸν ὕδωρ*: *Pi. I. 6.74*) belirgin bir doruğa ulaşır. Çünkü Telamon’un Herakles’e gösterdiği misafirperverlik Lampon’da etrafını aydınlatmaya devam eder. Bu aydınlık onu “hakikati söylemek”te bir ölçü haline getirdiği iki kez tekrar edilen *μέτρα* sözcüğüyle vurgulanır ve şu *γνώμη*’yle doruğa ulaşır: “konuşmaz onun dili başka gönlü başka” (*γλῶσσα δ’ οὐκ ἔξω φρενῶν*: *Pi. I. 6.71-72*). Bu niteliği onu bir “Naksos mihenk taşı” (*Ναξίαν πέτραις [...] ἀκόναν*: *Pi. I. 6.73*) kadar değerli hale getirir.⁴¹

⁴¹ Plinius (*Plin. HN* 36.54, 36.164, 37.109) Naksos mihenk taşlarının mükemmel kalitesinden bahseder. “Mihenk taşı”yla kurulan metaforik söyleyişler Pindaros’ta iki farklı sözcük (*ἀκόννα* [*Pi. I. 6.73, O. 6.82*] ve *βάσανος* [*Pi. P. 10.67, N. 8.20, fr. 122.16*]) ve bunlardan birinin fiil haliyle (*βασανίζω* [*Pi. Pae. 14.37*]) ifade edilir. Burada kullanılan *ἀκόννα* sözcüğünün geçtiği bir diğer kısmın (*Pi. O. 6.82*) bağlamında, elyazmasındaki “mihenk taşı” (*ἀκόννας*; EK 1.1.4, 504 n. 15) *ἐπινίκιον* şairinin “hakikat söylemi”ni sınayan bir öge olarak sunulur (cf. *Pi. O. 6.89-90: ἀλαθέειν | λόγοις εἰ φεύγομεν*). Keza *βάσανος*’un kullanımları da benzer bir vurguya sahiptir. Örneğin “sınarsa birisi, parıldar ya altın mihenk taşının üzerinde | doğru bir zihin de öyle” (*πειρῶντι δὲ καὶ χρυσὸς ἐν βασάνῳ πρόπει | καὶ νόος ὀρθός*: *Pi. P. 10.67-68*) dizeleri zihnin doğruluğuyla özellikle törel bir duruşa gönderme yapar. Öte yandan “çok şeyler söylenmiştir pek çok şekilde, keşfetmek için yenilerini vurmali mihenk taşına” (*πολλὰ γὰρ πολλᾷ λέλεκται, νεαρὰ δ’ ἐξευρόντα δόμεν βασάνῳ*: *Pi. N. 8.20*) dizesi şairin buluşlarının sadece güzelliğini değil, doğruluğunu da sınamaktan söz eder. Öyle ki Pindaros’ta “mihenk taşı” sadece altının değil, sinadığı her şeyin sahiciliğini denetler: “gösterir altının somluğunu mihenk taşı” (*διδάξαμεν χρυσὸν καθαρᾷ βασάνῳ*: *Pi. fr. 122.16*). Çünkü RUTHERFORD’un (2001, 407-410) işaret ettiği üzere, altının sahiciliğinin nihai kanıtı onun mihenk taşına vurulmasıdır (*βασανισθέντι δὲ χρυσῷ τέλος*: *Pi. Pae. 14.37*; cf. *B. apud Stob. 3.11.19 = fr. 14* MAEHLER, *B. apud Prisc. Inst. 3, 428.21* KEIL = *fr. 33* MAEHLER).

Lampon'nun “konuk-dostlara hüsnü muamelesi” (*ξένων εὐεργεσίαις*; *Pi. I. 6.70*) ve bütün ritüel boyunca dökülen harfi ve mecazî sunular, Dirke'nin suları gibi tazelandirici olan övgü söyleminde karşılığını bulur. Bu karşılık Mousa'ların, Pindaros'un deyişiyle “altın-urbalı Mnamosyna'nın ince belli kızları”nın (*βαθύζωνοι κόραι | χρυσοπέπλου Μναμοσύνας*) Lampon'un ve delikanlı oğlu Phylakidas'ın şanını “yükseltmesi”yle (*ἀνέτειλαν*) yerine gelir (*Pi. I. 6.74b-75*). “İnce-belli” (*βαθύζωνοι*) sanlığıyla Aigina'nın tanrısai soyuna incelikli bir gönderme yapılmaktadır.

6.1.5. Hieron ya da *Tyrannos*'un “Kutsal”ı

İlgili *Skholion*'da aşağıdaki dizeler (*Pi. fr. 105a*) şu şekilde tanıtılır (*Sch. ad Pi. P. 2.127 DRACHMANN*): “Pindaros ücret karşılığında bu zafer şarkısını besteledikten sonra, kendisine şu şekilde başlayan raks şarkısını bedelsiz olarak göndermiştir” (*τὸν ἐπίνικον ἐπὶ μισθῷ συντάξας ὁ Πίνδαρος ἐκ περιττοῦ συνέπεμψεν αὐτῷ προῖκα ὑπόρχημα, οὗ ἡ ἀρχή*):

Σύνες ὅ τοι λέγω,
ζαθέων ἱερῶν ἐπώνυμε
πάτερ, κτίστορ Αἴτνας·

Anla söyledigimi,
adı gelir *kutsal tapınaklardan/kurbanlardan*
babasıdır, kurucusudur Aitna'nın.

İlk dize, Pindaros'un dinleyicinin anlayışını zorlayacak ya da görüldüğünden daha derin bir sözler sarf edeceği izlenimini bırakmaktadır. Harfiyen “bir araya getirmek” anlamına gelen *συνίημι* fiilinin Pindaros'ta bunun dışında kullanıldığı her iki bağlam da şairin söyleminde bir *γνώμη*'yle kastettiğini tam olarak anlamaya gönderme yapar.

Pi. P. 3.80'de Pindaros doğrudan Hieron'a şu şekilde hitap eder:

εἰ δὲ λόγων συνέμεν κορυφάν, Ἴέρων,
ὀρθὰν ἐπίστω, μανθάνων οἷσθα προτέρων

ancak ey Hieron, anlıyorsan şayet *sözlerimin doğru*
mânâsını, bilirsın zaten öğrenmişindir eskilerin sözlerini:

Pindaros bu türden özel anlayış gerektiren bir *γνώμη*'nin anlatmak istediği özün “sözlerinin doruğu” (*λόγων [...] κορυφάν*) olduğunu düşünür. Nitekim bu türden bir anlayış eksikliği (*λόγον ὁ μὴ συνιείς*; *Pi. N. 4.31*) kişinin eylediği alandaki “acemi”liğini (*ἄπειρος*; cf. *Pi. N. 4.30*; *I. 8.48*; *I. 8.70, fr. 110, fr. 143.2*) ifşa eder. Söz

konusu ilk dize Platon (*Pl. Men.* 76d) tarafından da alıntılanmıştır:

“ἐκ τούτων δὴ ‘σύνες ὅ τοι λέγω,’ ἔφη Πίνδαρος. ἔστιν γὰρ χροὰ ἀπορροή σχημάτων ὅψει
σύμμετρος καὶ αἰσθητός.”

“Pindaros’un dediği gibi “anla söyledigimi”: çünkü renk görünüşleriyle bakışimli ve duyulabilir
biçimlerin bir akışıdır.”

Sokrates yine anlaşılması güç bir tanım sunacağını belli eder tarzda Pindaros’un bu ifadesini kullanır. Keza “Pindaros’un sözü”ne (*Πινδάρειον ἔπος*; *Ar. Av.* 939) Aristophanes’in *Ornites*’teki naziresi (*Σὺ δὲ πάτερ, κτίστορ Αἴτνας, | ζαθέων ἱερῶν ὁμώνυμε*; *Ar. Av.* 926-927) özellikle hayali kentin kuruluşuyla alay etmek amacıyla kullanır ve Pindaros’un sözlerindeki anlamına dair fikir vermez.

Pindaros’un *γνώμη* biçiminde olmamasına karşın, bir *γνώμη*’nin derinliğini taşıyan sözleri birbiriyle oldukça yakın anlamlı iki sözcüğün ardarda dillendirilmesiyle (*ζαθέων ἱερῶν*) başlar. Pindaros’un dizelerinde sıklıkla karşılaşıldığı üzere, yine bilinçli bir *ἱερῶν* sözcüğünün çok anlamlılığından yararlanılmaktadır. Çoğul iyelik halindeki bu sözcük *laudandus*’un adına (*Ἱέρων*) benzerliğiyle dikkat çekmektedir. Ancak tam olarak hangi anlamda kullanıldığı karanlıkta kalır. Nitekim burada *ἱερός* sıfatının cinssiz substantif biçimlerinden “kutsal yer” ya da “tapınak” anlamındaki *ἱερόν*’un (cf. *Hdt.* 2.112, 2.170, 5.119; *Th.* 4.90, 5.18) mı, yoksa bir ayinde sunulan “kurbanlar,” genel olarak “takdimeler” ya da “kutsal nesneler” anlamındaki *ἱερά*’nın (cf. *Hom. Il.* 1.61, 1.147, *Od.* 16.184; *Hes. Op.* 336; *Hdt.* 1.172, 4.33; *D.* 57.3) mı kullanıldığı belli değildir.⁴² Pindaros’un sözlerinde her iki anlama da gönderme yapıldığını düşünmek mümkündür. Zira Syrakousai tiranı Hieron’un temelde *μεγαλοπρέπεια* olarak nitelenebilecek icraatları arasında her iki kutsallık biçiminin de önemli bir yer tuttuğu söylenebilir.

⁴² Her iki yaklaşımın da metnin verilerine uyduğu görülmektedir. Nitekim RACE (1997, 337) *ἱερῶν* sözcüğünü “temples” olarak çevirirken, SLATER (1969, 244 [s.v. *ἱερός* 3]) “sacrifices” karşılığını önerir. Buna seçenek oluşturacak tarzda LURAGHI (2011, 41) aynı ifadeyi “sacred rituals” olarak karşılar. Öte yandan, dişil *ἱερά* sözcüğü özellikle tıbbi amaçlarla kullanılan bir tür yılan anlamına gelir (cf. *Arist. HA* 607a31; *Gal.* 13.126). Ancak Pindaros’un bu *ἱερῶν* sözcüğünün bu anlamını da kastetmiş olması ihtimaline dair veri yoktur.

Bir tiran olarak daha çok hükümrân siyasal konumuyla tanınan Hieron'un, Sicilya'da oldukça etkin bir dinsel makamı da vardı. Hieron doğduğu aile nedeniyle, Demeter ve Persephone'nin oluşturduğu "yer altı tanrıçalarının öğretici rahipleri" (*ἱεροφάνται τῶν Χθονίων Θεῶν*: *Hdt.* 7.153; cf. *Philist.* 556 F 49 *FGrH*; *Timae.* 566 F 96 *FGrH*) arasında yer alıyordu. Pindaros, Hieron'un "doğuştan gelen" (*φνᾶ*) bu niteliğine başka bir bağlamda, Syrakousai'lı Hegesias'ı överken de değinmişti (*Pi. O.* 6.93-96a,⁴³ cf. *B. Ep.* 3.1-4).

Tanrılara yönelen tapınma ve saygı göstermeyi ifade etmek üzere Yunanca'da genellikle *σέβειν* ya da *θεραπεύειν* fiilleri kullanılır. Oysa Hieron için kullanılan *ἄμφ(ι)έπειν* fiili sıradan bir inananın tapınışını değil, ritüeli yöneten birinin sunağın çevresindeki (*ἄμφ-*) hareketlerini kasteder (cf. *Hom. Il.* 11.776). Ancak Pindaros'ta (*Pi. P.* 5.68) ve çağdaşlarında (cf. *S. Ant.* 1118; *E. IT* 1248) bu fiil "korumak" ya da "himaye etmek" anlamında da kullanılır. Hieron'un ve mensubu bulunduğu "aile ocağı"nın bu kültlerin hâmisi olarak de belirlediği söylenebilir. Nitekim Hieron'un kardeşi ve halefi olan Gelon Syrakousai'da kendisi ve kardeşi için ikiz bir tapınak inşa ettirmiştir (*D.S.* 11.26). Bu tapınaklar için Ploutarkhos (*Plu. Dion* 56), Demeter ve kızı Persephone'ye gönderme yapar tarzda *τὸ τῶν Θεσμοφόρων τέμενος* ifadesini kullanmaktadır. Bu "kutsal tapınaklar" Hieron'un adının ifade ettiği *φνᾶ*'sı için oldukça uygun anıtlar olarak belirirler.

Öte yandan, bu iki kardeşin *Pan-Hellenik* coğrafyanın en önemli tapınaklarına yaptıkları oldukça değerli adaklar, yani "kutsal nesneler" yaygın bir şekilde bilinmekteydi. Gelon'un Himera Savaşı'nda (MÖ 480) kazandığı zaferin ardından Delphoi'daki Apollon Tapınağı'na adadığı altın üçayak bu "kutsal nesneler"nin en önemlilerindendi. SCOTT'ın (2010, 88) işaret ettiği gibi, nazemesi, üslubu ve verdiği mesaj düşünüldüğünde, Gelon'un adağıyla Plataia Savaşı'ndan (MÖ 479) hemen sonra adanan (MÖ 478) "Yılanlı Sütün" ve üçayak arasındaki görsel benzerlik aşîkârdır.

⁴³ Bu metin ve bağlamı için v. EK 1.1.4, 495 sqq.

Bundan kısa bir süre sonra Hieron da Delphoi'da ikisi küçük olmak üzere üç tane altın üçayak adamıştır. Küçük üç ayakları MÖ 482 ve 478'de Pythia Oyunları'nda kazandığı "tek at" (*κέλῃς*) müsabakası zaferleri için, büyük olanı ise MÖ 470 kazandığı "dört atlı araba" (*ἄρμα*) müsabakası zaferi için hediye etmiştir. Bunların yanı sıra, Pausanias (*Paus.* 6.9.4 ve 6.12.1) sırasıyla Gelon'un (MÖ 488) ve Hieron'un oğlu Deinomenes'in babasının ölümünden sonra onun zaferlerini kutlamak üzere Olympia'ya birer bronz arabacı heykeli adadığını aktarır. Nitekim ünlü "Delphoi Arabacısı" (v. EK 2, LEVHA 1-5, 535-539; GİRİŞ, 40 n. 91) da Delphoi'da (MÖ 478/474) Hieron'un kardeşi Polyzalos için adanmış göz alıcı anıtlardan biridir.⁴⁴ Pindaros tapınağa adanan altın üçayaklarından Gelon'un ya da Hieron'un adını vermeden bahseder (*Pi. P.* 11.4). Oysa Bakchides'te (*B. Ep.* 3.17-19) Hieron'un övülesi kılan en önemli amblemlerden biri olarak yerini alır. Dolayısıyla bu "kutsal nesneler" in Hieron'un adının koyulmasına vesile olduğunun düşünülmesi, özellikle bu bağlantıyı anlayabilecek aristokratik çevrelerin oluşturduğu Pindaros'un *Pan-Hellenik* dinleyicileri için olağan bir durumdu.

⁴⁴ Bu heykel kompozisyonlarının oluşturduğu oldukça ihtişamlı anıtlara dair arkeolojik, epigrafik, nümizmatik kanıtlara ilişkin olarak v. SMITH, 2007, 124-130. Batı'daki seçkin Hellenlerin *Pan-Hellenik* tapınaklardaki etkinliklerine genel bir bakış olarak v. ANTONACCIO, 2007, 265-285.

6.1.6. *Iasôn* ya da *Iatêr*: Bir “Hekim”’in Doğası

Pindaros’un adları övgü söylemini inşa etmek üzere etkin bir şekilde kullandığı ve birden fazla kahramanın adı aracılığıyla, onların *φνά*’larını açığa çıkararak muzafferin övülesi yanlarını ortaya koyduğu durumların en belirgin örneği *Pi. P.* 4’ün mitsel anlatı kısmında yer alır. FELSON’un (1999, 1-31) odenin gösterimsel verileri ışığında ortaya koyduğu üzere, ilk olarak Argonautların daha sonra da Battos’un öyküleri Kyrene’li Arkesilas’ın “temsili deneyimi” olarak sunulur. Öncelikli olarak Argonautlar mitinin⁴⁵ baskın bir rol oynadığı söz konusu odede, mitin en önemli üç aktörünün de adlarının “konuşan” niteliğinden yararlanılmıştır: (1) Iason, (2) Medeia, (3) Argo.

Muzaffer Arkesilas’a “tam zamanında yetişen *hekim*” (*ιατήρ* ἐπικαιρότατος: *Pi. P.* 4.270) olarak seslenilmesi belirgin bir şekilde *laudandus*’un Iason’la kahramanın adı aracılığıyla örneksenmesidir.⁴⁶ ROBBINS’in (1975, 210) işaret ettiği üzere, Iason’un şifa veren yönü Pindaros tarafından başka bir bağlamda şu şekilde dile getirilir (*Pi. N.* 3.53-55):

[...] *Χίρων* τράφε λιθίνῳ
Ἰάσον’ ἔνδον τέγει, καὶ ἔπειτεν Ἀσκληπιόν,
τὸν *φαρμάκων* δίδαξε *μαλακόχειρα νόμον*.

[...] Derin-düşünceli Kheiron büyüttmüştü
Iason’u kayalık meskeninde, ve akabinde Asklepios
öğretti ona *devaların uz-elli nizamını*.

Hekimlik tıpkı Iason’un Aphrodite’den öğrendiği büyüyle ilişkili hünerler (cf. *Pi. P.* 4.217: *λιτάς τ’ ἐπαιοιδὰς ἐκδιδάσκησεν σοφὸν*) gibi, kendisinin kapsamlı eğitimin önemli bir kısmını oluşturur (cf. *Sch. ad A.R.* 1.554; WENDEL, 1935, 48). Nitekim Iason’u eğiten hocası da kendi adıyla (*Χ(ε)ίρων*) “uz-elli” (*μαλακόχειρα*: *Pi. N.* 3.55) olduğunu ortaya koyar. Pindaros Arkesilas’a “hekim” (*ιατήρ*) olarak hitap

⁴⁵ Yunan dünyasında oldukça iyi bilinen Argoutlar mitinin Hellenistik Çağ’a aktarımında, özellikle mitin Rhodos’lu Apollonios tarafından alımlanması konusunda Pindaros’un oldukça önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bu konuda son dönemde yayımlanmış ayrıntılı bir inceleme olarak v. MANUELLO, 2011, 74-152.

⁴⁶ Bu bağlantıya ilişkin olarak ayrıca v. FINLEY, 1955, 85; SEGAL, 1986a, 19; BRASWELL, 2008, 370-372.

ettikten hemen sonra dillendirdiği *γνώμη*'sinde Arkesilas'ın Iason'dan Iason'un da Kheiron'dan miras aldığı *φνά*'nın bu niteliğine dikkati çeker (*Pi. P.* 4.271): “Uzatmalı birisi *uz elini* sarıp sarmalamak için ıstıraplı yarayı.” (χρὴ *μαλακὰν χέρα* προσβάλλοντα τρώμαν ἔλκεος ἀμφιπολεῖν). Ancak bu “uz”luk (*μαλακός*) sadece bir hekimin “elinin hafifliği”ni değil, aynı zamanda bir “dümenci” (*κυβερνατήρ*: *Pi. P.* 4.274) gibi olan yöneticinin kent-devletini “yerli yerine koyan” (*ἐπὶ χώρας [...]* *γίγνεται*: *Pi. P.* 4.273) maharetini de kapsar. Yöneticinin vazgeçilmez niteliği olan etkili söylemi, *σοφῶν ἐπέων*'la özdeşleştirilebilen *μαλθακᾶ φωνᾶ*'da (*Pi. P.* 4.137-138a) ifadesini bulur. Çünkü bu şifa vermeyi ve idareciliği kolaylaştıran “mülayim ruh dinginliği” (*μαλακαῖς ἐ[ὐ]δίαι[ς]*) *Pi. Pae.* 2.50-51'de ifade edildiği üzere, siyasal makamın sarsılmazlığını sağlayan “hayırlı-öğüt ve hûşû” (*εὐβουλία τε καὶ α[ἰ]δ[ο]ῖ*) ile birlikte ortaya çıkar. Bir şairin “uz elleri” (*χερσὶν τ' ἐν μαλακαῖσιν*: *Pi. Parth.* 2.6b) tanrılar karşısında sergilediği yerinde hûşûyla onu nasıl tanrısal simgelerin taşıyıcısı kılıyorsa, aynı şekilde Iason'da bu niteliğiyle bir hekim olarak Apollon'un bahsettiği “ölümsüz lütuf”tan (*ἀθανάταν χάριν*: *Pi. Parth.* 2.4b) yararlanır. Burada bu özel maharetin uygulanışı belirli tür bir dakiklik gerektirir; çünkü “en iyisi de kollamaktır tam zamanını” (*νοῆσαι δὲ καιρὸς ἄριστος*: *Pi. O.* 13.48).

Bu nedenle “hekim” de tıpkı işini iyi yapan bir “dümenci” gibi “tam zamanında” (*ἐπικαιρότατος*: *Pi. P.* 4.270) müdahale ederek, tehlikeyi savuşturur.⁴⁷ ROBBINS'in (1975, 212) de altını çizdiği üzere, ellere vurgu yapan bu nitelik Kyrene'ye önderlik

⁴⁷ Patroklos'un cenaze oyunlarında müsabakaya girmeden önce oğlu Antilokhos'a öğüt veren Nestor “dümenci”nin en önemli meziyetinin *μητις* olduğunu vurgular (*μητι δ' αὖτε κυβερνήτης ἐνὶ οἴνοπι πόντιῳ | νῆα θοὴν ἰθύνει ἐρεχθομένην ἀνέμοισι*: *Hom. Il.* 23.316-317). Antilokhos'a salık verilen ve övülesi bir meziyet olarak sunulan bu *μητις*, tam olarak “çıkar”ını gözetten bir tür açığözlüktür (cf. *κέρδεα* εἰδῆ: *Hom. Il.* 23.322; *κέρδεσιν*, οὗ τι τάχει γε, παραφθάμενος Μενέλαον: *Hom. Il.* 23.515). DUNKLE (1987, 3-6) Nestor'un Antilokhos'a öğütünde *μητις*-*βίη* ikili öbeklendirmesi bağlamında, *μητις*'i ön plana koyduğuna dikkati çeker. Aşağıda daha ayrıntılı ele alacağımız üzere, Iason'un bir dümenci olarak bileğinin gücünden daha çok zekasına dayanan mahareti tam da başarılarında büyük payı olan aşığı Medeia'nın adında saklıdır.

eden Arkesilas'la, özellikle de atası olan adlı adınca "Zeus'un dokunduğu" (Ζεὺς [...] ἐπαφῶν) Epaphos'la uyum içindedir (A. Pr. 848-852). Arkesilas da Kyrene'nin "siyasal bedenine"⁴⁸ bir hekim gibi dokunarak onu sağaltır. Bu sağaltıcı ellerinin maharetini, krallar arasındaki anlaşmazlık yüzünden sürgünde ve bir tür "lanetli illetin" (οὐλομένην νοῦσον: Pi. P. 4.293) pençesinde olan Damophilos'a dokunarak ifşa eder.

Pindaros ikinci aşamada, Medeia'nın adıyla yapılan, şiir geleneğinin Hellenistik Çağ'da da takip edeceği belirgin bir sözcük oyununu ortaya koyar. Serüvenlerini anlattığı konuşmasının bir kısmında Medeia şöyle ifade eder: "bunun öncesinde, ilerledik denizleri-aşan gemiyle Okeanos'tan, on iki gün boyunca **benim talimatımla** çektiğimiz gemiyi ıssız bir diyara" (δῶδεκα δὲ πρότερον ἡμέρας ἔξ 'Ωκεανοῦ φέρομεν νώτων ὑπὲρ γαίης ἐρήμων ἐννάλιον δόρυ, **μήδεσιν** ἀνσπᾶσαντες **ἄμοις**: Pi. P. 4.25b-27).⁴⁹ BRASWELL'in (1988, 104) işaret ettiği gibi, buradaki **μήδεσιν** ... **ἄμοις** ifadesinin Medeia'nın adına gönderme yapan bir sözcük oyun olduğu oldukça çok sayıda bilim insanı tarafından kabul edilmektedir. Bu ortak görüşün temelinde özellikle Rhodos'lu Apollonios'un bu sözcük oyununu alımlayışı vardır. Nitekim Rhodos'lu Apollonios **μήδομαι**'la (**φάρμακα μησαμένη**: A.R. 3.780) ve **μηδος**'la (**νόον καὶ μήδεα κούρης**: A.R. 3.826) benzer sözcük oyunları yapmaktadır. Keza sessel olarak değilse de aynı çerçevedeki semantik bağa **δήνεα** (**δήνεα κούρης**: A.R. 4.1) sözcüğüyle de işaret edilmektedir. Nitekim bu kavrayışın Medeia'nın kaderini ifade ettiği, bu hakikati "konuştuğu" açıkça dillendirilmektedir: "Vah zavallı kadın, nasıl da fena ve rezil bir sılaya dönüş **planladın**" (σχετλίη, ἧ ῥα κακὸν καὶ ἀεικέα **μήσαο** νόστον: A.R. 4.739).

⁴⁸ ROBBINS (1975, 212 n. 24) **ἰᾶσθαι**'ın fiziksel olmayan yaraları iyileştirmesine ilişkin olarak Arkhilokhos'un "ne sağaltabilirim bunu ağlayarak ne de düşkün | düşerim eğlenenin ve şenliğin peşinden koşarak" (οὔτέ τι γὰρ κλαίων **ἰήσομαι**, οὔτε κάκιον | θήσω τερπώλας καὶ θαλίας ἐρέπων **Archil. fr. 11** WEST) sözlerine gönderme yapar.

⁴⁹ Bu kısmı Skholion geleneğinin yorumu eşliğinde tartışan bir çalışma olarak v. GIANNINI, 1976, 77-81.

Ancak Medeia'nın adının konuştukları sadece kendi kaderiyle sınırlı kalmaz. Nitekim SEGAL'in (1986a, 19 n. 11) de dikkati çektiği üzere, *μήδεα* sözcüğünün Hesiodosçu şiir bağlamında (*Hes. Th.* 180) belirgin cinsel çağrışımları vardır. Iason'la Medeia arasındaki güçlü cinsel çekim, zaten maşukun adında gizlenmiştir. Öte yandan, Medeia'nın adı *μητις* kavrayışıyla da yakından ilişkilidir (GIANNINI, 1979, 57-59, 1980, 142). Bu ilişki bütün odaye damgasını vuran Iason'un serüvenin özetini içermektedir. Öyle ki SEGAL'in (1986a, 30-31) oldukça yerinde bir şekilde saptadığı üzere, Iason'un "mülayim dili"nin (*μαλθακῆ φωνῆ: Pi. P.* 4.137) birbirine karışmış gibi görünen iki farklı veçhesi vardır: *ἀλήθεια* ve *μητις*. Bu iki uç da onun hekim olarak kullandığı *φάρμακον κάλλιστον*'un (*Pi. P.* 4.187) çift anlamlılığına dayanır. Ustası Kheiron'dan devraldığı söylemindeki "hakikat" (*ἀλήθεια*) ne kadar sağaltıcıysa, maşuku Medeia aracılığıyla etkili bir şekilde kullandığı "kurnazlık" (*μητις*) da o kadar sağaltıcıdır. MACKIE'nin (2001, 1-17) işaret ettiği gibi, Medeia'nın büyüyle iç içe olan bu sağaltıcılık etkinliğine müdâhil olması, Iason'un bir kahraman olarak kimi yönleriyle kötücül sayılan "büyü"nün dışında tutulabilmesi mümkün kılmaktadır.

Argo adı, Yunan dünyasında bilinen en eski gemi adlarından biridir. Pindaros'un, Argo adının genel olarak "parıldayan, ak pak" anlamlarına gelen *ἀργός* sıfatıyla ilişkisinden haberdâr olduğuna kuşku yoktur. Argo'nun yukarıda (2. BÖLÜM, 103) gemileri adlandırmaya ilişkin olarak ele aldığımız itkilere benzer itkilerle adlandırılmış olabileceği düşünülebilir. Ancak sıfatın anlamı kullanıldığı bağlama göre değişiklik arz etmektedir. Örneğin *Hom. Od.* 15.161'de bir kazın parıldayan beyazlığına, *Hom. Il.* 23.30'da kurban edilecek bir boğanın besililiğine, oysa bazı bağlamlarda hızlı hareket eden şeylerin beyaz bir görüntü oluşturmamasından hareketle özellikle köpeklerin hızına gönderme yapar (cf. *Hom. Il.* 1.50, 18.283, 18.578; *Hom. Od.* 2.11; cf. *D.S.* 4.41; *Corn. ND* 16).

Pindaros geminin "tunç-dişli çapasını" (*ἄγκυραν [...] χαλκόγενον*) betimlerken, "hızlı Argo'nun dizginleri" (*θοᾶς Ἀργοῦς χαλινόν*) ifadesini kullanır (*Pi. P.* 4.24-25). Hız temasına vurgu yapan iki sözcüğün ardarda kullanılması yukarıda Hieron örneğinde gördüğümüz üzere, Pindaros'un başvurduğu hitabete özgü yaklaşımlardan

biridir. Pindaros'un Arkesilas'ın savaş arabasıyla Argo arasında yaptığı örneksmede, her iki aracın da hızlarıyla geride sadece beyaz bir görüntü bıraktıklarını ima eder. O halde nasıl Iason "uz-elli" bir dümenci olmakta Arkesilas'a model oluyorsa, Argo'da hızıyla Arkesilas'ın muzaffer savaş arabasının ilk örneğini oluşturur (BRASWELL, 1988, 99-100).

6.1.7. Kutlu *Battos* ya da Kekemenin Krallığı

Pindaros aynı odede bir başka mitsel kahramanın doğası ve adı üzerine söylemini geliştirmeye devam eder (*Pi. P.* 4.50-63):

νῦν γε μὲν ἄλλοδαπᾶν κριτὸν εὐρήσει γυναικῶν
ἐν λέχεσιν γένος, οἳ κεν τάνδε σὺν τιμᾷ θεῶν
νᾶσον ἐλθόντες τέκωνται
φῶτα κελαινεφέων πεδίῳ
δεσπότην· τὸν μὲν πολυχρύσῳ ποτ' ἐν δώματι
Φοῖβος ἀμνάσει θέμισσιν
Πύθιον ναὸν καταβάντα χρόνῳ
ὑστέρῳ, νάεσσι πολεῖς ἀγαγὲν Νεί-
λοιο πρὸς πῖον τέμενος Κρονίδα."
ἦ ῥα Μηδείας ἐπέων στίχες. ἔπτα-
ξαν δ' ἀκίνητοι σιωπᾷ
ἥρωες ἀντίθεοι πυκινὰν μῆτιν κλύοντες.
ὦ **μάκαρ** υἱὲ **Πολυμνάστου**, σὲ δ' ἐν τούτῳ λόγῳ
χρησμός ὥρθωσεν **μελίσσας**
Δελφίδος αὐτομάτῳ κελάδῳ·
ἃ σε χαίρειν ἐστρὶς αὐδάσαισα πεπρωμένον
βασιλέ' ἀμφανεν Κυράνα,
δυσθρόου φωνᾶς ἀνακρινόμενον **ποι-**
νᾶ τίς ἔσται πρὸς θεῶν.

Oysa şimdi **yabancı kadınların yatağında** bulacak
seçilmiş soyu, o ki gelecek bu adaya
onurlandırılarak tanrılar tarafından ve tevlit edecek
kara-bulutlu ovaların **efendisi** bir yiğit;
öyle ki sonra o Pytho'daki tapınağa gittiğinde,
Phoibos altını-bol evinde kehanetle düşürdü aklına
taşımasını gemilerle kentlerini
Kronosoglu'nun Nil kıyılarındaki
bereketli tapınağına."

İşte böyleydi Medeia'nın sözlerinin dizileri;
tanrıya-denk kahramanlar sindiler korkudan sukut içinde
kıpırdamadan dinlediler derinlikli öğüdünü.
Ey **Polymnastos'un kutlu** oğlu, sendin bu söze göre,
yüceltildi kehanetin

Delphoi bal arısının eşzamanlı haykırışıyla;
o ki üç kez çıkardı göklere seni ve çıkardı açığa
Kyrana'nın mukadder kralı olduğunu,

gelip sorduğunda nasıl bir *kurtarmalık*
tayin ettiğini tanrıların *ahensiz lisanın için*.

Pindaros daha başından Battos'un bütün *Pan-Hellenik* dünyada bilinen özelliğine, yani "gayrimeşru bir çocuk" (*νόθος*) olmasına "yabancı kadınları yatağı" (*ἄλλοδαπᾶν* [...] *γυναικῶν*: *Pi. P.* 4.50) ifadesiyle değinir. Nitekim Herodotos (*Hdt.* 4.155.1) Battos'un Polymnestor'un Phromine adlı bir cariyesinden doğduğunu aktarmaktadır. Ancak bu hukuken tekinsiz konumuna rağmen, Pindaros ondan "Ey *Polymnastos'un kutlu* oğlu" (*ὦ μάκαρ υἱὲ Πολυμνάστου*: *Pi. P.* 4.59) ve "kutluydu insanlar arasında otururken, | sonrasında ise halkın ihtiram ettiği bir kahraman." (*μάκαρ μὲν ἀνδρῶν μέτα | ἔναιεν, ἥρως δ' ἔπειτα λαοσεβής*: *Pi. P.* 5.94-95) sözleriyle bahseder. Battos için kullanılan bu sanlık aslında ölümlüler için Homeros'ta da kullanılır (e.g. *Hom. Il.* 3.182: *ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδῃ μοιρηγενὲς ὀλβιόδαιμον*). Ancak bu sanlığın genellikle tanrılarla bağlantılı olarak kullanıldığı söylenebilir (DE HEER, 1969, 51-53). Pindaros'ta genel kabul gören bu ilkeye uymaktadır. Nitekim sadece bir kez muzaffer bir atleti "kutlu" (*μάκαρ*: *Pi. P.* 5.20) olarak niteler, o da Kyrene'li Arkesilas'tır. Aynı odede Arkesilas'ın "kutlu aile ocağı"ndan (*μάκαιραν ἐστίαν*: *Pi. P.* 5.11) söz edilir. Muzaferin "aile ocağı"na (*ἐστία*) yönelik bu yaklaşım Thebai'li Melissos'un (cf. *Pi. I.* 4.17b: *μάκαιραν ἐστίαν*) ve Syrakousai'li Hieron'un (cf. *Pi. O.* 1.11: *μάκαιραν Ἰέρωνος ἐστίαν*) öven odelerde de karşımıza çıkar. *Pi. P.* 10.46'da bir insan topluluğuna yönelik olarak *μάκαρ* sanlığı kullanılmaktadır; ancak bir *laudandus* olarak bu sanlık sadece Kyrene'li Arkesilas layık görülür. BRASWELL'in (1988, 143) işaret ettiği gibi, bu ayrıcalık Battos'un Kyrene'nin kurucusu olarak diğer kahramanlardan daha farklı bir şekilde tanrıların lütfuna mazhar olmasından kaynaklanabilir.

Battos'un bu ayrıcalıklı konumu CURRIE'nin (2005, 231) işaret ettiği üzere, onun daha ölmeden kahraman olduğu izlenimini yaratmaktadır.⁵⁰ Öyle ki Battos ölmeden

⁵⁰ Nitekim Solon bu konuda açıkça "hiçbir ölümlünün kutlu olamaz" (*οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός*: *Sol. fr.* 14.1 WEST) ifadesinde bulunur.

kahraman olan, daha ölümü tatmadan ölümsüzlük armağanını almış gibi onurlandırılan biri olarak, ne ölümlü ne ölümsüz, hem ölümlü hem ölümsüzdür. Bu ayrıcalıklı konum Pindaros'un onun adına dair yaklaşımını da daha önemli hale getirmektedir.

Pindaros (*Pi. P.* 5.87) Kyrene'yi kurmadan hemen önce Battos'un adının Aristoteles olduğunu ifade eder.⁵¹ Battos adı ise geleneğin aktardığı iki halk etimolojisiyle açıklanır: (1) Birincisi için Pindaros, Battos'un Kyrene'nin kurucusu olarak hükümrân konumuna gönderme yaparak ona “efendi” (*δεσπότην*: *Pi. P.* 4.53) olarak hitap eder. Bu nitelik onun adının veçhelerinden biri olarak belirmektedir. Nitekim Herodotos (*Hdt.* 4.155.2) “çünkü *kralı* Libyalılar *Battos* diye çağırırlar” (Λίβυες γὰρ βασιλέα *βάττον* καλέουσι) sözleriyle bu bağlantıyı ifşa eder. Pindaros Pythia'nın kehanetinin “Kyrena'nın mukadder kralı”nı (*πεπρωμένον* | *βασιλέ'* [...] *Κυράνα*: *Pi. P.* 4.61-62) açığa çıkardığını vurgulamasıyla bu etimolojinin farkında olduğunu belli etmektedir. (2) Geleneğin aktardığı bir diğer halk etimolojisi ise Battos adının “kekelemek” anlamındaki *βατταρίζειν* fiilinden türediğini ileri sürer (cf. *Hippon. fr.* 140 WEST; *Hsch.* β 346 [s.v. *βατταρίζειν*]).⁵² Pindaros bu yaklaşıma da incelikli üslubuyla Battos'un “ahenksiz lisanından” (*δυσθρόου φωνᾶς*: *Pi. P.* 4.63)⁵³ dem vurarak değinir. Pindaros'un Battos'a doğrudan gönderme yapan fiili kullanmaktan bilinçli bir şekilde kaçındığı düşünülebilir.

MASSON (1976, 84-98) geleneğin aktardığı iki Battos etimolojisini de kökten

⁵¹ CURRIE'nin (2005, 232 n. 44) işaret ettiği üzere, antik kaynaklar (*Arist.* apud *Sch. ad Ar. PL.* 925 = *fr.* 528 ROSE; *Call. Ap.* 65, 76; *D.S.* 8.29.1; *SEG* IX.189) Battos'un daha önceki adının Aristoteles olduğunu onaylarlar. Herodotos (*Hdt.* 4.155.1) ise Aristoteles adı belirtmeden, kahramanın Battos'tan önce “başka bir” (*ἄλλο τι*) adı olduğunu belirtir.

⁵² Ayrıca özellikle geç dönemde karşılaşılan *βαττολογία* ve *βαττολογεῖν* sözcükleri de benzer bir gönderme yapmaya imkân tanımaktadır (*EM* 191.28-36 [s.v. *βατταρίζειν*]). Yeni Ahit'te (*NT Ev.Matt.* 6:7) *βαττολογεῖν* fiili “tesbih çekmek” geleneğini hatırlatır tarzda “boş tekrarlar yapmak” anlamında kullanılır.

⁵³ Bu ifadenin çok benzeri formüllerin Homerosçu şiirde ve Pindaros'un çağdaşlarında nasıl kullanıldığına ilişkin olarak v. BRASWELL, 1988, 148-149.

eleştirerek, sözcüğün Yunanca'daki köklerini yeniden ele alır. Ona göre (MASSON, 1976, 86) Herodotos'un "Libyalılar" ile kastettiği başka bir dil konuşan oranın yerel halkı değil, Libya'da yaşayan Hellen kolonistlerdir. Dolayısıyla Libyalıların bu yaklaşımı sadece Battos'un adıyla krallık makamının özdeşleştirilmesinden ibarettir. Ancak bu yaklaşım CURRIE'nin (2005, 233) dikkati çektiği üzere, Herodotos'un bu belirlemeyi yaptığı kısmın bağlamında ortaya koyduğu *Λιβυκῇ γλώσσῃ* (Hdt. 4.155.2) ile *Ἑλλάδι γλώσσῃ* (Hdt. 4.155.3) arasındaki ayrımla çelişmektedir. Öte yandan MASSON (1976, 93) Battos adının türetildiği varsayılan (**βαττός*) sıfatının tersine sondan vurgulu (**Βάττος*) olmadığı gerekçesiyle, bu sıfatla ilişkilendirilmesinin ve "kekeme" olarak açıklanmasının mümkün olmadığını ileri sürer. Sunduğu dilbilimsel kanıtlarla MASSON'un haklılığı geniş bilim çevrelerince kabul edilmiştir. Dolayısıyla onun **battos* sözcüğünün bağımsız bir Libya dilinde var olmadığı doğrultusundaki kanıtlaması sadece bir *argumentum ex silentio* olsa da, eldeki veriler ışığında geleneğin aktardığı her iki etimoloji de birer "halk etimolojisi" olmaktan öteye gidememektedir.

Öte yandan, antik metinlerin genelini işaret ettiği üzere, kahramanın adın özellikle Kyrene'yi kurduktan sonra değiştirilmiş olması, Battos adının bir yeniden-adlandırma süreci içinde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Pausanias (*Paus.* 10.15.7) onun diliyle ilgili sorununu yenmek üzere ödediği "kurtarmalık"ın (*ποινὰ: Pi. P.* 4.63) bedelinin Kyrene'de bir aslanla karşılaşmak olduğunu aktarır (cf. *Pi. P.* 5.57-62). Öyle ki Battos, bir Hellen için alışılmadık bir hayvan olan aslanı "görmenin korkusundan net ve yüksek bir sesle nara atmak zorunda kalır" (*τὸ δεῖμα τὸ ἐκ τῆς θεᾶς βοῆσαι σαφὲς καὶ μέγα ἠνάγκασεν*).

Pindaros'un her iki "halk etimolojisi"ni de Battos'un *φνᾶ*'sını açıklamak üzere kullandığı anlaşılıyor. CURRIE'nin (2005, 247-248) dikkati çektiği üzere, Battos'un *φνᾶ*'sı bütün Battosoğulları'nı dolayısıyla da Kyrene'li muzaffer Arkesilas'ın övülesi niteliklerinin belirginleşmesinde etkindir. Battosoğulları'nın devamlılığı "Arkesilas'ı çiçeklendirirken" (*θάλλει [...]* *Ἀρκεσίλας*), "üstünlük tılsımı"nı (*κῦδος*) –tıpkı Battos'a yaptığı gibi– ona da Apollon bahşeder (*Pi. P.* 4.65-66). Battos'u kekemelikten

sağaltan aslanla karşılaşma deneyimine yönlendiren ve kekeme birine “nara attıran” (*βοῆσαι*) Delphoi kehaneti olduğu gibi, Arkesilas’ın zaferini duyuran da “*Delphoi’un* bal arısının eşzamanlı *haykırışı*”dır (μελίσσας *Δελφίδος* αὐτομάτῳ *κελάδῳ*: *Pi. P.* 4.60).

SONUÇLAR VE ÖNERİLER

Ulaştığımız sonuçları ifade etmemiz gereken bu metnin eşiğine gelmişken, başlangıçta dikkati çektiğimiz “daha anlaşılır bir karmaşıklığa” (v. GİRİŞ, 51 sq.) ulaşabildiğimizi umuyoruz. Bu engeli aşmak üzere başvurduğumuz BUNDY’nin biçimsel okuma yöntemi ve BUNDY-sonrası eleştiri geleneğinin tarihsel ögelere dikkati çeken yaklaşımının tezin sorunsalına ilişkin bazı temel taşların belirginleşmesinde ve belli başlı sonuçların ifade edilebilmesinde yardımcı olduğunu düşünüyoruz:

Başlangıçtan itibaren ortaya koyduğumuz üzere, her ne kadar bu tezin odağında Pindaros’un zafer şarkılarındaki “ad, adlandırma ve hakikat” ilişkisi yer alsa da, bu ilişkinin anlaşılmasında Pindaros’un “doğuştan gelen” (*φύα*) kavrayışı kilit bir rol oynadı. GİRİŞ’teki araştırmamızın ortaya koyduğu üzere, Pindaros’ta *φύα* kavrayışının kendi şiirsel arka planından –özellikle de Homerosçu şiirden– farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmiş olduğu, çağdaşı ve tarihsel ardılı Sokrates-öncesi düşünürlerin *φύσις*’le ilgili yaklaşımlarına öncülük ettiği söylenebilir. Öyle ki araştırmamız sonucunda Pindaros’taki *φύα*’nın, Sokrates-öncesi düşünürlerdeki *Περὶ Φύσεως* başlıklı metinlerde ifadesini bulan, tam anlamıyla siyasallaşmış *φύσις* kavrayışıyla, bütünüyle fiziksel doğaya gönderme yapan Homerosçu *φύη* arasında bir köprü gibi durduğu kanaati ön plana çıkmaktadır. Pindaros’un poetikasının bu “köprü” işlevini anlayabilmek üzere, 1. BÖLÜM’de sorunun genel çerçevesini ele alıp 2. ve 3. BÖLÜM’lerde Homeros’tan *ἐπινίκιον* şairlerine kadar ad, adlandırma ve hakikat ilişkisinin nasıl bir tarihsel gelişim süreci yaşadığını inceledik.

1. BÖLÜM’de ele aldığımız üzere, her ikisi de sözlü kültür içinde yeşeren Homeros çağındaki Yunan toplumunun ve çağdaş Antropoloji’nin temel inceleme nesnelerinden biri olan “ilk(s)el” insanın ad(landırmay)a ilişkin deneyimleri oldukça önemli koşutluklar taşımaktadır (cf. 1. BÖLÜM, 63 sqq.). Öyle ki henüz adı koyulmamış yeni doğmuş bebeğin bir aile bireyi olarak sayılmaması ilkesi, Atina’daki *ἀμφιδρόμια* ritüelleri aracılığıyla yazılı kültürün kök saldıgı çağlara dahi taşınmıştır (cf. 1. BÖLÜM, 66 sqq.). Adın var-olanla özdeşliğine ve onu kusursuz bir şekilde ifade ettiğine dair inanış da bu koşutlukların en önemlilerinden biridir. Bu doğrultuda,

Hermann USENER'in "tanrı adları"na ilişkin yaklaşımları söz konusu koşutlukların belirli bir tarihsel devamlılığı ve evrimsel gelişimi de içerdiği temel savından kalkış noktasını alır. Tezimiz bağlamında, USENER'in yaklaşımlarının yakından incelenmesi özellikle söz konusu koşutlukların görünen ritüel veçhesinden daha derin bağlarla birbirine bağlı olduğu belirlemesinin güçlenmesini sağladı (cf. 1. BÖLÜM, 79 sqq.). Bu bağların metafizik mutlaklığına yönelik Yapısalcı Antropoloji'nin eleştirileri adların incelenmesinde daha dengeli bir yaklaşımı geliştirmemizi mümkün kıldı (cf. 1. BÖLÜM, 92 sqq.). Görünüşte birbiriyle çatışan bu iki bakış açısının sağladığı kalkış noktası sayesinde, 2. BÖLÜM'de Homerosçu ve Hesiodosçu bağlamda ad(landırmay)la hakikat arasındaki ilişkiyi mercek altına aldık. Homerosçu ve Hesiodosçu şiir geleneklerinin ad(landırma) hakikat ilişkisine dair yaklaşımları USENER'in "evrimsel gelişimi"yle belirli koşutluklar taşımasına rağmen, Yapısalcı Antropoloji'nin dikkati çektiği toplumsal verilerin bu gidişatın biçimlenmesinde oldukça etkin bir rol oynadığı sonucuna vardık.

"Pindaros'un Epik Arka Planı" olarak alt başlığını belirlediğimiz 2. BÖLÜM'ün başında ifade ettiğimiz üzere, "hakikat" *Pan-Hellenik* Yunan toplumunun bir "değerlendirme ölçütü" olarak ön plana çıkmaktadır. Mitler bu "hakikat"ın dış kabuğunu oluşturur ve "*ὄνομα* mitin yoğunlaştırılmış bir biçimi" olarak şair için etkili bir "hakikati söyleme" (*τὸ ἀληθεύειν*) aygıtı haline gelir. Zira bütün sözlü kültür toplumlarında olduğu gibi, Homerosçu toplumda da "koyulan ad" belirli bir beklentiye ve kültüsel/ritüel yönüyle tam olarak bir tür "dua"yı ifade eder. Homerosçu kahramanın adlandırılmasında, sanlıklar belirli bir "varoluşsal düzen" sağlar. Bu doğrultuda tanrı ve kahramanlar gelişigüzel bir şekilde değil, kendi öz nitelikleriyle dillendirilir ve hatırlanır. Sanlıkların yörelere ve tanrısal işlevlere bağlı çeşitliliği tanrıların tam anlamıyla kavranamayacak doğasına göndermede bulunur. Öyle ki bir tanrının özel adı bilinse de, bütün etkinliklerini ifade eden sanlıkları bilinemeyeceğinden, tanrının doğası her zaman kavranamaz kalacaktır. Tanrıların bütün adlarının ya da sanlıklarının ifşa edilemezliğiyle, Homerosçu kahramanın kaderini ifade eden adını büyümlü bir tılsım olarak sakınması koşutluk taşır. Nitekim Homerosçu kahramanın özel adı "şeffaf" bir niteliğe sahiptir. Çağdaş nitelememizle

bunlar “konuşan adlar”dır. Öyle ki Homerosçu bağlamda adlar ait oldukları kişinin geçmişi (doğum yeri, babası, annesi, yakın akrabaları, tanrısal bağlantıları etc.) kadar, geleceği hakkında da bilgi verir. Yeni doğmuş bir bebeğe koyulan “ad” onun babasının ya da babasının soyundan bir atasının “şan”ının (κλέος) devamlılığına hizmet edebilir. Bu “konuşan” niteliği yüzünden Homerosçu kahraman kendi adını yabancılara söylemez, adıyla kendine büyü yapılmasından daima çekinir; oysa onun düşmanları daima adını öğrenmek için gayret ederler (2. BÖLÜM, 122 sqq.). Çünkü bir düşman tarafından öğrenilen ad yüzünden, sadece o kahramanın değil, liderliğini yaptığı ailenin de sonu gelebilir. Akhilleus ve Odysseus örneklerinden daha net bir şekilde ortaya koyduğumuz gibi, Homerosçu kahraman adıyla “şan”ını duyurduğu gibi, kaçınılmaz kaderini de yüklenir.

Hesiodosçu bağlamda ise, adın kozmogonik bir veçhe kazandığına tanık oluruz. Zira Hesiodos’ta her adlandırma adlandırılan şeye “bireysel bir kimlik belirlemek ve ona kozmik sıradüzende bir yer vermek” anlamına gelir (cf. 2. BÖLÜM, 140 sqq.). Hesiodos bir yandan kimi doğal fenomenleri kişileştirerek yeni adlar koyarken, diğer yandan bu adların kozmik sıradüzendeki konumlarını sağlamlaştırmak üzere ilksel “semantik etimoloji”ler yapmaya girişir. Kendi dillendirdiği κόσμος’unun yapı taşları olan bu adların ἔτυμος’larının peşine düşen bu yaklaşımı, Hesiodos’un *Pan-Hellenik* “hakikat”i ifade ettiği üslubunun ta kendisidir. Öyle ki her bir adın ifade ettiği tanrısal mertebe belirli bir “anlamsal kökte,” ἔτυμος’ta ifadesini bulur. Böylelikle tanrıların ortaya çıkışı *Pan-Hellenik* toplumun bireyleri için, kendi yaşam biçimlerini modelleyebilecekleri bir ilk örnek sağlar. Hesiodos’un *Pan-Hellenik* topluma yönelen “şifrelenmiş mesajı”nın (αἶνος) ana öğeleri bu adlardır. Dolayısıyla onun bu adların ἔτυμος’larının peşine düşen “semantik etimoloji”leri de, kendisinin şifrelediği mesajı, hakikat söylemini daha anlaşılır kılmaya yöneliktir.

3. BÖLÜM’de ad(landırma) hakikat ilişkisinin temelde “vesileye bağlı” ya da başka deyişle ritüel bağlam kazandığını ortaya koyduk. Zira Arkhilokhos’un adlar aracılığıyla dillendirdiği yergi söylemi –kurgusal da olsa– belirli bir toplumsal tipe, dolayısıyla gerçek kişilere gönderme yapar (cf. 3. BÖLÜM, 163 sqq.). Arkhilokhos’un şiirsel

söyleminde ad(landırman)ın ve adların “hakikat” ifşa etme biçiminin toplumsal olgularla ilintisi, Alkman da doğrudan ritüel bir bağlam içine yerleşir (cf. 3. BÖLÜM, 167 sqq.). Öyle ki Alkman’ın dillendirdiği Sparta’lı kadınların adları (Hagesikhora ve Agido) sayesinde, yalnızca onların toplumsal konumları ve erkeksi meziyetler donatılmış oldukları ifşa edilmekle kalmaz, bu adlar ifade ettiği kadın tipi Sparta’lı bakire kızları için ahlâksal bir model haline gelir. Korinna’nın miti yeniden biçimlendirme ve mensubu olduğu Tanagra kentinin hizmetine sunması da yine mitsel adların yerli yerince kullanımına bağlıdır (cf. 3. BÖLÜM, 180 sqq.). Korinna kendi yerel mitini yeniden ele alırken, sadece Tanagra’nın değil, bütün yöresinin adlarına meşruiyet kazandırır. Theognis’te ise ad(landırma), toplumsal çatışmalar içinde şaire göre siyasal ve ahlâksal tutumun ifşa edilmesinde görev yapar (cf. 3. BÖLÜM, 187 sqq.). Theognis dizelerini kendi adıyla mühürleyerek, sadece “şan”ını korumaz, aynı zamanda iletmek istediği *αἴνος*’unun sahilliğini da güvence altına alır.

Pindaros’un poetikasına ilk adımı atmadan önce 3. BÖLÜM’ün son kısmında ele alınan *ἐπὶ νίκῳ* şiirinin genel koşulları, şiirsel üretimde belirli bir eşığe gelindiğini ifade eder. Zira şiirin para karşılığında dillendirilen bir “ürün” haline gelmesi süreci, şairin de kendi konumunu yeniden tanımlamasına neden olur (cf. 3. BÖLÜM, 204 sqq.). Bu doğrultuda kendini *σόφος* olarak niteleyen Pindaros, bütün poetikasının anlaşılmasında kilit rol oynayan bir kavrayışı, yani “şiirsel maharet”i (*σοφία*) ortaya koyar. Pindaros’un iddiası bu “maharet”te Keos’lu rakipleri Simonides ve Bakchylides’e tartışmasız bir üstünlük sağladığı doğrultusundadır. Özellikle bu şiirsel rekabete de dikkati çekmek üzere ele alınan Simonides’in ad(landırmay)a ilişkin yaklaşımı muzafferin ya da kaybeden atletin *Pan-Hellenik* oyunların sağladığı hakikat alanında nasıl görünür hale geldiğine vurgu yapar (cf. 3. BÖLÜM, 211 sqq.). Bakchylides’in muzaffer atletin adıyla yaptığı sözcük oyunları onun “zarif” üslubunu yansıtır (cf. 3. BÖLÜM, 215 sqq.), ancak ad(landırman)ın muzaffer için önemi tam olarak Pindaros’un poetikasında belirgin bir şekilde ortaya çıkar.

4. BÖLÜM’den itibaren, Pindaros’ta ad(landırma) hakikat ilişkisi dört aşamalı bir

süreç olarak incelendi:

Birinci aşamada, şairin söyleminde bir şeyin “varlığa gelme”si (*ποιεῖν*) ve “adlandırılma”sı (*ὀνομαζεῖν*) “şiirsel beceri”si (*τέχνα*) aracılığıyla üsulüne uygun bir şekilde gerçekleştirilir. Bunun en belirgin örneklerinden biri Rhodos adasının doğumunu anlatan mit aracılığıyla yapılır. Rhodos’un doğumu Tlepolemos’un işlediği cinayetin “telafi”si olarak belirir. Adlı adınca “gül” gibi açılarak muzaffer atletin ve onunla birlikte bütün Rhodos halklarının özünü sürdürmesini sağlar (cf. 4. BÖLÜM, 230 sqq.).

İkinci aşamanın birinci evresinde, “var olan” ya da “öz” ile “ad(landırma)” arasındaki ilişki öncelikle “adlandırılmış olan”ın (*nominatus*) adının şair tarafından çeşitli biçimlerde dillendirilerek “övülesi olan”la (*laudandus*) özdeşleştirilmesiyle belirginleştirilir (cf. 4. BÖLÜM, 245 sqq.). İkinci evrede ise, şair tarafından doğrudan muzafferin soykütüğüne başvurularak, muzafferin ve mensubu olduğu kurumların övülesi yanları açığa çıkarılır (cf. 4. BÖLÜM, 260 sqq.).

Üçüncü aşamada şair tarafından, *laudandi*’nin ve mitsel diğer figürlerin adları ve sıfatları, oluşturdukları çağrılar aracılığıyla açığa çıkarılır. Zira her ad kendi “öz”ü (*φύα*) aracılığıyla tanrısal ve mitsel mercilere çağrıda bulunur. Her adlandırılan belirli bir adla gelmeye çağrılır. Öyle ki şiirde muzaffer kişiye ya da onu örnekseyen kahramana yakıştırılan sıfatlar, alışılmadık sanlıklar onun “doğuştan gelen” (*φύα*) yanını “gizlenmemiş” kılmaya yönelik kullanılır (cf. 5. BÖLÜM, 270 sqq.).

Dördüncü ve son aşamada ise, bir *σόφος*-şair olarak Pindaros, toplumsal belleğin aşına olduğu adların ya da sanlıkların *ἔντυμος*’larını araştırarak “şiirsel beceri”sinin (*τέχνα*) marifetiyle muzaffer atletin *φύα*’sının hakikat alanında özünü sürdürmesini sağlar. Bu etkinlik gerek muzaffer atletin, gerekse *Pan-Hellenik* dinleyicilerin mitsel kökene “geri dönme”sini (*νόστος*), “kutsal zaman”da yolculuk yapmasını sağlar (cf. 6. BÖLÜM, 312 sqq.). Kleandros’un adında kahraman çağının şiirsel geleneği yaşatılırken (cf. 6. BÖLÜM, 317 sqq.), Thrasyboulos Antilokhos’un mitini kendi adında gizleyerek ailesinin ve kendisinin miras aldıklarını ifşa eder (cf. 6. BÖLÜM, 322 sqq.). Iamos’un doğumunun iki aşaması adının çatallanan *ἔντυμος*’unda ifade bulur.

Öyle ki onu biyolojik olarak hayatta tutan arıların “ağusu” (ἰός) kadar, “ölümsüz bir ad” kazandıran “menekşe”ler (ἰόν) de *φνά*’sının veçheleri olarak değer kazanır (cf. 6. BÖLÜM, 327 sqq.). Aias adı atası Zeus’u “konuşurken” (cf. 6. BÖLÜM, 337 sqq.), Hieron adında atalarından miras rahipliğini ortaya koyar (cf. 6. BÖLÜM, 343 sqq.). Iason Kheiron’dan miras “hekim”liğini adıyla iade edip maşuğu Medeia’nın ve ünlü gemisi Argo’nun adıyla serüvenini tamamlarken (cf. 6. BÖLÜM, 347 sqq.), Battos adında ifade bulan “kekeme”liğiyle şanlı bir “kral”lığa kavuşur (cf. 6. BÖLÜM, 351 sqq.). Tüm bu örneklerin ortak noktası, Pindaros’un söz konusu muzafferin ya da muzafferle örneksenen kahramanın adı aracılığıyla patronunun *φνά*’sını ifşa etmesi, onun hakikat alanında özünü sürdürmesini sağlamasıdır.

Bu noktada ad Pindaros’un “şiirsel hüneri”yle (τέχνη) yeniden adlandırılmış olur. Çünkü *ἐπινίκιον* şiirinin odaklandığı muzafferin “ad”ı, zafer sonrasında şairin hakikat söylemi içinde öyle bir görünüm kazanır ki, zafer sonrasında çağrıldığı adıyla evvelki adı hâlâ sesteştir, ancak bütünüyle bambaşka bir içerikle. Muzaffer atletin adı şairin içini maharetiyle dolduracağı yarı dolu bir kap sağlar. Zira sıradan zihinler, ancak belirli bir “semantik alan”ı düşünerek adın göndermelerini ayırt eder. Oysa *ἐπινίκιον* şairi tanrısal ilham altında söz konusu olan “ad”ın bütün veçhelerine vâkıf olur. Zafere kavuşan *ἄθλητής*’i yeniden “adıyla çağırır” (*ὀνομαίνειν* / *ὀνομάζειν*; cf. 2. BÖLÜM, 108). Yukarıda ele aldığımız üzere (v. 2. BÖLÜM, 137), “çağırma” (*καλεῖν*) sadece sessel benzerliğiyle değil, kullanımı ve anlamıyla da “kutlamak”la (*κλεῖν*) oldukça yakın bir ilişki içindedir. Kutlamanın belirli bir denge kurularak yapılması gerekir, çünkü söz konusu olan övgü söylemiyle gerek ölümlülerden gerek ölümsüzlerden kaynaklanabilecek bir “haset” (*φθόνος*) her zaman zafere ulaşan başına bela olmaya hazırdır (cf. *Pi. O.* 8.55). Pindaros’un “soylu işlere karşılık” (*ἀμειβόμενον τὰ καλὰ ἔργα*; *Pi. P.* 7.19) kaçınılmaz bir şekilde gelişen “haset” (*φθόνος*) karşısındaki ihtiyatlı tutumu, onun hakikat söyleminden uzaklaşmadan dilini terbiye etmesini vurgulamasından bellidir (*Pi. P.* 1.85): “döv dilini hilafsız öreste” (*ἀψευδεῖ δὲ πρὸς ἄκμονι χάλκευε γλῶσσαν*). (Yeniden-)adlandırma bu hakikati coşkunluğa kapılmadan ifade etmenin en uygun yollarından biridir.

Bu noktada incelememizin kapsamı dışında kalan, ancak üzerinde yapılacak bir araştırmanın derinleştirilmesinin gerektiğini düşündüğümüz kimi temalara dikkati çekmek, bu konudaki önerilerimizi sunmak istiyoruz. Adlara ilişkin araştırmaların sadece Onomastik'le sınırlandırılmaması, din tarihi gibi zaten adların özel göndermeleriyle oldukça erken dönemden beri ilgilenen alanların yanı sıra, düşünce tarihinin kimi yönlerine, mitin anlatıya nüfuz etme biçimlerine de ışık tutacak, bu alanlardaki sorunları daha bütüncül bir anlayışla kavramamıza yardımcı olacaktır. Arkaik Yunan Şiiri alanında bu türden yaklaşımlar özellikle Gregory NAGY, Claude CALAME, Jesper SVENBRO gibi bilim insanları tarafından ortaya koyulmaktadır. Ancak bu çalışmaların büyük bir çoğunluğu kendi mecralarında kalarak, söz konusu araştırmaların Felsefe çevrelerinin de ilgilendiği sorunlara (e.g. Yunan düşüncesinde adın epistemolojik sorunlardaki yeri, adın kültürel/ritüel veçhelerinin Yunan düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren düşünce çevrelerinde nasıl bir görünürlüğü olduğu, etc.) ilişkin katkıları çoğunlukla göz ardı ediliyor. Bu nedenle Yunan şiirinin, felsefenin temel sorunlarının ifade edilmesinden önce ortaya koyduğu düşünsel köşe taşlarını net bir şekilde ifade eden yapıtlara olan ihtiyacımız daha da belirginleşmektedir. Bu tür yapıtlar, *Altertumswissenschaft* ana başlığı altındaki, her geçen gün birbirinin içine giren ve aralarındaki sınırlar silikleşen disiplinleri birbirine daha da yaklaştıracaktır.

Bu doğrultuda, Pindaros'un *sui generis* yaklaşımları arasında en dikkat çekicilerinden biri olan *φύα*'nın, Sokrates-öncesi düşünürlerin *φύσις* kavrayışıyla birlikte okunması, sadece Felsefe'nin başlangıç koşullarını değil, aynı zamanda doğa bilimlerinden ayrılma nedenlerini de aydınlatacaktır. Pindaros'un bütün poetikasına damgasını vuran ve *Pan-Hellenik* ülküleri hayata geçirmekte kalkış noktası sağlayan *φύα* kavrayışı hangi koşullar yüzünden Felsefe'nin de başlangıç noktası olmuştur? "Doğa"nın (*φύσις*) siyasallaşması ve ahlâksallaşmasında özelde Pindaros'un, genelde aristokratik temel kabullerin önemi nedir? Bu tür sorular ayrıntılı ve derinlemesine araştırmaları, özellikle Pindaros gibi dönemin şiirsel ve siyasal kanaat önderleriyle

Sokrates-öncesi düşünürler arasındaki temasların, Pindaros'un patronlarıyla bu düşünürlerin ilişkilerinin tam anlamıyla çözümlenmesini gerektirmektedir.

Adlar ve sanlıkların tayin edilmesi Homerosçu şiir bağlamında olduğu gibi, Pindaros'un poetikasında da bir tahakküm ilişkisini varsaymayı gerektirir. Şair daha önce dillendirilmemiş bir sanlığı bir tanrıya atfetmekle, halkın bilmediği bir tanrısal veçheden haberdar olduğunu ortaya koyar. Böyle bir adlandırma edimi, tanrısal olanın sınırlarını yeniden çizmek ve *Pan-Hellenik* toplumun dini duygularını biçimlendirmek anlamına da gelebilir. Dolayısıyla Pindaros'un Homerosçu sanlık geleneğini alımlayışı ve yeniden biçimlendirışı ad(landırma) hakikat ilişkisine dair yaklaşımları eşliğinde yeniden okunabilir. Bu araştırmanın kapsamı özellikle Pindaros'un çağdaşı ve tragedya biçiminin ilk temsilcilerinden olan Aiskhylos'un poetikasına da genişletilebilir. Zira tragedya şairlerinin adlar üzerinden yaptıkları sözcük oyunlarının arkasındaki edebi stratejilerin çözümlenmesi, sadece tragedya türünün dinsel/siyasal bakış açısında yarattığı değişimi değil, aynı zamanda genel olarak koro icrasının dinleyicinin imgelemiyi ilgili hangi önkabullere sahip olduğunu anlamamızı sağlayacaktır. Bu bağların anlaşılması, Klasik Çağ Atinası'nda demokratik *πόλις*'in tahakküm ilişkilerini, *ἐπινίκιον* şairinin yetkesi ve bu yetkenin patronlar tarafından yönlendirilişinin penceresinden görmemizi sağlayabilir.

KAYNAKÇA

ALINTILANAN BİRİNCİL METİNLERİN BASIMLARI VE ÇEVİRİLERİ

ANONİM YAPITLAR YA DA ÇOK YAZARLI DERLEMELER:

ARNIM, J. VON (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta, Vol. I-III*. Leipzig: B.G. Teubner.

BALTY, J.C. et al. (ed. by) (1981-2009). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Vol. I-VIII, Indices Vol. I-II, Supplementum*. Zürich/München/Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag.

BERGK, T. (ed. by) (1853). *Poetae Lyrici Graeci* (ikinci basım, ilk basımı 1843). Lipsiae: Apud Reichenbachios.

BERNABÉ, A. (2004-2007). *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II: Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia*. München/Leipzig: K.G. Saur/Teubner.

BOECKH, A. (1828-1877). *Corpus Inscriptionum Graecorum*. Berlin: Vendit G. Reimeri Libraria.

BUDGE, E.A.W. (1898). *The Book of Dead, The Chapters of Coming Forth by Day: The Egyptian Text according to the Theban Recension in Hieroglyphic Edited from Numerous Papyri, with a Translation, Vocabulary etc*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.

CAMPBELL, D.A. (ed., trans. by) (1992). *Greek Lyric, Vol. IV: Bacchylides, Corinna, and Others*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

— (2001). *Greek Lyric, Vol. III: Stesichorus, Ibycus, Simonides, and Others*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

CARL, F. (1909). *Inscriptiones Graecae, Vol. XII, Fasc. 8: Inscriptiones Insularum Maris Thracici*. Berlin: Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

DIELH, E. (1949). *Anthologia Lyrica Graeca*. Leipzig: Teubner.

DIELS, H. (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin: Reimer.

- DIELS, H.–KRANZ, W. (1956⁸). *Die Fragmente der Vorsokratiker, Vols. I-III*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- DINDORF, G. (ed. by) (1855). *Scholia Graeca n Homeri Odysseam ex Codicibus Aucta et Emendata, Vol. I-II*. Oxonii: E Typographeo Academico.
- DÜBNER, F. (ed. by) (1883). *Scholia Graeca in Aristophanem cum Prolegomenis Grammaticorum*. Parisiis: Editoribus Firmin-Didot et Sociis.
- EDMONDS, J.M. (trans. by) (2001). *Greek Bucolic Poets: Theocritus, Bion, Moschus*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- ELLIGER, K.–RUDOLPH, W. (ed. by) (1997⁵). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (beşinci gözden geçirilmiş basım, ilk basımı 1967/1977). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- ERBSE, H. (ed. by) (1969-1988). *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera), Vol. I-V*. Berlin: Walter de Gruyter.
- FARSI, M. et al. (trans., ed. by) (2010³). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara, Birinci Kitap: Bereşit* (üçüncü basım, ilka basımı 2002). İstanbul: Gözlem Gazetecilik ve Basın Yayın A.Ş.
- GAISFORD, T. (ed. by) (1967). *Etymologicon Magnum; Seu Verius, Lexicon Saepissime Vocabulorum Origines Indagans, ex Pluribus Lexicis, Scholiastis et Grammaticis Anonymi Cuiusdam Opera Concinnatum*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- GERBER, D.E. (ed., trans. by) (2003²). *Greek Elegiac Poetry: from the Seventh to the Fifth Centuries BC*. (ikinci basım, ilk basımı 1999). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- GREENE, W.C. (ed. by) (1938). *Scholia Platonica*. Haverford (PA): American Philological Association.
- HONDIUS, J. (ed. by) (1944). *Supplementum Epigraphicum Graecum, Vol. IX*. Leiden: A.W. Sijthoff.
- JACOBY, F. (1923-). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: Brill.

- KAIBEL, G. (ed. by) (1899). *Comicorum Graecorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann.
- KASSEL, R.—AUSTIN, C. (ed. by) (1983-2001). *Poetae Comici Graeci, Vol. I-VIII*. Berlin/New York (NY). Walter de Gruyter.
- KEIL, H. (1855-1880). *Grammatici Latini, Vol. I-VIII*. Lipsiae: Teubner.
- KERN, O. (1922). *Orphicorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann.
- KING, L.W. (ed. by) (1902). *Enûma Eliš: The seven Tablets of Creation, or the Babylonian and Creation of the World and of Mankind, Vol. I-II*. London: Luzac and Co.
- KOCK, T. (1880-1888). *Comicorum Atticorum Fragmenta, Vol. I-III*. Leipzig: B.G. Teubner.
- KOSTER, W.J.W. (ed. by) (1975). *Prolegomena de Comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*. Groningen: Bouma.
- KRISCHER, J. (2008²). *Inscriptiones Graecae, I, i: Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Posteriores* (ikinci basım, ilk basımı 1913). Berlin: Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.
- LEUTSCH, E.L. (ed. by) (1851). *Corpus Paroemiographorum Graecorum, Vol. 2: Diogenianus, Gregorius Cyprius, Macarius, Aesopus, Apostolius et Arsenius, Mantissa Proverbiorum*. Gottingae: Sumptibus Fecit Libraria Dieterichiana.
- LINDEMANNUS, F. (ed. by) (1831). *Corpus Grammaticorum Latinorum Veterum. Collegit, auxit, recensuit ac potiore lectionis varietatem, Tomus I: Donatum, Probum, Eutyrium, Arusianum Messium, Maximum Victorinum, Asperim, Phocam Continens*. Lipsiae: Sumptibus B. G. Teubneri et F. Claudii.
- (1832). *Corpus Grammaticorum Latinorum Veterum. Collegit, auxit, recensuit ac potiore lectionis varietatem, Tomus II: Pauli Diaconi Excerpta et Sex. Pompeii Festi Fragmenta Continens*. Lipsiae: Sumptibus B. G. Teubneri et F. Claudii.

- LOBEL, E.–PAGE, D. (1968^{re}). *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* (yeniden basım, ilk basımı 1955). Oxford: Clarendon Press.
- LONG, A.A.–SEDLEY, D.N. (1998^{re}). *The Hellenistic Philosophers, Vol. II: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*. (yeniden basım, ilk basımı 1987). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001^{re}). *The Hellenistic Philosophers, Vol. I: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary* (yeniden basım, ilk basımı 1987). Cambridge: Cambridge University Press.
- LUTHER, M. (1985). *Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- MAGNUSSON, E.–MORRIS, W. (trans. by) (1907). *The Volsunga Saga*. London/Stockholm/Copenhagen/Berlin/New York (NY): Norrœna Society.
- MEINEKE, A. (ed. by) (1970^{re}). *Fragmenta Comicorum Graecorum, Vol. I-V* (yeniden basım, ilk basımı 1826-1856). Berlin: Reimer.
- MERK, A. (ed. by) (1957⁸). *Novum Testamentum: Graece et Latine* (sekizinci basım, ilk basımı 1933). Roma: Pontificii Instituti Biblici.
- NAUCK, A. (1889²). *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (ikinci basım, ilk basımı 1856). Lipsiae: B.G. Teubner.
- PAGE, D. L. (1967²). *Poetae Melici Graeci* (ikinci basım, ilk basımı 1962). Oxford: Clarendon Press.
- PERTUSI, A. (ed. by) (1955). *Scholia Vetera in Hesiodi Opera et Dies*. Milan: Società Editrice Vita e Pensiero.
- POWELL, I.U. (1925). *Collectanea Alexandrina: Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae, 323-146 A.C.: Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum*. Oxford: Clarendon Press.
- PREISENDANZ, K. et al. (ed., trans. by). (1973-1974²). *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri, Vol. I-II*. (ikinci basım, ilk basımı 1928-1931, Leipzig: Teubner). München/Leipzig: K.G. Saur.

- RADT, S. (ed. by) (1999²). *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. IV: Sophocles* (ikinci basım, ilk basımı 1977). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- RAHLFS, A. (ed. by) (1979²) *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (ikinci basım, ilk basımı 1935). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- RICHARDSON, N.J. (ed., comm. by) (1974). *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Oxford University Press.
- STÄHLIN, O. (ed. by) (1905). *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Clemens Alexandrinus, Erster Band: Protrepticus und Paedagogus*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- WENDEL, C. (ed. by) (1914). *Scholia in Theocritum Vetera*. Lipsiae: B.G. Teubner.
- (1935). *Scholia in Apollonium Rhodium Vetera*. Berlin: Weidmann.
- WEST, M.L. (ed. by) (1972). *Iambi Et Elegi Graeci: Ante Alexandrum Cantati; Vol. 1: Archilochus, Hipponax. Theognidea; Vol. 2: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota*. Oxford: Clarendon Press.
- (1983). *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- WILKEN, E. (ed. by) (1877). *Die Prosaische Edda im Auszuge nebst Volsunga-saga und Nornagest-thátttr*. Paderborn: Verlag von Ferdinand Schöningh.

ANTİK YAZARLAR:

ALKMAN:

- CALAME, C. (ed., comm. by) (1983). *Alcman: introduction, texte critique, témoignages, traduction et commentaires*. Romae: in aedibus Athenaei.

APOLLONIOS RHODIOS:

SEATON, R.C. (trans. by) (1999^{re}). *Apollonius Rhodius: Argonautica*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

APULEIUS:

DÜRÜŞKEN, Ç. (trans. by) (2006). *Apuleius: Başkalaşım*lar. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

ARISTOTELES:

BABÜR, S. (trans. by) (1998). *Aristoteles: Nikomakhos'a Etik*. Ankara: Ayraç Yayınları.

KASSEL, R. (ed. by) (1976). *Aristotelis Ars Rhetorica*. Berlin: Walter de Gruyter.

ROSE, V. (ed. by) (1886). *Aristotelis Qui Ferebantur Librorum Fragmenta*. Lipsiae: Teubner.

ARKHILOKHOS:

TARDITI, G. (ed. by) (1968). *Archilochus* (fragmenta edidit, veterum testimonia collegit) Roma: Edizioni dell'Ateneo.

ARNOBIUS:

REIFFERSCHIED, A. (ed., comm. by) (1875). *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*. Vindononae: C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae.

BAKKHYLIDES:

JEBB, R. (ed., comm. by) (1905). *Bacchylides: The Poems and Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.

KENYON, F.G. (ed., comm. by) (1897). *The Poems of Bacchylides, from a Papyrus in the British Museum*. London: Trustees of British Museum.

MAEHLER, H. (1982). *Die Lieder des Bakchylides, Erster Band, Die Siegeslieder I-II: I. Edition des Textes Mit Einleitung und Übersetzung, II. Kommentar*. Leiden: E.J. Brill.

— (1997). *Die Lieder des Bakchylides, Zweiter Band, Die Dithyramben und Fragmente: Text, Übersetzung und Kommentar*. Leiden: E.J. Brill.

CICERO:

ÖZAKTÜRK, F.G.–TELATAR, F. (trans. by) (2006). *Cicero: Tanrıların Doğası*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

CATULLUS:

DÜRÜŞKEN, Ç.–ALOVA, E. (trans. by) (2002²). *Catullus: Bütün Şiirleri* (ikinci basım, ilk basımı 1997, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

EPIKOUROS:

ARRIGHETTI, G. (ed. by) (1973²). *Epicuro, Opere. Introduzione, testo critico, traduzione e note* (ikinci basım, ilk basımı 1960). Turin: Einaudi.

EUBOULOS:

HUNTER, R.L. (ed. by) (1983). *Eubulus: The Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.

EUSTATHIOS:

STALLBAUM, G. (ed. by) (1825-1826). *Eustathius Archiepiscopus Thessalonicensis, Commentarii ad Homeri Odysseam, Vol. I-II*. Lipsiae: Sumtibus Ioann. Aug. Gotti. Weigel.

VAN DER VALK, M. (ed. by) (1971). *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis, Commentarii ad Homeri Iliadem Pertinentes, Vol. 1*. Leiden: Brill.

DAMASKIOS:

AHBEL-RAPPE, S. (trans. by) (2010). *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford: Oxford University Press.

DIOGENES LAERTIOS:

ŞENTUNA, C. (trans. by) (2003). *Diogenes Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GALENOS:

KÜHN, C.G. (ed. by) (1965^{re}). *Claudii Galeni Opera Omnia, Vols. 1-20* (yeniden basım, ilk basımı 1821-1833, Lipsiae: Libraria Car. Cnoblochii). Hildesheim: Olms.

HERMIAS:

OTTO, T.E. DE (ed., trans. by) (1872). *Irrisio Gentilium Philosophorum. Apologetarum Quadrati Aristidis Aristionis Miltiadis Melitionis Apollinaris Reliquiae*. Ienae: Libraria Maukii.

HESIODOS:

EVELYN-WHITE, H.G. (ed., trans. by) (2000). *Hesiod, Homeric Hymns, Epic Cycle, HomERICA*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

MERKELBACH, R.–WEST, M.L. (ed. by) (1967). *Fragmenta Hesiodica*. Oxford: Clarendon Press.

WEST, M.L. (1978). *Hesiod: Works and Days*. Oxford: Clarendon Press.

— (1985). *The Hesiodic Catalogue of Women*. Oxford: Clarendon Press.

HOMEROS:

ERHAT, A.–KADIR, A. (trans. by) (2000¹¹). *Homerios: Odysseia* (11. basım, ilk basımı 1970, Sander Yayınları). İstanbul: Can Yayınları.

— (2002¹³). *Homerios: İlyada* (13. basım, ilk basımı 1958-1962, İş Bankası Kültür Yayınları). İstanbul: Can Yayınları.

MURRAY, A.T. (ed., trans. by)–DIMOCK, G.E. (rev. by) (1995²). *Homer: Odyssey, Vol. II, Books 13-24* (ikinci basım, ilk basımı 1919). Cambridge (MA): Harvard University Press.

— (1998²). *Homer: Odyssey, Vol. I, Books 1-12* (ikinci basım [düzeltilmiş yeniden basım], ilk basımı 1919). Cambridge (MA): Harvard University Press.

- MURRAY, A.T. (ed., trans. by)–WYATT, W.F. (rev. by) (1999a²). *Homer: Iliad, Vol. I, Books 1-12*. (ikinci basım, ilk basımı 1924). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- (1999b²). *Homer, Iliad, Vol. II, Books 13-24* (ikinci basım, ilk basımı 1925). Cambridge (MA): Harvard University Press.

HERODOTOS:

- WEIDEMANN, A. (ed. by) (1890). *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen*. Leipzig: Teubner.

IOANNES DAMASKENOS:

- KOTTER, B. (ed. by) (1969). *Die Schriften des Johannes von Damaskos, Band 1: Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* (Patristische Texte und Studien 7). Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.

KALLIMAKHOS:

- PFEIFFER, R. (ed. by) (1949). *Callimachus, Vol. I: Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.

KORNOUTOS:

- LANG, C. (ed. by) (1881). *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*. Leipzig: B.G. Teubner.

KSENOPHON:

- ŞENTUNA, C. (trans. by) (1997²). *Ksenophon: Sokrates'ten Anılar* (ikinci basım, ilk basımı 1994). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

KSENOPHANES:

- LESHER, J.H. (trans. ve comm. by) (2001^{re}). *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with a Commentary* (yeniden basım, ilk basımı 1992). Toronto (ON): University of Toronto Press.

LIBANIUS:

FOERSTER, R. (1904). *Libanii Opera, Vols. II: Orationes XII-XXV*. Leipzig: Teubner.

OVIDIUS:

DÜRÜŞKEN, Ç. (trans. by) (2010). *Ovidius: Ars Amaoria/Aşk Sanatı*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

PHILON:

COLSON, F.H.—WHITTAKER, G.H. (ed., trans. by) (1991^{re}). *Philo, Vols. I: On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis II and III* (yeniden basım, ilk basımı 1949). Cambridge (MA): Harvard University Press.

— (1998^{re}). *Philo, Vols. II: On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants* (yeniden basım, ilk basımı 1929). Cambridge (MA): Harvard University Press.

PHILON BYBLIOS:

ATTRIDGE, H.W.—ODEN, R.A. (ed. by) (1981). *Philo of Byblos: The Phoenician History, Introduction, Critical Text, Translation, Notes*. Washington (DC): Catholic Biblical Association of America.

PINDAROS:

ABEL, E. (ed. by) (1891). *Scholia Recentia in Pindari Epinicia, Vol. I*. Berlin: Calvary.

BURY, J.B. (1890). *Nemean Odes of Pindar*. London/New York: Macmillan.

BURY, J.B. (1892). *The Isthmian Odes of Pindar*. London: Macmillan and Co.

DRACHMANN, A.B. (1903-1927). *Scholia Vetera in Pindari Carmina, Vols. I-III*. Leipzig: Teubner.

RACE, W.H. (ed., trans. by) (1997). *Pindar: Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

— (2002). *Pindar: Olympian Odes, Pythian Odes*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

SNELL, B.–MAEHLER, H. (ed. by) (1975⁴). *Pindari Carmina cum Fragmentis, Pars II: Fragmenta. Indices* (dördüncü basım, ilk basımı 1964). Leipzig: Teubner.

— (1980⁶). *Pindari Carmina cum Fragmentis, Pars I: Epinicia* (altıncı basım, ilk basımı 1964). Leipzig: Teubner.

PLATON:

ÇORAKLI, E. (trans. by) (2007). *Platon, Symposion*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

DALIMIER, C. (trans., comm. by) (1998). *Platon, Cratyle*. Paris: Flammarion.

DUKE, E.A.–HICKEN, W.F.–NICOLL, W.S.M.–ROBINSON, D.B.–STRACHAN, J.C.G. (ed. by) (1995). *Platonis Opera I*. Oxford: Oxford University Press.

ŞENTUNA, C.–BABÜR, S. (trans. by) (1998). *Platon, Yasalar Vol. I-II*. İstanbul: Kabalcı.

POSEIDONIOS:

THEILER, W, VON (ed. by) (1982). *Poseidonios, Die Fragmente*. New York (NY)/Berlin: Walter de Gruyter.

PROBUS (MARCUS VALERIUS):

KEIL, H. (ed. by) (1848). *M. Valerii Probi, In Vergilii Bucolica et Georgica Commentarius*. Halis: Sumptibus Edvardi Anton.

PROKLOS:

DUVICK, B. (trans. by) (2007). *Proclus: On Plato Cratylus*. London: Gerald Duckworth.

MARZILLO, P. (ed., trans., comm. by) (2010). *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods "Werken und Tagen"* (Classica Monacensia 33). Tübingen: Narr Verlag.

PASQUALI, G. (ed. by) (1994^{re}). *Proclus Diadochus: In Platonis Cratylum Commentaria* (yeniden basım, ilk basımı 1908). Leipzig: Teubner.

VAN DEN BERG, R.M. (2001). *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*. Leiden/Boston (MA)/Köln: Brill.

PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES

SUCHLA, B.R. (ed. by) (1990). *Dionysius: Corpus Dionysiacum, Band 1: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* (Patristische Texte und Studien 33). Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.

SERVIUS:

THILO, G. (ed. by) (1887). *Servii Grammatici qui Feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Comentarii*. Lipsiae: B. G. Teubner.

THILO, G.–HAGEN, H. (ed. by) (1881). *Servii Grammatici qui Feruntur in Vergilii Carmina Comentarii, Vol. I: Aeneidos Librorum I-V Commentarii*. Lipsiae: B. G. Teubner.

— (ed. by) (1884). *Servii Grammatici qui Feruntur in Vergilii Carmina Comentarii, Vol. II: Aeneidos Librorum VI-XII Commentarii*. Lipsiae: B. G. Teubner.

SUIDAS:

ADLER, A. (ed. by) (1928-1938). *Suidae Lexicon, Pars I-V*. Stuttgart: Teubner.

İKİNCİL LİTERATÜR

ABEL, D.H. (1943). "Genealogies of Ethical Concepts from Hesiod to Bacchylides." *TAPA* 74: 92-101.

ACOSTA-HUGHES, B. (2010). *Arion's Lyre: Archaic Lyric into Hellenistic Poetry*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

ADKINS, A.W.H. (1970³). *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (üçüncü basım, ilk basımı 1960). Oxford: Clarendon Press.

— (1972). "Truth, Κόσμος, and Ἀρετή in the Homeric Poems." *CQ* 22/1: 5-18.

AGÓCS, P.–CAREY, C.–RAWLES, R. (ed. by) (2012). *Reading the Victory Ode*. Cambridge: Cambridge University Press.

- AHL, F. (2002). "Wordplay and Apparent Fiction in the *Odyssey*." *Arethusa* 35: 117-132.
- AKDEMİR, S. (2009). *Son Çağrı Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- AKYOL, O.F. (ed. by) (2009). *Navisalvia Sina Kabağağaç'ı Anma Toplantısı 2007: Ars Poetika*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- ALLEN, G. (2000). *Intertextuality: The New Critical Idiom*. London/New York (NY): Routledge.
- ALLEN, J. (2005). "The Stoics on the Origins of Language and the Foundations of Etymology." ➔ FREDE-INWOOD (2005): 14-35.
- ALLEN, W.S. (1968). *Vox Graeca: A Guide to the Pronunciation of Classical Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALONI, A. (2012). "Epinician and the *Polis*." *BICS* 55/2: 21-37.
- ALVAR, J. (1985). "Matériaux pour l'étude de la formule *sive deus sive dea*." *Numen* 32: 237-273.
- ANTONACCIO, C.M. (2007). "Elite Mobility in the West." ➔ HORNBLOWER-MORGAN (2007): 265-285.
- ARRIGHETTI, G. (ed. by) (1982). *Aspetti di Hermann Usener, filologo della religione*. Pisa: Giardina.
- ARNOLD, E.V. (1911). *Roman Stoicism: Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special References to its Development within the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ASSMANN, E. (1912). "Titaia, Titanen und der Tartaros." ➔ VIROLLEAUD (1912): 236-239.
- ASTOUR, M.C. (1965). *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic impact on Mycenaean Greece*. Leiden: E.J. Brill.
- ATHANASSAKI, L. (2009a). "Apollo and his Oracle in Pindar's Epinicians: Poetic Representations, Politics and Ideology." ➔ ATHANASSAKI et al. (2009): 405-471.

- ATHANASSAKI, L.–BOWIE, E. (ed. by) (2011). *Archaic and Classical Choral Song: Performance, Politics and Dissemination* (Trends in Classics - Supplementary Volumes 10). Berlin/Boston (MA): Walter de Gruyter.
- ATHANASSAKI, L.–MARTIN, R.P.–MILLER, J.F. (ed. by) (2009). *Apolline Politics and Poetics: International Symposium*. Athens: European Cultural Centre of Delphi.
- ATHERTON, C. (ed. by) (1998). *Form and Content in Didactic Poetry*. Bari: Levante Editori.
- AUERBACH, E. (1957). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (trans. by Willard TRASK). Garden City (NY): Doubleday Anchor Books.
- (1984^{re}). *Mimesis. La représentation de la realite dans la littérature occidentale* (trans. by Cornélius HEIM; yeniden basım, ilk basımı 1968). Paris: Éditions Gallimard.
- AUFFARTH, C. (1991). *Der drohende Untergang: "Schöpfung" in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*. Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.
- AUSTIN, N. (1972). "Name Magic in the *Odyssey*." *CSCA* 5: 1-19.
- (1975). *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*. Berkeley/Los Angeles (CA): University of California Press.
- AYVERDİ, İ. (2008³). *Asırlar Boyu Târihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Vol. I-III* (gözden geçirilmiş üçüncü basım, ilk basımı 2005). İstanbul: Kubbealtı.
- BADER, F. (1989). *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens*. Pisa: Giardini.
- (1990a). "La langue des dieux: hermétisme et autobiographie I." *LEC* 58/1: 3-26.

- (1990b). “La langue des dieux: hermétisme et autobiographie I.” *LEC* 58/1: 221-245.
- (1990c). “Autobiographie et héritage dans la langue des dieux: d’Homère à Hésiode et Pindare.” *REG* 103: 383-408.
- BADIOU, A. (2001). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (trans. by Peter HALLWARD). London/New York (NY): Verso.
- (2004). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (trans. by Tuncay BİRKAN). İstanbul: Metis Yayınları.
- BADIOU, A. (2010). *Başka Bir Estetik: Sanatlar İçin Küçük Bir Klavuz* (trans. by Aziz Ufuk KILIÇ). İstanbul: Metis Yayınları.
- BAILEY, D.T.J. (2008). “Excavating *Dissoi Logoi* 4.” ➔ INWOOD (2008): 249-264.
- BAKKER, E.J. (1997). *Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- BALTUSSEN, H. (2005). “The Presocratics in the doxographical tradition. Sources, controversies, and current research.” *SHT* 6.A.6: 1-26.
- BARRETT, W.S. (1954). “Bacchylides, Asine and Apollo Pythaeus.” *Hermes* 82: 421-444.
- BARRÍGON FUENTES, M.C. (2002). “La “logique” du récit mythique dans l’ode rhodienne de Pindare (Pind. O. VII).” *Kernos* 15: 41-52.
- BARRON, J. (1984). “Ibycus: Gorgias and other poems.” *BICS* 31: 13-24.
- BARTA, P.I.–MILLER, P.A.–PLATTER, C.–SHEPHERD, D. (ed. by) (2001). *Carnivalizing Difference: Bakhtin and the Others*. London/New York (NY): Routledge.
- BARTHES, R. (1970). *S/Z*. Paris: Éditions du Seuil.
- (1972). “Par où commencer?” *Le degré zéro de l’écriture: suivi de Nouveaux essais critiques*. Paris: Éditions du Seuil, 140-150.
- (1977). “Death of the Author.” *Images Music Text* (trans. by Stephen HEATH). London: Fontana Press, 142-148.
- (2006). *S/Z* (trans. by Sündüz ÖZTÜRK KASAR). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- BARTON, T. (1994). *Ancient Astrology*. London/New York (NY): Routledge.
- BATCHELDER, A.G. (1995). *The Seal of Orestes: Self-Reference and Authority in Sophocles' Electra*. London/Lanham (ML): Rowman & Littlefield Publishing.
- BAUMGARTEN, A.I. (1981). *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*. Leiden: E.J. Brill.
- BAXTER, K.N. (2012). "Pindar the Pious Poet: Prayer and its Significance in Pindar's Epinician Odes." New Brunswick (NJ): The State University of New Jersey.
- BAXTER, T.M.S. (1992). *The Cratylus: Plato's Critique of Naming*. Leiden: E.J. Brill.
- BEARDSLEE, J.W., JR. (1918). *The Use of Φύσις in Fifth-Century Greek Literature*. Chicago (IL): The University of Chicago Press.
- BEAZLEY, J.D. (1963²). *Attic Red-figure Vase-painters, Vol. I-III* (ikinci basım, ilk basımı 1942). Oxford: Clarendon Press.
- BECHTEL, F. (1917). *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*. Halle: Maz Niemeyer.
- BECK, R. (1998). "The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis." *JRS* 88. 115-128.
- BECKER, O. (1937). *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*. Berlin: Weidmann.
- BEITZEL, B.J. (1980). "Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia." *TJ* 1: 5-20.
- BEKKUM, W. VAN-HOUBEN, J.-SLUITER, I.-VERSTEEGH, K. (ed. by) (1997). *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrews, Sanskrit, Greek, Arabic*. Amsterdam: John Benjamins, 147-224.
- BELFIORE, E. (1985). "'Lies Unlike the Truth': Plato on Hesiod, *Theogony* 27." *TAPA* 115: 47-57.
- BELL, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

- BÉNATOUÏL, T. (2009). "How Industrious can Zeus be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism." ➔ SALLES (2009): 23-45.
- BENDER, J.–WELLBERY, D.E. (ed. by) (1990). *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- BENDLIN, A. (2007). "Purity and Pollution." ➔ OGDEN (2007): 178-189.
- BENVENISTE, É. (1969). *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, Tome I: Economie, Parenté, Société; Tome II: Pouvoir, Droit, Religion*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- (1993⁸). *Noms d'agent et Noms d'action en indo-européen* (sekizinci basım, ilk basımı 1948). Paris: Maisonneuve.
- BERMAN, D.W. (2010). "The Landscape and Language of Korinna." *GRBS* 50: 41-62.
- BERNABÉ, A.–JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A.I. (2008). *Instructions for the Netherworld: The Orphic Tablets*. Leiden/Boston (MA): Brill.
- BERNAL, M. (1987). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- (1990). "Response to Jonathan Hall, 'Black Athena: A sheep in Wolf's Clothing?'" *JMA* 3/2: 275-279.
- (1991). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. II: The Archaeological and Documentary Evidence*. New Brunswick (NJ): Ruts University Press.
- (2001). *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responses to his Critics* (ed. by David Chioni MOORE). Durham (NC): Duke University Press.
- (2003²). *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?* (trans. by Özcan BUZE). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- (2006). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. 3: The Linguistic Evidence*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

- BERNARDINI, P.A. (1983). *Mito e attualità nelle Ode di Pindaro. La Nemea 4, l'Olimpica 9, l'Olimpica 7*. Roma: Ateneo.
- BERS, V. (1984). *Greek Poetic Syntax in the Classical Age*. New Haven (CT): Yale University Press.
- BERTI, I. (2006). "Now Let Earth Be My Witness and the Broad Heaven Above, and the Down Flowing Water of the Styx..." (Homer, *Ilias* XV, 36-37): Greek Oath-Rituals." ➔ STAVRIANOPOULOU (2006): 181-209.
- BERVE, H. (1966²). "Vom agonalen Geist der Griechen." *Gestaltende Kräfte der Antike: Aufsätze und Vorträge zur griechischen und römischen Geschichte* (ikinci basım, ilk basımı 1949). München: C. H. Beck, 1-20.
- BESTOR, T.W. (1980). "Plato's Semantics and Plato's "Cratylus"." *Phronesis* 25: 306-330.
- BLACK, J.-CUNNINGHAM, G.-ROBSON, E.-ZÓLYOMI, G. (trans. by) (2004). *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford: Oxford University Press.
- BLASING, M.K. (2007). *Lyric Poetry: The Pain and the Pleasure of Words*. Princeton (NJ)/Oxford: Princeton University Press.
- BLEVINS, J. (ed. by) (2008). *Dialogism and Lyric Self-Fashioning: Bakhtin and the Voices of a Genre*. Cranbury (NJ): Associated University Presses.
- BOARDMAN, J.-GRIFFIN, J.-MURRAY, O. (ed. by) (1986). *The Oxford History of Classical World*. Oxford/New York (NY): Oxford University Press.
- BOEDEKER, D.D. (1974). *Aphrodite's Entry into Greek Epic*. Leiden: E.J. Brill.
- BOEDER, H. (1959). "Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia." *ABG* 4: 82-112.
- BOEHM, I. (1996). "De l'audition à la perception: les origines de la notion de perception chez Pindare." *Cratyle* 15: 21-32.
- BOEKE, H. (2007). *The Value of Victory in Pindar's Odes: Gnomai, Cosmology and the Role of the Poet*. Leiden: Brill.

- BOEKE, J. DU P. (2004). "Deeds Speak Louder Than Looks: Pindar's *Isthmian* 4." *Akroterion* 49: 43-55.
- BOISACQ, É. (1938). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Étudée dans ses Rapports avec les Autres Langues Indo-Européennes*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- BOLLING, G.M. (1906). "The Etymology of Ὀδυσσεύς." *AJP* 27/1: 65-67.
- BORK, H. (2011). "Wind, Wave, and Generative Metaphor in Greek." Washington (DC): Washington University (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- BONANNO, M.G. (1980). "Nomi e soprannomi archilochei." *MH* 37: 65-88.
- BONFANTE, L. (1989). "Nudity as a costume in classical art." *AJA* 93/4: 543-570.
- BONNAFÉ, A. (1985). *Eris et Eros: Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*. Lyon: Presses Universitaires Lyon.
- BORSCHÉ, T. (1985). "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker." ➔ SIMON (1985): 62-87.
- BOURDIEU, P. (1995^{re}). *Outline of a Theory of Practice* (yeniden basım, ilk basımı 1977; trans. by Richard NICE). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000^{re}). *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (yeniden basım, ilk basımı 1972, Genève: Librairie Droz). Paris: Éditions du Seuil.
- BOURDIEU, P.–CHARTIER, R. (1985). "La lecture: une pratique culturelle." ➔ CHARTIER (1985): 218-239.
- BOURDIEU, P.–CHARTIER, R.–DARNTON, R. (1985). "Dialogue à propos de l'histoire culturelle." *ARSS* 59: 86-93.
- BOUTSIKAS, E.–RUGGLES, C. (2011). "Temples, Stars, and Ritual Landscapes: The Potential for Archaeoastronomy in Ancient Greece." *AJA* 115: 55-68.
- BOWIE, A.M. (1995). "Greek Sacrifice: Forms and Functions." ➔ POWELL (1995): 463-482.

- BOWIE, E. (2008). "Wandering Poets, archaic style." ➔ HUNTER–RUTHERFORD (2008): 105-136.
- (2011). "Alcman's First *Partheneion* and the Sirens Sang." ➔ ATHANASSAKI–BOWIE (2011): 33-65.
- BOWRA, C.M. (1934). "The Occasion of Alcman's Partheneion." *CQ* 28/1: 35-44.
- (1967²). *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides* (ikinci basım, ilk basımı 1961), Oxford: Clarendon Press.
- (1971²). *Pindar* (ikinci basım, ilk basımı 1964), Oxford: Clarendon Press.
- BRASWELL, B.K. (1976). "Notes on the prooemium to Pindar's Seventh Olympian Ode." *Mnemosyne* 29/3: 233-242.
- (1988). *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*. Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.
- (1998). *A Commentary on Pindar Nemean Nine*. Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.
- BRAVO, B. (1974). "Une lettre sur plomb de Berezan': colonisation et modes de contact dans le Pont." *DHA* 1: 111-187.
- (1977). "Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime à l'époque archaïque." *DHA* 3/3: 1-59.
- (1997). *Pannychis e simposio: Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto, con uno studio iconografico di Françoise Frontisi-Ducroux*. Pisa/Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- BRELICH, A. (1961). *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*. Bonn: R. Habelt.
- BREMER, D. (1976). *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung: Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik*. Bonn: Bouvier.
- BREMMER, J. (ed. by) (1987). *Interpretations of Greek Mythology*. London: Routledge.
- BRESSON, A. (1979). *Mythe et contradiction: analyse de la VII^e Olympique de Pindare*. Paris: Les Belles Lettres.

- BRISSON, L. (1997). "Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus" ➔ LAKS–MOST (1997): 149-165.
- (2002). "La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au néoplatonisme, sur l'origine de l'être humain." *RHR* 219/4: 435-458.
- BROADBENT, M. (1968). *Studies in Greek Genealogy*. Leiden: E.J. Brill.
- BROCK, R.–HODKINSON, S. (ed. by) (2000). *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- BROMMER, F. (1937). "Die Rückführung des Hephaistos." *JdI* 52: 198-219.
- (1960²). *Vasenlisten zur griechischen Heldensage* (ikinci basım, ilk basımı 1956). Marburg/Lahn: Elwert.
- BRONKHORST, J. (2001). "Etymology and Magic: Yâska's *Nirukta*, Plato's *Cratylus*, and the Riddle of Semantic Etymologies." *Numen* 48/2: 147-203.
- BROWN, C.G. (1984). "Bridegroom and the Athlete: The Proem to Pindar's Seventh Olympian." ➔ GERBER (1984b): 37-50.
- (1996). "In the Cyclops' Cave: Revenge and Justice in *Odyssey* 9." *Mnemosyne* 49/1: 1-29.
- (2001). "Arrows and Etymology: Gaetulicus' Epitaph for Archilochus." *CPh* 96/4: 429-432.
- (2006). "Pindar on Archilochus and the Gluttony of Blame (*Pyth.* 2.52-6)." *JHS* 126: 36-46.
- BROWN, C.S. (1966). "Odysseus and Polyphemus: The Name and the Curse." *CompLit* 18/3: 193-202.
- BRUGMANN, K. (1904). *Die Demonstrativpronomina der indogermanischen Sprachen: Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*. Leipzig: B.G. Teubner.
- BRULÉ, P. (2005). "Dans le nom, tout n'est-il pas déjà dit? Histoire et géographie dans les récits généalogiques." *Kernos* 18: 241-268.

- BUCHAN, M. (2004). *The Limits of Heroism: Homer and the Ethics of Reading*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BUDELMANN, F. (ed. by) (2009). *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUDGE, E.A.W. (1901). *Egyptian Magic*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.
- BULMAN, P. (1992). *Phthonos in Pindar*. Berkeley (CA): University of California Press.
- BUNDY, E.L. (1986^{re}). *Studia Pindarica I-II* (yeniden basım, ilk basımı 1962). Berkeley (CA): University of California Press.
- BURGER, A. (1925). *Les mots de la famille φύω en grec ancien*. Paris: Champion.
- BURGESS, D.L. (1990). "Pindar's Olympian 10; Praise for the Poet, Praise for the Victor." *Hermes* 118: 273-281.
- BURKERT, W. (1972). *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.
- (1975). "Apellai und Apollon." *RhM* 118: 1-21.
- (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (trans. by Peter BING). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- (1984). *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*. Heidelberg: Carl Winter/Universitätverlag.
- (1985a). *Greek Religion* (trans. by John RAFFAN). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- (1985b). "Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem." *MH* 42/2: 121-132.
- (1987). "Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels." ➔ BREMMER (1987): 10-40.

- (1987b). “The Making of Homer in the Sixth Century B.C.: Rhapsodes versus Stesichorus.” ➔ TRUE et al. (1987): 43-62.
 - (1990). *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*. München: C. H. Beck.
 - (1999). “The Logic of Cosmogony.” ➔ BUXTON (1999): 87-106.
 - (2005). “Hesiod in context: abstractions and divinities in an Aegean-Eastern koiné.” ➔ STAFFORD–HERRIN (2005): 3-20.
 - (2012). *Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri* (trans. by Mehmet Fatih YAVUZ). İstanbul: İthaki Yayınları.
- BURNET, J. (1920³). *Early Greek Philosophy* (3. Basım, ilk basımı 1892). London: A ve C Black.
- BURNETT, A.P. (1964). “The Race with the Pleiades.” *CPh* 59/1: 30-34.
- (1985). *The Art of Bacchylides*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
 - (1989). “Performing Pindar’s Odes.” *CPh* 84/4: 283-293.
 - (2005). *Pindar’s Songs for Young Athletes of Aigina*. Oxford: Oxford University Press.
- BURTON, R. (1962). *Pindar’s Pythian Odes*. Oxford: Oxford University Press.
- BURY, J.B. (1887). “Paronomasia in Pindar.” *Hermathena* 6/13: 185-208.
- BUXTON, R. (ed. by) (1999). *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: University Press.
- (2010). “The Significance (or Insignificance) of Blackness in Mythological Names.” ➔ CHRISTOPOULOS et al. (2010): 3-13.
- EL-CÂBİRÎ, M.Â. (2011²). *Kur’ana Giriş* (ikinci basım, ilk basımı 2010; trans. by Muhammed COŞKUN). İstanbul: Mana Yayınlar.
- CAIRNS, D.L. (1993). *AIDŌS: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- CAIRNS, F. (2005). “Pindar. *Olympian* 7: Rhodes, Athens, and the Diagorids.” *Eikasmós* 16: 63-91.

- (2011). "Money and the Poet: The First Stasimon of Pindar *Isthmian* 2." *Mnemosyne* 1: 21-36.
- CALAME, C. (1974). "Réflexions sur les genres littéraires en Grèce archaïque." *QUCC* 17: 113-128.
- (1986). *Le récit en Grèce ancienne: énonciations et représentations de poètes*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- (1987). "Le récit généalogique spartiate: la représentation mythologique d'une organisation spatiale." *QS* 26: 43-91.
- (ed. by) (1988). *Metamorphoses du mythe en Grèce antique*. Geneva: Éditions Labor et Fides.
- (1989). "Entre rapports de parenté et relations civiques: Aphrodite l'hétaière au banquet politique des *hétairoi*." ➔ THÉLAMON (1989): 101-111.
- (1991). "'Mythe' et 'rite' en Grèce: des catégories indigènes?" *Kernos* 4: 179-204.
- (1993). "Rythme, voix et mémoire de l'écriture en Grèce ancienne." ➔ PRETAGOSTINI (1993): 785-800.
- (1995). *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece* (trans. by J. ORION). Ithaca (NY): Cornell University Press.
- (1997a). *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Function* (trans. by Derek COLLINS-Jane ORION). Lanham (MD): Rowman and Littlefield Publishers.
- (1997b). "De la poésie chorale au stasimon tragique. Pragmatique de voix féminines." *Mètis* 12: 181-202.
- (1998). "La poésie lyrique grecque, un genre inexistant?" *Littérature* 111: 87-110.
- (1999). "The Rhetoric of *Muthos* and *Logos*: Forms of Figurative Discourse." ➔ BUXTON (1999): 119-143.
- (2006a). "Logiques catalogales et formes généalogiques: Mythes grecs entre tradition orale et pratique de l'écriture." *Kernos* 19: 23-29.

- (2006b). "Récit héroïque et pratique religieuse: Le passé poétique des cités grecques classiques." *AHSS* 61/3: 527-551.
- CAMERON, A.–KUHRT, A. (ed. by) (1983). *Images of Women in Antiquity*, London: Croom Helm.
- CAREY, C. (1986). "Archilochus and Lycambes." *CQ* 36: 60-67.
- (1989a). "The Performance of the Victory Ode." *AJP* 110/4: 545-565.
- (1989b). "Prosopographia Pindarica." *CQ* 39/1: 1-9.
- (1991). "The Victory Ode in Performance: The Case for the Chorus." *CPh* 86/3: 192-200.
- CARNE-ROSS, D.S. (1976). "Weaving with Points of Gold: Pindar's Sixth Olympian." *Arion* 3: 5-44.
- (1985). *Pindar*. New Haven (CT): Yale University Press.
- CASABONA, J. (1966). *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence: Éditions Ophrys.
- CASKEY, J.L. (1990). "Thoughts on Early Bronze Age Hearths." ➔ HAGG–NORDQUIST (1990): 13-21.
- CASSIRER, E. (1922). *Die Begriffsform im Mythischen Denken* (Studien der Bibliothek Warburg 1). Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- (1990). "Response to Jonathan Hall, 'Black Athena: A sheep in Wolf's Clothing?'" *JMA* 3/2: 275-279.
- (1925a). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Berlin: Bruno Cassirer.
- (1925b). *Sprache und Mythos: ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (Studien der Bibliothek Warburg 6). Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- (1929). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer.
- (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven (CT): Yale University Press.

- (1946). *The Myth of the State*. New Haven (CT): Yale University Press.
- (2005a). *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme* (trans. by Milay KÖKTÜRK). Ankara: Hece Yayınları.
- (2005b). *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenemenolojisi* (trans. by Milay KÖKTÜRK). Ankara: Hece Yayınları.
- (2011a). “Dil ve Mitos. Tanrı Adları Üzerine Bir Makale.” *Sembol Kavramının Doğası* (trans. by Milay KÖKTÜRK). Ankara: Hece Yayınları, 67-152.
- (2011b). “Mitik Düşünmede Kavram Formu.” *Sembol Kavramının Doğası* (trans. by Milay KÖKTÜRK). Ankara: Hece Yayınları, 9-66.
- CASTALDO, D.–GIANNACHI, F.G.–MANIERI, A. (ed. by) (2012). *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica/Poetry, Music and Contests in ancient Greece, Vol. I*. Galatina: Congedo Editore.
- CASTLEDEN, R. (2005). *Mycenaeans*. London/New York (NY): Routledge.
- CERRI, G. (1968). “La terminologia sociopolitica di Teognide: I. l’opposizione semantica tra ἀγαθός-ἐσθλός e κακός-δειλός.” *QUCC* 6: 7-32.
- CHANTRAINE, P. (1984^{re}). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots* (yeniden basım, ilk basımı 1968). Paris: C. Klincksieck.
- CHARLES, M. (1977). *Rhétoric de la Lecture*. Paris: Éditions du Seuil.
- CHARTIER, R. (ed. by) (1985). *Pratiques de la lecture*. Marseille: Rivages.
- CHRISTIANSEN, J. (ed. by) (1988). *Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and Related Pottery: Copenhagen, August 31 - September 4 1987*. Copenhagen: Nationalmuseet/Ny Carlsberg Glyptotek/Thorvaldsens Museum.
- CHRISTOPOULOS, M.–KARAKANTZA, E.D.–LEVANIOUK, O. (ed. by) (2010). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. Blue Ridge Summit (PA): Lexington Books.
- CHURCHILL, S.L. (1983). “Nancy Demand on the Nomothetes of the *Cratylus*.” *Apeiron* 17/2: 92-93.

- CINGANO, E. (1990). "L'Opera di Ibico e di Stesicoro nella classificazione degli antichi e dei moderni." *AION* 12: 189-224.
- (1990). "Response to Jonathan Hall, 'Black Athena: A sheep in Wolf's Clothing?'" *JMA* 3/2: 275-279.
- (2003). "Entre *skolion* et *enkomion*: Réflexions sur le "genre" et la performance de la lyrique chorale grecque." ➔ JOUANNA-LECLANT (2003): 17-45.
- CLARE, R.J. (2002). *The Path of the Argo: Language, Imagery and Narrative in the Argonautica of Apollonius Rhodius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CLARK, C. (1996). "The Gendering of the Body in Alcman's *Partheneion* 1: Narrative, Sex, and Social Order in Archaic Sparta." *Helios* 23: 143-172.
- CLAUS, D.B. (1975). "*Aidôs* in the Language of Achilles." *TAPA* 105: 13-28.
- CLAY, D. (1991). "Alcman's *Partheneion*." *QUCC* 39/3: 47-67.
- CLAY, J.S. (1972). "The Planktai and Moly: Divine Naming and Knowing in Homer." *Hermes* 100: 127-131.
- (1974). "Demas and Aude: The Nature of Divine Transformation in Homer." *Hermes* 102: 129-136.
- (1999). "Pindar's Sympotic *Epinicia*." *QUCC* 62/2: 25-34.
- (2003). *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). "The beginning and end of the *Catalogue of Women* and its relation to Hesiod." ➔ HUNTER (2005): 25-34.
- CLAYMAN, D. (1993). "Corinna and Pindar." ➔ ROSEN-FARRELL (1993): 633-642.
- CLAYTON, B. (2011). Polyphemus and Odysseus in the Nursery: Mother's Milk in the *Cyclopeia*." *Arethusa* 44: 255-277.
- CLELAND, L.-STEARS, K.-DAVIES, G. (ed. by) (2004). *Colour in the Ancient Mediterranean World*. Oxford: John and Erica Hedges.
- COFFEE, N. (2006). "The Φορτηγῶι of Theognis 667-682." *CQ* 56/1: 304-305.

- COHEN, G.L. (1976). "Etymology of Greek *agalma*, *agallō*, *agallomai*." *BLS* 2: 100-104.
- COHEN, P.S. (1969). "Theories of Myth." *Man* 4/3: 337-353.
- COLDSTREAM, J.N. (2003²). *Geometric Greece: 900-700 B.C.* (ikinci basım, ilk basımı 1977). London/New York (NY): Routledge.
- COLE, T. (1983). "Archaic Truth." *QUCC* 42: 7-28.
- (1987). "1 + 1 = 3: Studies in Pindar's Arithmetic." *AJP*, 108/4: 553-568.
- COLLINS, D. (2001). "Homer and Rhapsodic Competition in Performance." *OT* 16/1: 129-167.
- (2006). "Corinna and Mythological Innovation." *CQ* 56/1: 19-32.
- CONNOR, W.R. (1988). "Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression." *P&P* 119: 3-29
- CONSTANTINI, M.–LALLOT, J. (ed. by) (1987). "Le προοίμιον est-il un proème?" ➔ HOFFMANN et al. (1987): 13-27.
- COOK, E.F. (1995). *The Odyssey in Athens*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- COOPER, G. (2007). *Politics of Orality* (Orality and Literacy in Ancient Greece, Vol. 6). Leiden/Boston (MA): Brill.
- CORNFORD, F.M. (1912). "Hermes-*Nous* and Pan-*Logos* in Pindar, *OL*. II." *CR* 26/6: 180-181.
- CORNFORD, F.M. (1950). *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1952). *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COUCH, H.N. (1937). "A Prelude to Speech in Homer." *TAPA* 68: 129-140.
- CRANE, G. (1988). *Calypso: backgrounds and conventions of the Odyssey*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- CROTTY, K. (1982). *Song and Action: The Victory Odes of Pindar*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.

- CROWTHER, N.B. (1979). "Water and Wine as Symbols of Inspiration." *Mnemosyne* 32/1-2: 1-11.
- (1988). "The Age-Category of Boys at Olympia." *Phoenix* 42/4: 304-308.
- CUMONT, F. (1903). *The Mysteries of Mithra* (trans. by Thomas J. MCCORMACK). Chicago (IL)/London: The Open Court Publishing Company/Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.
- CURRIE, B. (2005). *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford: Oxford University Press.
- CURTIUS, G. (1869). *Grundzüge der griechischen Etymologie*. Leipzig: B. G. Teubner.
- CYRINO, M.S. (2004). "The Identity of the Goddess in Alcman's Louvre *Partheneion* (PMG 1)." *CJ* 100/1: 25-38.
- ÇİPİLOĞLU, F.B. (2003). "Vahiy Geleneğinde QRE Kökünün Semantik Açından İncelenmesi." Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- D'ALESSIO, G.B. (2005). "Ordered from the *Catalogue*: Pindar, Bacchylides, and Hesiodic Genealogical Poetry." ➔ HUNTER (2005): 217-238.
- D'AVINO, R. (1969). "La funzionalità di ὀνομάζω e la formula ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν." ➔ PAGLIARO (1969): 7-33.
- DALE, A. (2011). "Topics in Alcman's *Partheneion*." *ZPE* 176: 24-38.
- DALE, A.T. (1982). "Homeric ἐπητής/ἐπητής: Meaning and Etymology." *Glotta* 60/3-4: 205-214.
- DANESI, M. (1993). *Vico, Metaphor, and the Origins of Language*. Bloomington/Indianapolis (IN): Indiana University Press.
- DARCUS, S. (1977). "An Echo of Homer in Pindar, *Pythian* 4." *TAPA* 107: 93-101.
- DAVIES, D.R. (1992). "Genealogy and catalogue: Thematic relevance and narrative elaboration in Homer and Hesiod." Ann Arbor: University of Michigan (yayımlanmamış doktora tezi).

- DAVIES, M. (1988). "Monody, Choral Lyric, and the Tyranny of the Hand-Book." *CQ* 38/1: 52-64.
- DAVISON, J.A. (1968). *From Archilochus to Pindar: Papers on Greek Literature of the Archaic Period*. London/Melbourne/New York (NY): Macmillan/St. Martin's Press.
- DAY, J.W. (1991). "The Poet's Elpis and the Opening of *Isthmian* 8." *TAPA* 121: 47-61.
- DAYTON, J. (2003). "'The Athletes of War': An Evaluation of the Agonistic Elements in Greek Warfare." Providence (RI): Brown University (yayımlanmamış doktora tezi).
- DE HEER, C. (1969). *Μάκαρ – Εὐδαιμόνων - Ὀλβιος - Εὐτυχής: A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.* Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- DE LAMBERTERIE, C. (1988). "Grec homérique μῶλυ: étymologie et poétique." *Lalies* 6: 129-138.
- DEBUS, F. (2002). *Namen in literarischen Werken. (Er-)Findung – Form – Funktion*. Mainz/Stuttgart: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Franz Steiner Verlag.
- DEICHGRÄBER, K. (1951). "'Etymologisches" zu Ζεὺς, Διός, Δία, Δίκη (Hesiod Erga 248-266)." *KZ* 70: 19-28.
- (1965). *Die Musen, Nereiden und Okeaninen in Hesiods Theogonie, mit einem Nachtrag zu Natura varie ludens*. Wiesbaden/Mainz: F. Steiner/Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- DELATTRE, C. (2005). *Manuel de mythologie grecque*. Paris: Éditions Bréal.
- (2006). "L'ordre généalogique, entre mythographie et doxographie." *Kernos* 19: 145-159.
- DEMAND, N. (1975). "The Nomothetes of the Cratylus." *Phronesis* 20/2: 106-109.
- DEMONT, P. (2003). "Le nom d'Eumée dans l'Odyssée." *REG* 116: 377-385.

DENTZER, J.-M. (1982). *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.* Roma: École française de Rome.

DERRIDA, J. (1967). *L'Écriture et la Différence*. Paris: Éditions du Seuil.

- (1967-1968). "La pharmacie de Platon." *Tel Quel* 32: 17-59; 33: 4-48.
- (1972²). "La pharmacie de Platon." (ikinci basım, ilk basımı → DERRIDA, 1967-1968) *La Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 71-197.
- (1972). "La Mythologie Blanche: Le métaphore dans le texte philosophique." *Poétique* 5: 1-52.
- (1974). "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy" (trans. by F.C.T. MOORE). *NLH "On Metaphor"* 6/1: 5-74.
- (2001). *Writing and Difference* (trans. by Alan BASS). London/New York (NY): Routledge.
- (2012a). *Platon'un Eczanesi* (trans. by Zeynep DIREK). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- (2012b). "Konuksev(-er-/-mez-)lik" (trans. by Ferda KESKİN-Önay SÖZER). → SÖZER-KESKİN (2012^{re}): 7-33.

DES BOUVRIE, S. (2009). "Artemis Ortheia—a Goddess of Nature or a Goddess of Culture?" → FISCHER-HANSEN-POULSEN (2009): 153-190.

DESCAT, R. (1981). "Idéologie et communication dans la poésie grecque archaïque." *QUCC* 9: 7-27.

DETIENNE, M. (1960). "La Notion Mythique D'ΑΛΗΘΕΙΑ." *REG* 73: 27-35.

- (1963). *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*. Bruxelles: Latomus.
- (1964). "Simonide de Ceos ou la secularisation de la poesie." *REG* 77: 405-419.
- (1966). "Mythe et pensée dans la Grèce ancienne. Problèmes de psychologie historique." *ASSR* 21: 125-134.
- (1970). "L'olivier: un mythe politico-religieux." *RHR* 178/1: 5-23.

- (1981). *L'invention de la mythologie*. Paris: Éditions Gallimard.
 - (1992/1993). "Langue des dieux ou des dieux dans le langue." *AÉPHÉ IV* 101: 219-222.
 - (1996). *The Master of Truth in Archaic Greece* (trans. by Janet LLOYD). New York (NY): Zone Books.
 - (1998). *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*. Paris: Éditions Gallimard.
 - (2012). *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri* (trans. by Adem BEYAZ). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- DETIENNE, M.–VERNANT, J.-P. (1991). *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (trans. by Janet LLOYD). Chicago (IL): The University of Chicago Press.
- DEUBNER, L. (1952). "Die Gebräuche der Griechen nach der Geburt." *RhM* 95: 374-377.
- DEVEREUX, G. (1965). "The Kolaxaian Horse of Alcman's *Partheneion*." *CQ* 15: 176-184.
- DICKSON, K. (1995). *Nestor: Poetic Memory in Greek Epic*. London/New York (NY): Garland Publishing.
- DIETERICH, A. (1893). "Ueber eine Scene der aristophanischen Wolken." *RhM* 48: 275-283.
- DIETRICH, B.C. (1979). "Views of Homeric Gods and Religion." *Numen* 26/2: 129-151.
- (1983). "Divine Epiphanies in Homer." *Numen* 30/1: 53-79.
- DIETRICH, H.–HILLER, F. VON (ed. by) (1934). *Usener und Wilamowitz. Ein Briefwechsel, 1870-1905*. Leipzig: Teubner.
- DILLER, H. (1946). "Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie." *A&A* 2: 140-151.
- DILTHEY, W. (1960²). *Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870* (ikinci basım, ilk basımı 1933; ed. by Clara MISCH). Stuttgart, B. G. Teubner.

- DIMOCK, G.E., JR. (1956). "The name of Odysseus." *HR* 9: 52-70.
- DOBIAS, C., DUBOIS, L. (1990). "Introduction." ➔ MASSON (1990): i-xvi.
- DODDS, E.R. (1966⁵). *The Greeks and the Irrational* (beşinci basım, ilk basımı 1951). Berkeley (CA): University of California Press.
- DONLAN, W. (1985). "Pistos philos hetairos." ➔ FIGUEIRA-NAGY (1985): 223-244.
- DORNSEIFF, F. (1921). *Pindars Stil*. Berlin: Weidmansche Buchhandlung.
- DOUGHERTY, C. (1993). *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*. New York (NY): Oxford University Press.
- DOUGHERTY, C. (1994). "Archaic Greek Foundation Poetry: Questions of Genre and Occasion." *JHS* 114: 35-46.
- (2001). *The Raft of Odysseus: The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*. Oxford/New York (NY): Oxford University Press.
- DOUGHERTY, C.-KURKE, L. (ed. by) (1993). *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (ed. by) (2003). *The Cultures within Ancient Greek Culture: Contact, Conflict, Collaboration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOVER, K.J. (1989²). *Greek Homosexuality* (ikinci basım, ilk basımı 1978). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- DUBUISSON, D. (1989). "Anthropologie poétique. Prolégomènes à une anthropologie du texte." *L'Homme* 29/111-112: 222-236.
- DUCHEMIN, J. (1955) *Pindare: Poète et Prophète*. Paris: Les Belles Lettres.
- (1980). "Personnifications d'abstractions et d'éléments naturels: Hésiode et l'Orient." *Mythe et personnification. Travaux et mémoires: actes du Colloque du Grand Palais (Paris), 7-8 mai 1977* (ed. by Jacqueline DUCHEMIN). Paris: Les Belles Lettres, 1-15.
- DUNBAR, H. (1971). *A Complete Concordance to the Odyssey of Homer*. Hildesheim/New York (NY): Georg Olms Verlag.

- DUNDES, A. (ed. by) (1988). *The Flood Myth*. Berkeley/Los Angeles (CA): University of California Press.
- DUNKEL, G. (1979). "Fighting Words: Alcman Partheneion 63 μάχονται." *JIES* 7: 249-271.
- DUNKLE, R. (1987). "Nestor, Odysseus, and the *Mêtis-Biê* Antithesis: The Funeral Games, *Iliad* 23." *CW* 81/1: 1-17.
- DURAND, J.-L. (1986). *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. essai d'anthropologie religieuse*. Paris/Rome: Découverte/Ecole française de Rome.
- DURANTE, M. (1960). "Ricerche sulla preistoria della lingua poetica greca: La terminologia relativa alla creazione poetica." *RAL* 15: 231-244.
- DURKHEIM, É.-MAUSS, M. (1901-1902). "De quelques formes de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives." *AS* 6: 1-72.
- DÜNTZER, H. (1872). *Homerische Abhandlungen*. Leipzig: Hahn'sche Verlagsbuchhandlung.
- EAGLETON, T. (1983). *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.
- EBERHARD, A.J. (1796²). *Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen* (ikinci basım, ilk basımı 1788). Halle: Hemmerdeshen Buchhandlung.
- EBERT, J. (1978). "Zu Korinnas Gedicht vom Wettstreit zwischen Helikon und Kithairon." *ZPE* 30: 5-12.
- ECKERMAN, C.C. (2008). "Pindar's Κοινὸς Λόγος and Panhellenism in Olympian 10." *RhM* 151: 37-48.
- (2010). "The *Κῶμος* of Pindar and Bacchylides and the Semantics of Celebration." *CQ* 60/2: 302-312.
- (2011a). "Teasing and Pleasing in Archilochus' 'First Cologne Epode'." *ZPE* 179: 11-19.

- (2011b). "Pindar's *Olympian* 1.17 and Solo vs. Choral Epinician Performance." *Mnemosyne* 64: 83-85.
 - (2011c). "Pindar's Pythian 6: On the Place of Performance and an Interpretive Crux." *RhM* 153: 1-8.
 - (2012). "Was Epinician Poetry Performed at Panhellenic Sanctuaries?" *GRBS* 52: 338-360.
- ECO, U. (2001). *Açık Yapıt* (trans. by Pinar SAVAŞ). İstanbul: Can Yayınları.
- EDWARDS, A.T. (1988). "Κλέος Ἀφθιτον and Oral Theory." *CQ* 38/1: 25-30.
- EDWARDS, R.B. (1979). *Kadmos the Phoenician: A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- EICHLER, E.-HILTY, G.-LÖFFLER, H.-STEGE, H.-ZGUSTA, L. (ed. by). (1995). *Namenforschung/Name Studies/Les nom propres. Ein internationales Handbuch zur Onomastik/An International Handbook of Onomastics/Manuel international d'onomastique, Vol. 1-2*. Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.
- EISENBERGER, H. (1991). "Zu Alkmans Partheneion Fr. 3 Calame." *Philologus* 135: 274-289.
- ELIADE, M. (1991⁹). *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History* (dokuzuncu basım, ilk basımı 1954, New York (NY): Pantheon Books; trans. by Willard R. TRASK). Princeton (NJ): Princeton University Press.
- (1987). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (trans. by Willard R. TRASK). New York (NY): Harcourt, Brace and World, Inc.
- ELLENDT, J.E. (1861). *Ueber den Einfluss des Metrums auf Wortbildung und Wortverbindung bei Homer*. Königsberg: Programm Altstadtisches Gymnasium.
- ELLENDT, J.E. (1864). *Drei Homerische Abhandlungen*. Leipzig: B.G. Teubner.
- ELM, D. (2003). "Die Kontroverse über die 'Sondergötter'." *ARG* 5: 67-79.

- ERASMUS, D. (1528). *De recta Latini Graecique sermonis Pronunciatione: Dialogus. Eiusdem Dialogus, cui titulus Ciceronianus, sive, De optimo genere dicendi*. Basel: Froben.
- ERBSE, H. (ed. by) (1956). *Festschrift, Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*. München: C. H. Beck.
- ERMAN, A. (1885). *Aegypten und Aegyptes Leben im Altertum, Vol. I-II*. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
- ERNOUT, A.–MEILLET, A. (1951). *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine: Histoire des Mots*. Paris: C. Klincksieck.
- ERSKINE, A. (1995). "Rome and the Greek World: The Significance of a Name." ➔ POWELL (1995): 368-383.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- (1998). *İlkellerde Din* (trans. by Hüsen PORTAKAL). Ankara: Öteki Yayınevi.
- FARAONE, C.A. (1991). "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells." ➔ FARAONE–OBBINK (1991): 3-32.
- FAIN, G.L. (2006). "Apostrophe and Σφρηγίς in the Theognidean Sylloge." *CQ* 56/1: 301-304.
- FALB, D.Z.K. (2009). "Das Artemis Orthia-Heiligtum in Sparta im 7. und 6. Jh.v.Chr." ➔ FISCHER-HANSEN–POULSEN (2009): 127-152.
- FARAONE, C.A.–OBBINK, D. (ed. by) (1991). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. New York (NY)/Oxford: Oxford University Press.
- FARNELL, L.R. (1909). *The Cults of the Greek States, Vol. V*. Oxford: Clarendon Press.
- (1930-1932). *The Works of Pindar, Vol. I-III*. London: Macmillan and Co. Ltd.
- FASBENDER, H. (1897). *Entwicklungslehre, Geburtshülfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften. Eine kritische Studie*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke.

- FEARN, D. (2007). *Bacchylides: Politics, Performance, Poetic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- (2011a). “Aeginetan Epinician Culture: Naming, Ritual, and Politics.” ➔ FEARN (2011b): 175-227.
- (ed. by) (2011b). *Aegina – Contexts for Choral Lyric Poetry: Myth, History, and Identity in the Fifth Century BC*. Oxford: Oxford University Press.
- FELSON (RUBIN), N. (1980a). “*Olympian* 7: The Toast and the Future Prayer.” *Hermes* 108: 248-252.
- (1980b). “Pindar’s Creation of Epinician Symbols: *Olympians* 7 and 6.” *CW* 74/2: 67-87.
- FELSON, N. (1999). “Vicarious Transport: Fictive Deixis in Pindar’s *Pythian* Four.” *HSPH* 99: 1-31.
- FENÂRÎ, M. (2011). “Vahdet-i Vücûda Dair On Kāide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi” (trans. by Semih CEYHAN). *Tasavvuf* 27/1: 321-327.
- FERRARI, G. (2008). *Alcman and the Cosmos of Sparta*. Chicago (IL): The University of Chicago Press.
- FICK, A. (1894²). *Die Griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und systematisch geordnet* (ikinci basım, ilk basımı 1874; ed. by Friedrich BECHTEL–August FICK). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FIGUEIRA, T.J. (1985). “The Theognidea and Megarian Society.” ➔ FIGUEIRA–NAGY (1985): 112-158.
- FIGUEIRA, T.J.–NAGY, G. (ed. by) (1985). *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- FINKELBERG, M. (1986). “Is κλέος ἄφθιτον a Homeric Formula?” *CQ* 36: 1-5.
- (1987). “Homer’s View of the Epic Narrative: Some Formulaic Evidence.” *CPh* 82/2: 135-138.

- (1990). "A Creative Oral Poet and the Muse." *AJP* 111/3: 293-303.
- (1998a). *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press.
- (1998b). "*Timē* and *Aretē* in Homer." *CQ* 48/1: 14-28.
- FINLEY, J.H., JR. (1955). *Pindar and Aeschylus*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- FISCHER-ELFERT, H.-W. (1998). *Die Vision von der Statue im Stein: Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual* (Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5). Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- FISCHER-HANSEN,–POULSEN, T.B. (2009). *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast* (Acta Hyperborea 12). Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- FISHER, N.–WEES, H. VAN (ed. by) (1998). *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*. London/Swansea: Duckworth/The Classical Press of Wales.
- FLENSTED-JENSEN, P.–HEINE NIELSEN, T.–RUBINSTEIN, L. (ed. by) (2000). *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen.
- FLOYD, E.D. (1980). "Kleos Aphthiton: An Indo-European Perspective on Early Greek Poetry." *Glotta* 58: 133-157.
- FORD, A.L. (1985). "The Seal of Theognis: The Politics of Authorship in Archaic Greece." ➔ FIGUEIRA–NAGY (1985): 82-95.
- FORD, A. (1988). "The Classical Definition of ῥαψωδία." *CPh* 83/4: 300-307.
- (1992). *Homer: The Poetry of the Past*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- (1993). "L'inventeur de la poésie lyrique: Archiloque le Colon." *Mètis* 8/1-2: 59-73.
- FORDYCE, C.J. (1932). "Puns on Names in Greek." *CJ* 28/1: 44-46.

- FORTENBAUGH, W.W.–WHITE, S.A. (ed. by) (2004). *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes: Text, Translation, and Discussion* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, Vol. XII). New Brunswick (NJ): Transaction Publishers.
- FORTHINGHAM, A.L. (1916). “Babylonian Origin of Hermes the Snake-God, and of the Caduceus I.” *AJA* 20/2: 175-211.
- FORSDYKE, S. (2005). “Revelry and Riot in Archaic Megara: Democratic Disorder or Ritual Reversal?” *JHS* 125: 73-92.
- FOUCAULT, M. (2001). *Fearless Speech* (ed. by Joseph PEARSON). Los Angeles (CA): Semiotext(e).
- (2005). *Doğruyu Söylemek* (trans. by Kerem EKSEN). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOWLER, R.L. (1995). “Alkman *PMGF* 1.45: A Reprise.” *ZPE* 109: 1-4
- (1999). “Genealogical Thinking, Hesiod’s *Catalogue*, and the Creation of the Hellenes.” *PCPhS* 44: 1-19.
- (2006). “How to Tell a Myth: Genealogy, Mythology, Mythography.” *Kernos* 19: 35-46.
- FRAME, D. (1978). *The Myth of Return in Early Greek Epic*. New Haven (CT): Yale University Press.
- (2009). *Hippota Nestor*. Washington (DC): Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University.
- FRANKFORT, H. (1934). “Gods and Myths on Sargonid Seals.” *Iraq* 1: 2-29.
- FRASER, P.M. (2000). “Ethnics as personal names.” ➔ HORNBLOWER–MATTHEWS (2000): 149-157.
- FRASER, P.M.–MATTHEWS, E. (1987-). *A Lexicon of Greek Personal Names*. Oxford: Clarendon Press.
- FRAZER, J.G. (1925^{re}). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (yeniden basım, ilk basımı 1922). New York (NY): The Macmillan Company.

- (1966^{re}). *Aftermath: A Supplement to the Golden Bough* (yeniden basım, ilk basımı 1936). London-Melbourne-Toronto/New York (NY): Macmillan/St. Martin's Press.
- FRÄNKEL, E. (1910). *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf -τήρ, -τωρ, -της (-τ-)*. Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- (1935). "Namenwesen. Die griechischen Personennamen." *RE* 16: 1611-1648.
- FRÄNKEL, H. (1951). *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. New York (NY): American Philological Association.
- (1960). *Wege und Formen frühgriechischen Denkens: literarische und philosophiegeschichtliche Studien* (ed. by Franz TIETZE) München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- (1973). *Early Greek Poetry and Philosophy: A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the Fifth Century* (trans. by Moses HADAS–James WILLIS). Oxford: Harcourt Brace Jovanovich.
- FREDE, D.–INWOOD, B. (ed. by) (2005). *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age / Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*. Cambridge/New York (NY): Cambridge University Press.
- FREIDENBERG, O. (1997). *Image and Concept: My Two Poetic Roots of Literature* (ed. by Nina BRAGINSKAIA–Kevin MOSS; trans by Vyacheslav V. IVANOV). Amsterdam: Harwood Academic.
- FRISCH, (1988). "Die Klassifikation der παιδες bei den griechischen Agonen." *ZPE* 75: 179185.
- FRISK, H. (1936). *"Wahrheit" und "Lüge" in den indogermanischen Sprachen: einige morphologische Beobachtungen*. Göteborg: Elander.
- (1960-1972). *Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Band I-III*. Hiedelberg: Carl Winter – Universitätverlag.

- FRITZ, K. VON (1956). "Das Proömium der hesiodischen Theogonie." ➔ ERBSE (1956): 29-45.
- FROIDEFOND, C. (1989). *Lire Pindar* (Collection d'études classiques 2). Namur: Société des études classiques.
- FURNESS, W.H. (1902). *The Home-Life of Borneo Head-Hunters: Its Festivals and Folk-Lore*. Philadelphia: J. B. Lippincott.
- FYRE, N. (1985). "Approaching Lyric." ➔ HOŠEK-PARKER (1985): 31-37.
- GADAMER, H.G. (1990⁶). *Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (altınçı basım, ilk basımı 1960). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- (2008-2009). *Hakikat ve Yöntem, Vol. I-II* (çev. Hüsametdin ARSLAN-İsmail YAVUZCAN). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- GAGARIN, M. (1983). "Antilochus' Strategy: The Chariot Race in *Iliad* 23." *CPh* 78/1: 35-39.
- (1987). "Morality in Homer." *CPh* 82/4: 285-306.
- GAGNÉ, R. (2009). "A Wolf at the Table: Sympotic Perjury in Archilochus." *TAPA* 139/2: 251-274.
- GALAND-PERNET, P. (1987). "Littérature orale et représentation du texte: les poèmes berbères traditionnels." ➔ HOFFMANN et al. (1987): 107-118.
- GALINSKY, K. (1972). *The Herakles Theme: The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*. Oxford: Basil Blackwell.
- GARLAND, R. (1985). *The Greek Way of Death*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- (1990). *The Greek Way of Life: From Conception to Old Age*. London: Duckworth.
- GELZER, T. (1985). "Μοῦσα Αὐθιγενής: Bemerkungen zu einem Typ pindarischer und bacchylideischer Epinikien." *MH* 42/2: 95-120.

- GENTILI, B. (1981). "Verità e accordo contrattuale (σύνθεσις) in Pindaro, fr. 205 Sn.-Maehl." *ICS* 6: 215-220.
- (1988). *Poetry and Its Public in Ancient Greece: From Homer to the Fifth Century* (trans. by A. Thomas COLE). Baltimore (MD)/London: The Johns Hopkins University Press.
- GENTILI, B.—PAIONI, G. (ed. by) (1977). *Il mito greco: Atti del Covegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*. Roma: Edizioni dell' Ateneo e Bizzarri.
- GEORGE, C.—MCCULLAGH, M. et al. (ed. by) (2007). *Greek and Latin From an Indo-European Perspective* (Cambridge Classical Journal Supplements 32). Cambridge (MA): The Cambridge Philological Society.
- GERA, D.L. (2003). *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- GERBER, D.E. (1962). "What Time Can Do (Pindar, *Nemean* 1.46-47)." *TAPA* 93: 30-33.
- (1976). *Emendations in Pindar, 1513-1972*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- (1984a). *Lexicon in Bacchylidem*. Hildesheim: Olms-Weidmann.
- (ed. by) (1984b). *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury*. Chico (CA): Scholars Press.
- (2002). *A Commentary on Pindar Olympian Nine*. Stuttgart: F. Steiner.
- GERNET, L. (1948). "La Notion mythique de la valeur en Grèce." *JPs* 41: 415-462.
- (1951). "Sur le Symbolisme Politique en Grèce Ancienne: Le Foyer Commun." *CIS* 11: 21-43.
- (1981). *The Anthropology of Ancient Greece* (trans. by John HAMILTON, S.J.—Blaise NAGY). Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- GHERCHANOC, F. (1998). "Le lien filial dans l'Athènes classique: Pratiques et acteurs de sa reconnaissance." *Mètis* 13: 313-344.
- GIANGRANDE, G. (1968). "Théocrite, Simichidas, et les *Thalysies*." *AC* 37: 491-533.

- (1977). "On Alcman's Partheneion." *MPhL* 2: 151-164.
- GIANNINI, P. (1976). "A proposito di Pindaro, *Pyth.* 4, 25-27." *QUCC* 22: 77-81.
- (1979). "Interpretazione della *Pitica* 4 di Pindaro." *QUCC* 2: 35-63.
- (1980). "Metis e Themis nella *Pitica* 4 di Pindaro." *AFLl* 8-10: 35-63.
- GIANOTTI, G.F. (1975). *Per una poetica pindarica*. Torino: G.B. Paravia.
- GIANPAOLO URSO (ed. by) (2011). *Dicere laudes: elogio, comunicazione, creazione del consenso. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2010. I convegni della Fondazione Niccolò Canussio*, 10. Pisa: Edizioni ETS.
- GIGON, O. (1945). *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Basel: Benno Schwabe and Co.
- GILDENHARD, I-RUEHL, M. (ed. by) (2003). *Out of Arcadia: classics and politics in Germany in the age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London.
- GILDERSLEEVE, B.L. (1885). *Pindar: The Olympian and Pythian Odes*. New York (NY): Harper and Brothers.
- GILL, C.-POSTLETHWAITE, N.-SEAFORD, R. (ed. by) (1998). *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press.
- GINI, A. (1989). "Naming the Victor in Pindar: Chromios in *Nemean*s 1 and 9." *CW* 83/1: 23-25.
- GINOUVÈS, R. (1962). *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*. Paris: de Boccard.
- GIRARD, R. (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris: Bernard Grasset.
- (1982). *Le Bouc Émissaire*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle.
- (2003a). *Günah Keçisi* (trans. by Işık ERGÜDEN). İstanbul: Kanat Kitap.
- (2003b). *Şiddet ve Kutsal* (trans. by Necmiye ALPAY). İstanbul: Kanat Kitap.

- GLADIGOW, B. (1965). *Sophia und Kosmos: Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*. Hildesheim: Olms.
- GLENN, J. (1971). The Polyphemus Folktale and Homer's *Kyklôpeia*." *TAPA* 102: 133-181.
- GLÜCK, J.J. (1970). "Paronomasia in Biblical Literature." *Semitics* 1: 50-78.
- GÖRGEMANN, H.-SCHMIDT, E. (ed. by) (1976). *Studien zum antiken Epos, Franz Dirlmeier und Viktor Pölsch gewidmet*. Meisenheim am Glan: Hain.
- GOLDEN, M. (1990). *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- (1998). *Sport and Society in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDHILL, S. (1991). *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOMPERZ, H. (1943). "Problems and Methods of Early Greek Science." *JHI* 4/2: 161-176.
- GONZÁLES, J.M. (2000). "*Musai Hypophetores*: Apollonius Rhodes on Inspiration and Interpretation." *HSPH* 100: 268-292.
- GOODY, J. (1977). *The Domestication of the Savage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2011²). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* (ikinci basım, ilk basımı 2001, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları; trans. by Koray DEĞİRMENCİ). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- GORDON, C.H. (1962). *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations*. New York: Harper and Row Publishers.
- GÖREN, E. (2008). "Bakkhylides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde *Areta*, *Nika*, *Alathea* ilişkisi." İstanbul: İstanbul Üniversitesi (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

- (2009). “Bakkhylides’in ‘Zaman Havuzunu Çalkalamak.’” ➔ AKYOL (2009): 20-38.
- GRAF, F. (1991). “Prayer in Magic and Religious Ritual.” ➔ FARAONE–OBBINK (1991): 188-213.
- (1999). *Magic in the Ancient World* (trans. by Philip FRANKLIN). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- GRAINGER, J.D. (1997). *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*. Leiden/New York (NY)/Köln: Brill.
- GRAY, D.H.F. (1947). “Homeric Epithets for Things.” *CQ* 41/3-4: 109-121.
- GREEN, E.L. (1918). “A Family of Athletes.” *CJ* 13/4: 267-271.
- GREENE, E. (2005a). “Revising Illegitimacy: The Use of Epithets in the *Homeric Hymn To Hermes*.” *CQ* 55/2: 343-349.
- (ed. by) (2005b). *Women Poets In Ancient Greece And Rome*. Norman: University of Oklahoma Press.
- GREENGARD, C. (1980). *The Structure of Pindar’s Epinician Odes*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- GREGORY, C. (1983). “Kula Gift Exchange and Capitalist Commodity Exchange: A Comparison.” ➔ LEACH–LEACH (1983): 103-120.
- GRETHLEIN, J. (2011). “Divine, Human and Poetic Time in Pindar, *Pythian* 9.” *Mnemosyne* 64/3: 383-409.
- GRIFFITH, M. (1990). “Contest and Contradiction in Early Greek Poetry.” ➔ GRIFFITH–MASTRONARDE (1990): 185-207.
- GRIFFITH, M–MASTRONARDE, D.J. (ed. by) (1990). *Cabinet of the Muses: Rosenmeyer Festschrift*. Atlanta (GA): Scholars Press.
- GRIFFITHS, A. (1972). “Alcman’s Partheneion: The Morning After the Night Before.” *QUCC* 14: 7-30.
- GUEVARA, T. (1908). *Psicología del pueblo araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.

- GUILLON, P. (1958). "Corinne et les oracles béotiens: la consultation d'Asopos." *BCH* 82: 47-60.
- GUNDERT, H. (1935). *Pindar und sein Dichterberuf*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- GUITTARD, C. (1998). "Invocation et structure théologique dans la prière à Rome." *REL* 76: 71-92.
- GUZZONI, G. (1981). *Pindar: Der vormetaphysische Weltbezug*. Bonn: Bouvier Verlag.
- GÜNTERT, H. (1919). *Kalypso: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*. Halle am Saale: Max Niemeyer.
- (1921). *Von der Sprache der Götter und Geister. bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.
- GZELLA, S. (1971). "Problem of the Fee in Greek Choral Lyric." *Eos* 59/2: 189-202.
- HAEDICKE, W. (1936). *Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft und Vererbung*. Halle: Akademischer Verlag.
- HADJIMICHAEL, T. (2012). "Epinician Competitions: Persona and Voice in Bacchylides." ➔ CASTALDO et al. (2012): 331-356.
- HAGG, R.–NORDQUIST, G.C. (ed. by) (1990). *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid* (Proceedings of the Sixth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1988). Stockholm: Paul Astroms Forlag.
- HAHM, D.E. (1977). *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus (OH): The Ohio State University Press.
- HAHN, R. (2001). *Anaximander and the Architects: The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*. Albany (NY): State University of New York Press.

- EL-HAKÎM, S. (2005). *İbnü'l Arabî Sözlüğü* (trans. by Ekrem DEMİRLİ). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- HALL, J.M. (1990). "Black Athena: A Sheep in Wolf's Clothing." *JMA* 3/2: 247-254.
- (2002). *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago (IL): The University of Chicago Press.
- HALLWARD, P. (2001). "Translator's Introduction." BADIOU (2001): vii-xlvii.
- HAMILTON, R. (1984). "Sources for the Athenian Amphidromia." *GRBS* 25: 243-251.
- HAMMERSTAEDT, J. (1996). "Improvisation." *RAC* 17: 1212-1284.
- HALPERIN, D.M.—WINKLER, J.J.—ZEITLIN, F.I. (ed. by) (1990). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- HARRISON, J.E. (1908²). *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (ikinci basım, ilk basımı 1903). Cambridge: Cambridge University Press.
- HARTMAN, J.J. (1918). "Annotatiunculas criticas ad Pindari locos quosdam." *Mnemosyne* 46/4: 445-451.
- HARTMANN, I.J. (2002). "'What name? What parentage?': The Classification of Greek Names and the Elean Corpus." *OUWPLPP* 7: 55-81.
- HARTOG, F. (2001). *Memories of Odysseus: Frontier Tales from Ancient Greece* (trans. by Janet LLOYD). Chicago (IL): The University of Chicago Press.
- HARVEY, A.E. (1955). "The Classification of Greek Lyric Poetry." *CQ* 5/3-4: 157-175.
- (1957). "Homeric Epithets in Greek Lyric Poetry." *CQ* 7/3-4: 206-223.
- HARVEY, D. (1988). "Painted Ladies: Fact, Fiction and Fantasy." ➔ CHRISTIANSEN (1988): 242-254.
- HASTING, J.—SELBIE, J.A.—GRAY, L.H. (1915). *Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. VII*. New York (NY)/Edinburgh: Charles Scribner's Sons/T. & T. Clark.
- HAUSCHILD, H. (1933). *Die Gestalt der Hetäre in der griechischen Komödie*. Leipzig: C. & E. Vogel.

- HAVELOCK, E.A. (1969). “*Dikaiosune*. An Essay in Greek Intellectual History (In Tribute to George Grube, the Distinguished Author of *Plato's Thought*).” *Phoenix* 23/1 (Studies Presented to G. M. A. Grube on the Occasion of His Seventieth Birthday): 49-70.
- (1979²). *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato* (ikinci basım, ilk basımı 1978). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- HAWHEE, D. (2004). *Bodily Arts: Rhetoric and Athletics in Ancient Greece*. Austin (TX): The University of Texas Press.
- HAWKINS, T. (2008). “Out-Foxing the Wolf-Walker: Lycambes as Performative Rival to Archilochus.” *CAnt* 27/1: 93-114.
- HEATH, M. (1988). “Receiving the κῶμος: The Context and Performance of Epinician.” *AJP* 109/2: 180-195.
- HEATH, M.—LEFKOWITZ, M. (1991). “Epinician Performance.” *CPh* 86/3: 173-191.
- HEGEL, G.W.F. (1991^{te}). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (yeniden basımı, ilk basımı 1830). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (2009). *Heidelberg Writings: Journal Publications* (trans., ed. by Brady BOWMAN—Allen SPEIGHT). Cambridge: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (1968). *What is Called Thinking?* (trans. by Fred D. WIECK—J. Glenn GRAY). Harpers and Row Publishers.
- (1992²). *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 54: Parmenides* (ikinci basım, ilk basımı 1982; ed. by, Manfred S. FRINGS). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1998a). *Teknik ve Dönüş* (trans. by Necati AÇA). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- (1998b). *Parmenides* (trans. by André SCHUWER—Richard ROJCEWICZ). Bloomington/Indianapolis (IN): Indiana University Press.

- (2000). “Die Frage nach der Technik.” *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7: Vorträge und Aufsätze* (ed. by Friedrich-Wilhelm von HERRMANN). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 5-36.
 - (2001). “Vom Wesen der Wahrheit.” *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 36/37: Sein und Wahrheit* (ed. by Hartmut TIETJEN). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 81-264
 - (2002a). *The Essence of Truth: On Plato’s Cave Allegory and Theaetetus*. London/New York (NY): Continuum.
 - (2002b²). *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 8: Was Heist Denken?* (ikinci basım, ilk basımı 1954, Tübingen: Max Niemeyer Verlag). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- HEIDEN, B. (2007). “The Muses’ Uncanny Lies: Hesiod, *Theogony* 27 and Its Translators.” *AJP* 128/2: 153-175.
- HEINIMANN, F. (1945). *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel: Friedrich Reinhardt.
- HEITSCH, E. (1962). “Die Nicht-Philosophische ΑΛΗΘΕΙΑ.” *Hermes* 90/1: 24-33.
- (1963). “Wahrheit als Erinnerung.” *Hermes* 91/1: 36-52.
 - (1966). “Das Wissen des Xenophanes.” *RhM* 109/3: 193-235.
- HERBERMANN, C.-P. (1981). “Modern und antike Etymologie.” *KZ* 95: 22-48.
- (1996). “Antike Etymologie.” ➔ SCHMITTER (1996²): 353-376.
- HERMANN, G. (1816). *Elementa Doctrinae Metricae*. Lipsiae: Gerh. Fleischerum.
- HERNÁNDEZ, T. (1941). “Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia.” *Oceania* 11/3: 211-232.
- HERTER, H. (1957). “Dirne.” *RAC* 3: 1149-1213.

- HERTER, H. (1960). "Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums." *JbAC* 3: 70-111.
- HEUBECK, A. (1949/1950). "Die homerische Göttersprache." *WJA* 4: 197-218.
- HIGBIE, C. (1995). *Heroes' Names, Homeric Identities*. New York (NY): Garland Publishing.
- HINGE, G. (2009). "Cultic Persona and the Transmission of the Partheneions." ➔ JENSEN et al. (2009): 215-236.
- HOFFMANN, P.–LALLOT, J.–LE BOULLUEC, A. (ed. by) (1987). *Le texte et ses représentations* (Études de littérature ancienne 3). Paris: Pens.
- HOLLAND, G.B. (1993). "Name of Achilles: A Revised Etymology." *Glotta* 71: 17-27.
- HOLLOWAY, R.R. (1967). "Panhellenism in the Sculptures of the Zeus Temple at Olympia." *GRBS* 8/2: 93-102.
- HOLT, J. (1941). *Les noms d'action en -σις (-τις): Études de linguistique grecque* (Acta Jutlandica 13/1). Copenhagen: Aarhus.
- HOMMEL, K. (1969). "Wahrheit und Gerechtigkeit. Zur Geschichte und Deutung eines Begriffspaars." *A&A* 10: 159-186.
- HOOKE, J.T. (1979). "The Unity of Alcman's Partheneion." *RhM* 122: 211-221.
- HOPFNER, (1921). *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*. Leipzig: H. Haessel Verlag.
- HORBLOWER, S. (2000). "Personal Names and the Study of the Ancient Greek Historians." ➔ HORBLOWER–MATTHEWS (2000): 129-143.
- (2004). *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- HORBLOWER, S.–MATTHEWS, E. (ed. by) (2000). *Greek Personal Names: Their Value as Evidence*. Oxford: Oxford University Press.

- HORNBLOWER, S.–MORGAN, C. (ed. by) (2007). *Pindar's Poetry, Patrons, and Festival: From Archaic Greece to the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- HORNBLOWER, S.–SPAWFORTH, A.J.S. (ed. by) (1996³). *The Oxford Classical Dictionary* (üçüncü basım, ilk basımı 1949). Oxford: Oxford University Press.
- HORNUNG, E. (2006). *Kadim Mısır Ötedünya Kitapları: Özet Rehber* (trans. by Zehra AKSU YILMAZER). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- HOŠEK, C.–PARKER, P. (ed. by) (1985). *Lyric Poetry: Beyond New Criticism*. Ithaca (NY)/London: Cornell University Press.
- HOUGHTON, H.P. (1954). "Gildersleeve on the First Nemean." *CJ* 49/5: 215-220.
- HOWALD, E. (1946). *Der Dichter der Ilias*. Erlenbach-Zürich: E. Rentsch.
- HÖLSCHER, T. (1993). "Review of Himmelmann (1990)." *Gnomon* 65: 519-528.
- HUBBARD, T.K. (1985). *The Pindaric Mind: A Study of Logical Structures in Early Greek Poetry*. Leiden: E.J. Brill.
- (1986a). "Pegasus' Bridle and the Poetics of Pindar's *Thirteenth Olympian*." *HSPH* 90: 27-48.
- (1992). "Remaking Myth and Rewriting History: Cult Tradition in Pindar's *Ninth Nemean*." *HSPH* 94: 77-111.
- (2004). "Dissemination of Epinician Lyric: Pan-Hellenism, Reperformance, Written Texts." → MACKIE (2004): 71-93.
- (2007). "Theognis' *Sphrêgis*: Aristocratic Speech and the Paradoxes of Writing." → COOPER (2007): 193-215.
- HUCHZERMAYER, H. (1931). *Aulos und Kithara in der griechischen Musik bis zum Ausgang der klassischen Zeit*. Emsdetten: Lechte.
- HUDSON-WILLIAMS, T. (1910). *The Elegies of Theognis and Other Elegies Included in the Theognidean Sylloge*. London: G. Bell and Sons, Ltd.

- HUMPHREYS, S. (2004^{re}). "Homo politicus and homo economicus: war and trade in the economy of archaic and classical Greece." *Anthropology and the Greeks* (yeniden basım, ilk basımı 1978). London: Routledge, 159-174.
- HUNTER, R. (ed. by) (2005). *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUNTER, R.—RUTHERFORD, I. (ed. by) (2008). *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality, and Panhellenism*. Cambridge/New York (NY): Cambridge University Press.
- HURST, A. (1983). "Temps du récit chez Pindare (Pyth. 4) et Bacchylide (11)." *MH* 40/3: 154-168.
- (ed. by) (1985). *Pindare. huit exposés suivis de discussions* (Entretiens sur l'Antiquité classique 31). Vandœuvres/Genève: Fondation Hardt.
- HUTCHINSON, G.O. (2001). *Greek Lyric Poetry: A Commentary on Selected Larger Pieces*. Oxford: Oxford University Press.
- HUXLEY, G.L. (1975). *Pindar's Vision of the Past*. Belfast: Yazar tarafıdan.
- INDERGAARD, H. (2011). "Thebes, Aegina, and the Temple of Aphaia: A Reading of Pindar's *Isthmian* 6." ➔ *FEARN* (2011b): 294-322.
- INWOOD, B. (ed. by) (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (ed. by). (2008). *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. XXXV*. Oxford: Oxford University Press.
- (1999). *A Heidegger Dictionary*. London/Malden (MA): Blackwell Publishers.
- IRWIN, E. (2005). "Gods among men? The social and political Dynamics of the Hesiodic Catalogue of Women." ➔ *HUNTER* (2005): 35-84.
- IRWIN, M.E. (1996). "Evadne, Iamos and Violets in Pindar's *Sixth Olympian*." *Hermes* 124/4: 385-395.

- IZUTSU, T. (1956). *Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech*. Tokyo: Keio Institute of Philological Studies.
- JACKSON, M. (2005). *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. New York (NY)/Oxford: Berghahn Books.
- JACOBY, F. (1931). *Theognis* (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil-hist. Klasse. 10). Berlin: Walter de Gruyter.
- JAMISON, S.W.–MELCHERT, H.C. VINE, B. (ed. by) (2010). *Proceedings of the 21st Annual UCLA Indo-European Conference*. Bremen: Hempen.
- JENS, W. (1951). "Das Begreifen des Wahrheit im frühen Griechentum." *Stud. Gen.* 4: 240-246.
- JENSEN, A.K. (2008). "Anti-Politicality and Agon in Nietzsche's Philology." ➔ SIEMENS–ROODT (2008): 319-345.
- JENSEN, J.T.–HINGE, G.–SCHULTZ, P.–WICKKISER, B. (ed. by) (2009). *Aspects of Ancient Greek Cult: Context, Ritual and Iconography*. Aarhus: Aarhus University Press.
- JOHNSTON, S.I. (2002). "Myth, Festival, and Poet: The *Homeric Hymn to Hermes* and Its Performative Context." *CPh* 97: 109-132.
- JONES, A. (2003). "The Stoics and the Astronomical Sciences." ➔ INWOOD (2003): 328-344.
- JONES, L. (ed. by) (2005²). *Encyclopedia of Religion, Vol. I-XIV* (ikinci basım, ilk basımı 1987). New York (NY): Thomson-Gale.
- JOUANNA, J.–LECLANT, J. (ed. by) (2003). *La poésie grecque antique, colloque: actes* [du 13^e colloque de la villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, les 18 & 19 Octobre 2002]. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Diff. de Boccard.
- KAHN, C.H. (1960). *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York (NY): Columbia University Press.

- KAJAVA, M. (2012). “Αἰολοβρέντας (Pind. *OL*. 9.42).” ➔ VOLT-PÄLL (2012): 22-29.
- KAMPTZ, H. VON (1982). *Homerische Personennamen: Sprachwissenschaftliche und historische Klassifikation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KANAVOU, N. (2011). *Aristophanes' Comedy of Names: A Study of Speaking Names in Aristophanes*. Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.
- KANY, R. (2004). “Hermann Usener as Historian of Religion.” *ARG* 6: 159-176.
- KARATANI, K. (2010²). *Metafor Olarak Mimari: Dil, Sayı, Para* (ikinci basım, ilk basımı 2006; trans. by Barış YILDIRIM). İstanbul: Metis Yayınları.
- KATZ, M.K. (1991). *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- KERFERD, G.B. (1981a). *The Sophistic Movement*. Cambridge/New York (NY): Cambridge University Press.
- (ed. by) (1981b). *The Sophists and their Legacy* (Hermes Einzelschriften, 44). Wiesbaden: Franz Steiner.
- KERSCHENSTEINER, J. (1962). *Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. München: C. H. Beck.
- KEYT, D. (2006). “Plato and the Ship of State.” ➔ SANTAS (2006): 189-213.
- KING, H. (1998). *Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*. London/New York (NY): Routledge.
- (2002^{re}) “Bound to Bleed: Artemis and Greek Women” [yeniden basım, ilk basımı ➔ CAMERON-KUHRT (1983): 109-127]. ➔ MCCLURE (2002): 77-97.
- KING, H. (2004). *The Disease of Virgins: Green Sickness, Chlorosis and the Problems of Puberty*. London/New York (NY): Routledge.
- KIRK, G.S. (1970). *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Berkeley/Los Angeles (CA): University of California Press.
- (1977). “Methodological Reflections on the Myths of Heracles.” ➔ GENTILI-PAIONI (1977): 285-297.

- KIRK, G.S.–RAVEN, J.E. et al. (1971⁸). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* (sekizinci basım, ilk basımı 1957). Cambridge: Cambridge University Press.
- KIRKWOOD, G.M. (1984). "Blame and Envy in the Pindaric Epinician." ➔ GERBER (1984b): 169-183.
- KLAUSER, T.–DASSMANN, E. (ed. by) (1950-2000). *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Vol. 1-18*. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag.
- KNOX, B.M.W. (1968). "Silent Reading in Antiquity." *GRBS* 9: 421-435.
- KOLLER, H. (1956). "Das kitharodische Prooimion: Eine formgeschichtliche Untersuchung." *Philologus* 10: 159-206.
- KOMORNICKA, A.M. (1972). "Quelques Remarques sur la Notion d'ΑΛΛΟΘΕΙΑ et de ΨΕΥΔΟΣ chez Pindare." *Eos* 60: 235-253.
- (1979). *Étude sur Pindare et la lyrique archaïque grecque. Termes désignant le vrai et le faux*. Lodz: Uniwersytet Łódzki.
- (1981). "Termes déterminant le Vrai et le Faux chez Pindare." ➔ SCHMIDT (1981): 81-89.
- KÖHNKEN, A. (1971). *Die Funktion des Mythos bei Pindar: Interpretationen zu sechs Pindargedichten*. Berlin: Walter de Gruyter.
- (1975). "Gods and Descendants of Aiakos in Pindar's Eight Isthmian Ode." *BICS* 22/1: 25-36.
- KRAMER-HAJOS, M. (2012). "The Land and the Heroes of Lokris in the *Iliad*." *JHS* 132: 87-105.
- KRANZ, W. (1961). "Sphragis: Ichform und Namensiegel als Eingangs- und Schlußmotiv antiker Dichtung." *RhM* 104: 3-46, 97-124.
- KRAUS, M. (1987). *Name und Sache: Ein Problem im frühgriechischen Denken*. Amsterdam: B.R. Grüner.

- KRAUS, W. (1955). "Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum." *WS* 68: 65-87.
- KRENTZ, P. (2002). "Fighting by the Rules: The Invention of the Hoplite Agôn." *Hesperia* 71/1: 23-39.
- KRETSCHMER, P. (1895). "Zum pamphyliischen Dialekt." *KZ* 33: 258-272.
- (1896). *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- (1940). "Die Vorgriechischen Sprach- und Volksschichten." *Glotta* 28/3-4: 231-278.
- KRISCHER, T. (1965). "ΑΛΗΘΕΙΑ und ETΥΜΟΣ." *Philologus* 109/3-4: 161-174.
- (1971). *Formale Konventionen der Homerischen Epik. Versuch einer Rekonstruktion*. München: C. H. Beck.
- (1993). "Drei Definitionen des Glücks. Pindar, Herodot, Prodikos." *RhM* 136: 213-222.
- KRISTEVA, J. (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York (NY): Columbia University Press.
- KROMER, G. (1976). "The Value of Time in Pindar's Olympian 10." *Hermes* 104: 420-436.
- KUDO, S.-LEVET, J.-P. (ed. by) (1998). *Tôzai N° 3: Orient et Occident*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges.
- KUHN, A. (1886). *Mythologische Studien, Bd. I: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* (ed. by Ernst KUHN). Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann.
- KUKULA, R.C. (1907). "Alkmans Partheneion." *Philologus* 66: 202-230.
- KURKE, L. (1989). "Καπέλεια and Deceit: Theognis 59-60." *AJP* 110/4: 535-544.
- (1990). "Pindar's Sixth *Pythian* and the Tradition of Advice Poetry." *TAPA* 120: 85-107.
- (1991a). "Fathers and Sons: A Note on Pindaric Ambiguity." *AJP* 112/3: 287-300.

- (1991b). *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
 - (1992). "The politics of ἀβροσύνη in Archaic Greece." *CLAnt* 11: 91-120.
 - (1993). "The Economy of *Kudos*." ➔ DOUGHERTY-KURKE (1993): 131-163.
 - (1997). "Inventing the Hetaira: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece." *CLAnt* 16/1: 106-150.
 - (1999). *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
 - (2005). "Choral Lyric as "Ritualization": Poetic Sacrifice and Poetic *Ego* in Pindar's Sixth Paian." *CLAnt* 24/1: 81-130.
- KYRIAKIDOU ➔ PERAKI-KYRIAKIDOU
- LACROIX, L. (1974). "Héraclès, héros voyageur et civilisateur." *BAB* 60: 34-60.
- LACEY, W.K. (1968). *The Family in Classical Greece*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- LAKS, A. (2002). "'Philosophie Presocratiques" Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique." ➔ LAKS-LOUGUET (2002): 17-38.
- LAKS, A.-LOUGUET, C. (ed. by) (2002). *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?* Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion.
- LAKS, A.-MOST, G.W. (ed. by) (1997). *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press.
- LANE FOX, R. (2000). "Theognis: An Alternative to Democracy." ➔ BROCK-HODKINSON (2000): 35-51.
- LANGER, S.K. (1949). "On Cassirer's Theory of Language and Myth." ➔ SCHILPP (1949): 381-400.
- (1954⁶). *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art* (altıncı basım, ilk basımı 1948). New York (NY): The New American Library.

- LARMOUR, D.H.J. (2005). "Corinna's Poetic *Metis* and the Epinikian Tradition." ➔ GREENE (2005b): 25-58.
- (2008). "An Agon on the Slopes of Helicon: Corinna's Dialogues with Pindar and Hesiod." ➔ BLEVINS (2008): 46-65.
- LARSON, S. (2000). "Boiotia, Athens, the Peisistratids, and the Odyssey's Catalogue of Heroines." *GRBS* 41: 193-222.
- LATEINER, D. (2005). "Signifying Names and Other Ominous Accidental Utterances in Classical Historiography." *GRBS* 45: 35-57.
- LATTIMORE, R. (1939). "Herodotus and the Names of Egyptian Gods." *CPh* 34/4: 357-365.
- (1946). "Pindar *Olympian* 9. 100-112." *CPh* 41/4: 230-232.
- LAUSBERG, H. (1998). *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (ed. by David E. ORTON-R. Dean ANDERSON). Leiden/Boston (MA)/Köln: Brill.
- LAWALL, G. (1961). "The Cup, the Roses, and the Winds in Pindar's Seventh Olympian." *RFIC* 39: 33-47.
- LE GOFF J.-NORA, P. (ed. by) (1974). *Faire de l'Histoire, Tome 3: Nouveaux objets*. Paris: Éditions Gallimard.
- LEACH, E.R. (1966). "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development." *PhTRS B* 251/772: 403-408.
- LEACH, J.W.-LEACH, E. (ed. by) (1983). *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEAR, A. (2008). "Anacreon's "Self": An Alternative Role Model for the Archaic Elite Male?" *AJP* 129/1: 47-76.
- (2011). "The Pederastic Elegies and the Authorship of the Theognidea." *CQ* 61/2: 378-393.
- LECLERC, M.-C. (1993). *La parole chez Hésiode: à la recherche de l'harmonie perdue*. Paris: Les Belles Lettres.

- LEDBETTER, G.M. (2003). *Poetics Before Plato: Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*. Princeton (NJ)/London: Princeton University Press.
- LEE, G.M. (ed. by) (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- LEE, H.M. (1978). "The 'Historical' Bundy and Encomiastic Relevance in Pindar." *CW* 72/2: 65-70.
- LEFKOWITZ, M.R. (1988). "Who Sang Pindar's Victory Odes?" *AJP* 109/1: 1-11.
- (1991). *First-person fictions: Pindar's poetic 'I'*, Oxford: Clarendon Press.
- LEFKOWITZ, M.R.–ROGERS, G.M. (ed. by) (1996). *Black Athena Revisted*. Chapel Hill (NC): The University of North Carolina Press.
- LEHMANN, F.R. (1915). *Mana: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage*. Leipzig: Druck der Spamerschen Buchdruck.
- LEIBOVITCH, J. (1953). "Gods of Agriculture and Welfare in Ancient Egypt." *JNES* 12/2: 73-113.
- LEICK, G. (1998^{re}). *The Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology* (yeniden basım, ilk basımı 1991). London/New York (NY): Routledge.
- LENDLE, O. (1957). *Die "Pandorasage" bei Hesiod. Textkritische und Motivgeschichtliche Untersuchungen*. Würzburg: Triltsch.
- LEVEN, P. (2010). "New Music and its Myth: Athenaeus' Reading of the *Aulos* Revolution (*Deipnosophistae* 14.616e-617f)." *JHS* 130: 35-47.
- LÉVÉQUE, P. (1988). "Pandora ou la Terrifiante Féminité." *Kernos* 1: 49-62.
- LEVET, J.-P. (2008^{re}). *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque d'Hésiode à la fin du Ve siècle* (yeniden basım, ilk basımı 1976). Paris: Les Belles Lettres.
- LÉVI-BRUHL, L. (1910). *Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés Inférieures*. Paris: Félix Alcan.
- (1927). *L'Âme Primitive*. Paris: Félix Alcan.

- (2006). *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı* (trans. by Oğuz ADANIR). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955a). "The Structural Study of Myth." *JAF* 68/270 (Myth: A Symposium): 428-444.
- (1955b). *Tristes Tropiques*. Paris: Librairie Plon.
- (1962). *La Pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.
- (1964). *Le Cru et le Cuit*. Paris: Librairie Plon.
- (1986). *Mit ve Anlam* (trans. by Şen SÜER–Selahattin ERKANLI; ed. by Hilmi YAVUZ). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- (2000³). *Hüzünlü Dönenceler* (üçüncü basım, ilk basımı 1994; trans. by Ömer BOZKURT). İstanbul: YKY.
- (2001^{re}). *Myth and Meaning* (yeniden basım, ilk basımı 1978, Toronto: University of Toronto Press). London/New York (NY): Routledge.
- (2002⁴). *Yaban Düşünce* (dördüncü basım, ilk basımı 1994; trans. by Tahsin YÜCEL) İstanbul: YKY.
- LEVIN, S.B. (1996). "Platonic Eponymy and the Literary Tradition." *Phoenix* 50/3-4: 197-207.
- LIEBERMANN, W.-L. (1971). "Voraussetzungen antiker Sprachbetrachtung: Zur Erkenntnisfunktion der Sprache im frühen Griechenland." ➔ SCHMITT-BRANDT (1971): 130-154.
- (1996). "Sprachauffassungen im frühgriechischen Epos und in der griechischen Mythologie." ➔ SCHMITTER (1996²): 26-53.
- LIDDLE, H.G.–SCOTT, R.–JONES, H.S. (1996¹⁰). *Greek-English Lexicon* (onuncu basım [yeni ekiyle birlikte], ilk basımı 1843). Oxford: Clarendon Press.
- LIOVIĆ, Z. (2012). "Aspect of Poetic Etymology of Personal Names in Homer." ➔ SOWA–SCHAFFNER (2012): 65-80.
- LLOYD-JONES, H. (1975). *Females of the species: Semonides on women*. London: Duckworth.

- LLOYD-JONES, H. (1985). "Pindar and the After-Life." ➔ HURST (1985): 245-279.
- LONSDALE, S.H. (1993). *Dance and Ritual Play in Greek Religion*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- LÓPEZ-RUIZ, C. (2010). *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.
- (2012). *Tanrılar Doğduklarında: Yunan Kozmogonileri ve Yakındoğu* (trans. by Hamide KOYUKAN). İstanbul: İthaki Yayınları.
- LORAU, N. (1988). "*Poluneikês epônumos*: le nom des fils d'Œdipe, entre épopée et tragédie." ➔ CALAME (1988): 151-166.
- (1990). "Herakles: Super-Male and the Feminine" (trans. by Robert LAMBERTON). ➔ HALPERIN et al. (1990): 21-52.
- LORD, A.B. (1964²). *The Singer of Tale* (ikinci basım, ilk basımı 1960). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- (1991). *Epic Singers and Oral Tradition*. Ithaca(NY)/London: Cornell University Press.
- LOUDEN, B. (1995). "Categories of Homeric Wordplay." *TAPA* 125: 27-46.
- LUCE, T.J. (ed. by) (1982). *Ancient Writers, Greece and Rome, Vol. I: Homer to Caesar*. New York (NY): Charles Scribner's Sons.
- LURAGHI, N. (2011). "Hieron Agonistes or the Masks of the Tyrant." ➔ GIANPAOLO URSO (2011): 27-47.
- LURKER, M. (1987). "Snakes" (trans. by Matthew J. O'CONNELL). ➔ JONES (2005²) 8456-8460.
- LUTHER, W. (1935). "*Wahrheit*" und "*Lüge*" im Ältesten Griechentum. Leipzig: R. Noske.
- (1958). "Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprachen," *Gymnasium* 65: 75-107.
- (1966). *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von*

- Sprache und philosophischen Denken* (Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie 10). Bonn: Bouvier.
- LYPOURLIS, D.D. (1968). "Ἀρτεμις Ὀρθία." *EEThess* 10: 363-401.
- MACKIE, C.J. (2001). "The Earliest Jason. What's in a Name?" *G&R* 48/1: 1-17.
- MACKIE, C.J. (ed. by) (2004). *Oral Performance and its Context* (Mnemosyne Supplement 248). Leiden: Brill.
- MALINOWSKI, B. (1935). *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands, Vol. II: The Language of Magic And Gardening*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe (IL): The Free Press.
- (2000²). *Büyük, Bilim ve Din* (ikinci basım, ilk basımı 1990; trans. by Saadet ÖZKAL). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- MALTBY, R. (2009). "The Origins of Language: Ancient and Modern Theories in Dialogue." *ALL* 17: 257-272.
- MANUELLO, P. (2011). "La Trattazione del Mito Argonautico nella *Pitica* IV di Pindaro e in Apollonio Rhodio" *Digressus* 11: 74-152.
- MARCHAND, S.L. (1996). *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- (2003). "From Liberalism to Neoromanticism: Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the Religious Turn in *Finde-Siècle* German Classical Studies." ➔ GILDENHARD-RUEHL (2003): 129-160.
- (2009). *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARCOVICH, M. (1970). "Bacchylides' *Ode 7* Again." *GRBS* 11/3: 181-184.

- MARINCOLA, J.–LLEWELLYN-JONES, L.–MACIVER, C. (ed. by) (2012). *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History without Historians* (Edinburgh Leventis Studies 6). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- MARION, J.-L. (1985). “De la “mort de dieu” aux noms divin: l’itinéraire théologique de la métaphysique.” *LThPh* 41: 25-41.
- MARKS, H. (1995). “Biblical Naming and Poetic Etymology.” *JBL* 114/1: 21-42.
- MARKS, J. (2005). “Ethics.” ➔ PARR (2005): 85-86.
- MARTIN, R.P. (1983). *Healing, sacrifice and battle: Amechania and related concepts in early Greek poetry*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- (1989). *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- (1992). “Hesiod’s Metanastic Poetics.” *Ramus* 21/1: 11-33.
- MARX, K. (1890⁴). *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie, Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozess des Kapital* (dördüncü basım, ilk basımı 1867; ed. by Friedrich ENGELS) Hamburg: Verlag von Otto Meissner.
- MARX, K. (2011). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, 1. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci* (trans. by Mehmet SELİK–Nail SATLIGAN). İstanbul: Yordam Kitap.
- MASLOV, B. (2012). “From (Theogonic) Mythos to (Poetic) Logos: Reading Pindar’s Genealogical Metaphors after Freidenberg.” *JANER* 12: 49-77.
- MASSON, O. (1976). “Le nom de Battos, fondateur de Cyrène, et un groupe de mots grecs apparentés.” *Glotta* 54/1-2: 84-98.
- (1990). *Onomastica Graeca Selecta, Vol. I*. Paris: Université de Paris X - Nanterre.
- (1995). “Les nom propres d’homme en grec ancien.” *NF* 1/102: 706-710.

- MASTROCINQUE, A.M. (2008). "Nouvelles Recherches sur les mysteres de Mithra." *AEPHÉ* V 115: 187-197.
- MASTROKOSTAS, E.I. (1972). "Myrrhinous: La Koré Phrasikleia, oeuvre d'Aristion de Paros et un kouros en marbre." *AAA* 5: 298-324.
- MAUSS, M. (1925). "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés Archaiques." *AS* 1: 30-186.
- (2001²). *A General Theory of Magic* (ikinci basım, ilk basımı 1972; trans. by Robert BRAIN). London/New York (NY): Routledge.
- MAZARAKIS AINIAN, A. (ed. by) (2011). *The "Dark Ages" Revisited: Acts of an International Symposium in Memory of William D. E. Coulson, University of Thessaly, Volos, 14-17 June 2007*. Volos: University of Thessaly Press.
- MAZUR, P.S. (2004). "Paronomasia in Hesiod *Works and Days* 80-85" *CPh* 99/3: 243-246.
- MCCANTS, W.F. (2012a). *Founding Gods, Inventing Nations: Conquest and Culture Myths from Antiquity to Islam*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- (2012b). *Kültür Mitleri: Tanrıları Yaratmak, Ulusları İcat Etmek* (trans. by Merve TABUR). İstanbul: İthaki Yayınları.
- MCCARTNEY, E.S. (1919). "Puns and Plays on Proper Names." *CJ* 14/6: 343-358.
- MCCLURE, L.K. (ed. by) (2002). *Sexuality and Gender in the Classical World: Reading and Sources*. Oxford: Blackwell.
- MCDIARMID, J.B. (1987). "Pindar *Olympian* 6.82-83: The Doxa, the Whetstone, and the Tongue." *AJP* 108/2: 368-377.
- MCDONALD, W.A. (1958). "Early Greek Attitudes toward Environment as Indicated in the Place-Names." *Names* 6: 208-216.
- MCGLEW, J.F. (1993). *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

- MEISEL, J.H. (1958). *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the "Elite."* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MERKELBACH, R. (1984). *Mithras: Ein Persisch-Römischer Mysterienkult.* Königstein: Hain.
- MERKELBACH, R.–WEST, M.L. (1974). "Ein Archilochos-Papyrus." *ZPE* 14: 97-113.
- METTE, M. (1955). "Alethein, alethes." ➔ SNELL (1955): 476-477.
- METTINGER, T.N.D. (2001). *The Riddle of Resurrection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 50). Stockholm: Almqvist and Wiksell.
- METZER, W.S. (1989). "The Caduceus and the Aesculapian Staff: Ancient Eastern Origins, Evolution, and Western Parallels." *SMJ* 82/6: 743-748.
- MICHEELSEN, L. (2010). "Ποινάς Ἐτείσαν: Punishment and Reward in Pindar's Second *Olympian*." *JfHR* 3: 19-38.
- MILLER, A.M. (1981). "Pindar, Archilochus and Hieron in *P.* 2.52-56." *TAPA* 111: 135-143.
- (1993). "*Inventa Componere*: Rhetorical Process and Poetic Composition in Pindar's Ninth *Olympian* Ode." *TAPA* 123: 109-147.
- MILLER, P.A. (1994). *Lyric Texts and Lyric Consciousness: The Birth of a Genre from Archaic Greece to Augustan Rome.* London/New York (NY): Routledge.
- MILLER, P.J. (2009). "Alcman's *Partheneion* and the Near East." Victoria (BC): University of Victoria (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- MILLER, S.G. (2000). "Naked Democracy." ➔ FLENSTED-JENSEN et al. (2000): 277-296.
- (2004). *Ancient Greek Athletics.* New Haven (CT): Yale University Press.
- MILLS, J.P. (1922). *The Lhota Nagas.* London: Macmillan and Co.
- MINCHIN, E. (1995). "The Poet Appeals to His Muse: Homeric Invocations in the Context of Epic Performance." *CJ* 91/1: 25-33.

- (1993). “*Inventa Componere*: Rhetorical Process and Poetic Composition in Pindar’s Ninth Olympian Ode.” *TAPA* 123: 109-147.
 - (1996). “The Performance of Lists and Catalogues in the Homeric Epics.” ➔ WORTHINGTON (1996): 3-20.
 - (2001a). *Homer and the Resources of Memory: Some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press.
- MINGAZZINI, P. (1925). *Le rappresentazioni vascolari del mito dell’apoteosi di Herakles*. Roma: Dott. Giovanni Bardi, tipografo della R. Accademia nazionale dei lincei.
- MINTON, W.W. (1960). “Homer’s Invocations of the Muses: Traditional Patterns.” *TAPA* 91: 292-309.
- (1962). “Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer.” *TAPA* 93: 188-212.
 - (1976). *Concordance to the Hesiodic Corpus*. Leiden: E.J. Brill.
- MIRECKI, P.–MEYER, M. (ed. by) (2002). *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden/Boston (MA)/Köln: Brill.
- MOELLER, W.O. (1973). *The Mithraic Origin and Meanings of the Rotas-Sator Square*. Leiden: E.J. Brill.
- MOLYNEUX, J.H. (1992). *Simonides: A Historical Study*. Wauconda (IL): Bolchazy-Carducci.
- MOJSIK, T. (2011). *Between Tradition and Innovation: Genmealogy, Names and the number of the Muses* (trans. by Marcin FIJAK). Warszawski: Uniwersytetu Warszawskiego.
- MOMIGLIANO, A.D. (1994). *A. D. Momigliano: Studies on Modern Scholarship* (ed. by G.W. BOWERSOCK–T.J. CORNELL). London/Berkeley/Los Angeles (CA): University of California Press.
- MONDI, R. (1983). “The Homeric Cyclopes: Folktale, Tradition, and Theme.” *TAPA* 113: 17-38.

- MONIER-WILLIAMS, M. (2005^{re}). *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages* (yeniden basım, ilk basımı 1872). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- MOOKERJEE, A. (1986³). *Kundalini: The Arusal of the Inner Energy* (üçüncü basım, ilk basımı 1982, London: Thames and Hudson Ltd). Rochester (VT): Destiny Books.
- MORELLI, D. (1959). *I culti in Rodi*. Pisa: Goliardica.
- MORENZ, S. (1960). *Ägyptische Religion*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- MORGAN, C. (1990). *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORGAN, G. (1978). "Aphrodite Cytherea." *TAPA* 108: 115-120.
- MORGAN, K.A. (1993). "Pindar the Professional and the Rhetoric of the κῶμος." *CPh* 88/1: 1-15.
- MORPURGO DAVIES, A. (2000). "Greek Personal Names and Linguistic Continuity." → HORNBLLOWER–MATTHEWS (2000): 15-39.
- MORPURGO DAVIES, A.–MEID, W. (ed. by) (1976). *Studies in Greek, Italic, and Indo-European linguistics offered to Leonard R. Palmer, on the occasion of his seventieth birthday, June 5, 1976*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- MORRIS, I. (1986). "Gift and Commodity in Archaic Greece." *Man* 21/1: 1-17.
- MORRIS, I.–POWELL, B. (ed. by) (1997). *A New Companion to Homer*. Leiden/New York (NY)/Köln: Brill.
- MORRISON, A.D. (2007). *The narrator in Archaic Greek and Hellenistic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOST, G.W. (1987). "Alcman's 'Cosmogonic' Fragment (Fr. 5 Page, 81 Calame)." *CQ* 37/1: 1-19.

- (1999). "From Logos to Mythos." ➔ BUXTON (1999): 25-47.
- MOULINIER, L. (1952). *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*. Paris: C. Klincksieck.
- MOUTSOPOULOS, E.A. (2006). "Généalogies et structures de parenté dans la mythologie grecque." *Kernos* 19: 31-34.
- MUELLER, M. (2007). "Penelope and the Poetics of Remembering." *Arethusa* 40/3: 337-362.
- MULLEN, W. (1986). "The Herakles Theme in Pindar." ➔ UHLENBROCH (1986): 29-33.
- MUMM, P.-A.–RICHTER, S. (2008). "Die Etymologie von griechisch *ψυχή*." *IJDL* 5: 33-108.
- MÜHLESTEIN, H. (1969). "Redende Personennamen bei Homer." *SMEA* 9: 67-94.
- (1987). *Homerische Namenstudien*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- MÜHLL, P. VAN DER (1968). "Weitere pindarische Notizen." *MH* 20: 101-102, 197-204.
- MÜLLER, M. (1897). *Contributions to the Science of Mythology, Vol. I-II*. London/New York (NY)/Bombay: Longmans, Green, and Co.
- MYLONAS, G.E. (1944). "Athletic Honors in the Fifth Century." *CJ* 39: 278-289.
- NADDAF, G. (2005). *The Greek Concept of Nature*. Albany (NY): State University of New York Press.
- (2006). "What is Presocratic Philosophy?" *AP* 26/1: 161-179.
- NAGY, G. (1973). "Phaethon, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas." *HSPH* 77: 137-177.
- (1976). "The Name of Achilles: Etymology and Epic." ➔ MORPURGO DAVIES–MEID (1976): 209-237.
- (1981). "Another Look at Kleos Aphthiton." *WJA* 7: 113-116.
- (1982). "Hesiod." ➔ LUCE (1982): 43-72.
- (1983a). "*Sēma* and *noēsis*: Some Illustrations." *Arethusa* 16: 35-55.

- (1983b). "Poet and Tyrant: *Theognidea* 39-52, 1081-1082b." *CLAnt* 2/1 (*Studies in Classical Lyric: A Homage to Elroy Bundy*): 82-91.
- (1985). "Theognis of Megara: A Poet's Vision of His City." ➔ FIGUEIRA–NAGY (1985): 22-81.
- (1989). "The "Professional Muse" and the Models of Prestige in Ancient Greece." *CC* 12: 133-143.
- (1990a). *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- (1990b). "The Crisis of Performance." ➔ BENDER–WELLBERY (1990): 43-59
- (1990c). *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- (1991³). *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (üçüncü basım, ilk basımı 1979). Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- (1994a). "Genre and Occasion." *Mètis* 9-10: 11-25.
- (1994b). "The Name of Achilles: Questions of Etymology and "Folk-Etymology"." *ICS* 19: 3-9.
- (1995). "Transformations of Choral Lyric Traditions in the Context of Athenian State Theater." *Arion* 3: 41-55.
- (1996a). *Poetry as Performance: Homer and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996b). *Homeric Questions*. Austin (TX): University of Texas Press.
- (2004a). *Homer's Text and Language*. Urbana (IL): University of Illinois Press.
- (2004b). "Transmission of Archaic Greek Sympotic Songs: From Lesbos to Alexandria." *CI* 31/1: 26-48.
- (2007a). "Homer and Greek Myth." ➔ WOODARD (2007): 52-82.
- (2007b). "Lyric and Greek Myth." ➔ WOODARD (2007): 19-51.

- (2011a). "Asopos and his Multiple Daughters: Traces of Preclassical Epic in the Aeginetan Odes of Pindar." ➔ *FEARN* (2011b): 41-70.
- NAKASSIS, D. (2004). "Gemination at the Horizons: East and West in the Mythical Geography of Archaic Greek Epic." *TAPA* 134: 215-233.
- NANCY, J.-L. (2001). "The Two Secrets of the Fetish" (trans by Thomas C. PLATT). *Diacritics* 31/2: 2-8.
- NARZISS, A. (1921). *Über die Begriffsbildung. Eine experimentelle Untersuchung*. Bamberg: C. C. Buchners Verlag.
- NASH, L.L. (1975). "*Olympian* 6: Ἀλιβᾶτον and Iamos' Emergence into Light." *AJP* 96/2: 110-116.
- NASSEN, P. (1975). "A Literary Study of Pindar's *Olympian* 10." *TAPA* 105: 219-240.
- NEITZEL, H. (1980). "Hesiod und die lügenden Musen." *Hermes* 108: 387-401.
- NESTLE, W. (1940). *Vom Mythos zum Logos: die Selbstenfaltung des griechischen Denkens vom Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: A. Kröner.
- NICHOLSON, N. (2000). "Pederastic Poets and Adult Patrons in Late Archaic Lyric." *CW* 93: 235-259.
- (2001). "Victory Without Defeat?: Carnival Laughter and its Appropriation in Pindar's Victory Odes." ➔ BARTA et al. (2001): 79-98.
- NIETO HERNÁNDEZ, M.P. (1993). "Heracles and Pindar." *Métis* 8/1-2: 75-102.
- (2000). "Back in the Cave of the Cyclops." *AJP* 121: 345-366.
- NIETZSCHE, F. (1869). *Homer und die klassische Philologie: Ein Vortrag*. Basel: G. A. Bonfantini.
- (1867). "Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung." *RhM* 22: 161-200.
- (1921). "Die vorplatonischen Philosophen." *Gesammelte Werke, Band IV*. München: Musarion Verlag, 245-364.

- (1988a²). “Homer’s Wettkampf.” *Kritische Studienausgabe (KSA) Band I: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV: Nachgelessene Schriften 1870-1873* (ikinci basım, ilk basımı 1967-1977; ed. by Giorgio COLLI-Mazzino MONTINARI). Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 783-792.
- (1988b²). “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.” *Kritische Studienausgabe (KSA) Band I: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV: Nachgelessene Schriften 1870-1873* (ikinci basım, ilk basımı 1967-1977; ed. by Giorgio COLLI-Mazzino MONTINARI). Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 799-872.
- (1988c²). *Kritische Studienausgabe (KSA) Band VII: Nachgelessene Fragmente 1869-1874* (ikinci basım, ilk basımı 1967-1977; ed. by Giorgio COLLI-Mazzino MONTINARI). Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1988d²). *Kritische Studienausgabe (KSA) Band VIII: Nachgelessene Fragmente 1875-1879* (ikinci basım, ilk basımı 1967-1977; ed. by Giorgio COLLI-Mazzino MONTINARI). Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1988e²). “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.” *Kritische Studienausgabe (KSA) Band I: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV: Nachgelessene Schriften 1870-1873* (ikinci basım, ilk basımı 1967-1977; ed. by Giorgio COLLI-Mazzino MONTINARI). Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 875-890.
- (1988f²). *Kritische Studienausgabe (KSA) Band XI: Nachgelessene Fragmente 1884-1885* (ikinci basım, ilk basımı 1967-1977; ed. by Giorgio COLLI-Mazzino MONTINARI). Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1988g²). *Kritische Studienausgabe (KSA) Band XII: Nachgelessene Fragmente 1885-1887* (ikinci basım, ilk basımı 1967-1977; ed. by Giorgio

- COLLI-Mazzino MONTINARI). Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1994). *Frühe Schriften, 1854-1869, Vol. I-V* (ed. by Hans Joachim METTE–Karl SCHLECHTA–Carl KOCH). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- (1998). “Ahlak dışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine” (trans. by Oruç ARUOBA). *Cogito* 16: 55-66.
- (2001). *The Pre-Platonic Philosophy* (trans., comm. by. Greg WHITLOCK). Urbana (IL): Board of Trustees of the University of Illinois.
- (2006a²). “Homeros’un Yarışı.” *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz - Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, Bütün Yapıtları 12* (2. basım, ilk basımı 2003; trans. by Gürsel AYTAÇ). İstanbul: Say Yayınları, 35-42.
- (2006b²). “Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe.” *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz - Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, Bütün Yapıtları 12* (2. basım, ilk basımı 2003; trans. by Gürsel AYTAÇ). İstanbul: Say Yayınları, 43-101.
- (2007⁹). *Kritische Studienausgabe (KSA) Band V: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral* (dokuzuncu basım, ilk basımı 1999; ed. by Giorgio COLLI-Mazzino MONTINARI). Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (2011). *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik* (trans. by Zeynep ALANGOYA). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- NIFADOPOULOS, C. (ed. by) (2003). *Etymologia: Studies in Ancient Etymology: Proceedings of the Cambridge Conference on Ancient Etymology, 25-27 September 2000*. Münster: Nodus Publikationen.
- NIKOLAEV, A. (2007). “The Name of Achilles.” ➔ GEORGE et al. (2007): 162-173.
- (2010). “Time to Gather Stones Together: Greek λᾶας and Its Indo-European Background.” ➔ JAMISON et al. (2010): 189-206.
- NILSSON, M.P. (1906). *Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig: B.G. Teubner.

- NİSETICH, F.J. (1988). "Immortality in Acragas: Poetry and Religion in Pindar's Second Olympian Ode." *CPh* 83/1: 1-19.
- NIŞANYAN, S. (2004³). *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü* (üçüncü basım, ilk basımı 2002). İstanbul: Adam Yayınları.
- NORTHRUP, M.D. (1980). "Hesiodic Personifications in Parmenides A 37." *TAPA* 110: 223-232.
- NORWOOD, G. (1974^{re}). *Pindar* (yeniden basım, ilk basımı 1945). Berkeley/Los Angeles (CA)/London: University of California Press.
- O'BRIEN, J.V. (1993). *The Transformation of Hera: A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*. Lanham (MD): Rowman and Littlefield.
- O'SULLIVAN, P. (2005). "Pindar and the Statue of Rhodes." *CQ* 55/1: 96-104.
- OAKLEY, J.H.-SINOS, R.H. (1993). *The Wedding in Ancient Athens*. Madison (WI): The University of Wisconsin Press.
- OBER, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- OENEN, G. VAN (2001). "Fabrications of self: Identity formation in the *Odyssey*." *CV* 5/2: 221-244.
- OGDEN, D. (ed. by) (2007). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- OLSON, S.D. (1992a). "'Name-Magic" and the Threat of Lying Strangers in Homer's *Odyssey*." *ICS* 17/1: 1-7.
- OLSON, S.D. (1992b). "Names and Naming in Aristophanic Comedy." *CQ* 42/2: 304-319.
- ONG, W.J. (2002²). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. (ikinci basım, ilk basımı 1982; London: Methuen and Co. Ltd) London/New York (NY): Routledge.
- (2003³). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi* (üçüncü basım, ilk basımı 1995; trans. by Sema POSTACIOĞLU BANON). İstanbul: Metis Yayınları.

- ONIAN, R.B. (1994). *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of Some Basic Jewish and Christian Beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OPPENHEIM, P. (1928). *Die Denkfläche: statische und dynamische Grundgesetze der wissenschaftlichen Begriffsbildung*. Charlottenburg: Pan-Verlag K. Metzner.
- OSBORNE, C. (1998). "Was verse the default form for Presocratic Philosophy?" → ATHERTON (1998): 23-35.
- OSBORNE, R. (1997). "Men without clothes: Heroic nakedness and Greek art." *G&H* 9/3: 504-528.
- OSBORNE, R. (2005). "Ordering women in Hesiod's *Catalogue*." HUNTER (2005): 5-24.
- OSTWALD, M. (1965). "Pindar, *Nomos*, and Heracles: (Pindar, Frg. 169 [Snell²]+*POxy*. No. 2450, Frg. I)." *HSPH* 69: 109-138.
- OTTO, W.F. (1952). "Hesiodea." → REINHARDT (1952): 49-57.
- PACKARD, D. (1974). "Sound-Patterns in Homer." *TAPA* 104: 239-260
- PAGE, D.L. (1951a). *Alcman, The Partheneion*. Oxford: Clarendon Press.
- (1951b). "Simonidea." *JHS* 71: 133-142.
- (1953). *Corinna*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies.
- (1964). "Archilochus and the Oral Tradition." → POUILLOUX et al. (1964): 117-163.
- PAGLIARO, A. (ed. by) (1969). *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata, Vol. II*. Roma: Istituto di Glottologia, Università di Roma.
- PALMER, L.R. (1963). *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*. Oxford: Clarendon Press.
- PAPAKONSTANTINO, Z. (2004). "Justice of the "Kakoi": Law and Social Crisis in Theognis." *Dike* 7: 5-17.

- (2010). “Agariste’s Suitors: Sport, Feasting and Elite Politics in Sixth-Century Greece.” *Nikephoros* 23/11: 71-93.
 - (2012a). ““A Delight and a Burden” (Hes., *Sc.* 400): Wine and Wine Drinking in Archaic Greece.” *AncSoc* 42: 1-32.
 - (2012b). “Youth Sport Participation and Victory in Archaic Greece.” ➔ PETERMANDL–ULF (2012): 121-130.
- PAPE, W.–BENSELER, G.E. (1884²). *Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Vol. I-II* (ikinci basım, ilk basımı 1842’de PAPE tarafından). Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn.
- PARADISO, A. (1988). “L’agrégation du nouveau-né au foyer familial: les Amphidromies.” *DHA* 14: 203-218.
- PARISER, E. (1909). *Zur Logik der religiösen Begriffsbildung* (Inaugural-Dissertation). Berlin: Druck von A. W. Hayn’s Erben.
- PARKER, R. (1995). “Early Orphism.” ➔ POWELL (1995): 483-508.
- (1996^{re}). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (yeniden basım, ilk basımı 1983). Oxford: Clarendon Press.
 - (1998). “Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion.” ➔ GILL et al. (1998): 105-126.
- PARR, A. (ed. by) (2005). *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- PARRY, M. (1928). *L’Épithète traditionnelle dans Homère: Essai sur un problème de style Homérique*. Paris: Les Belles Lettres.
- (1971). *Making Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Clarendon Press.
- PARSONS, P.J. (1996). “Simonides.” *OCD*: 1409.
- PATTERSON, C. (1985). ““Not Worth the Rearing”: The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece.” *TAPA* 115: 103-123.

- PATTERSON, L.E. (2005). "Alcman's *Parteneion* and Eliade's Sacred Time." *CML* 25/1: 115-127.
- PAULY, P.–WISSOWA, G. et al. (ed. by) (1894-1980). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- PAVESE, C.O. (1966). "Χρήματα χρήματ' Ἄνθρωπος ed il motivo della liberalità nella seconda Istmica di Pindaro." *QUCC* 2: 103-112.
- PAVLOU, M. (2008). "Metapoetics, Poetic Tradition, and Praise in Pindar *Olympian* 9." *Mnemosyne* 61/4: 533-567.
- (2010). "Pindar *Nemean* 5: Real and Poetic Statues." *Phoenix* 64/1-2: 1-17.
- (2012). "Pindar and the Reconstruction of the Past." ➔ MARINCOLA et al. (2012): 95-112.
- PELLICCIA, H. (2009). "Simondes, Pindar and Bacchylides." ➔ BUDELMANN (2009): 240-262.
- PENGLASE, C. (1994). *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London/New York (NY): Routledge.
- PEPONI, A.-E. (2007). "Sparta's Prima Ballerina: *Choreia* in Alcman's Second *Partheneion* (3 PMGF)." *CQ* 57: 351-362.
- PERADOTTO, J. (1990). *Man in the Middle Voice: Name and Narration in the Odyssey*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- (1997). "Modern Theoretical Approaches to Homer." ➔ MORRIS–POWELL (1997): 380-395.
- PERAKI-KYRIAKIDOU, H. (2002). "Aspects of Ancient Etymologizing." *CQ* 52/2: 478-493.
- (2003). "Homer's Etymologizing in the Aeneid. Simile and the Point of Concentration." ➔ NIFADOPOULOS (2003): 131-141.

- PERCEAU, S. (1998). "Les jeux de la vérité et du hasard: remarques sur le "classement" dans l'*Illiade* "le dernier, homme le meilleur..." XXIII, 536." ➔ KUDO-LEVET (1998): 47-64.
- (2002). *La parole vive: Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*. Louvain/Paris/Dudley (MA): Éditions Peeters.
- PERFIGLI, M. (2004). *Indigitamenta: Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana* (Antropoi. Studi e materiali di Antropologia storica del mondo antico, 2). Pisa: Edizioni ETS.
- PESCHEL, I. (1987). *Die Hetäre bei Symposion und Komos in der attisch-rotfigurigen Vasenmalerei des 6.-4. Jahrhunderts vor Christus*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- PETERMANDL, W.-ULF, C. (ed. by) (2012) *Youth – Sports – Olympic Games (Nikephoros. Journal of Sports and Culture in Antiquity. Special Issue 2012)*. Hildesheim: Weidmann.
- PETRUCIONE, J. (1986). "The Role of the Poet and His Song in *Nemean* 1." *AJP* 107/1: 34-45.
- PFEIFFER, R. (1968). *History of Classical Scholarship, Vol. 1: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press.
- PFEIFFER, I.L. (1994). "The Image of Eagle in Pindar and Bacchylides." *CPh* 89/4: 305-317.
- PHILIPPSON, P. (1936). *Genealogie als mythische Form: Studien zur "Theogonie" des Hesiod* (Symbolae Osloenses, Supp. 7). Oslo: A.W. Brøgger.
- (1947). "Die Vorhomerische und die Homerische Gestalt des Odysseus." *MH* 4: 8-22.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A.W. (1927). *Dithyramb, Tragedy, and Comedy*. Oxford: Clarendon Press.
- PIEPER, G.W. (1969). "The Prooemium of Bacchylides' Ode 7." *GRBS* 10/3: 229-234.
- PIKE, D.L. (1984). "Pindar's Treatment of the Heracles Myths." *AClass* 27: 15-22.

- PLATTER, C. (1994). "Heracles, Deianeira, and Nessus: Reverse Chronology and Human Knowledge in Bacchylides 16." *AJP* 115/3: 337-349.
- PODLECKI, A.J. (1961). "Guest-Gifts and Nobodies in *Odyssey*." *Phoenix* 15: 125-133.
- PODLECKI, A.J. (1984). *The Early Greek Poets and Their Times*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- POKORNY, J. (1959). *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, Band I-III*. Bern/München: Francke Verlag.
- POLLITT, J.J. (1974). *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology*. New Haven (CT)/London: Yale University Press.
- POUILLOUX, J.P. (1970). "Callianax, gendre de Diagoras de Rhodes. A propos de la VII^e Olympique de Pindare." *RPh* 44: 206-214.
- POUILLOUX, J.-KONTOLEON, N.M.-SCHERER, A. et al. (ed. by) (1964). *Archiloque (Entretiens sur l'Antiquité Classique, X.)* Vandoeuvres, Genève: Fondation Hardt.
- POWELL, A. (ed. by) (1995). *The Greek World*. London/New York (NY): Routledge.
- POWER, T. (2010). *The Culture of Kitharôidia*. Washington (DC): Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University.
- PÖTSCHER, W. (1948). "Zum Problem der Speisen der Götter in der homerischen Poesie." *ZAnt* 48: 92-104.
- (1961). "Hera und Heros." *RhM* 104: 302-355.
- (1965). "Der Name der Göttin Hera." *RhM* 108: 317-320.
- (1971). "Der Name des Herakles." *Emerita* 39: 169-184.
- PRATT, L. (1993). *Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (1995). "The Seal of Theognis, Writing, and Oral Poetry." *AJP* 116/2: 171-184.
- PRELLWITZ, W. (1892). *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- PRENDERGAST, G.L. (1962). *Complete Concordance to the Iliad of Homer*.
Hildesheim: Georg Olms.
- PRETAGOSTINI, R. (ed. by) (1993). *Tradizione e innovazione nella Cultura Greca da Omero all' Età Ellenistica: Scritti in Onore di Bruno Gentili, Vol. I*.
Roma: Gruppo Editoriale Internazionale.
- PRIESTLEY, J.M. (2007). "The φάρος of Alcman's *Partheneion* 1." *Mnemosyne* 60/2: 175-195.
- PRIVITERA, G.A. (1972). "Eracle nella prima Nemea." *GIF* 3: 28-51.
- PARUBJAK, M. (2013). "Theognis and the Social Role of Measure." *Electryone* 1: 54-65.
- PUCCI, P. (1977). *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore (MD)/London: The Johns Hopkins University Press.
- (1982). "The Proem of the *Odyssey*." *Arethusa* 15: 39-62.
- (1993). "L'io e l'altro nel racconto di Odisseo sui Ciclopi." *SFIC* 11: 2646.
- PUELMA, M. (1960). "Die Dichterbegegnung in Theocrits "Thalysien"." *MH* 17: 144-164.
- (1977). "Die Selbstbeschreibung des Chores in Alkmans grossem Parthenion-Fragment (fr. 1 P. = 23 B., 1 D. v. 36-105)." *MH* 43: 1-55.
- (1989). "Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles." *MH* 46: 65-100.
- PUHVEL, J. (ed. by) (1970). *Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- PULLEYN, S. (1997). *Prayer in Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- RAAFLAUB, K. (1998). "A Historian's Headache: How to Read 'Homeric Society'?" →
FISHER-WEES (1998): 169-193.
- RACE, W.H. (1987). "P. Oxy. 2438 and the Order of Pindar's Works." *RhM* 130: 407-410.

- RADT, S.L. (1966). "Pindars Erste Nemeische Ode: Versuch Einer Interpretation." *Mnemosyne* 19/2: 148-174.
- RANK, L.P. (1951). *Etymologiseering en verwante Verschijnselen bij Homerus*. Assen: Van Gorcum.
- RAWLES, R. (2012). "Early Epinician: Ibycus and Simonides." ➔ AGÓCS et al. (2012): 3-27.
- RAYOR, D. (1993). "Korinna: Gender and the Narrative Tradition." *Arethusa* 26: 219-231.
- REDEN, S. VON (1995). "Deceptive Readings: Poetry and Its Value Reconsidered." *CQ* 45/1: 30-50.
- (1999). "Re-evaluating Gernet: Value and Greek Myth." ➔ BUXTON (1999): 51-70.
- REDFIELD, J. (1982). "Notes on the Greek Wedding." *Arethusa* 15: 181-201.
- REECE, S. (1999). "Some Homeric Etymologies in the Light of Oral-Formulaic Theory." *CW* 93/2: 185-199.
- REINHARDT, K. (1952). *Varia variorum. Festgabe für Karl Reinhardt, dargebracht von Freunden und Schülern zum 14. Februar 1951*. Münster/Köln: Böhlau Verlag.
- REINHOLT, S. (1937). *Theophrastea. Studien zur botanischen Begriffsbildung*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- RENEHAN, R. (1974). "Hera as Earth-Goddess: A New Piece of Evidence." *RhM* 117: 193-201.
- RETTETTER, A. (2002). *Das Prooimion von Pindars siebter Olympischer Ode: Versuch einer integrierenden Lösung von Bezugsproblemen*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literatur der Universität Innsbruck.
- RIAÑO RUFILANCHAS, D. (2001). "Píndaro P.12.28-32: Demon y tiempo en la concepción de la providencia de Píndaro." *Emerita* 69/1: 63-91.

- RICHARDS, I.A. (1950²). *The Philosophy of Rhetoric* (ikinci basım, ilk basımı 1936). New York (NY): Oxford University Press.
- RICHTER, O. (1916). "Indigitamenta." *RE* 9/2: 1334-1367.
- RICKERT, H. (1896). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Freiburg/Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- RISCH, E. (1947). "Namensdeutungen und Worterklärungen bei den ältesten griechischen Dichtern." ➔ *SALIS* (1947): 72-91.
- RISCH, E. (1987). "Die ältesten Zeugnisse für κλέος ἄφθιτον." *KZ* 100: 3-11.
- RISSMAN, L. (1983). *Love as War: Homeric Allusion in the Poetry of Sappho*. Königstein: Anton Hain.
- ROBBINS, E. (1975). "Jason and Cheiron: The Myth of Pindar's Fourth Pythian." *Phoenix* 29: 205-213.
- (1984). "Intimations of Immortality: Pindar *OL.* 3.34-35." ➔ GERBER (1984b): 219-228.
- (1994). "Alcman's *Partheneion*: Legend and Choral Ceremony." *CQ* 44/1: 7-16.
- ROBINSON, R. (1955). "The Theory of Names in Plato's *Cratylus*." *RIPh* 9 221-236.
- (1969^{re}). "The Theory of Names in Plato's *Cratylus*." *Essays in Greek Philosophy* (yeniden basım, ilk basımı ➔ ROBINSON (1955): 221-236). Oxford: Clarendon Press, 100-117.
- ROCHETTE, B. (1996). "Les ξενικά et les βαρβαρικά ὀνόματα dans les théories linguistiques gréco-latines." *AC* 65: 91-105.
- ROISMAN, H. (1988). "Nestor's Advice and Antilochus' Tactics." *Phoenix* 42/2: 114-120.
- ROSCHER, W.H. (ed. by) (1890-1894). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Zweiter Band, Erste Abteilung: Lache-Kyzikos*. Leipzig: B.G. Teubner.

- ROSE, H.J.—CHANTRAINE, P.—SNELL, B. et al. (1954). *La Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon: sept exposés et discussions*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt.
- ROSE, P.W. (1974). "The Myth of Pindar's First Nemean: Sportsmen, Poetry, and Paideia." *HSPH* 78: 145-175.
- ROSEN, R.M.—FARRELL, J. (ed. by) (1993). *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- ROSENMEYER, T.G. (1969). "The Rookie: A Reading of Pindar *Nemean* 1." *CSCA* 2: 233-246.
- ROSSI, L.E. (1971). "I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche." *BICS* 18: 69-94.
- ROTH, A.M. (1992). "The *psś-kf* and the "Opening of the Mouth": A ritual of birth and rebirth." *JEA* 78: 57-80.
- (1993). "Fingers, stars, and the "Opening of the Mouth": The nature and function of the *ntrwǵ*-blades." *JEA* 79: 57-79.
- ROTH, A.M.—ROEHRIG, C. (2002). "Magical Bricks and the Bricks of Birth." *JEA* 88: 121-139.
- ROUSSEL, P. (1943). "L'exposition des enfants à Sparte." *REA* 45: 5-17.
- ROWE, C.J. (1983). "'Archaic Thought' in Hesiod." *JHS* 103: 124-135.
- RÖHL, H. (1912). "Zu griechischen und lateinischen Schriftstellern." *WKP* 29/48: 1324-1325.
- RÖSLER, W. (1985). "Persona reale o persona poetica? L'interpretazione dell'io' nella lirica greca arcaica." *QUCC* 19/1: 131-144.
- RUBENSOHN, O. (1949). "Paros." *RE* 17/4: 1781-1872.
- RUBIN ➔ FELSON (RUBIN)
- RUCK, C.A.P. (1968). "Marginalia Pindarica." *Hermes* 96/2: 129-142.
- (1976). "On the Sacred Names of Iamos and Ion: Ethnobotanical Referents in the Hero's Parentage." *CJ* 71/3: 235-252.

- RUCK, C.A.P.–MATHESON, W.H. (1968). *Pindar, Selected Odes*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- RUDHARDT, J. (1962). "La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne. Sur un discours de Démosthène." *MH* 19: 39-64.
- (1992²). *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (ikinci basım, ilk basımı 1958, Genève: Librairie Droz). Paris: Picard.
- (1999). *Themis et les horai : recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*. Genève: Librairie Droz.
- RUSSO, J. (1973-1974). "Reading the Greek Lyric Poets (Monodists)." *Arion* 1: 707-730.
- RUTHERFORD, I. (2001). *Pindar's Paeans: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. New York (NY): Oxford University Press.
- SAETTA-COTTONE, R. (2006). "A Propos de la Formule Homérique: ἐνένυπεν ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὄνομαζεν." *Methodos* 6: 1-11.
- SADHU, M. (1970³). *The Tarot: A Contemporary Course of the Quintessence of Hermetic Occultism* (üçüncü basım, ilk basımı 1962). London: George Allen and Unwin Ltd.
- SAID, E.W. (1975). *Beginnings: Intention and Method*. New York (NY): Basic Books Inc.
- (2009). *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem* (trans. by Ferit Burak AYDAR). İstanbul: Metis Yayınları.
- SALIS, A. VON (ed. by) (1947). *Eumusia: Festgabe für Ernst Howald zum Sechzigsten Geburtstag am 20. April 1947*. Erlenbach, Zürich: E. Rentsch.
- SALLES, R. (ed. by) (2009). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- SALVADOR, J.A. (1997). "Iamus and ἵα in Pindar (O. 6, 53-57)." *QUCC* 56/2: 37-59.
- SANSALVADOR, A.V. (1996). "Φορθασία, Ὀρθία, γ' Ἀρτεμις Ὀρθία en Laconia." *Emerita* 64/2: 275-288.

- SANTAS, G. (ed. by) (2006). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell Publishing.
- SARKISSIAN, J. (1983). *Catullus 68: An Interpretation* (Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava. Supplementum, 76). Leiden: Brill.
- SAUNERON, S. (1960). *The Priests of Ancient Egypt* (trans. by Ann MORRISSETT). New York (NY)/London: Grove Press/Evergreen Books.
- SAUSSURE, F. DE (1995⁴). *Cours de linguistique générale* (dördüncü basım, ilk basımı 1916). Paris: Édition Payot et Rivages.
- SAVODNIK, P. (2003). "Ernst Cassirer's Theory of Myth." *Crit. Rev.* 15/3-4: 447-458.
- SCANLON, T.F. (2002). *Eros and Greek Athletics*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHACHTER, A. (1981-1994). *Cults of Boeotia, Vol. I-IV (BICS Suppl. 38.1-4)*. London: Institute of Classical Studies.
- SCHAUENBURG, K. (1963). "Herakles unter Göttern." *Gymnasium* 70: 113-133.
- SCHEIN, S.L. (1987). "Unity and meaning in Pindars' sixth Pythian Ode." *Mètis* 2: 235-247.
- (ed. by) (1996). *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- SCHILPP, P.A. (ed. by) (1949). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston (IL): The Library of Living Philosophers, Inc.
- SCHMID, M.J. (1998). "*Skýtála Moisân*: Song and Writing in Pindar." *Minerva* 12: 57-81.
- SCHMIDT, E.G. (1981a). "Himmel-Erde-Meer im frühgriechischen Epos und im alten Orient." *Philologus* 125: 1-24.
- SCHMIDT, M. (1846). "Zu Pindaros." *RhM* 4: 462-463.
- SCHMIEL, R. (1989). "The ὄλβος, κόρος, ὕβρις, ἄτη Sequence." *Traditio* 45: 343-346.
- SCHMITT, R. (1967). *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- (1995). "Morphologie der Namen: Vollnamen und Kurznamen bzw. Kosenamen im Indogermanischen." *NF* 1/61: 419-427.
- SCHMITT-BRANDT, R. (ed. by) (1971). *Donum Indogermanicum. Festgabe für Anton Scherer zum 70. Geburtstag*. Heidelberg: Winter Verlag.
- SCHMITT PANTEL, P. (1992). *La cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques*. Roma: Ecole française de Rome.
- SCHMITTER, P. (ed. by) (1996²). *Geschichte der Sprachtheorie, Vol. 2: Sprachtheorien der abendländischen Antike* (ikinci basım, ilk basımı 1991). Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- (2001). "The Emergence of Philosophical Semantics in Early Greek Antiquity." *L&L* 2/2: 45-56.
- SCHOLEM, G.G. (1970). "Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala." *Judaica III: Studien zur jüdischen Mystik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7-70.
- SCHWENN, F. (1937). "Zu Alkmans grossem Partheneion-Fragment." *RhM* 86: 289-315.
- SCHWYZER, E. (1939). *Griechische Grammatik: auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik, Vol. I*. München: C.H. Beck.
- SCODEL, R. (1992). "Inscription, Absence and Memory: Epic and Early Epitaph." *SIFC* 10: 57-76.
- SCOTT, M. (2010). *Delphi and Olympia: The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge/New York (NY): Cambridge University Press.
- SEDLEY, D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge/New York (NY): Cambridge University Press.
- SEEBERG, A. (1965). "Hephaistos Rides Again." *JHS* 85: 102-109.
- SEGAL, C. (1962). "Gorgias and the Psychology of the Logos." *HSPH* 66: 99-155.
- (1969). "*Pindar: die isthmischen Gedichte*, edited and translated by Erich Thummer." *CJ* 64/7: 330-333.

- (1974). “Time and the Hero: The Myth of *Nemean* I.” *RhM* 117: 29-39 [yeniden basım ➔ SEGAL (1998): 55-65].
 - (1975). “Pebbles in Golden Urns: The Date and Style of Corinna.” *Erános* 73: 1-8 [yeniden basım ➔ SEGAL (1998): 315-326].
 - (1983). “Sirius and the Pleiades in Alcman’s Louvre Partheneion.” *Mnemosyne* 36/3-4: 260-275 [yeniden basım ➔ SEGAL (1998): 25-41].
 - (1985). “Messages to the Underworld: An Aspect to Poetic Immortalization in Pindar.” *AJP* 106/2: 199-212 [yeniden basım ➔ SEGAL (1998): 133-148].
 - (1986a). *Pindar’s Mythmaking: The Fourth Pythian Ode*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
 - (1986b). “Naming, Truth, and Creation in the Poetics of Pindar.” *Diacritics* 16/2: 65-83 [yeniden basım ➔ SEGAL (1998): 105-132].
 - (1992). “Divine Justice in the *Odyssey*: Poseidon, Cyclops, and Helios.” *AJP* 113/4: 489-518.
 - (1998). *Aglaia: The Poetry of Alcman, Sappho, Pindar, Bacchylides, and Corinna*. Lanham (MD): Rowman and Littlefield.
- SEIDENSTICKER, B. (1978). “Archilochus and Odysseus.” *GRBS* 19: 5-22.
- SEYDOU, C. (1989). “Raison poétique contre raison graphique.” *L’Homme* 110: 50-68.
- SFORZA, I. (2011). “Alle origini dell’antropologia storica: Louis Gernet lettore di Hermann Usener.” *Anabases* 13: 131-156.
- SFYROERAS, P. (1993). “Fireless Sacrifices: Pindar’s *Olympian* 7 and the Panathenaic Festival.” *AJP* 114/1: 1-26.
- SHAPIRO, K.D. (1988). “Ὑμνον θησαυρός: Pindar’s Sixth Pythian Ode and the Treasury of the Siphnians at Delphi.” *MH* 45/1: 1-5.
- SHERMERDINE, S.C. (1986). “Odyssean Allusions in the Fourth Homeric Hymn.” *TAPA* 116: 49-63.
- SHERRATT, E.S. (1990). “‘Reading the texts’: archaeology and the Homeric question.” *Antiquity* 64/245: 807-824.

- SIEMENS, H.W.–ROODT, V. (ed. by) (2008). *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin/New York (NY): Walter de Gruyter.
- SIHLER, A.L. (1995). *New Comparative Grammar of Greek and Latin*. New York (NY)/Oxford: Oxford University Press.
- SILBURN, L. (1988). *Kundalini: Energy of the Depths* (trans. by Jacques GOTIER). Albany (NY): State University of New York Press.
- SILK, M.S. (1985). "Heracles in Greek Tragedy." *G&R* 32/1: 1-22.
- SILVERSTONE, R. (1976). "Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss. Two Approaches to the Study of Myth." *ASSR* 41: 25-36.
- SIMON, J. (ed. by) (1985). *Nietzsche und die philosophische Tradition, Band 1*. Würzburg: Königshausen/Neumann.
- SIMONDON, Mme (1976). "Le temps, "père de choses". Chronos–Kronos." *ABRO* 83/2: 223-232.
- SIMPSON, M. (1969a). "Pindar's Ninth Olympian." *GRBS* 10/2: 113-124.
- (1969b). "The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar's Odes." *TAPA* 100: 437-473.
- SINOS, D. (1980). *Achilles, Patroklos and the Meaning of Φίλος*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- SKINNER, M.B. (1983). "Corinna of Tanagra and Her Audience." *TSWL* 2: 920.
- SLATER, W.J. (1969). *Lexicon to Pindar*. Berlin: Walter de Gruyter.
- (1981). "Peace, the Symposium and the Poet." *ICS* 6: 205-214.
- (1984). "*Nemean One*: The Victor's Return in Poetry and Politics." ➔ GERBER (1984b): 241-264.
- SLUITER, I. (1997). "The Greek Tradition." ➔ BEKKUM et al. (1997): 147-224.
- SMITH, O. (1967). "An Interpretation of Pindar's Seventh Olympian Ode." *C&M* 28: 172-185.

- SMITH, R.R.R. (2007). "Pindar, Athletes, and the Early Greek Statue Habit." ➔
HORNBLLOWER–MORGAN (2007): 83-139.
- SMYTH, H.W. (1900) *Greek Melic Poets*. London: Macmillan.
- (1920). *A Greek Grammar: For Colleges*. New York (NY): American Book Company.
- SNELL, B. (1948). *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claassen und Goverts Verlag.
- (1953). *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* (trans. by T.G. ROSENMEYER). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- (1954). "Die Welt der Götter bei Hesiod." ➔ ROSE–CHANTRAINE et al. (1954): 97-117.
- (ed. by) (1955) *Lexicon des frühgriechischen Epos, Vol. 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1975). "Aletheia." *WJA* 1: 9-17.
- (1978). *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SNODGRASS, A.M. (1965). "The Hoplite Reform and History." *JHS* 85: 110-122.
- (1971). *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- SNYDER, J.M. (1981). "The Web of Song: Weaving Imagery in Homer and the Lyric Poets." *CJ* 76/3: 193-196.
- (1989). *The Woman and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome*. Carbondale/Edwardsville (IL): Southern Illinois University Press.
- SOLMSEN, F[elix]. (1912). "Σιλενός Σάτυρος Τίτυρος." *IF* 30: 1-47.
- (1922). *Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte* (ed., rev. by Ernst FRÄNKEL). Heidelberg: C. Winter.

- SOLTES, O.Z. (2007). *The Problem of Plato's Cratylus: The Relation of Language to Truth in the History of Philosophy*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- SOMVILLE, P. (1989). "Jeux de mots et sens du sacré dans la religion grecque." *Kernos* 2: 199-211.
- SOURVINOU-INWOOD, C. (1995). *'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period*. Oxford: Clarendon Press.
- SOWA, W.–SCHAFFNER, S. (ed. by) (2012). *Greek and Latin from an Indo-European Perspective 3 (GLIEP 3): Proceedings of Conference Held at the Comenius University Bratislava July 8th-10th 2010*. München: Verlag Anja Urbanek.
- SÖZER, Ö.–KESKIN, F. (ed. by) (2012^{re}). *Jacques Derrida İle Birlikte Pera Peras Poros* (yeniden basım, ilk basımı 1999, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- SPARIOSU, M.I. (1991). *God of Many Names: Play, Poetry, and Power in Hellenic Thought from Homer to Aristotle*. Durham (NC): Duke University Press.
- SPIETH, J. (1906). *Die Ewe-Stämme. Material Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*. Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen).
- SPINOZA, B. DE (1844). *Opera quae Supersunt Omnia, ex Editionibus Principibus Denuo Edidit et Praefatus est, Vol. II: De Intellectus Emendatione, Tractatus Politicus, Epistolae* (ed. by Carolus Hermannus BRUDER). Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz.
- STAFFORD–HERRIN (ed. by) (2005). *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- STAFFORD, E. (2007). "Personification in Greek Religious Thought and Practice." ➔ OGDEN (2007): 71-85.
- STANFORD, W.B. (1952). "The Homeric Etymology of the Name Odysseus." *CPh* 47: 209-213.

- (1969). "Euphonic reasons for the choice of Homeric formulae?" *Hermathena* 108: 14-17.
- STANIER, R.S. (1953). "The Cost of the Parthenon." *JHS* 73: 68-76.
- STARR, C.G. (1968). "Ideas of Truth in Early Greece." *PP* 23: 348-359.
- STAVRIANOPOULOU, E. (ed. by) (2006). *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*. Liège: Centre international d'étude de la religion grecque ancienne.
- STEHLER, E. (1997). *Performance and Gender in Ancient Greece: Nondramatic Poetry in its Setting*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- STEIN-HÖLKESKAMP, E. (1992). "Lebensstil und Selbstdarstellung: Aristokraten beim Symposion." ➔ WEHGARTNER (1992): 39-48.
- STEINER, D. (1993). "Pindar's "Oggetti Parlanti"." *HSPH* 95: 159-180.
- STEINER, D. (2004). "Catullan Excavations: Pindar's *Olympian* 10 and Catullus 68." *HSPH* 102: 275-297.
- STERN, J. (1970). "The Myth of Pindar's *Olympian* 6." *AJP* 91/3: 332-340.
- STERN, J. (1974). "Theocritus' Idyll 24." *AJP* 95/4: 348-361.
- STEWART, A.F. (1983). Pindaric *Dikē* and the Temple of Zeus at Olympia." *CLAnt* 2/1 (*Studies in Classical Lyric: A Homage to Elroy Bundy*): 133-144.
- (1997). *Art, Desire, and the Body in Ancient Greece*. Cambridge. Cambridge University Press.
- STOCKER, B. (2006). *Derrida on Deconstruction*. London/New York (NY): Routledge.
- STODDART, R. (1990). *Pindar and the Greek Family Law*. London/New York (NY): Garland Publishing.
- STONEMAN, R. (1979). "The Niceties of Praise: Notes on Pindar's *Nemeans*." *QUCC* 2: 65-77.

- STORZ, G. (1922). "Gebrauch und Bedeutungsentwicklung von ἀλήθεια und begriffsverwandten Wörtern in der griechischen Literatur vor Plato." Tübingen: Tübingen Universität (yayımlanmamış doktora tezi).
- STRATIKI, K. (2004). "*Melas* in Greek Cultural Practices: The Case of Heroic Sacrifices in the *Periegesis* of Pausanias." ➔ CLELAND et al. (2004): 106-109.
- STROH, W. (1976). "Hesiods lügende Musen." ➔ GOERGEMANNNS-SCHMIDT (1976): 85-112.
- STRUBBLE, J.H.M. (1991). "Cursed be he that moves my bones." ➔ FARAONE-OBINK (1991): 33-59.
- STRUCK, P.T. (2002). "Speech Acts and the Stakes of Hellenism in Late Antiquity." ➔ MIRECKI-MEYER (2002): 387-403.
- STRUNK, K. (1959). "Frühe Vokalveränderungen in der griechischen Literatur." *Glotta* 38/1-2: 74-89.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1990). "Parole de poète, parole de prophète : les oracles et la mantique chez Pindare." *Kernos* 3: 347-358.
- (2006). "Les mentions généalogiques chez Pindare." *Kernos* 19: 97-111.
- SULLIVAN, S.D. (1982). "A Strand of Thought in Pindar, *Olympians* 7." *TAPA* 112: 215-223.
- (1988). *Psychological Activity in Homer: A Study of Phrên*. Ottawa: Carleton University Press.
- (1989a). "*Phrenes* in Hesiod." *RBPh* 67/1: 5-17.
- (1989b). "A Study of φρένες in Pindar and Bacchylides." *Glotta* 67/3-4: 148-189.
- (2003). "*Psychē* in Pindar, *Nemean* 9.32 and 69 [sic]." *RBPh* 81/1: 5-10.
- SULZBERGER, M. (1926). "Ὄνομα Ἐπώνυμον. Les noms propres chez Homère et dans la Mythologie Grecque." *REG* 39: 381-447.

- SUTER, A.C. (1984). "Paris/Alexandros: A Study in Homeric Techniques of Characterization." Princeton (NJ): Princeton University (yayımlanmamış doktora tezi).
- (2005). "Beyond the Limits of Lyric: the Female Poet of the Homeric *Hymn to Demeter*." *Kernos* 18: 17-41.
- SUTER, C.E. (2000). *Gueda's Temple Bulding: The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image* (Cuneiform Monographs 17). Groningen: Styx Publications.
- SVENBRO, J. (1976). *La parole et le marbre. aux origines de la poétique grecque*. Lund: Studentlitteratur.
- (1984). "La découpe du poème. Notes sur les origines sacrificielles de la poétique grecque." *Poétique* 58: 215-232.
- (1993). *Pharasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece* (trans. by Janet LLOYD). Ithaca (NY): Cornell University Press.
- SZAIFF, J. (2006) "Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike." ➔ SZAIFF-ENDERS (2006): 1-32.
- SZAIFF J.-ENDERS, M. (ed. by) (2006). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin: Walter de Gruyter.
- SZEMERÉNYI, O. (1974). "The Origins of Greek Lexicon: *Ex Oriente Lux*." *JHS* 94: 144-157.
- TAMBIAH, S.J. (1968). "The Magical Power of Words." *Man* 3/2: 175-208.
- TATSI, A. (2008). "On the Meaning of χρόνος in Pindar's *Nemean* 1.46." *Mnemosyne* 61/1: 120-129.
- THÉLAMON, F. (ed. by) (1989). *Aux sources de la puissance: sociabilité et parenté: actes du colloque de Rouen, 12-13 Novembre 1987*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen.
- THIEME, P. (1951). "Etymologische Vexierbilder." *KZ* 69: 177-178.

- THIMME, O. (1935). *Φύσις, Τρόπος, ἦθος: semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*. Quakenbrück: C. Trute.
- THOMAS, R. (2007). "Fame, Memorial, and Choral Poetry: The Origins of Epinikian Poetry—an Historical Study." ➔ HORNBLOWER–MORGAN (2007): 141-166.
- THOMPSON, D'A.W. (1895). *A Glossary of Greek Birds*. Oxford: Clarendon Press.
- THOMPSON, J.A.K. (1914). *Studies in the Odyssey*. Oxford: Clarendon Press.
- THUMMER, E. (1968). *Pindar: Die isthmischen Gedichte, Band I: Analyse der pindarischen Epinikien. Text und Übersetzung der isthmischen Gedichte*. Heidelberg: C. Winter.
- (1969). *Pindar: Die isthmischen Gedichte, Band II: Kommentar*. Heidelberg: C. Winter.
- TOO, Y.L. (1991). "Ἦρα Παρθενία and Poetic Self-reference in Pindar 'Olympian' 6.87-90." *Hermes* 119: 257-264.
- (1997). "Alcman's *Partheneion*: the Maidens Dance the City." *QUCC* 56/2: 7-29.
- TOOHEY, P.G. (2004). *Melancholy, Love, and Time: Boundaries of the Self in Ancient Literature*. Ann Arbor (MI): The University of Michigan Press.
- TROXLER, H. (1964). *Sprache und Wortschatz Hesiods*. Zürich: Juris-Verlag.
- TRUE, M.–HUDSON, C.–BELLOLI, A.P.A.–GILMAN, B. et al. (ed. by) (1987). *Papers on the Amasis Painter and His World: Three-day Meeting at the Getty Museum*. Malibu (CA): The Museum.
- TSAKIRGIS, B. (2007). "Fire and Smoke: Hearths, Braziers and Chimneys in the Greek House." *BSAS* 15: 225-231.
- TSANTSANOGLOU, K. (2012). *Of Golden Manes and Silvery Faces: The Partheneion 1 of Alcman*. Berlin/Boston (MA): Walter de Gruyter.
- TSITSIBAKOU-VASALOS, E. (2000). "Πηλεγών - Σκάμανδρος (Il. 21. 139-383) - Etymological Patterns in Homer." *BICS* 44/1: 1-17.

- (2003). "Aphrodite in Homer and the Homeric Hymns: Poetic Etymology." ➔ NIFADOPOULOS (2003): 119-129.
- (2007). *Ancient Poetic Etymology: The Pelopids: Fathers and Sons*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- TUPLIN, C.J. (ed. by) (2004). *Pontus and the Outside World: Studies in Black Sea History, Historiography and Archaeology* (Colloquia Pontica 9). Leiden: Brill.
- TUTIN, T.G. et al. (1968). *Flora Europaea, Vol. 2: Rosaceae to Umbelliferae*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UHLENBROCK, J.P. (ed. by) (1986). *Herakles: Passage of the Hero through 1000 Years of Classical Art*. New Rochelle (NY)/Annandale-on-Hudson (NY): Aristide D. Caratzas/Edith C. Blum Art Institute.
- URIBE, I. (2011). "Hermann Usener y el arte de la denominación en Walter Benjamin." *FU* 12/3: 241-252.
- USENER, H. (1896). *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- (1899). *Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Vol. 3: Die Sintfluthsagen*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- (1904). "Mythologie." *ARG* 7: 6-32.
- (1905). "Keraunos." *RhM* 60: 1-30.
- (1907). "Philologie und Geisteswissenschaft, 1882." *Vorträge und Aufsätze*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1-35.
- VAN BUREN, E.D. (1935). "Entwined Serpents." *AfO* 10: 53-65.
- VAN DEN GROENENDAAL, W.E. (2010). "*Whose Line is it Anyway?* Rhetoric Aimed at Short-term Benefits in Some of Pindar's Epinician Odes Composed for Sicilian *laudandi* (Pi. O. 4, 5, 6 and 12, P. 12, N. 1 and 9)." *Mnemosyne* 63: 381-405.

- VAN DER WAERDEN, B.L. (1952). "Das Grosse Jahr und die Ewige Wiederkehr." *Hermes* 80/2: 129-155.
- VAN GRONINGEN, B.A. (1936). "The Enigma of Alcman's *Partheneion*." *Mnemosyne* 3/4: 241-261.
- (1948). "Les trois Muses de l'Hélicon." *AC* 17: 287-296.
- (1966). *Theognis: le premier livre édité avec un commentaire*. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- VAN SICKLE, J. (1975). "The New Erotic Fragment of Archilochus." *QUCC* 20: 123-156.
- VAN WEES, H. (2000). "Megara's Mafiosi: Timocracy and Violence in Theognis." ➔ BROCK-HODKINSON (2000): 52-67.
- VARDAR, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- VENTRIS, M.-CHADWICK, J. (1956). *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VERDENIUS, W.J. (1972a). "Notes on the Proem of Hesiod's *Theogony*." *Mnemosyne* 25/3: 225-260.
- (1972b). *Pindar's Seventh Olympian Ode: A Commentary*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgeversmij.
- (1976). "Pindar's Seventh Olympian Ode: Supplementary Comments." *Mnemosyne* 29/3: 243-253.
- (1981). "Gorgias's Doctrine of Deception." ➔ KERFERD (1981b): 116-129.
- (1987). *Commentaries on Pindar, Volume I, Olympian Odes 3, 7, 12, 14*. Leiden: E.J. Brill.
- (1988). *Commentaries on Pindar, Volume II, Olympian Odes 1, 10, 11, Nemean 11, Isthmian 2*. Leiden: E.J. Brill.
- VERGADOS, A. (2012). "Corinna's Poetic Mountains: *PMG* 654 col. i 1-34 and Hesiodic Reception." *CPh* 107/2: 101-118.

- VERNANT, J.-P. (1948). "La divination. Contexte et sens psychologique des rites et des doctrines." *JPs* 41: 299-325.
- (1959). "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce." *JPs* 56: 1-29.
- (1963). "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs." *L'Homme* 3/3: 12-50.
- (1984). *The Origins of Greek Thought*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- (1986). "Corps obscur, corps éclatant." ➔ VERNANT-MALAMOUD (1986): 19-45.
- (1996³) *Myth and Society in Ancient Greece* (üçüncü basım, ilk basımı 1980, Brighton, Sussex: The Harvester Press; trans. by Janet LLOYD). New York (NY): Zone Books.
- (2002). *Yunan Düşüncesinin Kaynakları* (trans. by Hüsen PORTAKAL). İstanbul: Cem Yayınevi.
- (2006²). *Myth and Thought among the Greeks* (ikinci basım, ilk basımı 1983; trans. by Janet LLOYD-Jeff FORT). New York (NY): Zone Books.
- (ed. by) (1986). *Corps des dieux* (Le Temps de la Réflexion 7). Paris: Éditions Gallimard.
- VERSNEL, H.S. (2002). "Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words." ➔ MIRECKI-MEYER (2002): 105-158.
- VETTA, M. (1979). "La 'giovinezza giusta' di Trasibulo: Pind. *Pyth.* VI 48." *QUCC* 2: 87-90.
- VICO, G. (1835). *Opera Latina* (ed. by Giuseppe FERRARI). Mediolani: Societas Typographica Classicorum Italiae Scriptorum.
- (1911-1916). *La Nuova Scienza, Vol. I-III* (ed. by Fausto NICOLINI). Bari: Gius. Laterza e Figli.
- (2007) *Yeni Bilim* (trans. by Sema ÖNAL). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- VIDAL-NAQUET, P. (1968). "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne." *AESC* 23/5: 947-964.

- (1974). “Les jeunes. Le cru, l’enfant fref et le cuit.” ➔ LE GOFF–NORA (1974): 137-168.
 - (1991²). *Le chasseur noir: formes de pensées et formes de société dans le monde grec* (ikinci basım, ilk basımı 1981; Paris: Librairie François Maspero). Paris: Éditions la Découverte.
 - (1986). “The Black Hunter Revisited.” *PCPhS* 32: 126-144.
 - (2012). *Homeros’un Dünyası* (trans. by Devrim Çetinkasap). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- VIROLLEAUD, C. (ed. by) (1912). *Babyloniaca: Études de Philologie Assyro-Babylonienne, VI/4*. Paris: Librairie Paul Geuthner.
- VILJOEN, G. VAN N. (1955). *Pindaros se tiende en elfde Olympiese odes*. Leiden: Luctor et emergo.
- VIVANTE, P. (1972). “On Time in Pindar.” *Arethusa* 5: 107-131.
- (1980). “Men’s Epithets in Homer: an Essay in Poetic Syntax.” *Glotta* 58/3-4: 157-172.
 - (1982). *The Epithets in Homer: A Study in Poetic Values*. New Haven (CT): Yale University Press.
- VLASSOPOULOS, K. (2007). *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VOLT, I.–PÄLL, J. (ed. by) (2012). *Quattuor Lustra: Papers celebrating the 20th anniversary of the re-establishment of classical studies at the University of Tartu*. Tartu: Societas Morgensterniana.
- VÜRTHEIM, J. (1906). “Amphidromia.” *Mnemosyne* 34/1: 73-78.
- WALLACE, R.W. (2003). “An Early Fifth-Century Athenian Revolution in Aulos Music.” *HSPH* 101: 73-92.
- WARBURG, M. (1929). *Zwei Fragen zum “Kratylos.”* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- WARING, P. (1982). “Pindar, *Nemean* 1.24 – Smoke without Fire.” *CQ* 32/2: 270-277.

- WATKINS, C. (1970). "Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions." ➔ PUHVEL (1970): 1-17.
- WATSON, J. (2011). "Rethinking the Sanctuary of Aphaia." ➔ FEARN (2011b): 79-113.
- WEBBER, A. (1989). "The Hero Tells His Name: Formula and Variation in the Phaeacian Episode of the Odyssey." *TAPA* 119: 1-13.
- WEBSTER, T.B.L. (1954). "Personification as a Mode of Greek Thought." *JWI* 17/1-2: 10-21.
- WĘCOWSKI, M. (2011). "On The Historicity of The 'Homeric World': Some Methodological Considerations." ➔ MAZARAKIS AINIAN (2011): 73-81.
- WEHGARTNER, I. (ed. by) (1992). *Euphronios und seine Zeit: Kolloquium in Berlin 19./20. April 1991 anlässlich der Ausstellung Euphronios, der Maler*. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz.
- WEILER, I. (1974). *Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- WEISS, M. (1994). "On the Non-verbal Origin of the Greek Verb νήφειν 'to be sober'." *HSF* 107/1: 91-98.
- WEST, M.L. (1965). "Alcmanica." *CQ* 15: 188-202.
- (1967). "Alcman and Pythagoras." *CQ* 17/1: 1-15.
- (1970). "Corinna." *CQ* 20: 277-287.
- (1971). *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press.
- (1973). "Greek Poetry 2000-700 BC." *CQ* 23: 179-192.
- (1974). *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlin: Walter de Gruyter.
- (1981). "The Singing of Homer and the Modes of Early Greek Music." *JHS* 101: 113-129.
- (1986). "Early Greek Philosophy." ➔ BOARDMAN et al. (1986): 113-123.
- (1997). *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.

- (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, M.E. (ed. by) (1952). *Studies in Honour of Gilbert Norwood* (The Phoenix, Journal of the Classical Association of Canada, Supplementary Volume I). Toronto: Toronto University Press.
- WHITE, S.A. (2004). "Hieronymus of Rhodes: The Sources, Text and Translation." → FORTENBAUGH–WHITE (2004): 79-276.
- WHITMAN, W. (1973). *Leaves of Grass* (ed. by Sculley BRADLEY–Harold W. BLODGETT). New York: Norton.
- WIERSMA, W. (1943). "Die Physik des Stoikers Zenon." *Mnemosyne* 11: 191-216.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON (1872). *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches "Geburt der Tragödie."* Berlin: Gebrüder Borntraeger.
- (1886). *Isyllos von Epidauros* (Philologische Untersuchungen 9). Berlin: Weidmann.
- (1895). "Hephaistos." *NGG* 1895: 217-245.
- (1900). *Textgeschichte der griechischen Lyriker*. Berlin: Weidmann.
- (1922). *Pindaros*. Berlin: Weidmann.
- (1955²). *Der Glaube der Hellenen, Vol. 1* (ikinci basım, ilk basımı 1931). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2000). "Future Philology! A Reply to Friedrich Nietzsche's 'Birth of Tragedy'." (trans. by G. POSTL–B. BABICH–H. SCHMID). *NNS* 4/1-2: 1-33.
- WILLCOCK, M.M. (ed. by): (1995). *Pindar, Victory Odes: Olympians 2, 7, and 11; Nemean 4; Isthmian 3, 4, and 7*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B. (2002). *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton (NJ)/Oxford: Princeton University Press.
- WILLIAMS, B. (2006). *Hakikat ve Hakikatlilik: Soykütük Üzerine Bir İnceleme* (trans. by Ertürk DEMIREL). İstanbul: Metis Yayınları.

- WILKINSON, R.H. (2000). *The Complete Temples of Ancient Egypt*. New York (NY): Thames & Hudson.
- WILSON, L.S. (2001). *The Serpent Symbol in the Ancient Near East: Nahash and Asherah: Death, Life, and Healing*. Lanham (MD): University Press of America.
- WILSON, P. (2000). *The Athenian Institution of the Khoregia: The Chorus, the City and the Stage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WING, J. VAN (1920). *Études Bakongo: Histoire et Sociologie*. Bruxelles: Goemaere.
- WIRTH, H. (1921). *Homer und Babylon. ein Lösungsversuch der Homerischen Frage vom orientalischen Standpunkte aus*. Freiburg: Herder & Co. G.m.b.h. Verlagsbuchhandlung.
- WISSOWA, G. (1902). *Religion und Kultus der Römer*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- (1904). *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- (1915). "Indigitamenta." ➔ HASTING et al. (1915): 217-218.
- (1921). "Die Varronischen *di certi* und *incerti*." *Hermes* 56/2: 113-130.
- WITKE, C. (1968). *Enarratio Catulliana: Carmina L, XXX, LXV, LXVIII*. Leiden: E.J. Brill.
- WOLENSKI, J. (2005). "*Aletheia* in Greek thought until Aristotle." *APAL* 127: 339-360.
- WOLFF, H.J. (1944). "Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens." *Traditio* 2: 43-95.
- WOODARD, R.D. (ed. by) (2007). *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOODBURY, L. (1952). "The Seal of Theognis." ➔ WHITE (1952): 20-41.
- (1955). "The Tongue and the Whetstone: Pindar, *OL*. 6.82-83." *TAPA* 86: 31-39.
- (1966). "Equinox in Acragas: Pindar, *OL*. 2.61-62." *TAPA* 97: 597-616.

- (1968). "Pindar and the Mercenary Muse: *Isthm.* 2.1-13." *TAPA* 99: 527-542.
- (1969) "Truth and the Song: Bacchylides 3.96-98." *Phoenix* 23/4: 331-335.
- WOODWARD, A. (1934). "Evidence for Greek Pronunciation." *G&R* 3/8: 105-112.
- WORTHINGTON, I. (ed. by) (1996). *Voice into Text: Orality and Literacy in Ancient Greece*. Leiden: E.J. Brill.
- WRIGHT, M.R. (1998). "Philosopher Poets: Parmenides and Empedocles." ➔
ATHERTON (1998): 1-22.
- WUNDT, W. (1906). *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, Zweiter Band: Mythos und Religion*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
- YAMAGATA, N. (1994). *Homeric Morality*. Leiden: E.J. Brill.
- (1997). "Ἀναξ and Βασιλεύς in Homer." *CQ* 47/1: 1-14.
- YIANNAKIS, T.B.–YIANNAKI, S.T. (1998). "The meaning of names in greek antiquity, with special reference to Olympic athletes." *IJHS* 15/3: 103-114.
- YOUNG, D.C. (1968). *Three odes of Pindar, a literary study of Pythian 11, Pythian 3, and Olympian 7*. Leiden: E.J. Brill.
- (1970). "Pindar *Nemean* 7: Some Preliminary Remarks (vv. 1-20)." *TAPA* 101: 633-643.
- (1971). *Pindar Isthmian 7: Myth and Exempla*. Leiden: E.J. Brill.
- ZARECKI, J.P. (2007). "Pandora and the Good Eris in Hesiod." *GRBS* 47: 5-29.
- ZAIKOV, A.V. (2004). "Alcman and the Image of Scythian Steed." ➔ TUPLIN (2004): 69-84.
- ZAGAGI, N. (1984). "Self-recognition in Theocritus' seventh Idyll." *Hermes* 112: 247-438.
- ZEITLIN, F.I. (1996). "Figuring Fidelity in Homer's *Odyssey*." *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago (IL): University of Chicago Press, 19-52.

- ZIEGLER, K.–SONTHEIMER, W. (1964-1975). *Der Kleine Pauly: Lexicon der Antike, Band I-V*. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag.
- ZIOLKOWSKI, J.M. (2005). “*Metaphilology: The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship* by Hans Ulrich Gumbrecht; Error and the Academic Self: The Scholarly Imagination, Medieval to Modern by Seth Lerer.” *JEGP* 104/2: 239-272.
- ZOGRAPHOU, G. (2007). “Généalogie et historiographie: uneréécriture de la généalogie des rois de Sparte. Le cas de Démarate chez Hérodote.” *Kernos* 20: 189-204.

ΕΚ 1: PINDAROS'TAN TEMEL ALINAN BAŞLICA METİNLER VE TÜRKÇE ÇEVİRİLERİ

ΕΚ 1.1. *Olympia Zafer Şarkıları*'ndan Seçmeler

ΕΚ 1.1.1. *Pi. O. 7*

ΟΛΥΜΠΙΟΝΙΚΗ Ζ': ΔΙΑΓΟΡΑΙ ΡΟΔΙΩΙ

ΠΥΚΥΘΗ

- Α' Φιάλαν ὥς εἴ τις ἀφνειᾷς ἀπὸ χειρὸς ἐλὼν
ἔνδον ἀμπέλου καχλάζοισαν δρόσῳ
δωρήσεται
νεανίᾳ γαμβρῷ προπίνων
οὔκοθεν οὔκαδε, πάγχρυσον κορυφὰν κτεάνων,
5 συμποσίου τε χάριν κᾶ-
δός τε τιμάσαις ἑόν¹, ἐν δὲ φίλων
παρεόντων θῆκε νιν ζαλωτὸν ὁμόφρονος εὐνᾶς·

καὶ ἐγὼ νέκταρ χυτόν, Μοισᾶν δόσιν, ἀεθλοφόροις
ἀνδράσιν πέμπων, *γλυκὺν καρπὸν φρενός*,
ἰλάσκομαι,
10 Οὐλύμπιᾳ Πυθοῖ τε νικῶν
τεσσιν· ὁ δ' ὄλβιος, ὃν φᾶμαι *κατέχοντ*² ἀγαθαί·
ἄλλοτε δ' ἄλλον ἐποπτεύ-
ει Χάρις ζωθάλμιος ἀδυμελεῖ
θαμὰ μὲν φόρμιγγι παμφώνοισι τ' ἐν ἔντεσιν
αὐλῶν.

καὶ νυν ὑπ' ἀμφοτέρων σὺν
Διαγόρᾳ κατέβαν τὰν ποντίαν

¹ ἑόν codd.: νέον Bergk

² κατεχωντ Π²²

ὑμνέων παῖδ' Ἀφροδίτας
 Ἀελίοιο τε νύμφαν, Ῥόδον,
 15 εὐθυμάχαν ὄφρα πελώριον ἄνδρα παρ' Ἀλ-
 φειῷ στεφανωσάμενον
 αἰνέσω πυγμᾶς ἄποινα
 καὶ παρὰ Κασταλίᾳ, *πα-*
τέρα τε Δαμάγητον ἀδόντα Δίκα,
 Ἀσίας εὐρυχόρου τρίπολιν νᾶσον πέλας
 ἐμβόλῳ ναίοντας Ἀργεῖα σὺν αἰχμῇ.

Β' ἐθελήσω τοῖσιν ἐξ ἀρχᾶς ἀπὸ Τλαπολέμου
 21 *ξυνὸν* ἀγγέλλων διορθῶσαι *λόγον*,
 Ἡρακλέος
 εὐρυσθενεῖ γέννα. τὸ μὲν γὰρ
 πατρόθεν ἐκ Διὸς εὗχονται· τὸ δ' Ἀμυντορίδαι
 ματρόθεν Ἀστυδαμείας.
 ἀμφὶ δ' ἀνθρώπων φρασὶν *ἀμπλακίαι*
 25 ἀναρίθμητοι κρέμονται· τοῦτο δ' ἀμάχανον εὐρεῖν,

 ὅ τι νῦν ἐν καὶ τελευτᾷ φέρτατον ἀνδρὶ τυχεῖν.
 καὶ γὰρ Ἀλκμήνας κασίγνητον νόθον
 σκάπτῳ θένων
 σκληρᾶς ἐλαίας ἔκταν' ἐν Τί-
 ρυνθι Λικύμνιον ἐλθόντ' ἐκ θαλάμων Μιδέας
 30 τᾶσδ' ποτε χθονὸς οἶκι-
 στήρ *χολωθεῖς*. αἱ δὲ φρενῶν ταραχαὶ
 παρέπλαγξαν καὶ σοφόν. μαντεύσατο δ' ἐς θεὸν
 ἐλθών.

τῷ μὲν ὁ Χρυσοκόμας εὐ-
 ῳδεος ἐξ ἀδύτου ναῶν πλόον
 εἶπε Λερναίας ἀπ' ἀκτᾶς
 εὐθύν³ ἐς ἀμφιθάλασσον νομόν,

³ εὐθύν E^{vp}, Boeckh· εὐθύν' ACE· εὐθύν' B· εὐθύν et εὐθύν(αι) vel εὐθύν(ε) schol.

ἔνθα ποτὲ βρέχε θεῶν βασιλεὺς ὁ μέγας
 χρυσέαις νιφάδεσσι πόλιν,
35 ἀνίχ' Ἀφαίστου τέχναισιν
χαλκελάτῳ πελέκει πα-
 τέρος Ἀθαναία κορυφὰν κατ' ἄκραν
ἀνορούσαις' ἀλάλαξεν **ὑπερμάκει βοᾷ**.
Οὐρανὸς δ' **ἔφριξέ** νιν καὶ Γαῖα μάτηρ.

Γ' τότε καὶ φανσίμβροτος δαίμων Ὑπεριονίδας
40 μέλλον ἔντειλεν φυλάσσασθαι χρέος
 παισὶν φίλοις,
 ὥς ἂν θεᾷ πρῶτοι κτίσαιεν
 βωμὸν ἑναργέα, καὶ σεμνὰν θυσίαν θέμενοι
πατρί τε θυμὸν ἰάναι-
 εν κόρῃ τ' ἐγχειβρόμῳ. **ἐν δ' ἀρετὰν**
ἔβαλεν καὶ χάρματ' ἀνθρώποισι προμαθέος αἰδώς·

45 **ἐπὶ μὰν βαίνει τε καὶ λάθας ἀτέκμαρτα νέφος,**
καὶ παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν
ἔξω φρενῶν.

καὶ τοὶ γὰρ αἰθοίσας ἔχοντες
 σπέρμ' ἀνέβαν **φλογὸς** οὗ· τεῦξαν δ' ἀπύροις
 ἱεροῖς
ἄλσος ἐν ἀκροπόλει. Κεῖ-
 νοὶς ὁ μὲν⁴ ξανθὰν ἀγαγὼν νεφέλαν
50 **πολὺν ἔσε χρυσόν·** αὐτὰ δέ σφισιν ὥπασε τέχναν

παῖσαν ἐπιχθονίων Γλαυκ-
 ῶπις ἀριστοπόνους χερσὶ κρατεῖν.
ἔργα δὲ ζωοῖσιν ἐρπόν-
 τεσσὶ θ' ὁμοῖα κέλευθοι φέρον·
ἦν δὲ κλέος βαθύ. **δαέντι δὲ καὶ σοφία**

⁴ κείνοις ὁ μὲν Mingarelli· κείνοισι μὲν codd. | νεφέλαν Byz. νεφέλαν Zeuss vett.

μείζων ἄδολος τελέθει.

φαντὶ δ' ἀνθρώπων παλαιαὶ
55 ῥήσιες, οὐπω, ὅτε χθό-
να δατέοντο Ζεὺς τε καὶ ἀθάνατοι,
φανερὰν ἐν πελάγει Ῥόδον ἔμμεν ποντίῳ,
ἀλμυροῖς δ' ἐν βένθεσιν νᾶσον κεκρύφθαι.

Δ' ἀπεόντος δ' οὔτις ἔνδειξεν λάχος Ἀελίου·
καὶ ῥά μιν χώρας **ἀκλάρωτον** λίπον,
60 ἀγνὸν θεόν.
μνασθέντι δὲ Ζεὺς ἄμπαλον μέλ-
λεν θέμεν. ἀλλὰ νιν οὐκ εἴασεν· ἐπεὶ **πολιᾶς**
εἶπέ τιν' αὐτὸς **ὄρᾱν ἔν-**
δον θαλάσσης αὐξομένην πεδόθεν
πολύβοσκον γαῖαν ἀνθρώποισι καὶ εὖφρονα μήλοισι.

ἔκέλευσεν δ' αὐτίκα χρυσάμπυκα μὲν Λάχεσιν
65 χεῖρας ἀντεῖναι, θεῶν δ' ὄρκον μέγαν
μὴ παρφάμεν,
ἀλλὰ Κρόνου σὺν παιδὶ νεῦσαι,
φαεννὸν ἐς αἰθέρα νιν πεμφθεῖσαν ἑῇ κεφαλᾷ
ἐξοπίσω γέρας ἔσσε-
σθαι. **τελεύταθεν⁵ δὲ λόγων κορυφαὶ**
ἐν ἀλαθείᾳ πετοῖσαι· βλάσ τε μὲν ἐξ ἀλὸς ὑγρᾶς

70 **νᾶσος, ἔχει τέ νιν ὀξει-**
ᾱν ὁ γενέθλιος ἀκτίνων πατήρ,
πῦρ πνεόντων ἀρχὸς ἵππων·
ἔνθα Ῥόδῳ ποτὲ μιχθεὶς τέκεν
ἐπὶ σοφώτατα νοήματ' ἐπὶ προτέρων
ἀνδρῶν παραδεξαμένους
παῖδας, ὧν εἷς μὲν Κάμειρον

⁵ τελεύταθεν B^{yp} B¹ C¹ E¹. τελεύτασαν codd.

πρεσβυτάτον τε Ἰάλυ-
σον ἔτεκεν Λίνδον τ' ἀπάτερθε δ' ἔχον⁶,
75 διὰ γαῖαν τρίχα δασσάμενοι πατρώϊαν,
ἀστέων μοῖραν⁷, κέκληνται δέ σφιν ἔδραι.

Ε' τόθι *λύτρον συμφορᾶς οἰκτρᾶς γλυκὺ* Τλαπολέμῳ
ἴσταται Τιρυνθίων ἀρχαγέτα,
ὥσπερ θεῶ,
80 μῆλων τε κνισσάεσσα πομπὰ
καὶ κρίσις ἀμφ' ἀέθλοις, τῶν ἄνθεσι Διαγόρας
ἔστεφανώσατο δῖς, κλει-
νᾷ τ' ἐν Ἰσθμῷ τετράκις εὐτυχέων,
Νεμέα τ' ἄλλαν ἐπ' ἄλλα, καὶ κρανααῖς ἐν Ἀθάναις.

ὅ τ' ἐν Ἄργει χαλκὸς ἔγνω νιν, τά τ' ἐν Ἀρκαδίᾳ
ἔργα καὶ Θήβαις, ἀγῶνές τ' ἔννομοι
85 Βοιωτίων,
Πέλλανά τ' Αἰγινά τε⁸ νικῶνθ'
ἐξάκις, ἐν Μεγάροισιν τ' οὐχ ἕτερον λιθίνα
ψᾶφος ἔχει λόγον. ἀλλ', ὦ
Ζεῦ πάτερ, νώτοισιν Ἀταβυρίου
μεδέων, τίμα μὲν ὕμνου τεθμὸν Ὀλυμπιονίκαν,

ἄνδρα τε πύξ ἀρετὰν εὐ-
ρόντα, δίδοι τέ οἱ *αἰδοίαν χάριν*
90 καὶ ποτ' ἀστῶν καὶ ποτὶ ξεί-
νων. ἐπεὶ ὕβριος ἐχθρὰν ὁδὸν
εὐθυπορεῖ, *σάφα* δαεῖς ἅ τέ οἱ πατέρων
ὀρθαὶ φρένες ἐξ ἀγαθῶν
ἔχρεον⁹. *μὴ κρύπτε* κοινὸν

⁶ ἔχον Α· ἔχοντι ζβ· ἔχοντα Β

⁷ μοῖρας Meineke

⁸ πέλλανά τ' αἰγινά τε Α(С)ΟLΗ· πέλλάνα τ' αἰγινά τε (N)BEG· Πέλλανά τ'· Αἰγινά τε Boeckh

⁹ ἔχρεον Α· ἔχραον α

σπέρμ' ἀπὸ Καλλιάνακτος·
Ἐρατιδᾶν τοι σὺν χαρίτεσσιν ἔχει
θαλίας καὶ πόλιν· ἐν δὲ μιᾷ μοίρα χρόνου
95 ἄλλοτ' ἄλλοῖαι διαιθύσσοισιν αὖραι.

OLYMPIA ZAFER ŞARKISI VII: RHODOS'LU DIAGORAS İÇİN

YUMRUK DÖVÜŞÜ MÜSABAKASININ MUZAFFERİ (MÖ 464)

- Str. 1 Alırsa birisi onun zengin elinden
içinde şarabın çiyi köpürmüş kâseyi
ve sunarsa
evden eve gidip kadeh kaldıran gencecik damadına,
o kâse ki som altından, malın mülkün bir şahikası,
5 işte böyle onurlandırır hem içki sofrasının görkemini,
hem de dünürlüğünü, oradaki dostları arasında
imrenilir biri kılar onu uyumlu izdivacı vesilesiyle;
- Ant. 1 ben de göndererek, **Mousa'nın vergisi sıvı nektarı,**
zihnini tatlı meyvesini, ödül getiren yiğitlere,
dileyeceğim tanrılardan takdis edilmelerini
10 muzaffer olanların Olympia ve Pytho'da;
zaten mesuttur soylu namla **kuşatılan** bir kişi;
bir buna, bir şuna göz kulak olur
Yaşamı-çiçeklendiren Kharis tatlı şarkılarıyla,
sıklıkla **phorminks'**le, **aulos'**la ve her tondan
müzik aletiyle.
- Ep. 1 Ve şimdi her ikisinin eşliğinde,
indim gemiden Diagoras'la birlikte, neşidesini söyleyerek
Aphrodite'nin çocuğu
Halios'un gelini olan enginin Rhodos'unun,
15 Mertçe-dövüşen muazzam yiğit
taçlandırıldı Alpheios'un boylarında
ve de Kastalia'nın,
yücelteceğim hem yumruklarının mükâfatını,
hem de **Hakkaniyet'i hoşnut eden babası Damagetos'u,**
Asya'nın burnuna yakındır geniş topraklı üç-kentli adaları,

otururlar orada bir Argos'lu mızrak birliğiyle.

Str. 2 Raziym ben bütünyle anlatmaya
21 ta başlangıçtan Tlapolemos'tan bu yana
gücü-yaygın Herakles'in nesebinin
müşterek hikayesini. Zira söylerler
göğüslerini gere gere baba tarafından Zeus'a dayandıklarını
ana tarafındansa Amyntoroğulları'na, Astydameia'ya.
Zihnini çepeçevre kuşatır öylece asılı duran
25 insanların sayısız kusurları, keşfetmek imkânsızdır

Ant. 2 şimdi ve sonunda bir adamın başına gelecek
en iyi şeyin ne olduğunu.
Kurucusuydu o bu diyarın,
öyle **öfkeleni** ki bir seferinde
çıkınca Midea'nın yatak odasından
vurup öldürdü Alkmene'nin
30 gayrimeşru kardeşi Likymnios'u
zeytin ağacından sağlam bir değnekle. Zihnin huzursuzluğu
yolunu şaşırtır mahir adamın bile. O da kehaneti sordu
tanrıya gidip

Ep. 2 altın-saçlı tanrı ise buyurdu
tapınağın mis-kokulu kutsal iç odasından
Lerna sahiline yelken açmasını
doğruca etrafı denizle çevrili meraya,
sınırlı olmuştur orada tanrıların hükümleri kralı
altın tipisi altındaki o kentte;
35 ne zaman ki vurdu Haphaistos
hüneriyle yaptığı dövülmüş tunçtan baltasıyla
babasının başına, tam tepesinden
fırladı Athana koyverdi **dinmek bilmez bir nâra**.
Titredi onun önünde Ouranos ve de Gaia Ana.

Str. 3 Zamanında tembih etmişti fanilere-ışık-getiren tanrı,
40 Hyperionoglu'nun sevgili çocuklarına
vadesi dolan görevi gözetmelerini,

kurdular ilk önce tanrıça için
her yandan görünen bir sunak ve yaptılar mübarek
bir takdime ısıtsın diye yüreğini hem Baba'nın
hem de kargısıyla gümbürdeyen Bakire Kızı'nın.
**Diker meziyetin ve de insanların sevinç kaynağının fidanını
öngörülü adamın huşûu/hicabı;**¹⁰

Ant. 3 *oysa unutuşun bulutu hiç fark etmeden kaplar üzerlerini,*
46 *çeker alır zihinlerinden olup bitenin*
doğru yolunu.

Zira ışık saçan *yalımın*
tohumları olmadan çıkmışlardı yukarıya; ateşsiz
kurbanlarla tertitlediler
tepe-kentte *kutsal alanı*. O getirdi
Altın-sarısı bir bulutu ve
50 *bir sürü altın yağdırdı* üzerlerine; ancak bahşetmiştir onlara

Ep. 3 her çeşit hünerini gök-gözlü tanrıça, öyle ki
geride bırakırlar ölümlüleri muazzam işler yapan elleriyle.
Yapıtlar koyarlar sokaklarına
hareket eden canlıların tıpkısı
işte böyle engindir şanları. ***Bilen adam için***
daha önemlidir yalan dolansız maharet.
Rivayetlerine göre eski insanların,
55 Zeus ve diğer ölümsüzler
paylaşırlarken yeryüzünü,
ortaya çıkmamıştı henüz Rhodos engin denizde,
zaten gömülüydü ada tuzlu derinliklerde.

Str. 4 Kimse tayin etmedi Halios'un payını, O orada olmadığından;
hissersiz bırakıldı diyarda,
60 yüce bir tanrı olmasına rağmen.

¹⁰ ya da *Promatheos'un [kızı] Aidôs*; cf. CAIRNS, 1993, 176 n. 107.

Bunu hatırlatınca, niyetlendi Zeus kendi payını onunla
değişmeye. İzin vermedi ancak o buna; zira
gördüğünü söyledi **kurşuni denizin dibinden**
insanlara da sürülere de alicenap olan
Çobanı-bol **bir diyarın yükseldiğini**.

Ant. 4 Buyurdu derhal altın saç bantlı Lakhesis'e
65 kaldırsın ellerini, itiraz etmesin diye
tanrıların yüce andına,
ancak başını eğsin diye Kronos'un oğluna;
böyle yükseltildi parlak esire onun başı
sonradan bir onur payı oldu
bu ona. **Gerçekleşti bu sözlerin en önemli noktası**
gark oldu hakikate; çiçeğe durdu ada
ıslak tuzdan/denizden gün ışığına doğru,

Ep. 4 **delici ışınlarıyla**
peydahladı onu babası
71 ateş soluyan atların efendisi;
sonra orada birleşince Rhodos'la tevlit etti
yedi oğul, onlar ki miras almışlardı en mahir düşünceleri
eski zamanların yiğitleri arasında,
Kamiro'stu onlardan biri
en büyüğü ise Ialysos
ve bir de Lindos; üç parçaya
75 ayırdılar ata toprağını,
şehirlerden paylarına düşen yerler, çağrılır hâlâ onların adıyla.

Str. 5 Orada belirlendi **acınası felaketin tatlı tazminatı;**
Tiryns'ün kurucusu Tlapolemos namına
bir tanrıymış gibi sanki,
80 sürülerin yakılan takdimelerinin tören alayıyla
ve müsabakaların sonuçlarıyla. İki kez çiçeklerle
taçlandırıldı Diagoras, dört kez
başarılı oldu şanlı Isthmos'ta,
defalarca Nemea'da ve dahi kayalık Atina'da.

- Ant. 5 Tunç hakkını teslim etti Argos'ta, ne işler yapmıştı
Arkadia ve Thebai'da, Boiotialıların
85 geleneksel oyunlarında,
tam altı kez muzaffer oldu Pellana ve Aigina'da;
kayıtlı değildir bundan başka bir söz
Megara'daki taşlarda. Ancak
ey Zeus baba, Atabyrion'un sırtlarının
koruyucusu, onurlandır Olympia muzafferinin şenlik alayını,
- Ep. 5 bir de yumruk dövüşünde meziyeti bulup çıkaran
yiğidi, **huşû dolu bir görkem** ihsan et ona
90 hem yerlilerin hem de yabancıların nezdinde;
giderse kibrin nefret edilen yoluna doğru
emin bir şekilde bilir atalarından,
soylulardan doğru bir zihni tutumun ne olduğunu.
Gizleme milletten
Kallianaks'tan gelen zürriyetini/tohumlarını.
Eratosoğulları da, görkemleriyle kurarlar
kent de şenliği. Oysa çabucak değiştirir yönünü meltemler
95 zamanın akışının tek bir diliminde bile bir oraya, bir buraya.

ΕΚ 1.1.2. *Pi. O. 10*

ΟΛΥΜΠΙΟΝΙΚΗ Ι΄: ΛΟΚΡΩΙ ΕΠΙΖΕΦΥΡΙΩΙ

ΠΑΙΔΙ ΠΥΚΥΤΗΙ

- Α΄ Τὸν Ὀλυμπιονίκαν *ἀνάγνωτέ μοι*
 Ἀρχεστράτου παῖδα, *πόθι φρενός*
ἐμᾶς γέγραπται· γλυκὺ γὰρ αὐτῷ μέλος *ὀφείλων*
ἐπιλέλαθ'· ὦ *Μοῖσ'*, ἀλλὰ σὺ καὶ *θυγάτηρ*
Ἀλάθεια Διός, *ὀρθᾷ χερὶ*
 5 *ἐρύκετον ψευδέων*
ἐνιπὰν ἀλιτόξενον.
- ἔκαθεν γὰρ ἐπελθὼν ὁ μέλλων χρόνος
 ἐμὸν καταίσχυνε¹ βαθὺ χρέος.
 ὅμως δὲ λῦσαι δυνατὸς ὄξειαν ἐπιμομφάν
τόκος. ὁράτω² νῦν ψᾶφον ἐλισσομέναν
 10 ὅπῃ κῦμα κατακλύσσει ῥέον,
 ὅπῃ τε *κοινὸν λόγον*
 φίλαν τείσομεν ἐς χάριν.
- νέμει γὰρ *Ἀτρέκεια* πόλιν Λοκρῶν Ζεφυρίων,
 μέλει τέ σφισι Καλλιόπα
 15 καὶ χάλκεος Ἴαρος· τράπε δὲ Κύ-
κνεια μάχα καὶ ὑπέρβιον
 Ἡρακλέα· πύκτας δ' ἐν Ὀλυμπιάδι νικῶν
 Ἴλα φερέτω *χάριν*
 Ἀγησίδαμος, ὥς
 Ἀχιλεῖ Πάτροκλος.
 20 *θάξαις δέ κε φύντ' ἀρετᾷ ποτί*

¹ καταίσχυνε Boeckh: καταίσχύνει codd.

² ὁράτω Fennell: θνατῶν codd.: ὀνάτωρ Hermann: ὀρᾶτ' ὦν Schneidewin: ἀνάτος (vel ἀνατί) Erbse

πελώριον ὀρμάσαι κλέος ἀ-
νήρ θεοῦ σὺν παλάμαις³.

- Β' ἄπονον δ' ἔλαβον χάρμα παῦροί τινες,
ἔργων πρὸ πάντων βιότῳ φάος.
ἀγῶνα δ' ἐξαίρετον ἀεῖσαι θέμιτες ὤρσαν
Διός, ὃν *ἀρχαίῳ σάματι* παρ *Πέλοπος*
25 βωμῶν⁴ ἐξάριθμον ἐκτίσσατο,
ἐπεὶ Ποσειδάνιον
πέφνε Κτέατον ἀμύμονα,
πέφνε δ' Εὐρυτον, ὡς Αὐγέαν *λάτριον*
ἀέκονθ' ἐκὼν μισθὸν *ὑπέρβιον*
30 πράσσοιτο, λόχμαισι δὲ δοκεύσαις ὑπὸ Κλεωνᾶν
δάμασε καὶ κείνους Ἡρακλῆς ἐφ' ὁδῷ,
ὅτι πρόσθε ποτὲ Τιρύνθιον
ἔπερσαν αὐτῷ στρατόν
μυχοῖς ἥμενον Ἄλιδος

Μολίονες ὑπερφίαλοι. καὶ μὰν *ξεναπάτας*
35 Ἐπειῶν βασιλεὺς ὅπιθεν
οὐ πολλὸν ἶδε πατρίδα πολυ-
κτέανον ὑπὸ στερεῷ πυρί
πλαγαῖς τε σιδάρου βαθὺν εἰς ὄχετον ἄτας
ἵζοισαν ἐὰν πόλιν.
νεῖκος δὲ κρεσσόνων
40 ἀποθέσθ' ἄπορον.
καὶ κείνος *ἀβουλία* ὕστατος
άλώσιος ἀντάσαις θάνατον
αἰπὺν οὐκ ἐξέφυγεν.

Γ' ὁ δ' ἄρ' ἐν Πίσσῃ ἔλσαις ὅλον τε στρατόν

³ παλάμαις ACN^{ac}?; παλάμα ν

⁴ βωμῶν AEⁱ: βωμὸν ζ: βωμῶ(ω) BFⁱGH?: πόνων Christ

- 45 λάν τε πᾶσαν Διὸς ἄλκιμος
 υἱὸς σταθμᾶτο ζάθεον ἄλσος πατρὶ μεγίστῳ·
 περὶ δὲ πάξαις Ἴλτιν μὲν ὄγ' ἐν καθαρῷ
 διέκρινε, τὸ δὲ κύκλῳ πέδον
 ἔθηκε δόρπου λύσιν,
 τιμάσαις πόρον Ἰλφειοῦ
 μετὰ δώδεκ' ἀνάκτων θεῶν· καὶ πάγον
 50 *Κρόνου* προσεφθέγγατο· πρόσθε γάρ
 νώννυμος, ἃς Οἰνόμαος ἄρχε, βρέχετο πολλᾷ
 νιφάδι. ταῦτα δ' ἐν *πρωτογόνῳ τελετᾷ*
 παρέσταν μὲν ἄρα Μοῖραι σχεδόν
 ὅ τ' ἐξελέγχων μόνος
 ἀλάθειαν ἐτήτυμον
 55 *Χρόνος*. τὸ δὲ *σαφανὲς ἰὼν πόρῳ κατέφρασεν*,
 ὅπῃ τὰν πολέμοιο δόσιν
 ἀκρόθινα διελὼν ἔθυε καὶ
 πενταετηρίδ' ὅπως ἄρα
 ἔστασεν ἑορτὰν σὺν Ὀλυμπιάδι πρώτῃ
 νικαφορίασί τε·
 60 τίς δὴ ποταίνιον
 ἔλαχε στέφανον
 χεῖρεσσι ποσὶν τε καὶ ἄρματι,
 ἀγώνιον ἐν δόξῃ θέμενος
 εὖχος, ἔργῳ καθελὼν;
- Δ' στάδιον μὲν ἀρίστευσεν, εὐθὺν τόνον⁵
 65 ποσὶ τρέχων, παῖς ὁ Λικυμνίου
 Οἰωνός· ἵκεν δὲ Μιδέαθεν στρατὸν ἐλαύνων·
 ὁ δὲ πάλῃ κυδαίνων *Ἰχεμος* Τεγέαν·
 Δόρυκλος δ' ἔφερε πυγμᾶς τέλος,
 Τίρυνθα ναίων πόλιν·
 ἀν' ἵπποισι δὲ τέτρασιν

⁵ εὐθὺν τόνον Thiersch: εὐθύτονον codd.

70 ἀπὸ Μαντινέας *Σᾶμος* ὁ Ἄλιροθίου⁶.
 ἄκοντι⁷ *Φράστωρ* ἔλασε σκοπόν·
 μάκος δὲ *Νικεὺς* ἔδике πέτρῳ χέρα κυκλώσαις
 ὑπὲρ ἀπάντων, καὶ συμμαχία θόρυβον
 παραίθυξε μέγαν· ἐν δ' ἔσπερον
ἔφλεξεν εὐώπιδος
 75 *σελάνας ἐρατὸν φάος*.

αἰίδετο δὲ πᾶν τέμενος τερπναῖσι θαλίαις
 τὸν ἐγκώμιον ἀμφὶ τρόπον.
ἀρχαῖς δὲ *προτέραις* ἐπόμενοι
 καὶ νυν *ἐπωνυμίαν χάριν*
νίκας ἀγερώχου κελαδησόμεθα βροντάν
 80 καὶ πυρπάλαμον βέλος
 ὀρσικτύπου Διός,
 ἐν ἅπαντι κράτει
 αἰῖθωνα κεραυνὸν ἀραρότα·
 χλιδῶσα δὲ μολπὰ πρὸς κάλαμον
 ἀντιάζει μελέων,

Ε' τὰ παρ' εὐκλέϊ Δίρκῃ χρόνῳ μὲν φάνεν·
 86 ἀλλ' ὥτε⁸ *παῖς ἐξ ἀλόχου πατρί*
*ποθεινὸς ἵκοντι νεότατος*⁹ τὸ πάλιν ἦδη,
 μάλα δέ οἱ θερμαίνει φιλότατι νόον·
 ἐπεὶ πλοῦτος ὁ λαχὼν ποιμένα
 ἐπακτὸν ἀλλότριον
 90 θνήσκοντι στυγερώτατος·
 καὶ ὅταν καλὰ¹⁰ ἔρξαις ἀοιδᾶς ἄτερ,

⁶ Σᾶμος ὁ Ἄλιροθίου Boeckh: σᾶμ' ἄλιρ(ρ)οθίου (-ους A) Aa: Σᾶμος (vel Σῆμος) Ἄλιρροθίου Σ^{yp}

⁷ ἄκοντι Moschopulus: ἄκοντι δὲ vett.

⁸ ὥτε Boeckh: ὥστε codd.

⁹ νεότατος A^s (schol.)ζ: νεότατι rell.

Ἄγησίδαμ', εἰς Ἀῖδα σταθμόν
ἀνήρ ἵκηται, κενεὰ πνεύσαις ἔπορε μόχθῳ
βραχύ τι τερπνόν. τὴν δ' ἀδυεπὴς τε λύρα
γλυκύς τ' αὐλὸς ἀναπάσσει χάριν·
95 τρέφοντι δ' εὐρὺ κλέος
κόραι Πιερίδες Διός.

ἐγὼ δὲ συνεφαπτόμενος σπουδᾷ, κλυτὸν ἔθνος
Λοκρῶν ἀμφέπεσον, μέλιτι
εὐάνορα πόλιν καταβρέχων·
παῖδ' ἔρατὸν <δ'>¹¹ Ἀρχεστράτου
100 αἶνησα, τὸν εἶδον κρατέοντα χερὸς ἀλκᾷ
βωμὸν παρ' Ὀλύμπιον
κεῖνον κατὰ χρόνον
ἰδέειν τε καλόν
ῥα τε κεκραμένον, ἅ ποτε
ἀναιδέα Γανυμήδει **μόρον**¹² ἄ-
λαλκε σὺν Κυπρογενεῖ.

OLYMPIA ZAFER ŞARKISI X: LOKROI EPIZEPHYRIOILU HAGESIDAMOS İÇİN

DELİKANLILAR ARASINDA YUMRUK DÖVÜŞÜ MÜSABAKASININ MUZAFFERİ (MÖ 476)

Str. 1 **Oku bana** “Olympia muzafferi,
Arkhestratos’un oğlu” diye **ta yüreğimde**
yazılmış olanı. Çünkü tatlı bir şarkı **borcum vardı** ona
unuttum gitti. Ey **Mousa**, ancak sen ve
Zeus’un kızı Hakikat
5 **doğru bir elle alıkoyar [beni]**

¹⁰ καλὰ Byz: καλὰ μὲν vett.

¹¹ <δ'> suppl. Moschopulus

¹² μόρον Mommsen: θάνατον codd.: πότμον Hermann | ἄλαλκε ἄλκε (vel ἄλξε) Maas

bir dosta yanlış yapmaktan.

- Ant. 1 Öyle yaklaşır ki müstakbel zaman uzaktan
vurur yüzüme derin borcumun ayıbını.
Ancak borcun *faizi* giderebilir belki bu acı melâmeti
Görelim şimdi işte:
- 10 gelen dalga nasıl taşıp kaplarsa yuvarlanan çakıl taşını
işte biz de öyle geri öderiz sevgi dolu bir şükran olarak
kamuya mâl olan sözü[müzü].
- Ep. 1 Zira *Kesinlik/Dürüstlük* yönetir
Lokroi Epizephyrioiluların kentini
Kalliopa'dır en sevdikleri
- 15 bir de tunç gibi Ares. *Üstün-güçlü* Herakles bile
döndü gerisingeri
Kyknos'la dövüşten. Olympia'da muzaffer bir boksör olarak
sunsun Hagesidamos
İlas'a *gönül borcunu*, tıpkı
yaptığı gibi Patroklos'un Akhilleus'a.
- 20 *Bileyleye bileyleye meziyete doğar bir kimse*
teşvik edebilir birisi onu, tanrının marifetiyle
muazzam bir şana doğru;
- Str. 2 zira pek azı mihnetsiz elde eder bu sevinci
o ki bütün başarılarından önce ışık olur hayat için.
Yönlendirir beni Zeus'un buyrukları şakıyım diye
güzide müsabakayı, *Pelops'un kadim mezarının* yanında
- 25 [Herakles] dikmişti altı tane sunağı
öldürdükten sonra Poseidon'un oğlunu
suçsuz Kteatos'u
ve öldürdükten sonra Eurytos'u, o vermeye *razı olmasa* da
üstün-güçlü Augeas'tan böyle koparmıştı *kölece hizmeti*
- 30 *karşılığındaki* ücretini, Kleonai'nın altında pusu kurdu bir çalılıkta
yoldan dönerken Herakles alt etti onları
çünkü önce Elis'in vadilerinde konakladıklarında
harap etmişti
Tiryns'lülerin ordusunu

- Ep. 2 o *haddini bilmez* Molionlar. Gerçekten de çok geçmeden
35 Epeioi ahalisinin konukları *dolandıran* kralı
gördü kendi gönençli vatanının
battığını yıkımın derin çukuruna doğru
amansız ateş altında ve demirin [kılıcın] vuruşları altında,
kendi oturduğu kentin bile.
İmkânsızdır daha güçlülerin
40 çekişmesine aldırmmamak.
İşte bu adam *ihtiyatsızlığı* yüzünden
tanıştı sonunda esaretle, kaçamadı
çetin ölümden.
- Str. 3 Bunun üzerine Zeus'un cesur oğlu
topladı bütün orduyu ve çapul malını Pisa'da
45 ölçtü biçti kutsal bir alan yüce babası için;
Altis'te çevreledi onu çitle, arındırdı iyicene
bir de çember meydanlık kurdu
ziyafet için bir ârâmgâh,
izzetlendirdi Alpheos'un geçidini
on iki efendi tanrıyla birlikte; tepeyi de
50 çağırdı *Kronos*'un adıyla; *adsız sansızdı* çünkü öncesinde
kar çok tipilemişken, Oinomaos hüküm sürerken orada;
bu *ilk doğuş ayininde*
hemen orada hazır nazırdı Moira'lar
bir tek *sınayarak açığa çıkaran* vardı işte
sahici hakikati, o da
- Ep. 3 *Zaman*'dı, o ki *açıkça ifşa eder ilerleyerek*
56 nasıl bölüştürdüğünü Herakles'in savaşın getirisini
takdime olarak sunduğunu en iyi payını
ve nasıl tesis ettiğini
dört yılda bir yapılan bayramı
ilk Olympia oyunlarını
ve onun *muzafferlerini*.
60 Kim aldı o
yeni çelengi

kâh elleri ayaklarıyla, kâh savaş arabasıyla
müسابakadayken akli fikri zaferde
ve de işini başarmakta?

Str. 4 **Stadion** koşusunun en iyisi, gergin ayaklarıyla
65 koştu, Likymnios'un oğlu
Midea'dan ordusunun başına gelen **Oionos**;
şeref kazandı güreşte Tegea'lı **Ekhemos**;
Tiryns kentinde oturan
Doryklos'tu yumruk dövüşünde ödülü alan;
ve dört atlı araba yarışındaki ise

Ant. 4 Halirothios'un oğlu Mantinea'lı **Samos**'tu;
71 vurdu **Phrastor** hedefi ciritle
ellerini döndürerek fırlattı **Nikeus** kayayı
herkesten uzağa, büyük gürültü kopardı
asker yoldaşları. Sonra
bakılışı güzel ayın sevimli ışığı
75 **parlattı akşamı.**

Ep. 4 Şarkısını söyledi bütün kutsal alan hoşnut eden şenliklerin
zafer övgüsünün musikisiyle.
İşte **ilk başlangıçların** izini sürerek
şarkısını söylemeliyiz şimdi
80 **gururlu zaferin adaşı olan lütfun**, gök gürültüsünü ve
yıldırım yuvasından çıkaran Zeus'un,
kadir-i mutlağa uygun düşen
cayır cayır yanan şimşeginin;
kabaran şarkı cevap verir
türkünün sazlıklarına,

Str. 5 en nihayeti görünür şanlı Dirka'nın yanında;
86 **kendi zevcesinden doğma bir çocuk olarak**
özlenir gençliğin öte yanına zaten varmış babası tarafından,
ısıtır [babasının Ç.N.] zihnini büyük bir sevgiyle;
şayet düşerse eline çobanın birinin serveti
başka diyardan bir yabancının eline

90 işte en menfuru budur ölmek üzere olan bir adam için

Ant. 5 soylu işler yapmış bir adam olarak
giderse Hagesidamos Hades'in meskenine
beyhude olur artık nefes tüketip bin bir mihnetle kazandıkları
kısacık bir sevinç haricinde. Ancak tatlı sözlü lir
ve şirin **aulos** tevzi eder izzeti;
Zeus'un Pierialı kızları,
besler eli bol şanı.

Ep. 5 Bense katılırim ciddiyetle, kucaklarım
Lokroiluların şanlı soyunu, balla
yıkarım soylu yiğitlerin kentini;
övdüm Arkhestratos'un sevgili oğlunu,
100 zira gördüm o seferinde üstün gelen bileğinin gücünü
Olympia sunağının yanında
güzelim biçimini
aşılanmıştı gençliğiyle, o gençlik ki
105 Kıbrıs-doğumlunun yardımıyla,
meydan vermedi **futursuz ecele** Ganymedes için.

ΕΚ 1.1.3. *Pi. O. 9*

ΟΛΥΜΠΙΟΝΙΚΗ Θ΄: ΕΦΑΡΜΟΣΤΩΙ ΟΠΟΥΝΤΙΩΙ

ΠΑΛΑΙΣΤΗΙ

Α' Τὸ μὲν Ἀρχιλόχου μέλος
φωνᾶεν Ὀλυμπία,
 καλλίνικος ὁ τριπλόος κεχλαδῶς,
 ἄρκεσε *Κρόνιον* παρ' *ὄχθον* ἀγεμονεῦσαι
 κωμάζοντι φίλοις Ἐφαρμόστῳ σὺν ἑταίροις·
 5 ἀλλὰ νῦν *ἐκαταβόλων Μοισᾶν ἀπὸ τόξων*
 Δία τε φοινικοστερόπαν σεμνόν τ' ἐπίνειμαι
ἄκρωτήριον Ἰλιδος
 τοιοῖσδε βέλεσσιν¹,
 τὸ δὴ ποτε Λυδὸς ἥρως Πέλοψ
 10 ἐξάρατο κάλλιστον ἔδνον Ἴπποδαμείας·

 πτερόεντα δ' ἴει γλυκύν
 Πυθῶνάδ' ὀϊστόν· οὔ-
 τοι χαμαιπετέων λόγων ἐφάψαι,
 ἀνδρὸς ἀμφὶ παλαίσμασιν φόρμιγγ' ἐλελίζων
 κλεινᾷς ἐξ Ὀπόεντος· αἰνήσαις ἔ καὶ υἱόν,
 15 ἂν Θέμις θυγάτηρ τέ οἱ σῶτειρα λέλογχεν
 μεγαλόδοξος Εὐνομία. *θάλλει δ' ἀρεταῖσιν*
*σὸν τε*², Κασταλία, πάρα
 Ἄλφειοῦ τε ῥέεθρον·
 ὅθεν στεφάνων ἄωτοι κλυτὰν
 20 Λοκρῶν ἐπαείροντι ματέρ' ἀγλαόδενδρον.

 ἐγὼ δέ τοι φίλαν πόλιν

¹ βέλεσ(σ)ιν v.l. in v: μέλεσ(σ)ι(v) rel.

² ἀρεταῖσιν σὸν τε Bergk: ἀρεταῖσι σὸν τε (ἴσόν τε) A^s: ἀρεταῖσιν ἔν τε A (παρά τε τὸ σὸν schol.)

μαλεραῖς ἐπιφλέγων ἀοιδαῖς,
 καὶ ἀγάνορος ἵππου
 θαῖσσον καὶ ναὸς ὑποπτέρου παντᾶ
 25 ἀγγελίαν πέμψω ταύταν,
 εἰ σὺν τινι μοιριδίῳ παλάμῃ
 ἐξαίρετον Χαρίτων νέμομαι κᾶπον·
 κεῖναι γὰρ ὥπασαν τὰ τέρπν'· ἀγαθοὶ
 δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες

Β' ἐγένοντ'· ἐπεὶ ἀντίον
 30 πῶς ἂν τριόδοντος Ἥ-
 ρακλέης σκύταλον τίναξε χερσίν,
 ἀνὴρ ἀμφὶ Πύλον σταθεὶς ἥρειδε Ποσειδάν,
 ἥρειδεν δέ³ νιν ἀργυρέῳ τόξῳ πολεμίζων
 Φοῖβος, οὐδ' Ἀΐδας ἀκινήταν ἔχε ῥάβδον,
 βρότεια σώμαθ' ἔκ κατάγει κοίλαν πρὸς ἄγυιαν
 35 θνασκόντων; ἀπό μοι λόγον
 τοῦτον, στόμα, ῥῖψον·
 ἐπεὶ τό γε λαιδορῆσαι θεοὺς
 ἐχθρὰ σοφία, καὶ τὸ καυχᾶσθαι παρὰ καιρόν

 μανίαισιν ὑποκρέκει.
 40 μὴ νῦν **λαλάγει** τὰ τοι-
 αῦτ'· ἔα πόλεμον μάχαν τε πᾶσαν
 χωρὶς ἀθανάτων· φέροις δὲ **Πρωτογενείας**
ἄσται γλῶσσαν, ἵν' **αἰολοβρόντα**⁴ **Διὸς αἴσα**
 Πύρρα Δευκαλίων τε Παρνασσοῦ καταβάντε
 δόμον ἔθεντο πρῶτον, ἄτερ δ' εὐνᾶς ὁμόδαμον
 45 κτισσάσθαι **λίθινον γόνον**
λαοὶ δ' ὀνύμασθεν.
 ἔγειρ' ἐπέων σφιν οἶμον λιγύν,

³ δέ Hermann: τέ codd.

⁴ αἰολοβρόντα con. Snell e Πα. 12.009

αἶνει δὲ *παλαιὸν μὲν οἶνον, ἄνθεα δ' ὕμνων*

νεωτέρων. λέγοντι μάν

50 χθόνα μὲν κατακλύσαι μέλαιναν

ὔδατος σθένος, ἀλλὰ

Ζηνὸς τέχναις ἀνάπωτιν ἐξαίφνας

ἄντλον ἐλεῖν. κείνων δ' ἔσαν

χαλκάσπιδες ὑμέτεροι πρόγονοι

55 ἀρχᾶθεν, Ἰαπετιονίδος φύτλας

κοῦροι κορᾶν καὶ φερτάτων Κρονιδᾶν,

ἐγχώριοι βασιλῆες αἰεῖ,

Γ' πρὶν Ὀλύμπιος ἀγεμὼν

θύγατρ' ἀπὸ γᾶς Ἐπει-

ῶν Ὀπόεντος ἀναρπάσας, ἕκαλος

μίχθη *Μαιναλῖαισιν ἐν δειραῖς*, καὶ ἔνεικεν

60 Λοκρῷ, μὴ καθέλοι νιν αἰὼν πότμον ἐφάψαις

ὄρφανὸν γενεᾶς. ἔχεν δὲ σπέρμα μέγιστον

ἄλοχος, εὐφράνθη τε ἰδὼν ἥρωος θετὸν υἱόν,

μάτρωος δ' ἐκάλεσσε νιν

ἰσώνυμον ἔμμεν,

65 ὑπέρφατον ἄνδρα μορφᾷ τε καὶ

ἔργοισι. *πόλιν δ' ὥπασεν λαόν τε* διαιτᾶν.

ἀφίκοντο δέ οἱ ξένοι

ἔκ τ' Ἄργεος ἔκ τε Θη-

βᾶν, οἱ δ' Ἀρκάδες, οἱ δὲ καὶ Πισᾶται·

υἱὸν δ' Ἄκτορος ἐξόχως τίμασεν ἐποίκων

70 Αἰγίνας τε Μενoitιον. τοῦ παῖς ἅμ' Ἀτρεΐδαις

Τεύθραντος πεδίον μολῶν ἔστα σὺν Ἀχιλλεῖ

μόνος, ὅτ' *ἀλκᾶεντας* Δαναοὺς τρέψαις ἀλῖαισιν

πρύμναις Τήλεφος ἔμβαλεν·

ὥστ' ἔμφροني δεῖξαι

75 μαθεῖν *Πατρόκλου βιατὰν νόον*
ἐξ οὗ Θέτιος ἑγόνος⁵ οὐλίῳ νιν ἐν Ἄρει

παραγορεῖτο μή ποτε
σφετέρας ἄτερθε ταξιοῦσθαι
δαμασιμβρότου αἰχμᾶς.

80 εἶην εὐρησιεπὴς ἀναγεῖσθαι
πρόσφορος ἐν Μοισᾶν δίφρῳ·
τόλμα δὲ καὶ ἀμφιλαφῆς δύναμις
ἔσποιτο⁶. προξενία δ' ἀρετᾶ τ' ἦλθον
τιμάορος Ἰσθμίοισι Λαμπρομάχου
μίτραις, ὅτ' ἀμφοτέροι κράτησαν

Δ' μίαν ἔργον ἀν' ἀμέραν.

86 ἄλλαι δὲ δὴ ἐν Κορίν-
θου πύλαις ἐγένοντ' ἔπειτα χάρμαι,
ταὶ δὲ καὶ Νεμέας Ἐφαρμόστῳ κατὰ κόλπον·
Ἄργει τ' ἔσχεθε κύδος ἀνδρῶν, παῖς δ' ἐν Ἀθάναις,
οἶον δ' ἐν Μαραθῶνι συλαθεῖς ἀγενείων
90 *μένεν ἀγῶνα πρεσβυτέρων ἀμφ' ἀργυρίδεσσιν*
φῶτας δ' ὀξυρεπεῖ δόλῳ
ἀπτωτὶ δαμάσσαις
διήρχετο κύκλον ὅσση βοᾷ,
ῥαῖος ἐὼν καὶ καλὸς κάλλιστά τε ῥέξαις.

95 τὰ δὲ Παρρασίῳ στρατῷ
θαυμαστὸς ἐὼν φάνη
Ζηνὸς ἀμφὶ πανάγυριν Λυκαίου,
καὶ ψυχρᾶν ὁπότ' εὐδιανὸν φάρμακον αὐρᾶν
Πελλάνῃ φέρε· σύνδικος δ' αὐτῷ Ἰολάου
τύμβος ἐνναλία τ' Ἐλευσίς ἀγλαΐαισιν.

⁵ γόνος codd.: γ' ἱνις Bothe: γ' ἔρνος Turyn: πῶλος Post: ἐξ οὗτε γόνος Θετίος Theiler

⁶ ἔσποιτο codd. plerique: ἔποιτο HN: ἔσποιτ' αἰεὶ AC^{pc}

- 100 τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδασκταῖς
ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος
ῥοῦσαν ἀρέσθαι·
ἄνευ δὲ θεοῦ, σεσιγαμένον
οὐ σκαιότερον χρήμ' ἕκαστον· ἐντὶ γὰρ ἄλλαι
- 105 ὁδῶν ὁδοὶ περαιτέραι,
μία δ' οὐχ ἅπαντας ἄμμε θρέψει
μελέτα· σοφαίαι μὲν
αἰπειναί· τοῦτο δὲ προσφέρων ἄεθλον,
ὄρθιον ῥυσαι θαρσέων,
110 τόνδ' ἀνέρα δαιμονίᾳ γεγάμεν
εὐχειρα, δεξιόγυιον, ὀρῶντ' ἀλκάν,
Αἴαν, τεόν⁷ τ' ἐν δαιτί, Ἰλιάδα,
νικῶν ἐπεστεφάνωσε βωμόν.

OLYMPIA ZAFER ŞARKISI IX: OPOUSLU EPHARMOSTOS İÇİN

GÜREŞ MÜSABAKASININ MUZAFFERİ (MÖ 468)

- Str. 1 Arkhilokhos'un şarkısı
yankılanır Olympia'da
yükselir üç kez tekrarlanan zafer şarkısı
kafi gelir Epharmostos'u yöneltmeye *Kronos tepesine*
yakın dostlarıyla kutlamaya zaferini;
5 ancak şimdi *Mousa'ların uzaktan-oklayan yayları*
ok yağmuruna tutar
Zeus'un kızıl-şimşekleriyle
*Elis'in yükseklerinde*⁸
ki orada kazanmıştı Lydialı kahraman Pelops,
10 Hippodameia'nın güzelim başlık parasını;

⁷ Αἴαν, τεόν Hermann: αἰάντειόν codd.

⁸ Olympia'daki Kronos tepesi Elis bölgesinde yer almaktaydı.

- Ant. 1 yolladı kanatlı tatlı oku
Pytho'da.⁹
Çünkü senin sözlerin tuş olmaz,
phorminks tınlarken güreşini övmek üzere
Opous'un namlı yiğidini. Yücelt bu kenti ve onun oğlunu¹⁰
15 o kent ki pay aldı hem Themis'in hem de şanı-muazzam kızı
kurtarıcı Eunomia'dan. *Çiçeklenir*
senin meziyetlerinle orası, Kastalia'nın
Alpheos'un yamacındaki sularıyla olduğu gibi;
en seçkin çelenkler orada izzetlendirir
20 Lokroiluların ana kentini ve şaşaalı ağaçlarını.
- Ep. 1 Bense, sevgili şehrini
aydınlatırım parıldayan şarkılarla,
azametli atlardan da
kanatlı gemilerden de daha hızlı
25 yollarım haberi her yere,
yazgının bahsettiği maharetimin yardımıyla
işlerim toprağını Kharis'lerin mümtaz bahçesini;
çünkü onlar verir neşeyi. Zira yiğitler
iyi ve mahir olur ancak tanrısal irade sayesinde.
- Str. 2 zira Herakles
30 nasıl da sallamıştı sağa sola elindeki değneği
üç-dişli mızrağın karşısında,
Poseidon dururken dimdik Pylos'un çevresinde
sıkıştırmamış mıydı onu
ve Phoibos da üzerine gelmemiş miydi gümüş yayıyla
dövüşerek, ne de Hades hareketsiz tutmuştu asasını,
salmamış mıydı ölümlü bedenleri ölümlerin meskeni olan
35 çukura? Ah ağzım nasıl da uzaklaştırdı

⁹ Bu sözler Epharmostos'un daha önce Pythia Oyunları'da, Kastalia pınarının bulunduğu Delphoi'da zafer kazandığına işaret etmektedir.

¹⁰ Epharmostos.

benden bu öyküyü!
Zira tanrıları yerme
menfur bir maharettir, fırsattan istifade böbürlenme

- Ant. 2 cinnet tonunda çıkarır sesini.
- 40 Bırak şimdi **çene çalmayı** bu konularda!
Asıl savaşa ve her muharebeye
ölümsüzlerden gayrisiyle. Dilini hasret artık
Protogeneia'nın kentine¹¹, **şimşekler-çakan**
Zeus'un fermanıyla,
indiler aşağıya Parnassos'tan Pyrrha ve Deuklaion,
ilkin kurdular evlerini, zifafa girmeden,
45 kurdular aynı evden çıkan **taştan bir soy**
meğer ki bundan dolayı **aldılar halklar adını**.
Uyandır öyleyse onlar için sözlerin duru-sesli patikalarından birini,
methet hem **yıllanmış şarabı**, hem de **neşidelerin daha taze**
- Ep. 2 **çiçeklerini**. Aslında derler
- 50 kudretli suların bastığını
kara toprağı, ancak **Zeus'un hünerleriyle**
gel-git bir çırpıda çekti götürdü
sel suyunu. Onlardan¹²
geldi tunç-kalkanlı atalarınız
- 55 başlangıçta, Iapetos'un kütüğünden gelen
kızların oğulları ve gücü-muazzam Kronosoğulları,
daima oldular krallar arasında,
- Str. 3 ta ki Olympos'un önderi
kaptı götürdü Opoeis'in kızını
Epeioların diyarından, asude bir şekilde
sevişti onunla **Mainalion'un**¹³ **koyaklarında** ve onu

¹¹ Opous.

¹² Pyrrha ve Deuklaion, muhtemelen Lokroiluların da atası kabul ediliyordu.

¹³ Arkadia'daki Mainalion dağına işaret edilmektedir.

- 60 getirdi Lokros'a, ki artık ömür ona galebe çalmasın
ve yazgı zürriyetsiz kılsın onu. Ancak zevcesi taşıyordu
ulvi tohumları, kahraman seviniverdi görünce evlatlık oğlunu
ve ona **aynı adı** verdi
annesinin babasıyla¹⁴
- 65 o da oldu hem şekli şemali hem de
işleriyle tasvirlerle-sıgmayan bir yiğit. **Emanet etti** ona
hem kentini hem halkını yönetsin diye.
- Ant. 3 Yabancılar geldi ona
Argos'tan, Thebai'dan,
kimileri Arkadialılar, kimileri Pisalılar,
o ise iskancılardan en fazla Aktor'la Aigina'nın oğlu, Menoitios'u
70 onurlandırdı, onun oğlu da gitmişti Atreusoğulları'nın
peşi sıra Teuthras'un ovasına,
dimdik durmuştu Akhilleus'la birlikte
yalnız başına, tarumar ettiğinde Telephos kudretli Danaoları
denizde pruvalarından saldırarak;
işte bu gösterir makul adama
75 nasıl anlayacağını **Patroklos'un zorlu ruhunu**;
Thetis'in sülbü tembih etti ona
- Ep. 3 kendisinin ölümlüleri dize getiren kalkanının
önüne geçmesin diye
ölümcül çarpışmada.
- 80 Bulur muyum acaba **münasip** bir buluşlu-söz
sürer miyim Mousa'ların arabasını ileriye;
benimle olsun
gözü peklik ve heybetli güç. Zira misafirperverliği ve meziyeti için,
geldim ben onurlandırmaya Isthmialı Lampromakhos'un¹⁵
saç bandını, her ikisi¹⁶ de zaferine

¹⁴ Opous.

¹⁵ Epharmostos'un bir akrabası (*Sch.*). Yünden yapılmış kurdeleler muzafferin başına, koluna ve bacağına bağlanırdı.

- Str. 4 bir günde kavuştuğu zaman.
86 İki başka neşe kaynağı daha oldu
Korinthos'un kapılarında,
bir başkası Nemea vadisinde Epharmostos için,
Argos'ta kazandı yiğitler arasında şerefi,
Atina'da daha delikanlıyken,
nasıl da soyundu Marathon'da işe sakalı bitmemiş bir genç olarak
90 **dayanıp müsabakaya kendisinden büyükler arasında**
gümüş kupa uğruna
çabucak değişen oyunuyla
hiç düşmeksizin galebe çaldı bu adamlara,
geçti feleğin çemberinden o muazzam zafer narasına değin,
daha gençliğinin baharında icra etti ne de güzel işler,
güzeller güzeli işler
- Ant. 4 Zahir oldu Parrhasialı ahali önünde
96 şaşılası işleriyle
Zeus Lykaïos'un bayramında
ve Pellana'da taşıdığında dondurucu rüzgarlara karşı
sıcacık devayı: şahittir Iolaos'un mezarı
ve deniz kenarındaki Eleusis onun şanlı işlerine.
100 **En iyisidir hep, doğuştan gelen.** Pek çok insan
şan kazanmaya çalışır
öğretilmiş meziyetlerle,
oysa yoksa payı tanrının, daha laneti olamaz
her bir şeyin sessizliğe boyun eğmesinden. Kimi yollar
daha uzundur diğerlerinden,
Ep. 4 tek bir talim yetiştiremez bizi
106 her şeye; sarptır zira hikmetin
yolları; ancak sunarken şarkının mükafatını,

¹⁶ Lampromakhos ve Epharmostos.

gözü peklikle yüksek perdeden haykırarak,
110 bu yiğit doğar tanrısal yardımla
uz-elli, kıvrak bedenli, yiğit görünüşlü,
ve senin bayramında İleasoğlu Aias,
takar çelengini muzaffer sunağın üzerinde.

ΕΚ 1.1.4. Pi. O. 6

ΟΛΥΜΠΙΟΝΙΚΗ F': ΑΓΗΣΙΑΙ ΣΥΡΑΚΟΣΙΩΙ

ΑΠΗΝΗΙ

- Α' Χρυσέας ὑποστάσαντες εὐ-
τειχεῖ προθύρῳ θαλάμου
κίονας ὥς ὅτε θαητὸν μέγαρον
πάξομεν· *ἀρχομένον δ' ἔργον πρόσωπον*
χρὴ θέμεν τηλαυγές. εἰ δ' εὔ-
η μὲν Ὀλυμπιονίκας,
5 *βωμῷ τε μαντείῳ ταμίας Διὸς ἐν Πίσᾳ*,
συνοικιστήρ τε τᾶν κλεινᾶν Συρακοσ-
σᾶν, *τίνα κεν φύγοι ὕμνον*
κεῖνος ἀνὴρ, ἐπικύρσαις
ἀφθόνων ἀστῶν ἐν ἡμερταῖς αἰοδαῖς;

ἴστω γὰρ ἐν τούτῳ πεδί-
λῳ δαιμόνιον πόδ' ἔχων
Σωστράτου υἱός. ἀκίνδυνοι δ' ἀρεταί
10 οὔτε παρ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐν ναυσὶ κοίλαις
τίμμαι· πολλοὶ δὲ μέμναν-
ται, καλὸν εἴ τι ποναθῇ.
Ἀγησία, τὴν δ' *αἴνος ἐτοῖμος*, ὃν ἐν *δίκα*
ἀπὸ γλώσσας Ἄδραστος μάντιν Οἰκλεί-
δαν ποτ' ἐς Ἀμφιάρηον
φθέγγατ', ἐπεὶ *κατὰ γαῖ'* αὐ-
τόν τε νιν καὶ *φαιδίμας* ἵππους *ἔμαρψεν*.

15 ἐπτὰ δ' ἔπειτα πυρᾶν νε-
κρῶν¹ τελεσθέντων Ταλαϊονίδας

¹ νεκροῖς Wilamowitz | τελεσθεισᾶν Pauw

εἶπεν ἐν Θήβαισι τοιοῦτόν τι ἔπος·
 “Ποθέω στρατιᾶς ὀφθαλμὸν ἐμᾶς
ἀμφοτέρων μάντιν τ’ ἀγαθὸν καὶ
 δουρὶ μάρνασθαι.” τὸ καὶ
 ἀνδρὶ κώμου δεσπότη παρέστι Συρακοσίῳ.
 οὔτε δύσηρις ἐὼν οὔτ’ ὦν φιλόνικος² ἄγαν,
 20 καὶ μέγαν ὄρκον ὁμόσσαις τοῦτό γέ οἱ σαφέως
 μαρτυρήσω· *μελίφθογγοι* δ’ ἐπιτρέψοντι Μοῖσαι.

Β’ ὦ Φίντις, ἀλλὰ ζεῦξον ἥ-
 δη μοι σθένος ἡμιόνων,
 ἧ τάχος, ὅφρα κελεύθῳ τ’ ἐν καθαρᾷ
 βάσομεν ὄκχον, ἵκωμαί τε πρὸς ἀνδρῶν
 25 καὶ γένος· κεῖναι γὰρ ἐξ ἀλ-
 λᾶν ὁδὸν ἀγεμονεῦσαι
 ταύταν ἐπίστανται, στεφάνους ἐν Ὀλυμπίᾳ
 ἐπεὶ δέξαντο· χρή τοίνυν πύλας ὕ-
 μνων ἀναπιτνάμεν αὐταῖς·
 πρὸς Πιτάναν δὲ *παρ’ Εὐρώ-*
τα πόρον δεῖ *σάμερον* ἔλθεῖν ἐν ὥρᾳ·

ἅ τοι Ποσειδάωνι μι-
 χθεῖσα Κρονίῳ λέγεται
 30 παῖδα *ἰόπλοκον Εὐάδναν* τεκέμεν.
κρύψε δὲ *παρθενίαν ὠδῖνα κόλποις*
 κυρίῳ δ’ ἐν μηνὶ πέμπουσ’
 ἀμφιπόλους ἐκέλευσεν
 ἥρωι πορσαίνειν δόμεν *Εἰλατίδα* βρέφος,
 ὃς ἀνδρῶν Ἀρκάδων ἄνασσε Φαισά-
 νη, λάχε τ’ Ἀλφεὸν οἰκεῖν·
 35 ἔνθα τραφεῖσ’ ὑπ’ Ἀπόλλω-
 νι *γλυκείας* πρῶτον ἔψαυσ’ *Ἀφροδίτας*.

² φιλόνικος Cobet: φιλόνεικος codd.

οὐδ' ἔλαθ' Αἴπυτον ἐν παν-
 τὶ χρόνῳ κλέπτουσα θεοῖο γόνον.
 ἀλλ' ὁ μὲν Πυθωνάδ', ἐν θυμῷ πιέσαις
 χόλον οὐ φατὸν ὀξεῖα μελέτα,
 ὥχετ' ἰὼν μαντευσόμενος ταύ-
 τας περ' ἀτλάτου πάθας.
 ἃ δὲ φοινικόκροκον ζώναν καταθηκαμένα
 40 κάλπιδά τ' ἀργυρέαν λόχμας ὑπὸ κυανέας
 τίκτε θεόφρονα κοῦρον. τῇ μὲν ὁ χρυσοκόμας
 πραῦμητίν τ' Ἑλείθυιαν παρέστασέν³ τε Μοίρας·

Γ' ἤλθεν δ' ὑπὸ σπλάγχων ὑπ' ὠ-
 δῖνός τ' ἐραταῖς⁴ Ἰαμος
 ἐς φάος αὐτίκα. τὸν μὲν κνίζομένα
 45 λεῖπε χαμαί· δύο δὲ γλανκῶπες αὐτόν
 δαιμόνων βουλαῖσιν ἐθρέ-
 ψαντο δράκοντες ἀμεμφεῖ
 ἰῶ μελισσᾶν καδόμενοι. βασιλεὺς δ' ἐπεὶ
 πετραέσσας ἐλαύνων ἵκετ' ἐκ Πυ-
 θῶνος, ἅπαντας ἐν οἴκῳ
 εἵρετο παῖδα, τὸν Εὐά-
 δνα τέκοι· Φοίβου γὰρ αὐτὸν φᾶ γεγάκειν
 50 πατρός, περὶ θνατῶν δ' ἔσεσθαι μάντιν ἐπιχθονίοις
 ἔζοχον, οὐδέ ποτ' ἐκλείψειν γενεάν.
 ὥς ἄρα μάνυε. τοὶ δ' οὔτ' ὦν ἀκοῦσαι
 οὔτ' ἰδεῖν εὔχοντο πεμπταῖ-
 55 ον γεγεννημένον. ἀλλ' ἐν
 κέκρυπτο γὰρ σχοίνῳ βατιᾶ⁵ τ' ἐν ἀπειρίτῳ,
 ἰὼν ξανθαῖσι καὶ παμπορφύροις ἀ-

³ παρέστασέν codd.: παρέστασ' ἔν Peek

⁴ ὠδῖνός τ' ἐραταῖς (τ' om. A) codd.: ὠδίνεσσι ἐραταῖς Wilamowitz

⁵ βατιᾶ Wilamowitz βατεῖα vett.: βατία recc.

κτῖσι βεβρεγμένος ἄβρόν
σῶμα· τὸ καὶ κατεφάμι-
ξεν καλεῖσθαι νιν χρόνῳ σύμπαντι μάτηρ

τοῦτ' ὄννυμ' ἀθάνατον. τερ-
πνᾶς δ' ἐπεὶ χρυσοστεφάνοιο λάβεν
καρπὸν Ἴμβας, Ἀλφεῶ μέσσω καταβαῖς
ἐκάλεσσε Ποσειδᾶν' εὐρυβίαν,
ὄν πρόγονον, καὶ τοξοφόρον Δά-
λου Θεοδμάτας σκοπόν,

60 αἰτέων λαοτρόφον τιμᾶν τιν' ἔῃ κεφαλῇ,
νυκτὸς ὑπαίθριος. ἀντεφθέγξατο δ' ἀρτιεπής
πατρία ὅσσα, μετάλλασέν τέ νιν. “Ὅρσο, τέκνον,
δεῦρο πάγκοινον ἐς χώραν ἵμεν φάμας ὀπισθεν.”

Δ' ἵκοντο δ' ὑψηλοῖο πέ-
τραν ἀλίβατον Κρονίου
65 ἔνθα οἱ ὥπασε *θησαυρὸν δίδυμον*
μαντοσύνας, τόκα μὲν φωνὰν ἀκούειν
ψευδέων ἄγνωτον, εὖτ' ἂν
δὲ θρασυμάχανος ἐλθὼν
Ἡρακλῆς, σεμνὸν θάλος Ἀλκαῖδᾶν, πατρί
έορτάν τε κτίσῃ πλειστόμβροτον τε-
θμόν τε μέγιστον ἀέθλων,
70 Ζηνὸς ἐπ' ἀκροτάτῳ βω-
μῷ τότε αὖ χρηστήριον θέσθαι κέλευσεν.

ἐξ οὗ πολύκλειτον καθ' Ἑλ-
λανας γένος Ἰαμιδᾶν·
ὄλβος ἅμ' ἔσπετο· τιμῶντες δ' ἀρετάς
ἐς φανεράν ὁδὸν ἔρχονται· τεκμαίρει
χρῆμ' ἕκαστον· μῶμος ἐξ⁶ ἄλ-

⁶ μῶμος ἐξ Boeckh: μῶμος δ' ἐξ codd.

λων κρέμαται φθονεόντων
 75 τοῖς, οἷς ποτε πρώτοις περὶ δωδέκατον δρόμον
 ἔλαυνόντεσσιν αἰδοία ποτιστά-
 ξη Χάρις εὐκλέα μορφάν.
 εἰ δ' ἐτύμως ὑπὸ Κυλλά-
 νας ὄρος⁷, Ἀγησία, μάτρωες ἄνδρες

 ναιετάοντες ἐδώρη-
 σαν θεῶν κάρυκα λιταῖς θυσίαις
 πολλὰ δὴ πολλαῖσιν Ἑρμῶν εὐσεβέως,
 ὃς ἀγῶνας ἔχει μοῖράν τ' ἀέθλων,
 80 Ἀρκαδίαν τ' εὐάνορα τιμᾷ·
 κεῖνος, ὦ παῖ Σωστράτου,
 σὺν βαρυγδούπῳ πατρὶ κραίνει σέθεν εὐτυχίαν.
δόξαν ἔχω τιν' *ἐπὶ γλώσσῃ λιγυρᾷς ἀκόνας*⁸,
 ἃ μ' ἐθέλοντα προσέρπει⁹ καλλιρόαισι πνοαῖς.
 ματρομάτῳ ἐμὰ Στυμφαλὶς, *εὐανθῆς Μετώπα*,

 Ε' πλάξιππον ἃ Θήβαν ἔτι-
 κτεν, τᾷς ἑρατεινὸν ὕδωρ
 86 πίομαι, ἀνδράσιν αἰχματαῖσι πλέκων
 ποικίλον ὕμνον. ὄτρυνον νῦν ἐταίρους,
 Αἰνέα, πρῶτον μὲν Ἥραν
 Παρθενίαν κελαδῆσαι,
 γνῶναί τ' ἔπειτ', *ἀρχαῖον ὄνειδος ἀλαθέσιν*
 90 *λόγοις εἰ φεύγομεν*, Βοιωτίαν ἔν.
 ἐσσι γὰρ *ἄγγελος ὀρθός*,
 ἠυκόμων *σκυτάλα Μοι-*
σᾶν, γλυκὺς κρατὴρ ἀγαφθέγκτων ἀοιδᾶν·

 εἶπον δὲ μεμνᾶσθαι Συρα-

⁷ ὄρος Π¹: ὄροις codd.

⁸ λιγυρᾷς ἀκόνας Bergk: ἀκόνας λιγυρᾷς codd.

⁹ προσέρπει vett.: προσέλκοι E^{yp} προσέλκει G^{yp}H^{yp}, Triclinius

κοσσᾶν τε καὶ Ὀρτυγίας
 τὰν Ἰέρων καθαρῷ σκάπτῳ διέπων,
 ἄρτια μηδόμενος, φοινικόπεζαν
 95 **ἀμφέπει** Δάματρα λευκίπ-
 που τε θυγατρὸς ἑορτάν
 καὶ Ζηνὸς Αἰτναίου κράτος. ἀδύλογοι δέ νιν
 λύραι μολπαί τε γινώσκοντι. μὴ θράσ-
 σοι¹⁰ χρόνος ὄλβον ἐφέρπων,
 σὺν δὲ φιλοφροσύναις εὐ-
 ηράτοις Ἀγησία δέξαιτο κῶμον

 οἴκοθεν οἴκαδ' ἀπὸ Στυμ-
 φαλίων τειχέων ποτινισόμενον,
 100 ματέρ' εὐμήλοιο λείποντ' Ἀρκαδίας.
 ἀγαθαὶ δὲ πέλοντ' ἐν χειμερία
 νυκτὶ θοᾷς ἐκ ναὸς ἀπεσκήμ-
 φθαι δὺ' ἄγκυραι. θεὸς
 τῶνδε κείνων τε κλυτὰν αἴσαν παρέχοι φιλέων.
 δέσποτα ποντόμεδον, εὐθὺν δὲ πλόον καμάτων
 ἐκτὸς ἔοντα δίδοι, χρυσαλακάτοιο πόσις
 105 Ἀμφιτρίτας, *ἐμῶν δ' ὕμνων ἄεξ' εὐτερπὲς ἄνθος*.

OLYMPIA ZAFER ŞARKISI VI: SYRAKOSAILI HEGESIAS

KATIR ARABASI MÜSABAKASININ MUZAFFERİ (MÖ 476)

Str. 1 İnşa ederken güzelim duvarlarla
 muazzam bir saray,
 altın sütunlu meskenimizin hayatında,
yapmalıyız hemen işin başından
bir cephe pırıldayan ta uzaktan. Bir kimse olursa
 Olympia'da muzaffer ve
 5 *Zeus'un Pisa'daki kehanet sunağının koruyucusu,*

¹⁰ θράσσοι Boeck, Schneidewin θραύσοι codd.

ve de şanlı Syrakosai'in eş-kurucusu,
hangi neşide kaçır ki böyle bir adamdan,
rastlarsa şayet hemşehrilerine
latif şarkılar arasında?

Ant. 1 Öyle emin olsun Sostratos oğlu
sandaletlerinin şıp diye oturacağına
tanrı vergisi ayaklarına. Risksiz bir başarı
10 getirmez hiç onur arasında yiğitlerin yahut içinde
koca karınlı gemilerin; oysa hatırlar çokları
bin bir mihnetle başarılan soylu bir işi.
Hagesias, ki **övgü hazır nazırdır** onun için,
hakkiyla dillendirmiştir bir keresinde Adrastos
Oiklesoğlu bilici Amphiaras'u,
yer yuttuğunda onu, o biliciyi
ve **pırl pırl** atlarını.

Ep. 1 Yanıp kül olduğunda
Thebai'da yedi cenaze-ateşi
16 şu sözü söylemişti Talaosoğlu: "Özledim
ordumun göz bebeğini,
iki yönüyle birden hem bir fazıl bilici
hem de kargısıyla dövüşen adamı."
Ve dahi Syrakosai'in yigidi
zafer-alayının efendisini.
Meyyal değilim kavgaya, ne de müfritim zafer için,
20 edebilirim bir büyük yemin bile, apaçık
şahidim buna: onaylar zaten **sesi bal gibi tatlı** Mousa'lar.

Str. 2 Ey Phintis, gel de çifte koş
katırların gücünü benim için
öyle ki süratle, sürelim katır arabasını ak pak yolda,
varayım ben de bu yiğitlerin soyuna;
25 bilir bu katırlar da diğerleri gibi
sürülmeyi bu yolda, ancak
onlar kazandı Olympia'daki çelengi;
açmalıyız şimdi neşidenin kapısını

onlar için,
gitmeliyiz Pitana'ya *Eurotas geçidinin yanından,*
tam da bugün, bu muayyen zamanda,

- Ant. 2 söylenir onun yattığı
Kronosoğlu Poseidon'la
30 ve doğurduğu bir çocuğu, *menekşe-saçlı Euadna'yı.*
Ancak *sakladı bakire doğum sancısını*
libasının kıvrımları arasında
gönderdi hizmetkarları tayin edilmiş ay gelince
buyurdu çocuğu vermelerini
bir kahraman olan *Elatosoğlu'na*
yetiştirsin diye, o ki yönetir
Phaisana'da Arkadia'lıları,
nasibidir oturmak Alpheus boylarında;
35 orada büyümüştür Euadna, orada dokunmuştur
Apollon sayesinde *tatlı aşka* ilk defa.
- Ep. 2 *Kaçmaz gözünden* Aipytos'un, her zaman
gizleyip durduğu tanrının çocuğu,
ancak gidince Pytho'ya, gömdü bağrına
tarifsiz öfkesini yılmaz talimiyle,
öğrendi *dayanılmaz melanet*
hakkındaki kehaneti.
Beriki ise kuşandı *erguvanî kuşağını*
40 ve *gümüş ibriğini,* doğurdu *tanrıdan mülhem* oğlanı
kuzgunî bir çalılığın altında. Altın-saçlı tanrı
gönderdi yardımına öğütte-anlayışlı *Eleithyia'yı* ve *Moiralari*
- Str. 3 çıkageldi Iamos *latif doğum sancısıyla* bir çırpıda
onun rahminden *gün ışığına*
terk etti Euadna onu *yere acı içinde*
45 lakin iki gök-gözlü yılan
yönlendiler ona *bir ilahî planla*
besleyip büyüttüler
arılarn lekesiz ağusuyla. Ancak kayalık Pytho'dan
sürüp gelerek varınca kral

evde sordu herkese
Euadna'nın doğurduğu
çocuğu. Zira demişti Phoibos onun babası olduğunu

Ant. 3 ve ölümlüler arasında onun insanoğlu için en önde gelen
51 bilici olacağını, onun zürriyetinin asla kurumayacağını.
İfşa etti işte bunları. Onlarsa yemin ettiler
bir şey duymayıp görmediklerine
doğduğunun *beşinci günü* olduğu halde.
Saklanıyordu oysa *sazlıktaki sımsıkı* bir *çalılığın* bağrında,
55 yalarken *zarif bedenini*
 menekşelerden süzülen sapsarı ve mosmor ışınlar,
bu nedenle *ilan etmişti* anası
her daim *çağrılacağını*

Ep. 3 bu *ölümsüz adla. Koparınca dalından*
 altınla-taçlanmış Heba'nın
 latif meyvesini, indi Alpheos'un ortasına
 çağırdı *gücü-yaygın* Poseidon'u,
 atasını, ve *tanrı-yaratısı Dalos'un*
 ok-taşıyan gözetmenini
60 geceleyin gök kubbenin altında bir onur niyaz etti
kendisi adına, halkına hizmet etmek için.
Berrak-sesiyle konuşan babası cevapladı ve arayıp buldu onu:
"Kalk oğlum, takip et sesimi
buradan herkesin ortak diyarına kadar."

Str. 4 Böylece geldiler *Kronos'un*
 heybetli tepesinin yücelerine
65 orada verdi ona *biliciliğin ikili*
 hazinesini. İlkin yalan dolan bilmeyen
sesi duymayı, sonra da kutsayınca gözü pek ve iş bilen Herakles
Alkaioşoğulları'nın sülbünü¹¹,

¹¹ Herakles'in itibari babası olan Amphitryon Alkaios'un oğullarından biriydi.

bir bayram tertiple di babası¹² için,
insanların dolup taşıdığı bir muazzam oyun,
70 ondan sonra emretti ona Zeus'un sunağının tepesinde
tesis etmesini onun kehanetini

Ant. 4 O zamandan beri Iamosoğulları'nın soyu
nam saldı Hellenler arasında;
refah artçı oldu onlara; onur getiren meziyet sayesinde
ilerlediler ışıltılı bir yolda; her yaptıkları
delil buna; oysa töhmet ancak ötekinden,
hasetle kişinin başına bela olandan gelir
75 o kişi ki birinci geldi on iki turluk koşuda
damıttı izzetli biçimini
Muhterem Kharis'in.
Sahiden de ana tarafından akraban
Kyllana dağının eteklerinde¹³ yaşayan Hegesias

Ep. 4 ağırladıysa tanrının ulağını
yalvarış kokan kurbanlarla
tekrar ve tekrar dindarca, Hermas'ı
o ki sahiptir rekabetin nasibine ve dahi mükafatlara
80 ve de onurlandırdıysa soylu yiğitlerin Arkadia'sını
Ey Sostratos'un oğlu, gümbürdeyen babası¹⁴ sayesinde
seni de kılar başarılı. Zannımca var **dilimin üzerinde**
tiz-sesli bir mihenk taşı,¹⁵

¹² Zeus.

¹³ "Kyllana dağının eteklerinde" ifadesiyle Arkadia kastedilir (cf. *Hom. Il.* 2.603).

¹⁴ Zeus.

¹⁵ Elyazmasında *ἀκόνας λιγυρᾶς* olarak geçen ifade, metin eleştirmenlerinin pek çoğu tarafından oldukça alışılmadık bir oksimoron olduğundan yadırganmıştır. Bu konuda kendisine kadarki geleneği de aktaran MCDIARMID (1987, 375-376) söz konusu *lemma* yerine *δόνακος λιγυροῦ*'yu önerir. Bu öneri doğruysa, *δόναξ* sözcüğü sayesinde ilgili ifade "tiz-sesli kamış" diye çevrilebilir ve bağlam "mihenk taşı"ndan bütünüyle farklı bir mecraya "müzik icrası"na kayabilir. Elyazmasındaki *ἀκόνας*'un savunulabilir olduğunu düşünen ve bütünüyle farklı bir yorum sunan bir yaklaşım için v. WOODBURY, 1955, 31-39.

rızamla örter üzerimi soluğumun latif akışıyla
Stymphalos'ludur anneannem, *çiçeklenmiş Metopa*¹⁶

- Str. 5 o ki doğurdu at-süren Theba'yı
içerim onun enfes suyundan
86 mızrakçı yiğitler için dokurken
rengarenk bir neşide. Tam şimdi ey Aineas
teşvik et yoldaşlarını hamd etsinler
ilkin Bakire Hera'ya¹⁷
sonra da bilsinler *kaçabildik mi* diye
90 *doğru sözlerle kadim ayıplamadan*, "Boiotia domuzu"ndan¹⁸
Çünkü *doğru habercisin* sen,
latif-saçlı *Mousa'nın mesaj-asasisin*,
gür-sesli şarkının tatlı karıştırma kasesisin;
- Ant. 5 de onlara haydi Syrakosai'yı hatırlamalarını
ve Ortygia'yı
Hieron yönetti orayı pak bir asayla ve
uygun bir öğütle, *tapınırken*
95 kızıl-ayaklı Demeter'e ve
kır-atlı kızının bayramında¹⁹
ve de Aitna'nın kudretli Zeus'una. Tanır onu
tatlı-sözlü lyralar ve şarkılar. Akıp giden
zaman bozamaz onun refahını,
sevilen dost canlılığıyla buyur eder
Hegesias'ın zafer alayını

¹⁶ Metope Stymphalos yakınlarında kendi adıyla anılan nehrin *νύμφα*'sıydı. Boiotia nehri Asopos'la evlenerek Thebai'a adını veren *νύμφα* Theba'yı doğurmuştur.

¹⁷ Stymphalos'taki Bakire Hera tapımı için v. *Paus.* 8.22.2.

¹⁸ Boiotialılar özellikle Atinalılar tarafından kaba saba ve taşralı olarak nitelenirdi (cf. *Pl. Smp.* 182b ve *Plu. de Esu* 995e).

¹⁹ Syrakousai'da Demeter ve Kore tapımı oldukça önemli bir yere sahipti. Demeter'e niçin "kızıl-ayaklı" dendiği bilinmemektedir; aynı sanlık *Pi. Pae.* 2.77'de Hekabe içinde kullanılmaktayken, *Pi. P.* 9.9'da Aphrodite "gümüş-ayaklı" olarak nitelenmektedir.

Ep. 5 evden eve dolaşır aşır
duvarlarından sürüsü-bol Arkadia'nın
100 ana-kenti olan Stympthalos'un.
Bora varken denizde
iyidir hızlı bir gemiden
iki demir birden atılması. Belki de tanrı
şanlı bir yazgı yazmıştır sevgiyle hem bunlara hem şunlara²⁰
denizin-hakimi efendi, bahşeder zahmetsiz bir
yolculuk ve altın-örekeli Amphitrita'nın kocası
105 serpildir *neşidemin şen çiçeğini*.

²⁰ Stympthaloslular ve Syrakousailılar.

ΕΚ 1.2. *Pythia Zafer Şarkıları*’ndan Seçmeler

ΕΚ 1.2.1. *Pi. P. 6*

ΠΥΘΙΟΝΙΚΗ F': ΞΕΝΟΚΡΑΤΕΙ ΑΚΡΑΓΑΝΤΙΝΩΙ

ΑΡΜΑΤΙ

- A' Ἀκούσατ'· ἥ γὰρ ἑλικώπιδος Ἀφροδίτας
 ἄρουραν ἥ Χαρίτων
 ἀναπολίζομεν, *ὀμφαλὸν ἐριβρόμου*
 *χθονὸς ἐς νάιον*¹ προσοιχόμενοι·
- 5 Πυθιόνικος ἔνθ' *ὀλβίοισιν Ἑμμενίδαις*
 ποταμὶά τ' *Ἀκράγαντι* καὶ μὰν Ξενοκράτει
 ἑτοῖμος *ῥῳμῶν*
 Θησαυρὸς ἐν πολυχρύσῳ
 Ἀπολλωνίᾳ τετείχισται νάπα·
- B' τὸν οὔτε χειμέριος ὄμβρος, ἐπακτὸς ἐλθὼν
- 11 ἐριβρόμου νεφέλας
 στρατὸς ἀμείλιχος, οὔτ' ἄνεμος² ἐς μυχοῦς
 ἄλδς ἄξιοισι παμφόρῳ χεράδει
 τυπτόμενον. *φάει δὲ πρόσωπον ἐν καθαρῷ*
- 15 πατρὶ τεῶ, Θρασύβουλε, κοινάν τε γενεᾷ
 λόγοισι θνατῶν
 εὐδοξον ἄρματι *νίκαν*
 Κρισαίαις ἐνὶ πτυχαῖς *ἀπαγγελεῖ*.
- Γ' σύ τοι σχεθὼν νιν ἐπὶ δεξιὰ χειρός, ὀρθὰν
- 20 ἄγεις ἐφημοσύναν,
 τὰ³ ποτ' ἐν οὔρεσι φαντὶ *μεγαλοσθενεῖ*

¹ νάιον Hermann: ναὸν codd.

² ἄνεμοι E(paraphr.)

³ τὰ E. Schmid τάν codd.

- Φιλύρας υἷὸν ὀρφανίζομένῳ
Πηλεΐδα παραινεῖν· *μάλιστα μὲν Κρονίδα*ν,
βαρύοπαν⁴ στεροπαῖν κεραυνῶν τε πρύτανιν,
25 θεῶν⁵ *σέβεσθαι*
ταύτας δὲ μή ποτε *τιμᾶς*
ἀμείρειν γονέων βίον πεπρωμένον.
- Δ' ἔγεντο καὶ πρότερον Ἀντίλοχος *βιατὰς*
νόημα τοῦτο φέρων,
30 ὃς ὑπερέφθιτο πατρός, ἐναρίμβροτον
ἀναμείναις στράταρχον Αἰθιοπῶν
Μέμνονα. Νεστόρειον γὰρ ἵππος ἄρμ' ἐπέδα
Πάριος ἐκ βελέων δαΐχθεις· ὁ δ' ἔφεπεν
κραταιὸν ἔγχος·
35 Μεσσανίου δὲ γέροντος
δονηθεῖσα φρὴν βόασε παῖδα ὄν,
- Ε' χαμαιπετὲς δ' ἄρ' ἔπος οὐκ ἀπέριψεν· αὐτοῦ
μένων δ' ὁ θεῖος ἀνήρ
πρίατο μὲν θανάτοιο κομιδὰν πατρός,
40 ἐδόκησέν τε τῶν πάλαι γενεᾷ
ὀπλοτέροισιν ἔργον πελώριον τελέσαις
ὑπάτος ἀμφὶ τοκεῦσιν *ἔμμεν* πρὸς ἀρετάν.
τὰ μὲν παρίκει·
τῶν νῦν δὲ καὶ Θρασύβουλος
45 *πατρώαν* μάλιστα πρὸς στάθμαν ἔβα,
- Ϝ' πάτρῳ τ' *ἐπερχόμενος* ἀγλαΐαν⁶ ἅπασαν.
νόῳ δὲ πλοῦτον ἄγει,
ἄδικον οὐθ' ὑπέροπλον ἦβαν δρέπων,
σοφίαν δ' ἐν μυχοῖσι Πιερίδων·

⁴ βαρύοπα Maas

⁵ θεὸν B

⁶ ἀγλαΐαν Bergk²: ἀγλαΐαν ἔδειξεν codd.

50 τίν τ', Ἐλέλιχθον, ἄρχεις ὃς ἵππιᾶν ἑσόδων⁷,
μάλα ἄδόντι νόῳ, Ποσειδάν, προσέχεται⁸.
γλυκεῖα δὲ φρὴν
καὶ συμπόταισιν ὁμιλεῖν
μελισσᾶν ἀμείβεται τρητὸν πόνον.

PYTHIA ZAFER ŞARKISI VI: AKRAGASLI KSENOKRATES İÇİN

DÖRT ATLI ARABA MÜSABAKASININ MUZAFFERİ

(MÖ 490)

Str. 1 Dinleyin! Zira sürüyoruz tarlalarını bir kez daha
gözleri fıldır fıldır Aphrodite'nin
ve Kharis'lerin, yaklaşıyoruz yanına ihtiramla
*gümbürdeyen yerin mabetvari göbeğine*⁹,
5 ki orada, *müreffeh Emmenosogulları*,
nehrin boylarındaki *Akragas* ve Ksenokrates için
hazırdır Pythia muzafferine ait *neşidelerin hazine binası*
kurulmuştur Apollon'un
altını-bol vadisinde;

Str. 2 vuramaz onu ne yabancı diyarlardan gelen kış yağmuru,
11 gümbürdeyen bulutların
acımasız ordusu, ne de her taşı denizin
dibine sürükleyen selle beraber
yel. *Saf bir ışıkla parıldayan cephesi*,
15 ilan edecek ölümlülerin diliyle
senin araba yarışı *zaferinin şanını*,
kazanıldı Krisa'nın koyaklarında
hemvarisidir senin baban ve aşiretin, ey Thrasyboulos.

⁷ ἄρχεις Bowra: ὀργαῖς πάσαις codd.: ὥπασας Williamowitz: ὀρθοῖς Erbse | ἵππιᾶν ἑσόδων M. Schmidt (ἵππικὰς ἀμίλλας paraphr.): ἵππειαν ἑσοδον codd.

⁸ προσέχεται E. Schmid: προσέρχεται codd.

⁹ Delphoi yeryüzünün merkezi olarak kabul edilirdi.

- Str. 3 Sağ elinde tutarsın onu,
20 savunursun buyruğu,
anlatırlar Philyra'nın oğlunun dağda verdiği
öğütleri anasından babasından uzaktaki
kudreti-yüce Peleusoğlu'na: Özellikle **Kronosoğlu'na**
şimşegin ve yıldırımın gür-sesli efendisine,
25 **ihitiram et** tanrılar arasında;
ve mahrum etme **onurdan**
ananı babanı yazılmış ömürlerini doldururken.
- Str. 4 Geçmişte de, **kudretli** Antilokhos
getirmişti zihnine böyle düşünceler,
30 öldü o babası için, **dimdik durdu**
karşısında Etiyopyalıların kumandanı
Memnon'un. Paris oklayıp yaralayınca atını,
alt oldu Nestor'un arabası ve o¹⁰ da nişan alınca
kudretli kargısıyla,
35 Messenali ihtiyar adam
haykırdı evladına kalbi allak bullak,
- E' yerde kalmadı gönderdiği söz,
tanrısal yiğit **durdu yerinde**,
kendi ölümüyle ödedi babasının kurtuluşunun bedelini,
40 bu müthiş işi başardığından
saydılar onu eski neslin gençleri
ana babaya karşı en yüce meziyetin sahibi.
Geçmişte kaldı bunlar,
şimdi Thrasyboulos da
45 **yaklaştı evlada yakışır davranışın çitasına**,
- Str. 6 bütün parlak başarılarda **boy ölçüşerek amcasıyla**¹¹.

¹⁰ Memnon.

¹¹ Theron.

Yönetir o servetini aklıyla,
haksızlık ve küstahlık etmeden biçer semeresini gençliğin,
ve dahi bilgeliğin Pierialıların koyaklarında;
50 Ey Elelikhthon, sen ki düzen verirsin atların yollarına,
o yaklaşır sana, ey Poseidon, seni çok hoşnut eden bir tutumla.
Ve onun tatlı yüreği,
birliktedir içki arkadaşlarıyla,
geride bırakır arının gözenekli zahmetini.

ΕΚ 1.3. *Nemea Zafer Şarkıları*’ndan Seçmeler

ΕΚ 1.3.1. *Pi. N. 1*

NEMEONIKH A': ΧΡΟΜΙΩΙ ΑΙΤΝΑΙΩΙ

ΙΠΠΙΟΙΣ¹

A' Ἄμπνευμα σεμνὸν Ἄλφεοῦ,
κλεινὰν Συρακοσσᾶν θάλος Ὀρτυγία,
δέμνιον Ἀρτέμιδος,
Δάλου κασιγνήτα, σέθεν ἄδυεπής
5 ὕμνος ὀρμᾶται θέμεν
αἶνον ἀελλοπόδων
μέγαν ἵππων Ζηνὸς Αἰτναίου χάριν·
ἄρμα δ' ὀτρύνει *Χρομίου* Νεμέα
τ' ἔργμασιν νικαφόροις ἐγκώμιον ζεῦξαι μέλος.

*ἀρχαὶ δὲ βέβληνται θεῶν
κείνου σὺν ἀνδρὸς δαιμονίαις ἀρεταῖς.*

10 ἔστι δ' ἐν εὐτυχίᾳ
πανδοξίας ἄκρον· μεγάλων δ' ἀέθλων
Μοῖσα μεμνᾶσθαι φιλεῖ.
σπεῖρέ νυν² ἀγλαΐαν
τινὰ νάσῳ, τὰν Ὀλύμπου δεσπότης
Ζεὺς ἔδωκεν Φερσεφόνα, κατένευ-
σέν τέ οἱ χαίταις, ἀριστεύοισαν εὐκάρπου χθονός

15 Σικελίαν πείραν ὀρθώ-
σειν κορυφαῖς πολίων ἀφνεαῖς·
ᾧπασε δὲ *Κρονίων* πολέμου

¹ inscr. αἰτναῖω ἵπποις UV²: om. BV¹D: συρακουσίῳ ἵπποις Schroeder

² σπεῖρέ νυν Beck e schol.: ἔγειρε νῦν codd.

μναστῆρά οἱ χαλκεντέος
λαὸν ἵππαιχμον, θαμὰ δὴ καὶ Ὀλυμ-
πιάδων φύλλοις ἔλαιᾶν χρυσεῖς
μιχθέντα. πολλῶν ἐπέβαν
καιρὸν οὐ ψεύδει βαλῶν·

Β' ἔσταν δ' ἐπ' αὐλείαις θύραις
20 ἀνδρὸς φιλοξείνου καλὰ μελπόμενος,
ἔνθα μοι ἀρμόδιον
δεῖπνον κεκόσμηται, θαμὰ δ' ἄλλοδαπῶν
οὐκ ἀπείρατοι δόμοι
ἐντί· λέλογχε δὲ μεμ-
φομένοις ἐσλοῦς³ ὕδωρ καπνῷ φέρειν
25 *ἀντίον. τέχνη δ' ἐτέρων ἕτεραι·*
χρὴ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι
φυῶ.

πράσσει γὰρ ἔργῳ μὲν σθένος,
βουλαῖσι δὲ φρήν, ἐσσόμενον προῖδεῖν
συγγενὲς οἷς ἔπεται.
Ἀγησιδάμου παῖ, σέο δ' ἀμφὶ τρόπῳ
30 τῶν τε καὶ τῶν χρήσιες.
οὐκ ἔραμαι πολὺν ἐν
μεγάρῳ πλοῦτον κατακρύψαις ἔχειν,
ἀλλ' ἐόντων εὖ τε παθεῖν καὶ ἀκοῦ-
σαι φίλοις ἐξαρκέων. κοινὰ γὰρ ἔρχοντ' ἐλπίδες

πολυπόνων ἀνδρῶν. ἐγὼ δ' Ἡ-
ρακλέος ἀντέχομαι προφρόνως
ἐν κορυφαῖς ἀρετῶν μεγάλαις,
ἀρχαῖον ὀτρύνων λόγον,
35 ὥς, ἐπεὶ σπλάγχνων ὑπο ματέρος αὐ-

³ ἐσλοῦς Aristarchus: ἐσλὸς codd.

τίκα θαητὰν ἐς αἶγλαν παῖς Διός
ὦδῖνα φεύγων διδύμῳ
σὺν κασιγνήτῳ μόλεν,

- Γ' ὥς⁴ οὐ λαθὼν χρυσόθρονον
Ἦραν κροκωτὸν σπάργανον ἐγκατέβα·
ἀλλὰ θεῶν βασίλεα⁵
40 σπερχθεῖσα θυμῷ πέμπε δράκοντας ἄφαρ.
τοῖ μὲν οἰχθειςᾶν πυλᾶν
ἐς θαλάμου μυχὸν εὐ-
ρὺν ἔβαν, τέκνοισιν ὠκείας γνάθους
ἀμφελίξασθαι μεμαῶτες· ὁ δ' ὄρ-
θὸν μὲν ἄντεινεν κára, πειρᾶτο δὲ πρῶτον μάχας,
δισσαῖσι δοιοὺς αὐχένων
45 μάρψαις ἀφύκτοις χερσὶν ἑαῖς ὄφιας.
ἀγχομένοις δὲ χρόνος
ψυχὰς ἀπέπνευσεν μελέων ἀφάτων.
ἐκ δ' ἄρ' ἄτλατον δέος
πλᾶξε γυναῖκας, ὅσαι
τύχον Ἀλκμήνας ἀρήγοισαι λέχει·
50 καὶ γὰρ αὐτὰ ποσσὶν ἄπεπλος ὀρού-
σαισ' ἀπὸ στρωμνᾶς ὅμως ἄμυνεν ὕβριν
κνωδάλων.
- ταχὺ δὲ Καδμείων ἀγοὶ χαλ-
κέοις σὺν ὅπλοις ἔδραμον ἄθρόοι,
ἐν χερὶ δ' Ἀμφιτρύων κολεοῦ
γυμνὸν τινάσσων <φάσγανον>⁶
ἵκετ', ὀξεῖαις ἀνίαισι τυπεῖς.
τὸ γὰρ οἰκεῖον πιέζει πάνθ' ὁμῶς·
εὐθύς δ' ἀπήμων κραδία

⁴ ὥς Hermann: ὥς τ' codd.

⁵ βασίλεα Heyne: βασιλέα Boeckh: βασίλεια codd.

⁶ <φάσγανον> suppl. Moschopoulos

κᾶδος ἀμφ' ἄλλότριον.

- Δ' ἔστα δὲ **θάμβει δυσφόρῳ**
56 **τερπνῷ τε μιχθείς.** εἶδε γὰρ ἐκνόμιον
λῆμά τε καὶ δύναμιν
υἱοῦ· παλίγγλωσσον δέ οἱ ἀθάνατοι
ἀγγέλων ῥῆσιν θέσαν.
60 γείτονα δ' ἐκκάλεσεν⁷
Διὸς ὑψίστου προφάταν ἔζοχον,
ὀρθόμαντιν Τειρεσίαν· ὁ δέ οἱ
φράζε καὶ παντὶ στρατῷ, ποίαις ὁμιλήσει τύχαις,
ὅσους μὲν ἐν χέρσῳ κτανῶν,
ὅσους δὲ πόντῳ θῆρας αἰδροδίκας·
καὶ τινα σὺν πλαγίῳ
65 ἀνδρῶν κόρῳ στείχοντα⁸ τὸν ἐχθρότατον
φᾶσέ νιν δώσειν μόρον⁹.
καὶ γὰρ ὅταν θεοὶ ἐν
πεδίῳ Φλέγρας Γιγάντεσσιν μάχαν
ἀντιάζωσιν, βελέων ὑπὸ ῥι-
παῖσι κείνου φαιδίμαν γαίᾳ πεφύρσεσθαι κόμαν

ἔνεπεν· αὐτὸν μὰν ἐν εἰρή-
νῃ τὸν ἅπαντα χρόνον <ἐν>¹⁰ σχερῷ
70 ἥσυχίαν καμάτων μεγάλων
ποινὰν λαχόντ' ἐξαίρετον
ὀλβίοις ἐν δώμασι, δεξάμενον
θαλερὰν Ἥβαν ἄκοιτιν καὶ γάμον
δαίσαντα παρ Διὶ Κρονίδῃ,
σεμνὸν αἰνήσειν νόμον¹¹.

⁷ ἐκκάλεσεν Triclinius: ἐκκάλεσαν B^{pc}DV^l: ἐκάλεσαν B^{ac}UV

⁸ τινα ... στείχοντα codd.: τινα ... στείχοντι Hermann

⁹ φᾶσέ νιν δώσειν codd. φᾶ ἔ δαώσειν Snell praeaeuntibus Wilamowitz et Theiler | μόρῳ Beck

¹⁰ <ἐν> suppl. Hermann

¹¹ νόμον Pauw e schol.: δόμον BⁱDU: γάμον B^sV

NEMEA ZAFER ŞARKISI I: AITNALI KHROMIOS İÇİN

DÖRT ATLI ARABA MÜSABAKASININ MUZAFFERİ (MÖ 476'DEN SONRA)

- Str. 1 Alpheos'un mukaddes dinlenme yeri,
Syrakosai'ın namlı sülbü Ortygia,
Artemis'in yatağı
ve Dalos'un kız kardeşi, senden çıkar
5 tatlı-sözlü neşide, fışkırır
övmek üzere fırtına-ayaklı
atlarını Aitnalı Zeus'un inayetiyle;
Khromios'un arabası ve Nemea sevk edin beni
muzaffer işler için bir zafer şarkısı koşayım diye arabama.
- Ant. 1 *Atılır tanrıların başlangıçlarının temeli*
bu yiğidin tanrı-vergisi meziyetleriyle birlikte;
10 ancak başarı tam da
mutlak şanın zirvesidir ve Mousa
sever hatırlamayı büyük müsabakaları.
Öyleyse şimdi ek bakalım debdebeyi
bu adaya, orada bahşetti Olympos'un efendisi
Zeus Persephone'ye, verdi bereketli Sicilya'yı yükselteceği sözünü
başını sallayarak saçının bukleleriyle
- Ep. 1 memleketlerin en mümbiti olarak
azametli ve mamur kentleriyle birlikte
16 Kronosooğlu lutfetti ona
tunç-silahlı savaşın meftunu
süvari bir halk, tam da bundan dolayı sıklıkla
taçlandırıldılar Olympia'nın altından
zeytin yapraklarıyla.¹² Şimdi koyuluyorum işe

¹² Her ne kadar Khromios'un Olympia'da hiçbir zaferi yoksa da Sicilyalıların orada kazandıkları başarılar ya da Gelon ve Hieron'un elde ettikleri zaferler hatırlatılıyor olabilir.

pek çok konuyla, hiçbir yanlış söz yollamadan o yana.

- Str. 2 Vardım avlu kapılarına
20 konuksever bir yiğidin, söyledim şarkısını soylu işlerinin,
orada donatıldı benim için
münasip bir ziyafet, acemisi değildir bu ev sıklıkla
kent dışından gelen misafirlere, onun nasibidir
soylu adamları müfterilerin karşısına dikmek
tıpkı nasıl durursa *su dumanın* karşında.
25 *Her adamın mahareti başka başka,
ancak dosdoğru yollarda yürüyen kişi,
cehdetmeli doğuştan gelen için.*
- Ant. 2 Zira kudret işlerle ortaya koyar yaptıklarını,
ruh ise neler olacağını doğuştan gelen yetisiyle
önceden görenlerin öğütleriyle.
Ancak Hagesidamos'un oğlu, sen hem
30 onu hem bunu kullanırsın mizacın sayesinde.
Sevmem saklamayı büyük bir serveti
bir sarayda,
oysa başarıyı sahip olduklarımı kullanarak
ve iyi bir nam salarım. Herkesin başında
- Ep. 2 çok mihnet çeken yiğitlerin ümitleri. Bense,
hevesle sarılırım Herakles'e,
muazzam meziyetlerin zirvelerinde,
uyandırmışken kadim bir öyküyü,
35 nasıl da birden çıkageldi anasının rahminden
muazzam gün ışığına Zeus'un oğlu,
son bulurken doğum sancıları
ikiz kardeşiyle¹³ birlikte.

¹³ Burada kastedilen Amphytryon'un ölümlü oğlu ve Herakles'in ana bir baba ayrı kardeşi olan Iphikles'tir.

Ant. 3 Kaçmadı bu gözünden altın-tahtlı
Hera'nın safran rengi kundağına sarındığında;
öyle ki tanrıların kraliçesi
40 yüreği öfke dolu yolladı derhal yılanları.
Açılınca kapılar
sızdılar havadar iç-odanın diplerine kadar,
can atıyorlardı çocuklara
dolamaya çevik çenelerini, ancak oğlan
kaldırdı kafasını, hazırlandı ilk dövüşüne
yakaladı ikisini birden boyunlarından
45 karşı konulmaz iki eliyle yılanları,
**boğazlarını sıkarken, zaman kesti nefeslerini
ayırdı canlarını bedenlerinden canavarların.**
Dayanılmaz korku
sarstı Alkmena'nın yatağında o sırada
nedimelik eden kadınları;
50 O ise bu halde bile, atladı divanından yalın ayak
atıldı ileri püskürtmek için
yılanların şiddetli saldırısını.

Ep. 3 Hızla geldi Kadmosgillerin önderleri
bronz silahlarla kuşanıp hep birlikte,
o sırada Amphitryon da geldi
kınıdan çıkmış kılıcını elinde sağa sola sallayarak,
şiddetli bir acıyla kavruluyordu.
Çünkü kendi derdini yüklenir herkes aynı şekilde,
çünkü kalp hemen sağaltır
başkasının evine düşen ateşten gelen elemi.

Str. 4 Öylece durdu kaldı taşınması güç bir **acıyla sevincin karıştığı**
56 **bir şaşkınlık** içinde. Çünkü görmüştü
oğlunun müstesna direşkenliğini ve gücünü;
zira ölümsüzler çevrimişti tersine
habercilerin iletmediği sözü.
60 Çağırttı o da komşusunu,
Yüce Zeus'un seçkin peygamberini,
dosdoğru-konuşan bilici Teiresias'ı; O da

beyan etti ona ve bütün ahaliye nasıl bir
yazgıyla karşılaçağını çocuğun:

Ant. 4 onun elinde can verecek ne kadar dev canavar varsa memlekette
ve ne kadar azılı deniz canavarı varsa;
ve dedi ki pek çok yiğide karşı
65 sapkın yollarda yürüyen bir adamın¹⁴
başına en meşum akıbeti getirecek bu oğlan.
Ayrıca dedi ki tanrılar
Phlegra ovasında Devler'le muharebeye
tutuştuklarında, onun oklarının yaylım ateşi altında
bulanacak pırıl pırıl saçları toprağa;

Ep. 4 ancak o her zaman bitimsizcesine
barış içinde olacak ve de alacak payını
70 sükundan müreffeh evinde
muazzam mihnetinin müstesna bir mükafatı olarak,
aldıktan sonra sonra Heba'yı gelin olarak,
kutlayacak düğününü
Kronosoglu Zeus'la birlikte
övecek onun¹⁵ kutsal yasasını.

¹⁴ *Skholion* burada belirli bir kişiye gönderme yapıldığını, muhtemelen bu kişinin Busiris ve Antaios olduğunu belirtir (cf. *Pi. I.* 4.52-54).

¹⁵ Zeus'un.

ΕΚ 1.3.2. *Pi. N. 9*

ΝΕΜΕΟΝΙΚΗ Θ΄: <ΧΡΟΜΙΩΙ ΑΙΤΝΑΙΩΙ

ΑΡΜΑΤΙ>¹

- Α΄ Κωμάσομεν παρ' Ἀπόλλωνος Σικυωνόθε, Μοῖσαι,
τὰν νεοκτίσταν ἐς Αἴτναν, ἔνθ' ἀναπεπταμέναι
ξείνων νενίκανται θύραι,
ὄλβιον ἐς Χρομίου
ξείνων νενίκανται θύραι,
ὄλβιον ἐς Χρομίου
δῶμ'. ἀλλ' ἐπέων γλυκὺν ὕμνον πρᾶσσετε.
τὸ κρατήσιππον γὰρ ἐς ἄρμ' ἀναβαίνων
ματέρι καὶ διδύμοις παιδεσσιν αὐδὰν **μανύει**
5 Πυθῶνος αἰπεινᾶς ὁμοκλάρους ἐπόπταις.
- Β΄ ἔστι δέ τις λόγος ἀνθρώπων, τετελεσμένον ἐσλόν
μὴ χαμαὶ σιγᾷ **καλύψαι** θεσπεσία δ' ἐπέων
καύχας² αἰοιδὰ πρόσφορος.
ἀλλ' ἀνὰ μὲν βρομίαν
φόρμιγγ', ἀνὰ δ' **αὐλὸν** ἐπ' αὐτὰν³ ὄρσομεν
ἱππίων ἀέθλων κορυφάν, ἃ τε Φοῖβω
θῆκεν Ἄδραστος ἐπ' Ἀσωποῦ ρέεθροις· ὦν ἐγώ
10 μνασθεὶς ἐπασκῆσω κλυταῖς ἥρωα τιμαῖς.
- Γ΄ ὃς τότε μὲν βασιλεύων κεῖθι νέαισί θ' ἐορταῖς
ἰσχύος τ' ἀνδρῶν ἀμίλλαις ἄρμασί τε γλαφυροῖς
ἄμφαινε κυδαίνων πόλιν.
φεῦγε γὰρ Ἀμφιαρῇ

¹ inscr. suppl. Triclinius om. BD

² καύχαις Benedictus

³ αὐτὰν Ceperinus: αὐτὸν BD

ποτε θρασυμήδεα καὶ δεινὰν στάσιν
πατρίων οἴκων ἀπὸ τ' Ἄργεος ἄρχοι
δ' οὐκ ἔτ' ἔσαν Ταλαοῦ παῖδες, βιασθέντες λύα.
15 κρέσσων δὲ καππαύει δίκαν τὰν πρόσθεν ἀνήρ.

Δ' ἀνδροδάμαντ' Ἐριφύλαν, ὅρκιον ὥς ὅτε πιστόν,
δόντες Οἰκλείδα γυναῖκα, ξανθοκομᾶν Δαναῶν
ἦσαν μέγιστοι < I k I >
καί ποτ' ἔς ἑπταπύλους⁴
Θήβας ἄγαγον στρατὸν ἀνδρῶν αἰσιᾶν⁵
οὐ κατ' ὀρνίχων ὁδόν· οὐδὲ Κρονίων
ἀστεροπὰν ἐλελίξαις οἴκοθεν μαργουμένους
20 στείχειν ἐπώτρυν', ἀλλὰ φείσασθαι κελεύθου.

Ε' φαινομένην δ' ἄρ' ἔς ἅταν σπεῦδεν ὄμιλος ἰκέσθαι
χαλκείοις ὅπλοισιν ἱππέοις τε σὺν ἔντεσιν· Ἴσ-
μηνοῦ δ' ἐπ' ὄχθαισι γλυκύν
νόστον ἐρεισάμενοι
λευκανθέα σώμασι πίαναν καπνόν·
ἑπτὰ γὰρ δαῖσαντο πυραὶ νεογυίους
φῶτας· ὁ δ' Ἀμφιαρεῖ σχίσσεν κεραυνῷ παμβία
25 Ζεὺς τὰν βαθύστερνον χθόνα, *κρύψεν* δ' ἅμ' ἵπποις,

Φ' δουρὶ Περικλυμένου πρὶν νῶτα τυπέντα μαχατάν
θυμὸν αἰσχυνθῆμεν. ἐν γὰρ δαιμονίοισι φόβοις
φεύγοντι καὶ παῖδες θεῶν.
εἰ δυνατόν, Κρονίων,
πεῖραν μὲν ἀγάνορα Φοινικοστόλων
ἐγγέων ταύταν θανάτου πέρι καὶ ζω-
ᾱς ἀναβάλλομαι ὥς πόρσιστα, μοῖραν δ' εὖνομον
30 αἰτέω σε παισὶν δαρὸν Αἰτναίων ὀπάζειν,

⁴ <λαγέται> Bergk: <δεσπότης> Mair: μέγιστοι καὶ ποτε / ἔς<λὸν ἔς> ἑπταπύλους Boehmer

⁵ αἰσιᾶν Triclinius: αἰσιῶν B: om. D

- Z' Ζεῦ πάτερ, ἀγλαΐαισιν δ' ἀστυνόμοις ἐπιμεΐξαι
λαόν. ἐντί τοι φίλιπποί τ' αὐτόθι καὶ κτεάνων
ψυχὰς ἔχοντες κρέσσονας
ἄνδρες. ἄπιστον ἔειπ'.
αἰδῶς γὰρ ὑπὸ κρύφα κέρδει κλέπτεται,
ἃ φέρει δόξαν. Χρομίω κεν ὑπασπί-
ζων παρὰ πεζοβόαις ἵπποις τε ναῶν τ' ἐν μάχαις
35 ἔκρινας, ἂν κίνδυνον ὀξείας αὐταῖς,
- H' οὔνεκεν ἐν πολέμῳ κείνα θεὸς ἔντυεν αὐτοῦ
θυμὸν αἰχματὰν ἀμύνειν λοιγὸν Ἐνυαλίου.
παῦροι δὲ βουλεῦσαι φόνου
παρποδίου νεφέλαν
τρέψαι ποτὶ δυσμενέων ἀνδρῶν στίχας
χερσὶ καὶ ψυχᾷ δυνατοί· λέγεται μὰν
Ἕκτορι μὲν κλέος ἀνθῆσαι Σκαμάνδρου χεύμασιν
40 ἀγχοῦ, βαθυκρήμοισι δ' ἀμφ' ἀκταῖς Ἐλώρου,
- Θ' ἔνθ' Ἀρείας⁶ πόρον ἄνθρωποι καλέοισι, δέδορκεν
παιδὶ τοῦθ' *Ἀγησιδάμον* φέγγος ἐν ἀλικίᾳ
πρώτῃ· τὰ δ' ἄλλαις ἀμέραις
πολλὰ μὲν ἐν κονίᾳ
χέρσω, τὰ δὲ γείτονι πόντῳ φάσομαι.
ἐκ πόνων δ', οἳ *σὺν νεότατι* γένωνται
σὺν τε δίκᾳ, τελέθει πρὸς γῆρας *αἰὼν ἡμέρα.*
45 ἴστω λαχὼν πρὸς δαιμόνων θαυμαστὸν ὄλβον.
- I' εἰ γὰρ ἅμα κτεάνοις πολλοῖς ἐπίδοξον ἄρῃται
κῦδος, οὐκ ἔστι πρόσωθεν⁷ θνατὸν ἔτι σκοπιᾶς
ἄλλας ἐφάψασθαι ποδοῖν.

⁶ ἔνθ' Ἀρείας BD: ἔνθ' Ἀρέας Bothe: ἔνθα Ῥέας Boeckh (schol. inter Ἀρείας et Ῥείας fluctuat)

⁷ οὐκ ἔστι πρόσωθεν Boehmer: οὐκέτι πόρσω B: οὐκ ἔστι πρόσω D

ἡσυχία δὲ φιλεῖ
μὲν συμπόσιον· νεοθαλῆς δ' αὖξεται
μαλθακᾷ νικαφορία σὺν ᾠοιδᾷ·
θαρσαλέα δὲ παρὰ κρατῆρα φωνὰ γίνεται.
50 ἐγκιρνάτω τίς νιν, γλυκὺν κώμου προφάταν,

IA' ἀργυρέαισι δὲ νωμάτω φιάλαισι βιατάν
ἀμπέλου παῖδ', ἅς ποθ' ἵπποι κτησάμεναι Χρομίῳ
πέμψαν θεμιπλέκτοισ ἀμᾷ⁸
Λατοῖδα στεφάνοις
ἐκ τᾶς ἱερᾶς Σικυῶνος. Ζεῦ πάτερ,
εὔχομαι ταύταν ἀρετὰν κελαδεῖν
σὺν Χαρίτεσσιν, ὑπὲρ πολλῶν τε τιμαλφεῖν
λόγοις
55 νίκαν, ἀκοντίζων σκοποῖ' ἄγχιστα Μοισᾶν.

NEMEA ZAFER ŞARKISI IX: AITNALI KHROMIOS İÇİN

<İKİ TEKERLEKLİ SAVAŞ ARABASI MÜSABAKASININ MUZAFFERİ

Str. 1 Sürdürelim zafer alayını, ey Mousa'lar, Sikyon'daki
Apollon tapınağından
ta yeni-kurulmuş Aitna'ya kadar, hani orada yenik düşmüştü ya
konuklarına ardına kadar açık kapılar,
müreffeh Khromios'un
evine değin. O halde gelin de tatlı bir türkü yakın.
Çünkü binerken muzaffer atlarının koşulduğu arabasına,
açtı örtüsünü bir şarkının, anası ve ikiz çocukları için⁹,
5 zira onlardır birlikte kollayan Pytho'nun sarp yamaçlarını.

Str. 2 İnsanların bir sözü vardır hani: **saklanmaz** soylu başarılar
sükutla yerle yeksan; tersine tanrısal sözlerle

⁸ ἀμᾷ F. Vogt: ἀμφὶ (scil. ex AMAI corruptum) BD: ἄμα schol.

⁹ Burada kastedilen Lato ile ikiz çocukları Apollon ve Artemis'tir.

- söylenen bir şarkıdır münasibi.
Öyle ki biz de uyandıracağız şimdi
yüksek-sesli *phorminks*'i, ve de *aulos*'u
at müsabakalarının şahına, ki Adrastos tesis etmişti
Phoibos için Asopos deresi boylarında; anımsayarak onu şimdi
10 göklere çıkarmalıyım ben şanlı itibarıyla o kahramanı,
- Str. 3 o ki hükmederken bir zamanlar, *görünür kıldı* kentini
yücelterek yeni bayramlarla ve kudretli yiğitlerin
pırıl pırıl araba müsabakalarıyla.
Kaçtı baba ocağından ve Argos'tan
ögüdü-yürekli Amphiaraos'tan ve dehşetli iç savaştan;
artık hüküm sürmedi Talaos'un¹⁰ oğulları,
teslim oldular ayaklanmaya.
15 Oysa daha güçlü bir yiğit son verdi evvelki davaya.¹¹
- Str. 4 Verdikten sonra erkeği dize getiren Eriphyle'yi karı olarak,
Oiklesoğluna verilmiş güvenilir bir yemin gibi,
oldular en muazzamları sarışın Danaoların,
ve sonra yiğitlerin ordusuyla yürüdüler
yedi-kapılı Thebai'a: öyle bir sefer ki
hiçbir kuştan gelmiyordu çıkar yol; ve Kronosoğlu
savurdu şimşegini, mani oldu umursamazca
20 evden uzaklaşmalarına, vazgeçirdi sefere çıkmaktan.
- Str. 5 İşte böyle hevesliydimer tunç silahlı süvarilerinin
koşum takımlarıyla alelacele
felaketlerine doğru ilerlemeye, Ismenos'un
falezlerinde yeşerttiler tatlı sılaya-dönüşün özlemini,

¹⁰ Talaos Adrastos'un babasıydı.

¹¹ Adrastos Amphiaraos'a kız kardeşi Eriphyle'yi eş olarak vererek anlaşmazlığa son vermişti. Ancak kimileri burada kastedilenin Amphiaraos olduğunu bu kısmın çevirisinin, "Oysa daha güçlü bir adam son verdi daha önce adil olana," şeklinde olması gerektiğini iddia eder. *Skholia* her iki yorumu da kabul etmektedir.

- kendi bedenleriyle semirttiler beyaz-çiçekler-açan dumanı
yedi cenaze ateşi şenlendi yiğitlerin körpecik
kollarında bacaklarında; ancak Amphiaraios için
yardı Zeus bağı-derin yeri
25 her şeye gücü yeten şimşegiyle, **sakladı** onu atlarıyla birlikte,
- Str. 6 Periklymenos kargısıyla sırtından vurulup da
cengaver yüreğinde utanç duymadan önce, çünkü tanrısal korku
yüzünden, tanrıların oğulları bile sıvıştı.
Mümkünse, Kronosoğlu,
ertelemek isterim olabildiğince öteye bu erguvana boyanmış
mızraklar altındaki azametli hayat memat imtihanını
ve yalvarırım sana bağışla Aitna'nın evlatlarına
30 uzun zamana yayılan ahenkli bir yazgıyı,
- Str. 7 Zeus babaya ise, getirsin diye halkı bir araya kamusal
kutlamalarda. Orada at-severdir yiğitler ve ruhları
kat kat üstündür servetlerden. İnılacak şey
değil sözlerim, ancak **İhtiram geri getirir**
çakar hırsı yüzünden gizlice çalınan şanı.
Taşıdıysan şayet Khromios'un kalkanını
piyadeler, süvariler ve bahriyeliler arasında,
35 takdir edersin, amansız savaş narasının tehdidi altında,
- Str. 8 savaşta o tanrıçanın onun cengaver yüreğini nasıl
cesaretlendirdiğini geri püskürtmek için Enyalios'un tahrifatını.
Pek az kimse yön verebilir
elleriyle gönlüne aynı anda
ayağının dibindeki katliam bulutlarını döndürmek üzere
düşmanların siperlerine. Hani derler ya
Hektor'un şanı çiçeklenmiştir Skamandros suları
40 yakınlarında diye, bir o kadar da Heleros'un kıyısı çevresindeki sarp
kayalıklarda,
- Str. 9 insanların Areia Geçidi dediği yerde, görünüyverdi
bir ihtişam **Hegesidamos'un oğlunun** daha ilk gençliğinde;
diğer günler söylerim öbür işlerini

- çokları tozla kaplı çorak arazilerde,
kimisiyse komşusu olan enginde.
Gençlikle ve hakkaniyetle meydana gelen mihnet sayesinde,
mutedilce erer tamamına **ömür** ta yaşlılığa kadar.
45 Bilsin ki aldı payını ilahların bahşettiği muazzam refahtan.
- Str. 10 Zira pek çok mal mülk arasında bir kimse kazanırsa
izzetli şerefi, hiç bir ölümlü basamaz artık
daha yüksek bir zirveye ayaklarını.
Sukûn sever
içki meclisini, zafer de serpilir
yeni açan çiçek gibi rakık bir şarkıyla;
daha gür çıkar insanın sesi şarap çanağının yanında
50 Şimdi karıştırın birisi, zafer alayının tatlı peygamberini
- Str. 11 ve dağıtsın **şarabın** zorlu **çocuğunu** kaselerde,
ki onun atları kazandı Khromios için
gönderdi ona kutsal Sikyon'dan
Latooglunun layıkıyla dokunmuş
çelenklerini. Ey Zeus baba,
niyaz ederim sana Kharis'lerin yardımıyla
methedeyim bu meziyeti,
aşsın çoklarını sözlerim zaferini onurlandırırken,
55 atayım ciridimi Mousa'nın hedefinin en yakınına.

ΕΚ 1.4. *Isthmia Zafer Şarkıları*’ndan Seçmeler

ΕΚ 1.4.1. *Pi. I. 6*

ΙΣΘΜΙΟΝΙΚΑΙ F': <ΦΥΛΑΚΙΔΑΙ ΑΙΓΙΝΗΤΗΙ

ΠΑΙΔΙ ΠΑΓΚΡΑΤΙΩΙ>¹

- A' Θάλλοντος ἀνδρῶν ὥς ὅτε *συμποσίῳ*
δεύτερον κρατῆρα Μοισαίων μελέων
κίρναμεν Λάμπωνος εὐαέθλου γενεᾶς ὕπερ, ἐν
Νεμέᾳ μὲν πρῶτον, ᾧ Ζεῦ,
τὴν ἄωτον δεξάμενοι στεφάνων,
5 νῦν αὖτε² *Ἰσθμοῦ δεσπότη*
Νηρεΐδεσσί τε *πεντήκοντα* παίδων ὀπλοτάτου
Φυλακίδα νικῶντος. *εἷη δὲ τρίτον*
σωτῆρι πορσαίνοντας Ὁ-
λυμπίῳ Αἴγιναν κατά
σπένδειν μελιφθόγοις ἀοιδαῖς.
- 10 εἰ γάρ τις ἀνθρώπων δαπάνῃ τε χαρεῖς
καὶ πόνῳ πράσσει θεοδμάτων ἀρετάς
σύν τέ οἱ δαίμων φυτεύει δόξαν ἐπήρατον, ἐ-
σχατιαῖς ἤδη πρὸς ὄλβου
βάλλετ' ἄγκυραν θεότιμος ἐών.
τοίαισιν ὀργαῖς εὖχεται
15 ἀντιάσαις Ἀἴδαν γῆράς τε δέξασθαι πολίων
ὁ Κλεονίκου παῖς· ἐγὼ δ' ὑψίθρονον
Κλωθὴ κασιγνήτας τε προς-
εννέπω ἐσπέσθαι³ κλυταῖς

¹ inscr. suppl. Schroeder: om. BD

² αὖτε Hermann cum cod. D schol. *Pi. I. 5* insc.: αὖτ' ἐν BD

³ ἐσπέσθαι Pauw: σπέσθαι BD

ἀνδρὸς φίλου Μοίρας ἐφετμαῖς.

ὑμέ τ', ὦ χρυσάρματοι Αἰακίδαι,
20 τέθμιόν μοι φαμὶ σαφέστατον ἔμμεν
τάνδ' ἐπιστείχοντα νᾶσον ῥαινέμεν εὐλογίαις.
μυρίαι δ' ἔργων καλῶν τέ-
τμανθ' ἐκατόμπεδοι ἐν σχερῶ κέλευθοι
καὶ *πέραν Νείλοιο παγᾶν καὶ δι' Ὑπερβορέους*·
οὐδ' ἔστιν οὕτω *βάρβαρος*
οὔτε *παλίγγλωστος πόλις*,
25 ἄτις οὐ Πηλέος αἰεὶ⁴ κλέος ἥ-
ρωος, εὐδαίμονος γαμβροῦ θεῶν,

Β' οὐδ' ἄτις Αἴαντος Τελαμωνιάδα
καὶ πατρός· τὸν χαλκοχάρμαν ἐς πόλεμον
ἄγε σὺν Τιρυνθίοισιν πρόφρονα σύμμαχον ἐς
Τροῖαν, ἥρωσι μόχθον,
Λαομεδοντιᾶν ὑπὲρ ἀμπλακιᾶν
30 ἐν ναυσὶν Ἀλκμήνας τέκος.
εἶλε δὲ Περγαμίαν, πέφνεν δὲ σὺν κείνῳ Μερόπων
ἔθνεα καὶ τὸν βουβόταν οὔρεϊ ἴσον
Φλέγραισιν εὐρὼν Ἀλκυο-
νῇ, σφετέρας δ' οὐ φείσατο
χερσὶν βαρυφθόγγοιο νευρᾶς
35 Ἑρακλῆς, ἀλλ' Αἰακίδαν καλέων ἐς
πλόον <— —>⁵ κύρησεν δαινυμένων.
τὸν μὲν ἐν ῥίνῳ λέοντος στάντα κελήσατο *νε-
κταρέαις σπονδαῖσιν* ἄρξαι
καρτεραίχμαν Ἀμφιτρυωνιάδαν,
ἄνδωκε δ' αὐτῷ φέρτατος

⁴ αἰεὶ Hermann e schol. (κατακούει): αὐεὶ BD

⁵ αἰεὶ Hermann e schol. (κατακούει): αὐεὶ BD

40 οἶνοδόκον φιάλαν χρυσῷ πεφρικυῖαν Τελαμών,
 ὃ δ' ἀνατείναις οὐρανῷ χειρὰς ἀμάχους
 αὖδασε τοιοῦτον⁶ ἔπος·
 “Εἴ ποτ' ἐμᾶν, ὦ Ζεῦ πάτερ,
 θυμῷ θέλων ἀρᾶν ἄκουσας,

 νῦν σε, νῦν εὐχαῖς ὑπὸ θεσπεσίαις⁷
 45 λίσσομαι παῖδα θρασὺν ἐξ Ἑριβοίας
 ἀνδρὶ τῷδε *ξεῖνον*⁸ ἀμὸν *μοιρίδιον* τελέσαι·
 τὸν μὲν *ἄρρηκτον φυάν*, ὥς-
 περ τόδε *δέρμα* με νῦν⁹ περιπλανᾶται
θηρός, ὃν πάμπρωτον ἀέθλων κτεῖνά ποτ' ἐν Νεμέῃ·
θυμὸς δ' ἐπέσθω.” ταῦτ' ἄρα
 οἱ φαμένω πέμψεν θεός
 50 *ἀρχὸν οἰωνῶν μέγαν αἰετόν*· ἀ-
 δεῖα δ' ἔνδον νιν ἔκνιξεν *χάρις*,

 Γ' εἶπέν τε φωνήσας ἅτε μάντις ἀνὴρ·
 “Ἔσσεταί τοι *παῖς*, ὃν *αἰτεῖς*, ὦ Τελαμών·
 καὶ νιν *ὄρنيχος φανέντος* κέκλευ¹⁰ *ἐπώνυμον εὐ-*
ρυβίαν Αἴαντα, λαῶν
 ἐν πόνοις ἔκπαγλον Ἐνυαλίου.”
 55 ὥς ἦρα εἰπὼν αὐτίκα
 ἔζετ'. ἐμοὶ δὲ μακρὸν πάσας ἀναγήσασθ' ἀρετάς·
 Φυλακίδα γὰρ ἦλθον, ὦ Μοῖσα, ταμίας
Πυθέα τε κώμων Εὐθυμέ-
 νει τε· τὸν Ἀργείων τρόπον
 εἰρήσεται που κᾶν¹¹ βραχίστοις.

⁶ τοιοῦτον Heyne: τοιοῦτόν τι BD

⁷ θεσπεσίαις Cerpinus: θεσπεσίας BD

⁸ τῷδε Triclinius: τοῖδε B^{cc}: τόνδε D | ξεῖνον B: κεῖνον D

⁹ με νῦν Stephanus: μίμνοι BD

¹⁰ κέκλευ Melanchthon: κέκλετ' BD

¹¹ που κᾶν Heyne: που κέν B: πα κ' ἐν D

- 60 ἄραντο γὰρ νίκας ἀπὸ παγκρατίου
 τρεῖς ἀπ' Ἴσθμοῦ, τὰς δ' ἀπ' εὐφύλλου Νεμέας,
ἀγλαοὶ παῖδές τε καὶ μάτρως. **ἀνὰ δ' ἄγαγον ἐς**
φάος οἶαν μοῖραν ὕμνων
τὰν Ψαλυχιαδᾶν δὲ πάτραν **Χαρίτων**
 ἄρδοντι **καλλίστα δρόσῳ**,
- 65 τόν τε Θεμιστίου ὀρθώσαντες οἶκον τάνδε πόλιν
 θεοφιλῇ ναίοισι· **Λάμπων** δὲ μελέταν
 ἔργοις ὀπάζων Ἡσιό-
 δου μάλα τιμᾷ τοῦτ' ἔπος,
 υἱοῖσί τε φράζων παραινεῖ,
- ξυνὸν ἄστει κόσμον** ἐῷ προσάγων
 70 καὶ ξένων εὐεργεσίαις ἀγαπᾶται,
μέτρα μὲν γνώμα διώκων, **μέτρα** δὲ καὶ κατέχων·
γλῶσσα δ' οὐκ ἔζω φρενῶν· φαί-
 ης κέ νιν ἄνδρ' ἐν ἀεθληταῖσιν¹² ἔμμεν
Ναξίαν πέτραις ἐν ἄλλαις χαλκοδάμαντ' **ἀκόναν**.
πίσω σφε Δίρκας ἀγνὸν ὕ-
δωρ, τὸ **βαθύζωνοι κόραι**
- 75 **χρυσοπέπλου Μναμοσύνας ἀνέτει-**
λαν παρ' εὐτειχέσιν Κάδμου πύλαις.

ISTHμία ZAFER ŞARKISI VI: AIGINALI PHYLAKIDAS İÇİN

<DELİKANLILAR ARASINDA PANKRATION MÜSABAKASININ

MUZAFFERİ>

- Str. 1 Madem serpildi yiğitlerin **içki meclisi**
 karıştıralım o halde **Mousaların şarkılarının ikinci kasesini** de
 Lampon'un iyi atlet olan oğlu uğruna;
 Nemea'da ilk defa, ey Zeus,

¹² ἄνδρ' ἐν ἀεθληταῖσιν E. Schmid: ἄνδρ' ἐν ἀθληταῖσιν BD: ἄνδράσιν ἀεθληταῖσιν Heyne

senin sayende aldılar çelenklerin en mümtazını,
5 şimdi de tekrardan, *Isthmos'un sahibinin*
ve *elli Nereuskızının* onuruna, muzaffer oldu
oğulların en genci Phylakidas. *Hazırlasak mı acaba*
üçüncü bir sunu Olympia'nın kurtarıcısı için
dökülsün Aigina'nın üzerine
bal-sesli şarkıların suları.

Ant. 1 Çünkü sevinirse bir kimse masraf etmeden ve
11 payını almadan mihnetten, başarır meziyetin tanrı vergisi işlerini,
üstelik talih diker fidanını zevk veren şöhretin
zaten refahın son noktalarına atmıştır demirini
tanrının onurlandırdığı biri olarak.
Niyaz eder Kleonikos'un oğlu¹³
15 karşılaşmak üzere Hades'in armağanıyla
ve ağırlamak için kır saçları; bense anarım adıyla
tahtı-yüksekte Klotho'yu
ve kız kardeşleri Moira'ları¹⁴
izini sürmek için dostum olan yiğitten gelen namı talimatların.

Ep. 1 Sizin için, ey Aikosoğulları, altın arabanızla birlikte,
20 derim ki bu apaçık tanrısal fermanı bana,
övgü yağdırmak sana, adaya ayak basar basmaz.
İyi işlerin sayıya gelmez yolları
ikiye bölünür bitimsizce yüz ayak genişliğinde
senin soylu işlerin için,
Hyperborea boyunca Nil'in membainin ötesine kadar;¹⁵
yoktur hiçbir barbar kent
ne de yabancı dilli kent
25 duymamış olsun tanrıların mutlu damadı

¹³ Lampon.

¹⁴ Atropos ve Lakheis.

¹⁵ Nil'in membai güneyde gidilebilecek en uç noktaya, Hyperborea ise kuzey rüzgârlarının ötesi olarak en uç kuzey noktasına işaret etmektedir. Benzer bir çift kutupluluk için v. *Pi. I.* 2.41-42.

kahraman Peleus'un namını,

Str. 2 ne de Telamonoğlu Aias'inkini
ve dahi babasınınkini; o ki Alkmene'nin oğluyla
müttefik olmaya hevesliydi tunç-seven savaşta
Tirynslu¹⁶ adamlarıyla gitti Troya'ya gemilerle,
kahramanların çabasıyla,
30 Laomedon'un hatası¹⁷ yüzünden.
O aldı Pergamos'u, katletti Meropes¹⁸ kavimlerini
o yiğitle¹⁹ birlikte ve dağ gibi sıgırtmaç
Alkyoneus'u bulunca Phlegra'da
çekmedileri ellerini geri
derin-sesli kırışinden.

Ant. 2 Herakles'ti o. Ancak gelince çağırmaya Aiakosoğlunu²⁰
36 sefere <...> yakaladı onları ziyafet sofrasında.
Mızrağı-kuvvetli Amphytryonoğlu
aslan postu içinde dururken ayakta
teklif etti ona emsalsiz Telamon
bir nektar sunusu başlatmasını ve uzattı
40 şarap-alan altın dolu bir kase.
O da kaldırdı yenilmez ellerini göğ
şunları söyledi yüksek sesle:
"Şimdiye kadar, ey Zeus baba,
istekli bir yürekle dinlediysen benim niyazımı

Ep. 2 şimdi de, şimdiki tanrısız dualarımla
45 yakarıyorum sana başışla bu adama Eriboia'dan cesur bir oğul,

¹⁶ Herakles pek çok işini Tiryns kralı Eurystheus için icra etmiştir.

¹⁷ Herakles Poseidon tarafından bir deniz canavarına kurban edilmek üzereyken Laomedon'un kızı Hesione'yi kurtardığında, Laomedon ona ödül olarak vaat ettiği atları vermedi.

¹⁸ Telamon.

¹⁹ Kos'un sakinleri (cf. *Hom. Il.* 14.255).

²⁰ Telamon.

olsun bana yazgılı bir konuk-dost;

dirençli bir bedeni olsun

beni şimdi sarıp sarmalayan **hayvan postu** içindeki gibi,
hani işlerimin hepsinden önce öldürmüştüm onu Nemea'da
ve bir de olsun buna **uyacak bir yüreği**.” Bunları

söyledikten sonra, tanrı gönderdi

50 **kuşların kralı devasa kartalı;**

tatlı **keremin** heyecanı doldu içine,

Str. 3

bir bilici gibi konuşup şöyle dedi:

“**Arzuladığın oğlu** alacaksın, ey Telamon,

koy adını onun **görünen kuşun adından hareketle:**

gücü-yaygın Aias,

Enyalios'un²¹ mihnetlerinde ahaliye dehşet salan biri.”

55 Bunları söyledikten sonra oturdu hemen.

Ancak çok uzun sürer onların meziyetlerini sayıp dökmek,

çünkü, ey Mousa, ben Phylakidas'ın, **Pytheas'ın**

ve dahi Euthymenes'in²² zafer alaylarına nezaret etmek için

geldim buraya. Argos'luların tarzında

çok kısa sözlerle söyleyeceğim:

Ant. 3

kazandılar üç **pankration** zaferi

61 biri Isthmos'tan, diğerleri güzel yapraklı Nemea'dan

bu **pırlıtlı delikanlılar** ve amcaları. **Muazzam bir payını**

çıkardılar gün ışığına neşidelerin!

tazelendirdiler **Psalykhosoğulları'nı**

Kharis'lerin güzelim jalesiyle,

65 göklere çıkardılar Themistios'un²³ evini,

oturdular tanrıların sevdiği kentte. **Lampon**

“ilgilenirdi kendi işleriyle” itibar ederek

Hesiodos'un sözüne,²⁴

²¹ Ares'in sanlıklarından biri.

²² Phylakidas ve Pytheas'ın dayıları.

²³ Phylakidas'ın anne tarafından büyükbabası.

oğullarına da tembih ederdi bunu,

- Ep. 3 getirerek kentine *kamusal bir süs*
70 ve sevilir *konuk-dostlara hüsnü muamelesiyle*
ölçüyü izler hüküm verirken,
ölçülüdür onun arkasında dururken de
konusmaz onun dili başka gönlü başka, şimdi
söylersin bu adamın atletler arasında
bütün diğer taşlar arasındaki
tuncu dize getiren bir *Naksos mihenik taşı* olduğunu.
*Sunayım da içsinler Dirka'nın*²⁵ *kutsal sularından*,
o sular ki *altın-urbalı Mnamosyna'nın*
75 *ince-belli kızları* yükseltir onları
Kadmos'un iyi-duvarlı kapıları boyunca.

²⁴ cf. FARNELL, 1930-1932, II 362; THUMMER, 1969, 110: *Hes. Op.* 412: [...] *μελέτη δέ τοι ἔργον ὀφέλλει*.

²⁵ Kadmos kentinde, Thebai yakınlarındaki bir membaı.

EK 2: LEVHALAR¹

LEVHA 1: “Delphoi Arabacısı” ya da “*Hêniokhos*” (MÖ 474, Apollon Tapınağı, Delphoi, Delphoi Arkeoloji Müzesi)

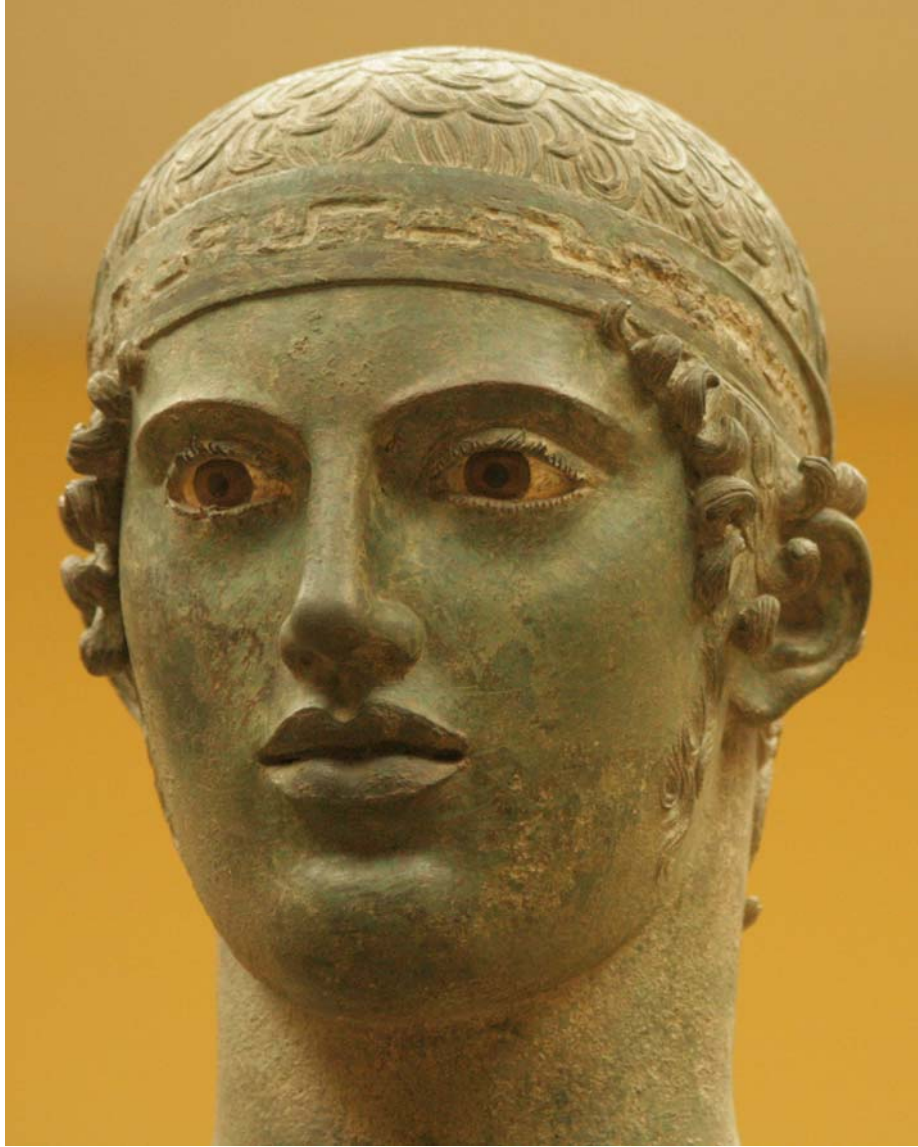


¹ 1-5. levhalarda yer alan fotoğraflar Sanat Tarihçi meslektaşım Dr. Sevgi PARLAK'a aittir.

LEVHA 2: “Delphoi Arabacısı” ya da “*Hêniokhos*”tan Ayrıntı (MÖ 474, Apollon Tapınağı, Delphoi, Delphoi Arkeoloji Müzesi)



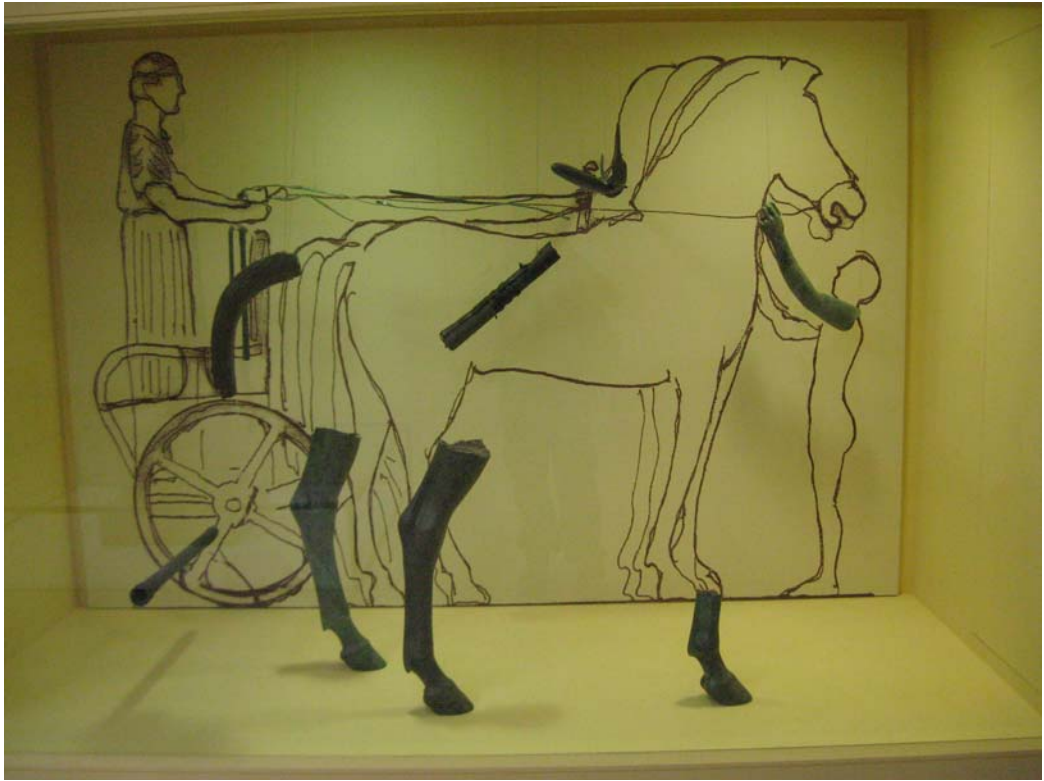
LEVHA 3: “Delphoi Arabacısı” ya da “*Hêniokhos*”tan Ayrıntı (MÖ 474, Apollon Tapınağı, Delphoi, Delphoi Arkeoloji Müzesi)



LEVHA 4: “Delphoi Arabacısı” ya da “*Hêniokhos*”tan Ayrıntı (MÖ 474, Apollon Tapınağı, Delphoi, Delphoi Arkeoloji Müzesi)



**LEVHA 5: “Delphoi Arabacısı” ya da “*Heniokhos*”un
Rekonstrüksiyonu (MÖ 474, Apollon Tapınağı, Delphoi, Delphoi
Arkeoloji Müzesi)**

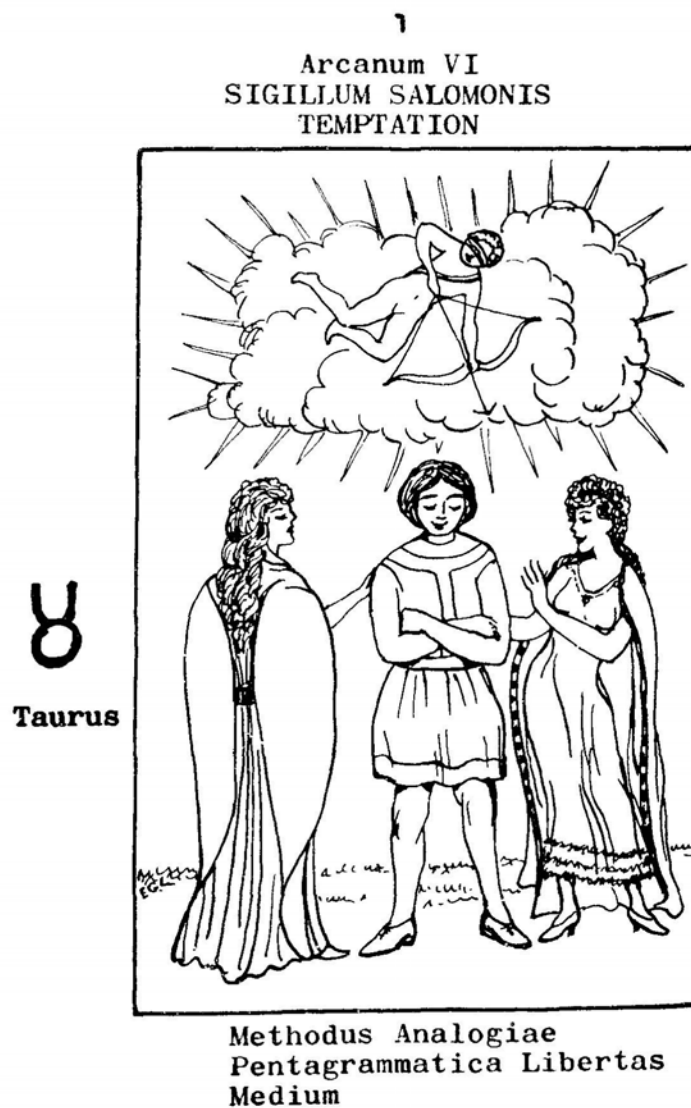


LEVHA 6: *Korê Phrasikleia* (MÖ 550-540, Myrrhinous, Atina Arkeoloji Müzesi)¹



¹ Bu görüntü heykelin müzedeki restorasyon sonrası halini sunmaktadır. Restorasyon öncesi heykelin fotoğrafı için v. MASTROKOSTAS, 1972, 313.

LEVHA 7: Tarot, *Arcanum VI*¹



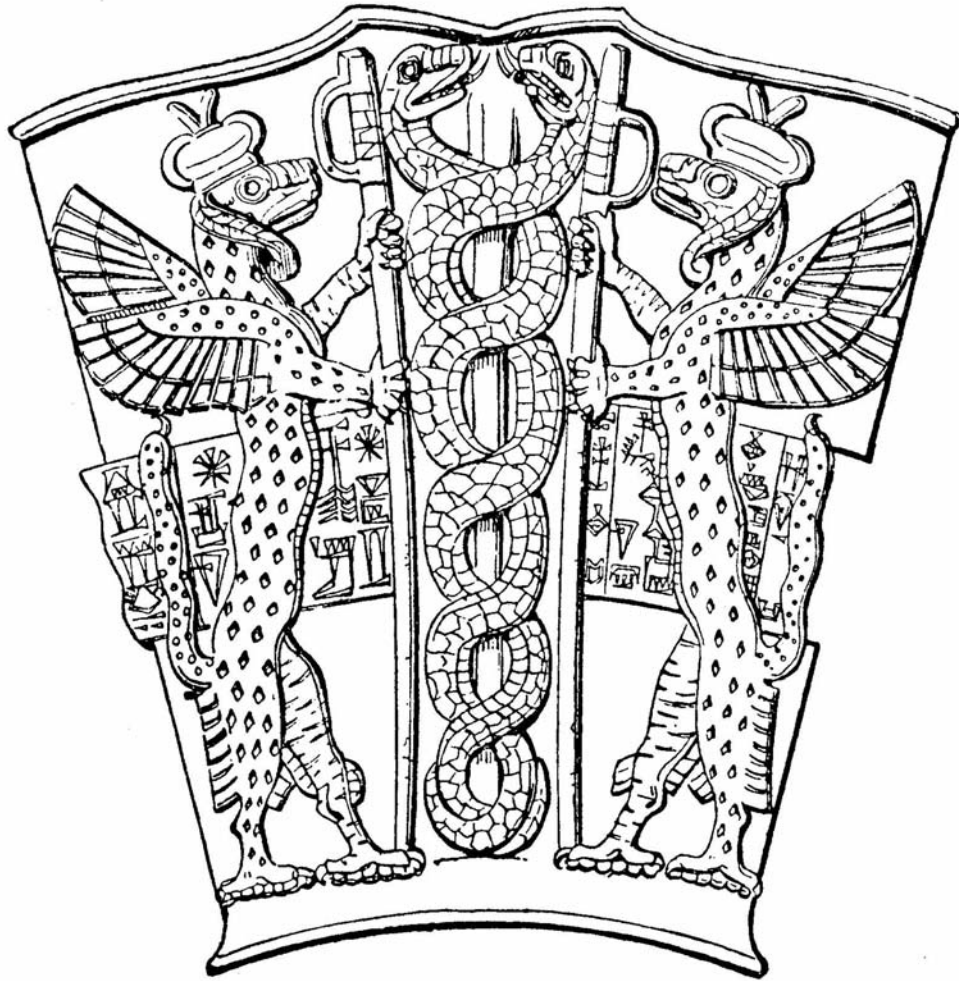
¹ SADHU, 1970³, 130.

LEVHA 8: Gudea'ya Rehberlik Eden *Ningişzida* (Girsu, MÖ ca. 22. yüzyıl)¹



¹ BLACK et al, 2004, 251 fig. 30. Hükümdar Gudea'nın kendi kişisel tanrısı Lagash'a getirdiği *Ningişzida*'ın benzer bir imgesini içeren bir Gudea mührü için v. SUTER, 2000, 54 fig. 9.

LEVHA 9: *Ningişzida*'nın Simgesi, Gudea'nın Kupası¹

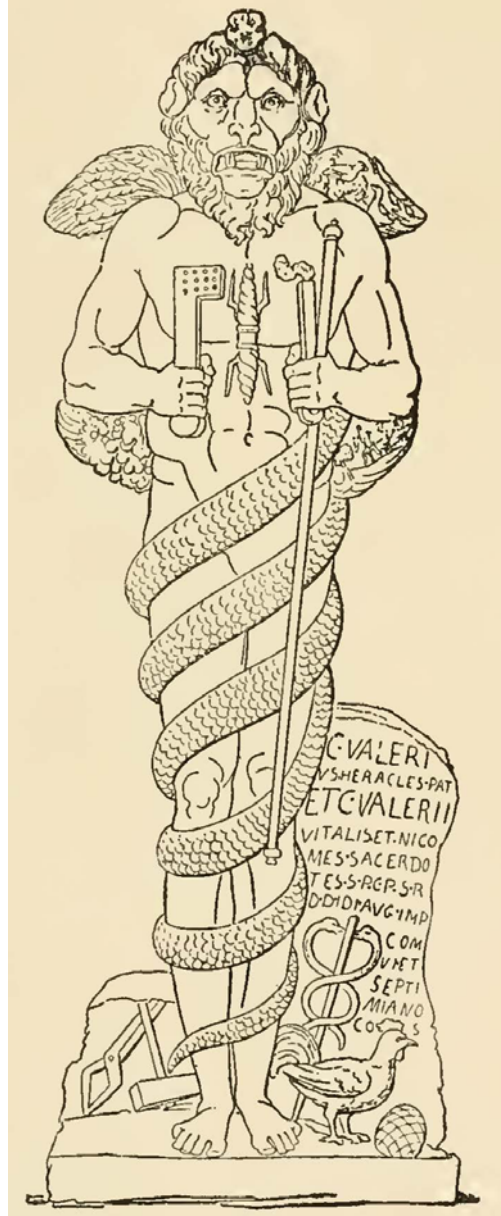


¹ FRANKFORT, 1934, 10 fig. 1.

LEVHA 10: Thoth'un Firavun Seti I'e Yaşam Nefesi Vermesi
(Abydos, Seti Tapınağı, MÖ ca. 1300)



LEVHA 11: *Mithras Kronosu, Aiôn ya da Zervan Akarana* (Ostia, MS 190)¹



¹ CUMONT, 1903, 105 fig. 20.

LEVHA 12: *Mithras Kronosu, Aiôn ya da Zervan Akarana*
(Floransa)¹



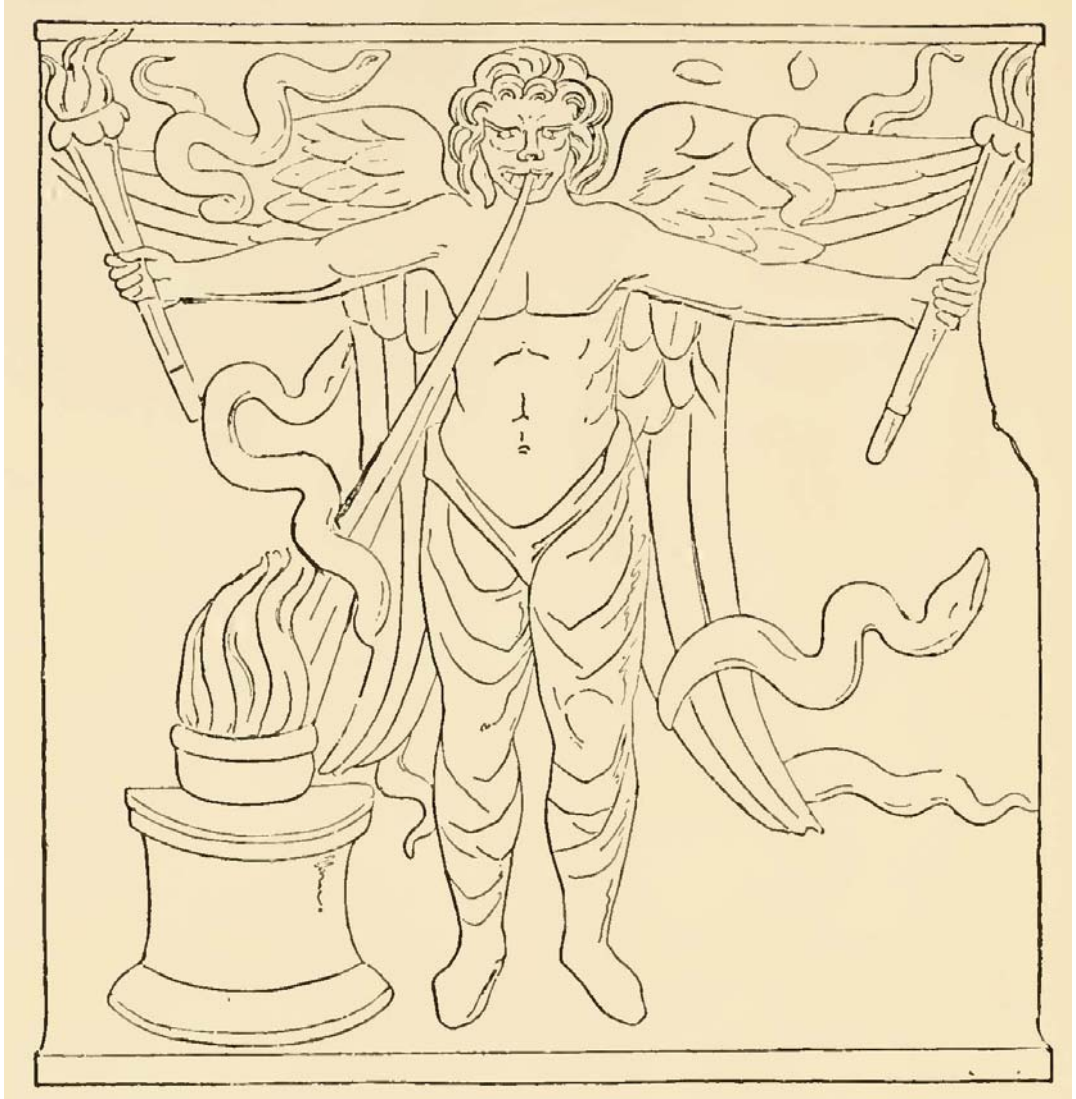
¹ CUMONT, 1903, 106 fig. 21.

LEVHA 13: *Mithras Kronosu, Aiôn ya da Zervan Akarana* (Roma)¹



¹ CUMONT, 1903, 108 fig. 22.

LEVHA 14: *Mithras Kronosu, Aiôn ya da Zervan Akarana* (Ostia)¹



¹ CUMONT, 1903, 110 fig. 23.

LEVHA 15: *Mithras Kronosu, Aiôn ya da Zervan Akarana ve Zodiac (Modena)*¹



¹ CUMONT, 1903, 223 fig. 49.

EK 3: ANTİK KAYNAKLAR DİZİNİ (*INDEX LOCORUM*)

A.

Ag. 32-33: 238 n. 22; 1198: 260 n. 48; 1326: 279; 1331: 23 n. 51.

Ch. 148: 235; 164-234: 199 n. 71; 269-271: 324 n. 20; 450: 249 n. 35; 538-549: 324 n. 20; 866: 213.

Eu.: 1-8: 75; 24: 301 n. 60.

Pers.: 65: 113; 157: 23 n. 51; 273-275: 249 n. 35; 299: 332 n. 26.

Pr.: 59: 180 n. 45; 111: 180 n. 45; 210: 11 n. 24, 121 n. 54; 337: 25 n. 60; 477: 180 n. 45; 788-789: 249 n. 35; 848-852: 349; 969: 23 n. 51; 981: 282 n. 25.

Supp. 90-91: 238 n. 22; 178-179: 249 n. 35; 260-261: 151 n. 121; 946-949: 249 n. 36; 991-992: 249 n. 35.

Th. 62 sqq.: 169 n. 21; 446-448: 194 n. 61; 535: 22 n. 46; 559: 39; 568 sqq.: 302; 662: 263 n. 50.

fr. (TrGF) 57: 332 n. 27; 83: Hata!

Yer işareti tanımlanmamış. n. 37; 300.6: 239 n. 23.

A. Gell.

10.4.1: 60.

A. R.

1.537: 237; 1.621-623: 303 n. 63; 1.636-637: 303 n. 63; 1.1085: 111 n.

26; 2.258: 118 n. 50; 3.1-5: 7 n. 14; 3.780: 349; 3.826: 349; 4.1: 349; 4.739: 349; 4.1552: 341 n. 40.

Acus.

fr (FGrH) 2 F 35: 266 n. 52.

Ael.

VH 13.25: 181 n. 46.

Aet.

Plac. 1.21.1: 286; 2.31.4: 293; 3.1.3: 293.

Alc.

fr. (LOBEL-PAGE) A 6, 6: 169 n. 21; Z 2, 326: 169 n. 21; Z 25, 349: 303 n. 63; Z 37, 360: 207 n. 84.

Alcm.

fr. (PMG) 1 = 3 CALAME: 158 n. 1, 167, 171, 171 n. 25; 1.13-14: 179 n. 43; 1.14: 180; 1.40-43: 176 n. 38; 1.44: 168, 168; 1.45: 168 n. 17; 1.45-46: 168; 1.47-51: 168 n. 18; 1.50: 170; 1.52: 179 n. 41; 1.58-59: 168 n. 18; 1.60-63: 173; 1.61: 174; 1.80-81: 177; 1.87, 87-88: 175 n. 33; 1.90: 177; 1.92: 170; 1.94 sq.: 169, 170; 1.96: 177 n. 39; 1.98: 173 n. 30; 1.99 PUELMA: 170; 3.64, 73, 74 = 26 CALAME: 172; 3.74: 172; 5.2 col ii. 3-4 = 81 CALAME: 179; 10b.8-20: 169 n. 20; 16: 158 n. 1;

39: 158 n. 1; 107: 172.

Alex.Aphr.

de Mix. 223.25-36: 104 n. 8.

Amphl.

Or. 7.122: 120 n. 53.

Anacr.

fr. (PMG) 39, 384: 207 n. 84.

Ant.Lib.

29: 330 n. 24.

Antiph.

2.1.1: 23 n. 51.

Ap.Dys.

Pron. 98b: 186.

APL.

6.313: 120 n. 53; 7.599.6: 341 n. 40.

Apul.

Met. 11.5: 120 n. 53.

Ar.

Av. 494: 67; 527: 276; 922 sq.: 68;
926-927: 344; 939: 344; 1279: 133 n.
86.

Eq. 118, 1011, 1065: 249 1266 sq.:
72.

Lys. 556: 152 n. 124; 757: 66.

Nub. 1356: 212.

Pax 698 sqq.: 207.

Ra. 186: 147 n. 113; 395: 69.

Thesm. 320: 120 n. 53; 991: 301 n.
60.

V. 1209 sqq.: 311.

Ar.Did.

Epit. Phys. fr. 37: 285 n. 33.

Archil.

fr. (WEST) 11: 348 n. 48; 124b: 15
n. 35; 172-173: 166; 174-181: 166;
208: 206 n. 80; 295: 164; | *fr.*
(TARDITI) T 4.14-57: 166; T 121:
166; | Köln Ep. I.4 (WEST): 165 n.
12.

Archipp.

fr. (PCG) 27: 148 n. 116.

Ariph.

fr. (PMG) 1, 813.10: 24 n. 53.

Arist.

Aud. 801b4: 199.

Ath. 5.3.12: 207 n. 83; 11: 264.

de An. 420a5-6: 67 n. 14.

EN 1103a19: 25 n. 59; 1124b25 sqq.:
193 n. 60; 1128b10-11: 242 n. 27;
1165a24-25: 324 n. 20.

HA 587a33-34: 67 n. 14; 588a9-10:
67 n. 14; 607a31: Hata! Yer işareti
tanımlanmamış. n. 42; 615b sqq.:
115 n. 38.

PA 566b28 sqq., 697b4 sqq.: 236.

Po. 1.1447b17-18: 20.

Pol. 1253a4-7: 72; 1255b1-4: 25 n.
59.

Rh. 1355a16: 24 n. 54;
1390b32-1391a4: 207 n. 83;

- 1407b6: 62.
SE 173b17-25: 62.
Top. B6 112b22: 62.
fr. (ROSE) 57: 264; 488: 237 n. 21;
 528: 353 n. 51; 561: 268 n. 58.
Aristid.
 2.11: 74; 45.32: 172.
Arnob.
 2.73: 84 n. 46.
Arsen.
 18.41 sqq.: 294.
Artem.
 2.10.41 sqq., 2.37.152-156: 72 n. 27.
Athen.
 1.3a: 4 n. 8; 4.172 sqq.: 302; 9.370d:
 67 n. 15; 10.412-413a: 214; 11.462c:
 284 n. 29; 11.781d, 469d: 293;
 13.573f: xi n. 1; 14.616e: 181 n. 49;
 15.668d: 68; 15.701f-702b: 24 n. 53.
B.
Dith. 16.31: 341 n. 40; 17.14: 217;
 17.31: 217; 20: 169 n. 20.
Ep. 1: 218; 1.157-164: 218; 1.160; 37
 n. 80; 2.1-3: 218; 2.2: 218; 2.10-14:
 218; 3.1-4: 345; 3.10-19: 216;
 3.17-19: 346; 3.67-69: 165 n. 14;
 3.82, 92: 216 n. 101; 5.104: 341 n.
 40; 5.181: 257 n. 44; 5.183-185: 300;
 6.1-2: 217; 6.3: 37 n. 80; 7.1: 279;
 7.8-10: 219; 8.31-32: 257 n. 44;
 9.10-20: 302; 9.50-55: 319 n. 10;
 9.55: 218 n. 104; 9.85-90: 100 n. 1;
 11.52: 341 n. 40; 11.96: 217; 11.102:
 217; 12.3: 219 n. 105; 12.4-7: 310 n.
 73; 13.77-80: 339; 13.102-103: 217;
 13.199-209: 100 n. 1.
Epig. 2.1: 120 n. 53.
fr. (MAEHLER) 4: 217; 14: 342 n. 41;
 20b.8: 219 n. 105; 22: 217; 33: 342 n.
 41.
Call.
Ap. 65, 76: 353 n. 51.
Del. 53: 237 n. 21; 242-244: 236.
Dian. 72-74: 75 n. 35.
Iamb. 202.19-68, 21-22, 24, 67, 68:
 75 n. 35.
Jov. 68: 340.
fr. (PFEIFFER) 222: 206 n. 82; 227:
 69 n. 19.
Catul.
 68.119-124: 253.
Cens.
de Die Nat. 11.7: 73 n. 29.
Cic.
de Div. 1.79: 277 n. 15.
de Orat. 2.86: 313 n. 4; 2.252: 298.
de Rep. 2.37: 277 n. 15.
ND 2.51-52: 286; 3.28: 120 n. 53;
 3.54: 31 n. 67.
Top. 35: 108 n. 18.

CIG

I.28, 46-47: 70.

Clem.AL.

Protr. 27.11: 179 n. 42.

Strom. 5.8.48: 284.

Corinn.

fr. (PMG) 1, 654 col. i: 182 n. 50;
1, 654, col. i 12-16: 181 n. 49; 1,
654, col. i 25-26: 181 n. 48; 1, 654 ii
30: 184; 1, 654 ii 32: 184; 1, 654 ii
43: 184; 1, 654 col. iii 12-50: 182; 1,
654 col. iii 27: 184; 1, 654 col. iii
31: 184; 1, 654 col. ii 43: 184; 1, 654
col. iii 32-41: 187; 1, 654 iii 37: 184;
1, 654 iii 38-41: 186; 1, 654 col. iii
43: 184; 2, 655.10: 187; 9.662: 186;
9, 662.2-3: 187; 11, 664a1-2: 181 n.
48; 16, 669: 186.

Corn.

ND 16: 350; 31.62.23-63.3: 283;
31.64.15-16: 282; 45.15-19: : 152 n.
124.

D.

21.58: 200; 24.139: 276; 37.56: 23 n.
51; 39.1.22, 40.2.28, 40.2.59: 68;
57.3: 344.

D.C.

58.7.1: 277 n. 15.

D.Chr.

Or. 7.22-23: 114 n. 34; 11.24: 143 n.

106; 12.51: 214; 12.69: 109 n. 19.

D.H.

Comp. 16: 109 n. 19; 22-23: 216 n.
100.

Dem. 38: 216 n. 100.

Lys. 18.18 sq.: 144 n. 107.

D.L.

1.57: 199; 1.60.7-8: 324 n. 20; 1.119:
116; 8.84: 286; 9.48: 61; 9.52-54: 61.

D.S.

1.8.3: 60 n. 5; 1.24: 274 n. 9;
2.32.5-32: 319 n. 11; 4.9.6 sqq.: 274
n. 9; 4.10.1: 274 n. 9; 4.41: 350;
4.72.1-5: 183; 4.73.4: 214; 8.29.1: 353
n. 51; 11.26: 345; 11.49.11: 305;
13.82: 40 n. 92; 14.109, 15.7: 133 n.
86.

D.T.

8.4-6: 145 n. 110; 38.3-5: 111 n. 23.

Dam.

Pr. 123b: 282; 124b, 321.3-4: 287.

Dametr.

Eloc. 97: 275 n. 10.

Democr.

fr. (DK) 68 A 33: 61; 68 B 2: 232.

Dialex.

(DK) 90.3.29-31: 143 n. 106;
90.4.2: 2 n. 4; 90.5.11-12: 127 n. 70.

Diog.Apoll.

fr. (DK) 64 A 28: 67 n. 14.

E.

Alc. 492: 280.

Andr. 17-20: 151 n. 121; 593: 72.

Ba. 419-420: 263 n. 50.

El. 135 sq.: 234 n. 20; 467: 174 n.

31; 1124 sqq.: 67 n. 14; 1125 sqq.:

68; 1275: 151 n. 121.

Hel. 1169: 276; 1227: 280.

Her. 805 sq.: 277 n. 16; 1266-1268:

274 n. 8.

Heracl. 159: 213; 898 sqq.: 279 n.

20.

IA 153-155: 199; 695-696: 227 n.

10; 697: 184; 969: 280.

Ion 8 sq.: 151 n. 121; 29 sq.: 151 n.

121; 74 sq.: 151 n. 121; 156: 340;

452-460: 232; 453: 330 n. 24;

463-464: 11 n. 24; 465: 111 n. 24;

651: 75; 1015: 332; 1555 sq.: 151 n.

121.

IT 205-207: 331; 1248: 345.

Med. 61: 304 n. 65.

Or. 96: 214; 1646 sq.: 151 n. 121.

Ph. 469: 23 n. 51; 649: 301 n. 60;

1525: 214.

Supp.: 139: 11 n. 24.

Tr. 661: 249 n. 35.

fr. (TrGF) 17: 330 n. 24; 102: 330

n. 24; 170: 148 n. 116; 213.3: 239 n.

23; 594: 286 n. 36; 403: 119; 453.1:

263 n. 50; 669: 330 n. 24; 853: 324

n. 20.

EM

191.28-36 (s.v. *βατταρίζειν*): 353

n. 52; 393.10 (s.v. *εὐμαρής*): 294;

543.40 sqq. (s.v. *Κυθέρεια*): 152 n.

124; 772.50 (s.v. *Τυφωεύς*): 288 n.

38; 794.30 (s.v. *Φιλομειδής*): 153.

Emp.

fr. (DK) 31 A 22: 20; 31 A 350:

293; 31 B 115.1-2: 200.

Ephipp.

fr. (CAF) 15: 67 n. 15.

Epich.

fr. (CGF) 122: 266 n. 52.

Epicur.

Ep. ad Her. 75.6-76.7: 60 n. 5.

fr. (ARRIGHETTI) 34.29.11 sq.: 304

n. 65.

Eratosth.

Cat. 32: 185 n. 51.

Eub.

fr. (HUNTER) 150: 68.

Eup.

fr. (CAF) 366: 4 n. 8.

Euphor.

fr. (POWELL) 29: 179 n. 42; 101:

187.

Eust.

ad Hom. Il. 2.735: 154; 11.271:

- 331; 14.176 sqq.: 212 n. 95.
ad Hom. Od. 1.1479.56: 112 n. 29.
in D.P. 506, 507.30: 212 n. 93.
Gal.
 13.127: Hata! Yer işareti tanımlanmamış. n. 42.
Gorg.
fr. (DK) 82 B 3: 44 n. 100.
Grgn.
fr. (FGrH) 515 F 18: 229 n. 12.
h.Hom.
h.Apoll. 55: 22 n. 45; 70-73: 235; 82: 120 n. 53; 97: 330 n. 24; 115: 330 n. 24; 115-119: 330 n. 24; 119: 332 n. 26; 351 sq.: 288 n. 38; 368: 119; 465: 23 n. 49.
h.Cer. 8: 22 n. 45; 18, 32: 120 n. 53; 33 sq.: 32 n. 69; 100: 22 n. 45; 149: 109; 192-205: 166; 294: 341 n. 40; 428: 22 n. 45.
h.Lun. 18-19: 318 n. 9.
h.Merc. 31: 23 n. 49; 59: 113; 331: 23 n. 49; 410: 22 n. 45; 429: 147 n. 113; 529-530a: 145 n. 109; 530b-532: 145 n. 110.
h.Min. 5-6: 232.
h.Sol. 18-19: 318 n. 9.
h.Ven. 12-15: 294; 17: 153 n. 126; 29-30: 69; 49: 153; 56: 153 n. 126; 59: 152 n. 124; 65: 153 n. 126; 125: 22 n. 48; 119-120: 169; 144: 110 n. 20; 155: 153 n. 126; 176: 110 n. 20; 196-197: 76; 201: 23 n. 49; 253-255: 129 n. 76; 265: 22 n. 45; 290: 110.
Harp.
 48.1 sqq. (s.v. ἀπομάττων): 155 n. 131; 102.14-103.4 (s.v. ἐβδομενομένου): 67 n. 14.
Hdt.
 1.23: 222; 1.105: 152; 1.60.4: 34 n. 70; 1.131: 152; 1.167.4: 201; 1.172: 344; 2.2: 57; 2.33.3: 285 n. 35; 2.50, 52: 57 n. 1; 2.98.2: 151 n. 121; 2.130, 143: 39; 2.170: 344; 4.33: 344; 4.8.2: 285 n. 35; 4.42.2-4: 285 n. 35; 4.43.3: 285 n. 35; 4.45.2-4: 151 n. 121; 4.71: 214; 4.155.1: 352, 353 n. 51; 4.155.2: 353, 354; 4.155.3: 354; 5.72.15-19: 16; 5.79-81: 319 n. 10; 5.119: 344; 6.50: 212 n. 93; 6.56 sqq.: 16; 6.60: 276; 6.138: 303 n. 63; 7.69: 199; 7.153: 345; 7.180: 212 n. 93; 7.224: 128 n. 74; 8.111: 148; 9.91: 212 n. 93.
Heraclit.
All. 5.7: 169 n. 21.
Herm.
Irr. Gen. 12.4-7: 287.
Hes.
Op. 17: 147 n. 113; 43 sqq.: 32; 54

sqq.: 156 n. 134; 57 sqq.: 263; 73-75:
 148; 80: 110; 80-85: 155; 119: 130
 n. 80; 129: 23 n. 49; 132-138: 10;
 151-154: 128 n. 74; 221: 193 n. 60;
 248-266: 156 n. 135; 250: 193 n. 60;
 256: 263 n. 50; 261-264: 193 n. 60;
 302: 156 n. 134; 336: 344; 383 sqq.:
 174; 412: 534 n. 24; 598: 185; 615:
 185; 619: 185; 686: 207 n. 84; 717:
 156 n. 134; 766-768: 100; 801: 13
 n. 29; 828: 13 n. 29.
Sc. 88: 23 n. 49; 107: 319 n. 13;
 400: 15 n. 35.
Th. 22-35: 142; 26-27: 143; 32: 313;
 54: 147 n. 113; 100: 318 n. 9; 119:
 130 n. 80; 123: 147 n. 113; 124: 279;
 132-138: 10; 135: 147 n. 113; 144 sq.:
 149; 180: 350; 188 sqq.: 150; 207
 sqq.: 154; 211: 147 n. 113; 212: 147 n.
 113; 227: 147 n. 113; 233 sq.: 141;
 223-236: 141 n. 99; 235-236: 100 n.
 1; 243-263: 141 n. 100; 259: 23 n.
 49; 349: 148 n. 115; 349-361: 141 n.
 100; 355: 23 n. 49; 369-370: 13 n.
 28; 437: 41 n. 95; 453-506: 181 n.
 49; 511: 263 n. 49; 535-616: 32; 585:
 156 n. 134; 713: 144 n. 107; 728: 22
 n. 47; 756: 147 n. 113; 785: 120 n.
 53; 847: 32 n. 69; 886-900: 231;
 902: 263 n. 50; 915: 147 n. 113;

924-926: 231; 927: 303 n. 63; 931:
 341 n. 40; 1007: 340 n. 38.
fr. (MERKELBACH–WEST) 17a.3:
 14 n. 32; 22.6: 110; 148b: 186; 205:
 338; 239: 15 n. 35; 221: 113; 229.16:
 23 n. 49; 234: 266; 343: 231; 388.1:
 120 n. 53.

Hieronym.

fr. (WHITE) 61a: 282 n. 23.

Hipp.

fr. (DK) 86 A 12: 61 n. 7.

Hippol.

Haer. 7.29.23: 200.

Hippon.

fr. (WEST) 140: 353.

Hom.

Il. 1.1: 8 n. 16, 319; 1.2: 130 n. 78;
 1.48: 333; 1.50: 350; 1.55: 107 n. 14;
 1.61: 344; 1.115: 23 n. 49; 1.147: 344;
 1.206: 118 n. 48; 1.235: 22 n. 45;
 1.270: 330 n. 24; 1.274-284: 135 n.
 90; 1.297: 107 n. 14; 1.328: 108 n.
 15; 1.333: 107 n. 14; 1.342: 107 n. 13;
 1.352 sqq.: 135 n. 90; 1.361: 110 n.
 20; 2.33: 107 n. 14; 2.58: 23 n. 49;
 2.70: 107 n. 14; 2.100 sqq.: 145 n.
 110; 2.213: 107 n. 14; 2.278: 113 n.
 30; 2.408: 193 n. 60; 2.484: 8 n. 16;
 2.484-486: 125, 144 n. 108; 2.488:
 109; 2.494-496: 185 n. 51; 2.532: 131

n. 82; 2.538: 131 n. 82; 2.563: 193 n. 60; 2.567: 193 n. 60; 2.571: 131 n. 82; 2.575: 131 n. 82; 2.586: 193 n. 60; 2.594: 131 n. 82; 2.603: 504 n. 13; 2.661-669: 230; 2.691: 131 n. 82; 2.761: 8 n. 16; 2.484-486: 125; 2.813 sq.: 115; 3.39: 124; 3.43, 50: 124 n. 63; 3.96: 193 n. 60; 3.182: 352; 3.196-198: 215 n. 99; 3.208: 23 n. 49; 3.235: 106; 3.243: 22 n. 48; 3.277-279: 32 n. 69; 3.398: 110 n. 20; 3.424: 153 n. 125; 4.10: 153 n. 125; 4.39: 107 n. 14; 4.60-61: 113 n. 31; 4.109: 22 n. 45; 4.155-170: 289; 4.160: 289; 4.161: 289; 4.164: 289; 4.220: 193 n. 60; 4.245: 107 n. 13; 4.354: 112; 4.483, 484: 22 n. 45; 5.3: 319 n. 13; 5.114: 193 n. 60; 5.148 sq.: 111; 5.259: 107 n. 14; 5.273: 319 n. 13; 5.320: 193 n. 60; 5.347: 193 n. 60; 5.358: 341 n. 39; 5.370: 151; 5.372: 110 n. 20; 5.375: 153 n. 125; 5.432: 193 n. 60; 5.596: 193 n. 60; 5.639: 340 n. 38; 5.855: 193 n. 60; 5.880: 231; 6.12: 193 n. 60; 6.37: 193 n. 60; 6.112: 193 n. 60; 6.148: 22 n. 45; 6.149: 22 n. 47; 6.212: 193 n. 60; 6.253: 110 n. 20; 6.255: 118; 6.402 sq.: 114 n. 34; 6.406: 110 n. 20; 6.464: 130; 6.478: 193 n. 60;

6.485: 110 n. 20; 7.108: 110 n. 20; 7.219: 111; 7.228: 340 n. 38; 7.399: 193 n. 60; 8.91: 193 n. 60; 8.145: 193 n. 60; 8.202: 107 n. 13; 8.218: 107 n. 14; 8.360: 107 n. 13; 8.366: 107 n. 14; 8.413: 107 n. 13; 8.446: 107 n. 14; 9.31: 193 n. 60; 9.63: 72; 9.119: 132 n. 83; 9.121: 109; 9.188: 133 n. 87; 9.212: 70; 9.232 sq.: 131; 9.313: 107 n. 14; 9.413: 43; 9.415: 319 n. 13; 9.423: 107 n. 14; 9.341: 127 n. 69; 9.443: 197 n. 68; 9.462: 107 n. 13; 9.515: 110 n. 20; 9.524-525: 126, 318; 9.561-564: 111; 9.565: 110 n. 22; 9.607: 107 n. 14; 9.622: 312 n. 2; 9.673: 36 n. 78; 9.696: 193 n. 60; 10.4: 107 n. 14; 10.36: 193 n. 60; 10.60: 193 n. 60; 10.67-69: 110; 10.68: 110 n. 21; 10.87: 36 n. 78; 10.219: 193 n. 60; 10.232: 107 n. 13; 10.237: 107 n. 13; 10.241: 193 n. 60; 10.247: 312 n. 2; 10.283: 193 n. 60; 10.327: 133 n. 87; 10.345: 193 n. 60; 10.363: 113 n. 30; 10.509: 312 n. 2; 10.522: 109; 10.544: 36 n. 78; 10.555: 36 n. 78; 11.218: 8 n. 16; 11.241: 115 n. 38; 11.345: 193 n. 60; 11.527: 111; 11.757: 113 n. 31; 11.776: 345; 11.794: 107 n. 14; 12.70: 128 n. 74;

12.116: 118; 13.121: 107 n. 13;
 13.123: 193 n. 60; 13.225-227: 128 n.
 74; 13.280: 107 n. 13; 13.487: 107 n.
 13; 13.492: 215 n. 99; 13.581: 193 n.
 60; 13.593: 193 n. 60; 13.609: 107
 n. 13; 13.622-623: 133 n. 87; 13.769:
 124; 14.42: 36 n. 78; 14.69 sq.: 128
 n. 74; 14.109: 193 n. 60; 14.165: 107
 n. 14; 14.176: 133 n. 87; 14.178: 133
 n. 87; 14.181: 133 n. 87; 14.211: 153
 n. 125; 14.218: 110 n. 20; 14.221: 107
 n. 13; 14.231: 147 n. 113; 14.232: 110
 n. 20; 14.255: 532 n. 19; 14.264: 107
 n. 13; 14.278: 110; 14.291: 115;
 14.297: 110 n. 20; 14.347: 22 n. 45;
 14.508: 8 n. 16; 15.36 sq.: 32 n. 69;
 15.249: 193 n. 60; 15.414: 133 n. 87;
 15.552: 110 n. 20; 15.568: 193 n. 60;
 15.671: 193 n. 60; 16.36: 107 n. 14;
 16.61: 107 n. 13; 16.83: 107 n. 14;
 16.112: 8 n. 16; 16.187: 330 n. 24;
 16.242: 107 n. 13; 16.291: 107 n. 14;
 16.444: 107 n. 14; 16.491: 109;
 16.530: 107 n. 13, 107 n. 14; 16.851:
 107 n. 14; 17.16: 319 n. 13; 17.102:
 193 n. 60; 17.111: 107 n. 13; 17.132:
 111; 17.143: 319 n. 13; 17.207: 312 n.
 2; 17.237: 193 n. 60; 17.246: 193 n.
 60; 17.260: 106; 17.560: 193 n. 60;
 17.636: 312 n. 2; 17.651: 193 n. 60;

17.656: 193 n. 60; 17.665: 193 n.
 60; 18.88: 107 n. 13; 18.121: 319 n.
 13; 18.156: 107 n. 14; 18.238: 312 n.
 2; 18.283: 350; 18.395-399: 303 n.
 63; 18.423: 110 n. 20; 18.430: 107 n.
 13; 18.449: 113; 18.456: 36 n. 78;
 18.483: 32 n. 69; 18.578: 350; 19.7:
 110 n. 20; 19.19: 107 n. 13; 19.88:
 107 n. 13; 19.103: 330 n. 24; 19.127:
 107 n. 13; 19.169: 107 n. 13; 19.174:
 107 n. 13; 19.178: 107 n. 13; 19.343:
 108; 20.40: 153 n. 125; 20.68: 333;
 20.74: 115; 20.116: 107 n. 14;
 20.215-217: 151 n. 121; 20.231-232:
 151 n. 121; 20.306-308: 76; 20.381:
 107 n. 13; 21.1: 107 n. 14; 21.61: 107
 n. 14; 21.63: 22 n. 48; 21.84: 107 n.
 14; 21.101: 107 n. 13; 21.145: 107 n.
 13; 21.356: 110 n. 20; 21.386: 107 n.
 13; 22.235: 107 n. 13; 22.296: 107 n.
 14; 22.370: 23 n. 49; 22.393: 36 n.
 78; 22.415: 110 n. 21; 22.435 sqq.: 36
 n. 75; 22.444: 312 n. 2; 23.30: 350;
 23.85: 269; 23.90: 110; 23.91: 130;
 23.140-151: 215 n. 99; 23.313-314:
 323 n. 15; 23.316-317: 348 n. 47;
 23.305: 322; 23.309: 322; 23.310: 322;
 23.322: 348 n. 47; 23.326: 322;
 23.330: 323 n. 15; 23.419-421: 322;
 23.440: 323; 23.450-498: 12; 23.515:

348 n. 47; 23.570: 323; 23.570-585: 322; 23.600: 107 n. 13; 23.610-611: 323 n. 16; 24.105: 107 n. 13; 24.114: 107 n. 13; 24.127: 110 n. 20; 24.135: 107 n. 13; 24.152: 107 n. 13; 24.171: 107 n. 13; 24.181: 107 n. 13; 24.197: 107 n. 14; 24.250: 193 n. 60; 24.282: 107 n. 13; 24.286: 110 n. 20; 24.321: 107 n. 13; 24.343: 145 n. 109; 24.407: 13 n. 28; 24.563: 107 n. 14; 24.591: 109; 24.674: 107 n. 13; 24.705: 312 n. 2.

Od. 1.1: 8 n. 16, 130, 319; 1.2: 130 n. 78; 1.10: 8 n. 16; 1.30: 122 n. 56; 1.40: 122 n. 56; 1.52-54: 32 n. 69; 1.55: 137; 1.62: 137; 1.89: 107 n. 13; 1.95: 319 n. 13; 1.151: 107 n. 13; 1.156: 118 n. 48; 1.169: 105 n. 11; 1.174: 105 n. 11; 1.179: 105 n. 11; 1.222: 128 n. 74; 1.224: 105 n. 11; 1.298: 338; 1.322: 107 n. 14, 118 n. 49; 1.420: 107 n. 14; 1.427: 107 n. 13; 1.444: 107 n. 14; 2.11: 350; 2.34: 107 n. 13; 2.89: 75 n. 34; 2.302: 110 n. 20; 2.363: 107 n. 14; 3.26: 107 n. 14; 3.66: 133 n. 87; 3.76: 107 n. 13; 3.78: 319 n. 13; 3.79: 36 n. 78; 3.132: 107 n. 14; 3.202: 36 n. 78; 3.311: 193 n. 60; 3.373: 118 n. 49; 3.374: 110 n. 20; 3.380: 319 n. 13; 4.111: 108 n.

15; 4.186-188: 326; 4.240: 109; 4.248 sq.: 128 n. 73; 4.272: 128 n. 73; 4.278: 110 n. 21, 128 n. 73; 4.307: 193 n. 60; 4.311: 110 n. 20; 4.448 sqq.: 236; 4.551: 113; 4.609: 193 n. 60; 4.610: 110 n. 20; 4.632: 107 n. 14; 4.676: 107 n. 14; 4.724: 340 n. 38; 4.726: 130; 4.739: 107 n. 14; 4.777: 107 n. 13; 4.814: 340 n. 38; 4.816: 130; 4.819: 130; 4.825: 107 n. 13; 5.63: 22 n. 45; 5.74: 107 n. 13; 5.181: 110 n. 20; 5.206: 107 n. 14; 5.212: 23 n. 49; 5.238: 22 n. 45; 5.340: 137; 5.423: 137; 5.427: 107 n. 14; 6.4-8: 11; 6.16: 23 n. 49; 6.140: 107 n. 14; 6.152: 23 n. 49; 6.180: 107 n. 13; 6.244: 113 n. 31; 6.254: 110 n. 20; 7.46 sqq.: 11; 7.56-57: 11; 7.62: 11; 7.119: 22 n. 45; 7.128: 22 n. 45; 7.147: 128; 7.208: 107 n. 14; 7.210: 23 n. 49; 7.218, 219: 107 n. 13; 7.327: 107 n. 14; 7.330: 110 n. 20; 8.3: 113 n. 30; 8.73: 8 n. 16, 133 n. 87; 8.134: 23 n. 49; 8.154: 107 n. 13; 8.161-164: 198; 8.194: 110 n. 20; 8.240: 107 n. 14; 8.273: 107 n. 14; 3.291: 110 n. 20; 8.362: 153 n. 125; 8.363: 152 n. 124; 8.368: 107 n. 14; 8.472: 138; 8.488: 8 n. 16; 8.550-553: 129; 9.11: 107 n. 14; 9.14:

9 n. 18; 9.112-115: 127 n. 68; 9.115: 127 n. 68; 9.190-192: 149 n. 117; 9.366 sq.: 127; 9.341: 127 n. 69; 9.403 sq.: 127 n. 68; 9.408: 127; 9.410: 127; 9.413 sq.: 128; 9.419: 107 n. 13; 9.446-452: 215 n. 99; 9.502-505: 113; 9.504-505: 128; 9.529 sq.: 129; 10.3: 237; 10.280: 110 n. 20; 10.303: 22 n. 44; 10.304: 115; 10.319: 110 n. 20; 10.393: 22 n. 46; 10.438: 107 n. 13; 10.517-537: 214 n. 98; 11.23-50: 214 n. 98; 11.140: 105 n. 11; 11.146: 107 n. 14; 11.195: 107 n. 13; 11.225 sqq.: 10; 11.227: 10 n. 23; 11.247: 110 n. 20; 11.251: 110; 11.267: 340 n. 38; 11.278: 276; 11.301: 22 n. 48; 11.326 sq.: 302; 11.328: 109; 11.454: 107 n. 14; 11.517: 109; 11.602: 283 n. 26; 12.61: 115; 12.132: 111 n. 25; 12.184: 36 n. 78; 12.249 sq.: 109; 13.28: 138; 13.50: 133 n. 87; 13.86: 135; 13.239: 128 n. 74; 13.268: 124; 13.320: 107 n. 13; 13.330-332: 127 n. 69; 13.362: 107 n. 13; 13.406: 108 n. 15; 13.417: 135; 13.422: 319 n. 13; 14.52: 110 n. 20; 14.88: 107 n. 13; 14.120: 124; 14.122: 125; 14.124: 125; 14.124-125: 124; 14.145: 113; 14.182: 128 n. 74; 14.186: 105 n. 11; 14.192: 105 n. 11;

14.227: 107 n. 13; 14.273: 107 n. 14; 14.288, 289: 198 n. 69; 14.337: 107 n. 13; 14.361-365: 125; 14.447: 113 n. 30; 14.463-466: 15 n. 35; 15.14: 193 n. 60; 15.57: 193 n. 60; 15.67: 193 n. 60; 15.92: 193 n. 60; 15.97: 193 n. 60; 15.111: 107 n. 13; 15.124: 110 n. 20; 15.161: 350; 15.165: 107 n. 13; 15.244-247: 302; 15.266: 105 n. 11; 15.326: 107 n. 14; 15.383: 105 n. 11; 15.415, 416, 419: 198 n. 69; 16.184: 344; 16.442: 113 n. 30; 15.445: 107 n. 14; 15.486: 107 n. 14; 15.530: 110 n. 20; 16.73: 107 n. 13; 16.130: 108 n. 15; 16.281: 107 n. 14; 16.299: 107 n. 14; 16.417: 110 n. 20; 16.436: 107 n. 13; 16.458: 108 n. 15; 16.459: 107 n. 14; 16.581: 135; 17.66: 107 n. 14; 17.120: 193 n. 60; 17.122: 13 n. 28; 17.215: 110 n. 20; 17.355: 107 n. 13; 17.365: 341 n. 39; 17.383-385: 13 n. 28; 17.390: 108 n. 15; 17.470: 107 n. 13; 17.548: 107 n. 14; 18.78: 110 n. 20; 18.126: 319 n. 13; 18.163: 110 n. 20; 18.316: 75; 18.324: 107 n. 13; 18.345: 107 n. 14; 18.356: 113 n. 30;; 19.90: 110 n. 20; 19.138: 107 n. 14; 19.203: 144 n. 107; 19.236: 107 n. 14; 19.248: 107 n. 13; 19.260: 129 n. 76; 19.265: 138; 19.275: 137; 19.347:

107 n. 13; 19.353: 107 n. 13;
 19.395-397: 136; 19.402: 110 n. 20;
 19.406-409: 136; 19.495: 107 n. 14;
 19.570: 107 n. 14; 19.571: 119;
 19.597: 129 n. 76; 20.38: 107 n. 13;
 20.41: 107 n. 13; 21.84: 110 n. 20;
 21.157: 107 n. 13; 21.167: 110 n. 20;
 21.248: 110 n. 20; 21.287: 110 n. 20;
 21.288-298: 15 n. 35; 21.301: 107 n.
 13; 21.306: 127 n. 69; 22.283: 113 n.
 30; 22.333: 107 n. 13; 22.347: 107 n.
 14; 22.472: 276; 22.501: 107 n. 14;
 23.19: 129 n. 76; 23.96: 110 n. 20;
 23.172: 107 n. 13; 23.190: 22 n. 45;
 23.190 sqq.: 74; 23.246: 111 n. 25;
 24.2: 145 n. 109; 24.93 sq.: 43 n. 97;
 24.119: 113 n. 30; 24.94: 319 n. 13;
 24.128: 107 n. 13; 24.198: 108 n. 15;
 24.233: 107 n. 13; 24.294: 108 n. 15;
 24.297: 105 n. 11; 24.303: 105 n. 11;
 24.341: 110; 24.357: 107 n. 13;
 24.423: 107 n. 13; 24.435: 107 n. 13;
 24.465: 107 n. 13.

Hp.

Virg. 1.38-39, 39: 176 n. 36.

Hsch.

α 7851 (s.v. ἀσπή ἐλαία): 74 n. 32;
 α 2924 (s.v. ἀληθής): 100 n. 1; β
 346 (s.v. βατταρίζειν): 353; γ 329
 (s.v. γενέθλια): 75; δ 567 (s.v.

δεκάτην θύομεν): 68 n. 16; δ
 2400 (s.v. δρομιάμφιον ἥμαρ):
 67 n. 14; δ 2694 (s.v.
 δυνώνυμος): 119 n. 52; κ 4696
 (s.v. κύρνοι): 202; σ 1791 (s.v.
 στέφανον ἐκφέρειν): 73; χ 757.1
 (s.v. χρόμος): 274.

Hyg.

Astr. 2.21: 174 n. 31; 2.34: 185 n. 51;

Fab. 74: 303; 195: 185 n. 51.

Iamb.

Myst. 7.4.8-9, 16-18: 141 n. 102.

Theol.Ar. 25: 194 n. 61.

Ibyc.

fr. (PMG) 1a.47-48; 282: 204 n.
 77; 22, 303b: 129 n. 75; 36, 317a:
 139 n. 95.

IG

II² 1604.10, 12, 24, 50, 59, 60, 62,
 67, 70, 74, 83; 1611.72: 103; II²
 3092: 24 n. 53; II² 11912: 212 n. 94;
 XII 8.360: 148 n. 116.

Ioan.Damas.

Dialec. 34: 120 n. 53.

Is.

3.30, 3.70: 68.

Isid.

Orig. 1.29: 108 n. 18.

Isoc.

1.16: 324 n. 20; 4.48, 9.6, 11.41: 23

n. 51; 11.40: 193 n. 60.

Lamprocl.

fr. (PMG) 1, 735: 113; 2, 736: 173
n. 29.

Lib.

Or. 14.22.1-2: 26.

LIMC

1.693 no. 2, 3: 302 n. 62; 1598-1664
(s.v. *Herakles*): 274 n. 8.

Liv.

21.22.8: 277 n. 15.

Luc.

Pr.Im. 11: 40 n. 91.

Sacr. 11: 72.

Lycoph.

1328: 274 n. 9.

Lycophronid.

fr. (PMG) 1, 843.3: 24 n. 53.

Lys.

2.20: 23 n. 51.

Marcellin.

Vit. Thuc. 36: 62.

Men.

Mon. 1.230 FCG: 324 n. 20;

Metrod.

fr. (DK) 70 A 13: 293.

Mimn.

fr. (WEST) 14.1-4: 318.

Nem.

de Nat. Hom. 37.76 sqq.: 285;

78.7-79.2: 104 n. 8.

Nonn.

D. 3.139: 155 n. 131; 6.105-108:
240 n. 24; 17.374: 120 n. 53; 27.205:
155 n. 131; 27.228: 155; 29.274: 155
n. 131; 33.56: 153 n. 128; 33.184: 153
n. 129; 34.144: 155 n. 131; 37.589:
341 n. 40; 40.400: 120 n. 53; 41.205:
153 n. 128; 44.193: 120 n. 53;
47.316-317: 153 n. 129; 47.733: 155
n. 131.

NT

1 Ep.Io. 4:16: 98 n. 58.

Ev.Io. 3:14-15: 291.

Ev.Matt. 6:7: 353 n. 52.

Opp.

H. 2.260-280: 68 n. 17.

Or. Gra.

153.5-8: 232.

Orph.

A. 339, 1261: 341 n. 40;
H. 13.1, 5: 282 n. 25; 32.13: 234;
34.26: 199;
fr. (OF) 54 = 75 BOF: 282; 79:
231; | *fr.* (DK) 1 B 11: 67 n. 14.

Ov.

Am. 3.15, 17: 303 n. 63.

Ars.Am. 1.731: 186.

Fas. 5.493-536: 185; 5.53: 186.

Her. 13.53-54: 123 n. 60.

- Met.* 4.11; 303 n. 63; 8.274: 303 n. 63; 11.68: 303 n. 63.
- P. Oxy.*
1380: 120 n. 53; 2389: 173; 2506 fr. 5 col. ii 8-20: 169 n. 20; 2260 ii 18 sqq.: 232 n. 14.
- Palaeph.*
51: 185.
- Paus.*
2.5.1: 185; 2.7.7-8: 148 n. 116; 2.12.4: 183; 2.17.6: 274 n. 9; 5.1.3: 267;
5.13.2: 214; 5.17.8: 307 n. 70; 6.7.1-3: 229; 6.9.4: 346; 6.12.1: 346; 6.20.1: 257; 8.12.6: 112; 8.21.3 sq.: 331;
8.22.2: 505 n. 17; 9.1.1-2: 182; 9.4.4: 182; 9.20.1: 182; 9.20.3: 185; 9.26.6: 182; 9.22.3: 180; 10.15.7: 354;
10.28.3: 166.
- Paus. Att.*
α 101 (s.v. ἀμφιδρόμια): 68.
- Ph.*
de. Op. Mun. 26 sqq.: 31 n. 68.
de. Sacr. 32 sqq.: 119 n. 52.
Leg. All. 42.2-3: 119 n. 52.
- Ph. Bybl.*
10.36-37: 282 n. 24.
- Pherecyd.*
fr. (FGrH) 3 F 23: 267.
- Pherecyd. Syr.*
fr. (DK) 7 A 8: 287; 7 A 9 = DG 654.7-10: 288; 7 B 3: 185 n. 51; 7 B 12: 116.
- Philist.*
fr. (FGrH) 556 F 49: 345.
- Philoch.*
fr. (FGrH) 3 F 95: 266 n. 52.
- Phot.*
δ 857 (s.v. δυσώνυμος): 119 n. 52;
- Pi.*
I. 1.13: 309; 1.42: 28; 1.50: 38 n. 83;
2: 3 n. 7, 208 n. 85; 2.3: 209; 2.6-8: 205; 2.7: 332 n. 27; 2.12: 206; 2.12-13: 41; 2.35-40: 299 n. 58; 2.41-42: 531 n. 15; 3.14: 260 n. 48; 4: 49 n. 114;
4.12: 285 n. 35; 4.17b: 352; 4.21-35: 25 n. 59; 4.37: 28 n. 63; 4.47: 28 n. 63; 4.49: 27; 4.49-55: 28; 4.52-54: 519 n. 14; 4.53: 49 n. 114; 5.11-12: 26; 5.34: 337; 5.57: 28; 6: 312, 337;
6.1: 337; 6.2: 337; 6.5: 337; 6.6: 337;
6.7-8: 337; 6.9: 332 n. 27, 337;
6.10-11: 28; 6.23: 34 n. 71, 338; 6.24: 338; 6.25: 338; 6.26-35: 339; 6.37: 339; 6.45: 339; 6.46: Hata! Yer işareti tanımlanmamış. n. 35; 6.47: 340; 6.47b-48: 340; 6.49: 340; 6.50: 340; 6.52: 341; 6.52-54: 341; 6.53: 341; 6.58: 337; 6.62a: 342; 6.62b: 342; 6.63: 340; 6.63-64: 342; 6.66:

342; 6.66-67: 260 n. 47; 6.70: 343;
 6.71-72: 342; 6.73: 342, 342 n. 41;
 6.74: 342; 6.74b-75: 343; 6.73: 255 n.
 43; 7.1-7: 306; 7.3-4: 306; 7.22: 49 n.
 114; 7.29: 260 n. 48; 8.1: 319, 321;
 8.1-4: 295 n. 52; 8.4: 321; 8.5: 41 n.
 95; 8.10: 320; 8.14 sq.: 277 n. 14;
 8.15: 320; 8.15a: 319; 8.17-18: 319;
 8.17-20: 182 n. 50; 8.26a-60: 319;
 8.46a: 260 n. 47; 8.48: 343;
 8.61-67a: 320; 8.62: 319 n. 12;
 8.65a: 321; 8.70: 343.
N. 1: 226, 272 n. 3, 273, 276 n. 13,
 308; 1.7: 293 n. 49, 310; 1.16: 310;
 1.19-22: 295 n. 52; 1.22: 295; 1.24-25:
 316 n. 7; 1.25: 27, 34, 310; 1.27: 305;
 1.31-32: 26; 1.34: 293 n. 49; 1.44:
 275; 1.46: 276; 1.46-47: 274, 280,
 281, 300; 1.55-56: 296; 1.58: 296;
 1.61-66: 295 n. 54; 1.62-63: 295;
 1.64: 296, 297; 1.69, 70: 294 n. 50;
 2.6 sqq.: 277 n. 14; 2.6-8: 205;
 2.11-12: 187 n. 53; 2.24: 312 n. 2;
 3.13: 240 n. 25; 3.19: 49 n. 114; 3.21:
 280; 3.22: 277 n. 16; 3.40-42: 27;
 3.41-42: 254 n. 41; 3.53-55: 347; 3.55:
 347; 3.58: 255 n. 43; 3.74 sq.: 277 n.
 14; 4.30: 343; 4.31: 343; 4.41: 238 n.
 22; 4.43: 277; 4.58: 28 n. 63; 4.69: 34
 n. 71; 4.78: xi n. 1; 4.79-88: 240 n.

25; 4.81: 240 n. 25; 4.86: 240 n. 25;
 5: 337; 5.1: 240 n. 25; 5.2-3: 240 n.
 25; 5.13: 236; 5.46-47: 310 n. 73; 6:
 313 n. 4; 6.5: 27; 6.20-21: 314 n. 5;
 6.26: 316 n. 7; 6.31: 260 n. 48; 6.33:
 208 n. 87, 314 n. 5; 6.42: 304;
 6.48-49: 314 n. 5; 6.57a: 313 n. 4;
 6.69: 310 n. 73; 7.1-4: 331; 7.11b-16:
 314 n. 5; 7.17-20: 206; 7.31-32: 43 n.
 98; 7.48-49: 210 n. 90; 7.54: 27;
 7.62-63: 337 n. 32; 7.74: 24 n. 58;
 7.84: 260 n. 47; 8.15: 240; 8.16: 240
 n. 25; 8.20: 342 n. 41; 8.34: 39 n. 87;
 8.50b-51: 204 n. 77; 9: 226, 272 n. 3,
 307, 273, 301, 307; 9.3: 295, 301;
 9.4: 242; 9.7: 242; 9.8: 301; 9.12: 242;
 9.19: 307; 9.23: 312 n. 2; 9.25: 242,
 305, 328; 9.28: 301, 305; 9.33: 242;
 9.33-34: 241; 9.34-37: 242 n. 29;
 9.36: 241; 9.37b-39a: 307 n. 70;
 9.39: 260 n. 47; 9.42: 301; 9.43: 295,
 301, 305; 9.44: 294 n. 50, 296, 297;
 9.46-47: 37 n. 80; 9.48: 294 n. 50,
 310; 9.50: 133 n. 86; 9.52: 301; 11: 3
 n. 7; 11.11-12: 228; 11.12-13: 49 n.
 114; 11.43-44: 258 n. 45; 11.45-46:
 242 n. 29.
O. 1.1: 220 n. 1; 1.11: 352; 1.18: 300;
 1.94-95: 257 n. 44; 2: 278, 278 n. 18;
 2.10: 277 n. 14; 2.16: 238 n. 22; 2.17:

278 n. 19, 288 n. 40; 2.28: 260
n. 47; 2.46: 260 n. 48; 2.77: 288 n.
40; 2.83-86: 41; 2.86: 27, 34; 2.88:
340; 2.95: 265; 3.17-24: 257; 3.13:
262; 3.19-20: 259; 3.23: 212; 3.31: 34
n. 71; 3.44: 285 n. 35; 4.1: 264; 4.11:
38 n. 82; 4.25: 24 n. 53; 4.97: 277;
5.7-8: 37 n. 80; 5.16: 28; 6: 327;
6.3-4: 327; 6.5: 327; 6.5b-6a: 336;
6.12: 328; 6.13-14: 305; 6.14: 327;
6.17a: 327 n. 22; 6.18: 35 n. 73; 6.20:
258 n. 45; 6.20-21: 251 n. 37; 6.21:
332 n. 27; 6.28: 328; 6.29: 260 n. 47;
6.30: 329; 6.31: 329, 332; 6.33: 329;
6.35b: 329; 6.36: 329; 6.37: 329;
6.38: 327 n. 23; 6.39-40: 330; 6.40:
330; 6.41: 330, 330, 334 n. 28; 6.42:
330; 6.43: 331, 332; 6.44-45: 334;
6.44: 332; 6.45: 332; 6.46: 332;
6.46b: 332; 6.46b-47: 332; 6.47: 333;
6.53: 333; 6.54: 115 n. 39, 334;
6.54-55: 334; 6.55: 334; 6.55b-56:
334; 6.56: 333; 6.57a: 333; 6.57b:
335; 6.58: 335, 341 n. 40; 6.59: 335;
6.64: 335, **Hata! Yer işareti**
tanımlanmamış. n. 29; 6.64a: 335;
6.65-66: 327 n. 22; 335; 6.82: 330 n.
25, 342 n. 41; 6.84: 336; 6.89-90:
336; 342 n. 41; 6.91: 336; 6.93-96a:
327, 345; 6.105: 337; 7: 221 n. 2, 226,

227, 229, 230, 240, 242, 248; 7.3:
249; 7.6: 227, 228, 233; 7.7-8: 225 n.
5; 7.10: 229; 7.17: 229; 7.20-24: 229
n. 13; 7.20-80: 231; 7.21: 255; 7.23:
260 n. 48; 7.30: 234, 327 n. 23;
7.33-34: 232; 7.34: 233; 7.35: 231;
7.35-53: 231; 7.37-38: 232; 7.44: 232
n. 15; 7.45: 241; 7.46: 244; 7.48: 241
n. 26; 7.49: 233; 7.49-50: 233; 7.53:
240; 7.59: 235; 7.61-62: 237; 7.68:
238; 7.69: 238; 7.70: 238, 239; 7.70
sq.: 234; 7.73-76: 151 n. 121; 7.77:
234; 7.91: 258 n. 45; 7.92: 243; 7.93:
227 n. 9, 229 n. 13; 8.2: 100 n. 1;
8.9: 257; 8.19: 49 n. 114; 8.21-25:
299; 8.54: 37 n. 80; 8.55: 361; 8.61:
219 n. 105; 8.69: 312 n. 2; 8.81: 261;
9: 226; 8.83: 262; 9: 226, 265; 9.2:
265; 9.3: 265; 9.5: 265; 9.7: 265;
9.16-17: 263 n. 50; 9.28 sq.: 28;
9.40: 266; 9.40-79: 265; 9.41-42:
268; 9.42: 267 n. 57; 9.45-46: 299;
9.47-49: 266; 9.48: 266;
9.48-49: 266; 9.49: 260 n. 47;
9.52: 28 n. 63, 301; 9.57-61: **Hata!**
Yer işareti tanımlanmamış. n. 36;
9.59: 268; 9.60 sq.: 277 n. 14; 9.64:
268; 9.66: 268, 268; 9.72: 269; 9.75:
269; 8.81: 269; 9.88: 36 n. 76; 9.90:
269; 9.91: 28 n. 63; 9.94: 49 n. 114;

9.100: 24 n. 52, 269; 9.100-101: 269; 10: 226, 245, 248, 248; 10.1-3: 248; 10.1-5: 251 n. 38; 10.3: 249; 10.3-4: 251; 10.7-8: 251; 10.8: 223, 277; 10.9b: 251; 10.10: 251; 10.11: 255; 10.15b: 255; 10.17: 255; 10.20: 24; 10.24: 260; 10.28: 256; 10.28-30: 256; 10.34: 256; 10.41: 256; 10.49: 257; 10.49-56: 256, 277 n. 16, 280; 10.50: 257; 10.51: 257; 10.53: 258; 10.54: 258; 10.55: 258; 10.59: 260; 10.64-75: 258; 10.67: 240 n. 25; 10.74-75: 259; 10.78: 259; 10.78b-79: 260; 10.86-87: 252; 10.99: 49 n. 114; 10.103: 49 n. 114; 11.13: 262; 11.14: 252; 11.45-46: 242 n. 29; 12.10: 238 n. 22; 12.14: 260 n. 48; 12.15: 213; 13.6: 263 n. 50; 13.6-10: 263; 13.7: 263 n. 50; 13.13: 29 n. 65; 13.17: 264; 13.32-34: 304; 13.48: 348; 13.50: 28 n. 63; 13.63 sqq.: 27; 13.75: 244; 14.5-7, 22: 49 n. 114.
P. 1.6: 340; 1.6-7: 341; 1.35: 312 n. 2; 1.41: 28 n. 63; 1.42: 24 n. 53; 1.52: 260 n. 47; 1.85: 361; 1.91: 315; 1.91 sq.: 169; 2: 165 n. 14; 2.10: 262; 2.12: 341 n. 40; 2.15-18: 278; 2.21: 260 n. 47; 2.54-56: 260 n. 47; 2.55:

165 n. 14; 2.32: 28 n. 63; 2.39: 28 n. 63; 2.52: 39 n. 85; 2.54-56: 164 n. 10; 2.67: 246 n. 33; 2.81-88: 41; 2.83-85: 165; 2.87: 275 n. 11; 2.89: 24 n. 57, 39 n. 87; 2.94-96: 41; 3.8-53: 329; 3.30: 331; 3.31: 329; 3.37: 260 n. 48; 3.58: 304; 3.62: 28 n. 63; 3.74: 300; 3.80: 343; 3.82: 262; 3.88: 260 n. 47; 3.109: 28 n. 63; 3.110-111: 26; 3.113: 208 n. 87; 3.115: 280; 4: 347; 4.1-2: 295 n. 52; 4.4: 340; 4.19a: 307 n. 68; 4.24-25: 350; 4.25b-27: 349; 4.32: 312 n. 2; 4.41: 219 n. 105; 4.50: 352; 4.50-63: 351; 4.53: 353; 4.58: 28 n. 63; 4.59: 352; 4.60: 333, 355; 4.61-62: 353; 4.63: 353, 354; 4.65-66: 354; 4.99-100: 260 n. 48; 4.109: 132 n. 83; 4.115: 277; 4.137: 350; 4.137-138a: 348; 4.139-140: 219 n. 105, 207; 4.145-146: 242 n. 29; 4.168: 309; 4.174: 242 n. 29; 4.174-175: 321; 4.174-176: 11 n. 24; 4.175: 341 n. 40; 4.187: 350; 4.190b: 307 n. 68; 4.196: 312 n. 2; 4.217: 347; 4.218: 242 n. 29; 4.234: 277; 4.248b: 318 n. 8; 4.249: 28 n. 63; 4.255: 260 n. 48; 4.262: 28 n. 63; 4.270: 347, 348; 4.271: 348; 4.273: 348; 4.274: 348; 4.277-278: 260 n.

47; 4.293: 349; 5.11: 352; 5.20: 352;
 5.27-29: 262; 5.57-62: 354; 5.68: 345;
 5.87: 353; 5.94-95: 352; 6: 322; 6.1-3:
 324; 6.3-4: 326; 6.5: 325; 6.6: 325;
 6.7-8: 324; 6.14: 324; 6.17-18: 324;
 6.21: 260 n. 47; 6.21-23: 323;
 6.23-25: 325; 6.26: 325; 6.28: 323;
 6.28-42: 326; 6.31: 325; 6.38: 325;
 6.39: 326; 6.42: 325; 6.45-46: 325;
 6.54: 333; 7.6-7: 240; 7.19: 361;
 8.1-4: 261; 8.21: 265; 8.24-25: 338 n.
 33; 8.33-34: 223; 8.44: 27, 260 n. 48;
 8.61: 265; 8.75: 28 n. 63; 8.83: 312
 n. 2; 9.5-8 151 n. 121; 9.9: 505 n. 19;
 9.12: 242 n. 29; 9.13: 341 n. 40; 9.38:
 28 n. 63; 9.39: 148 n. 115; 9.40 sq.:
 242 n. 29; 9.41: 242 n. 29; 9.55-58:
 151 n. 121; 9.68 sq.: 151 n. 121;
 9.94-96: 100 n. 1; 10.42: 260 n. 48;
 10.46: 352; 10.67: 342 n. 41;
 10.71-72: 41; 11.4: 346; 11.43: 300;
 12.28-32: 288.
Pae. 2.27: 277; 2.50-51: 348; 2.77:
 505 n. 19; 4.44: 34 n. 71; 5.42: 116;
 6.6: 133 n. 86; 6.92: 34 n. 71; 6.103:
 341 n. 40; 7b.43-48: 237; 7b.43-52:
 116; 9.41: 341 n. 40; 9.42: 133 n. 86;
 14.37: 342 n. 41.
Parth. 2.4b: 348; 2.6b: 348.
fr. (SNELL-MAEHLER) 33: 278 n.

18; 33c: 116; 38: 25 n. 59; 52m.9:
 260 n. 47; 52u.7-18: 274 n. 8; 61.5:
 24 n. 53; 70a.15: 260 n. 47; 73: 185
 n. 51; 94a.14-20: 76 n. 37;
 94b.11-15: 177 n. 39; 105: 312; 105a:
 343; 110: 343; 118-128: xi n. 1; 122:
 168 n. 19; 122.16: 342 n. 41; 143.2:
 343; 152: 332 n. 27; 158: 333; 159:
 277; 169.9: 309; 181: 164 n. 10; 195:
 240 n. 25; 202: 133 n. 86; 205: 309;
 252: 333; 279: 26; 334a.4: 24 n. 53.

Pl.

Alc. I 112c: 75.
Chrm. 162d: 133 n. 86.
Cra. 383a: 315; 384b6: 62; 385c: 2;
 392d-e: 114; 393a-b: 115 n. 35;
 394b: 87 n. 49; 400e: 114; 406c-d:
 151 n. 122; 402e: 138 n. 94; 409c:
 138 n. 94; 413a-b: 122 n. 57; 415d,
 416b, 421a: 138 n. 94; 421b: 125;
 421b HERMANN: 138 n. 94; 435d: 2;
 440c: 44 n. 100.
Euthphr. 3a: 72.
Grg. 479d: 23 n. 51; 507e: 101 n. 2;
Hp.Mi. 368d: 61 n. 7.
Lg. 2.658a-659c: 160 n. 4;
 2.669b-670b: 160 n. 4; 3.701a: 160
 n. 4; 4.721b-c: 76; 4.715e: 293 n. 49;
 5.747b: 127 n. 69; 9.861e: 101 n. 2;
 9.865e: 239 n. 23.

- Men.* 76d: 344; 78d sq.: 180 n. 45;
81a-b: 293 n. 49.
- Phd.* 70c: 293 n. 49.
- Phdr.* 240e: 193 n. 60; 242c: 210;
247a: 73, 120.
- Plt.* 276b: 101 n. 2.
- Prt.* 337a-c: 62.
- R.* 1.332c: 210; 2.371d5-7: 196;
2.373b: 133 n. 86; 4.431c: 23 n. 51;
4.433a: 194 n. 61; 5.468b-c: 69 n.
19; 6.488a7 sqq.: 169 n. 21; 6.494c:
239 n. 23; 6.506e-507a4: 252.
- Sph.* 242c: 30; 259e: 17 n. 36; 262a:
2 n. 4.
- Smp.* 182b: 505 n. 18; 188c: 101 n.
2; 194b: 133 n. 86; 206d: 331;
208c-d: 77; 209e: 76 n. 36.
- Tht.* 143c: 70 n. 24; 160e: 70 n. 22;
- Tim.* 39c-d: 286; 40b-c: 73; 72a-b:
133 n. 86.
- Pl. Com.*
46 (I. 612): 69 n. 19.
- Plb.*
5.10.8: 334 n. 28; 6.4.4: 324 n. 20.
- Plot.*
4.4.40: 120 n. 53.
- Plin.*
HN 4.12.66: 237 n. 21; 16.234: 74 n.
33; 36.54, 36.164, 37.109: 342 n. 41.
- Plu.*
- Aet. Rom.* 294e: 268 n. 58;
295c-d, 304e-f: 190 n. 57.
- Alc.* 32.4: 40 n. 92.
- Arat.* 53: 40 n. 92.
- Arist.* 19.5: 319 n. 11.
- Cleom.* 39: 277 n. 15.
- de Aud.* 40b: 214.
- de Esu* 995e: 505 n. 18.
- de Fac.* 934b: 70.
- de Is.* 32: 287; 367c: 283 n. 27;
372e8: 120 n. 53.
- de Pr. Frig.* 948b5-6: 72.
- de Sto. Rep.* 1034d-e: 283 n. 28.
- Dion* 56: 345.
- Lib. Educ.* 7e: 324 n. 20.
- Lyc.* 16.1 sqq.: 67 n. 14.
- Plat. Quest.* 1007a-b sq.: 286 n.
36; 1007b: 278 n. 18.
- Quest. Conv.* 723f: 74; 741a: 119.
- Sol.* 14.6: 315 n. 6.
- Thes.* 31: 179 n. 42.
- Poll.*
7.204: 238 n. 22; 9.17: 74 n. 32.
- Porph.*
Abst. 2.30: 73 n. 28; 4.5.25-26: 72.
- Antr.* 18: 332 n. 27.
- ad An.* 10a-10b: 141 n. 102.
- Poseidipp.*
fr. (CAF) 11: 67 n. 14.
- Poseidon.*

- fr.* (THEILER) 26: 285 n. 35.
- Prisc.**
- Gramm. Lat.* 3, 428.21 KEIL: 342 n. 41.
- Prob.**
- in Ver. Buc.* 6.31: 288. 342 n. 41
- Procl.**
- ad Hes. Op.* 218: 187; 260: 101 n. 2.
- Hym.* 2.1: 120 n. 53; 6.1, 13: 120 n. 53.
- in Alc.* 259: 59 n. 3.
- in Cra.* 16: 58; 88: 103 n. 5; 71: 115 n. 39; 96: 70 n. 25; 98: 287 n. 37.
- in Prm.* 1044: 70 n. 25.
- in R.* 2.138.8: 282 n. 25.
- in Tim.* 1.276.16-18: 59 n. 3; 1.427.24: 231; 4.14.11: 70 n. 25.
- Prodic.**
- fr.* (DK) 80 A 9: 62.
- Protag.**
- fr.* (DK) 80 A 1: 61; 80 A 27: 62; 80 A 28: 62.
- Ps.-Apollod.**
- Bibl.* 1.1.3: 10; 1.20: 232; 1.25: 185 n. 51; 1.4.3: 185, 186; 1.7.2: 267; 1.9.3: 185; 1.9.14: 303; 1.9.17: 303 n. 63; 2.8.2: 234 n. 18; 3.6.4: 303; 3.12.6: 183, 319 n. 10.
- Epit.* 1.9: 303 n. 63; 7.35: 112.
- Ps.-Dion.Areop.**
- de Div. Nom.* 118.11: 120 n. 53.
- Ps.-Phoc.**
- 8: 324 n. 20.
- Ps.-Plu.**
- de Mus.* 1136b: 181 n. 49.
- Ps.-Pyth.**
- Car. Aur.* 1-4: 324 n. 20.
- Ps.-Zonar.**
- δ 579.3 (s.v. *δυσώνυμος*): 119 n. 52.
- Pythag.**
- fr.* (DG) 318.4-5;
- Quint.**
- Inst.* 1.6.28: 108 n. 18; 4.1.2: 142 n. 103; 11.2.11-16: 313 n. 4.
- S.**
- Aj.* 574 sq.: 111; 646 sq.: 279 n. 20; 854: 147 n. 113; 913: 119; 914: 119.
- Ant.* 62: 23 n. 51; 79: 23 n. 51; 575: 23 n. 51; 688: 25 n. 60; 707-709: 249 n. 35; 1115: 120 n. 53; 1118: 345.
- El.* 179: 279; 860: 24 n. 56; 989: 23 n. 51; 1223: 199 n. 71.
- OC* 107 sq.: 151 n. 121; 528: 119.
- OT* 9: 23 n. 51; 209-211: 151 n. 121; 587: 23 n. 51; 641: 279 n. 20.
- Ph.* 79: 25 n. 60; 88: 25 n. 60; 558: 23 n. 51; 797: 147 n. 113; 1052: 23 n.

- 51; 1244: 23 n. 51.
- Tr.* 155-177: 277 n. 16; 183: 214;
440: 25 n. 60; 614 sq.: 199; 680-
683: 249 n. 35.
- fr.* 88.4: 23 n. 51; 540: 249 n. 35;
880: 137; 895: 238 n. 22.
- S.E.**
- Log.* 1.65 sqq.: 44 n. 100.
- Sapph.**
- fr.* (LOBEL-PAGE) 1.18-24: 158 n.
1; 1.27 sq.: 175 n. 35; 44: 43 n. 97.
- Sch.**
- ad A.R.* 1.209: 298; 1.554: 347;
4.1310: 232.
- ad Alcm.* ΣA col. ii 61-62: 173;
ΣA 1.13-14: 179 n. 43; ΣA 1.14:
180; ΣB 60: 173.
- ad Ar. Lys.* 757: 66.
- ad Ar. Nub.* 70: 40 n. 92; 1356c:
212.
- ad Ar. Pax* 697: 207.
- ad Ar. Pl.* 925: 353 n. 51.
- ad Clem.Al. Prot.* 27:11: 179 n.
42.
- ad Corinn.* 1, 654 ii 46: 184.
- ad Hes. Op.* 196a: 119 n. 52.
- ad Hom. Il.* 2.48b: 119 n. 51;
2.494: 102 n. 4; 6.153: 185; 9.364:
129 n. 75; 12.116: 118 n. 50;
14.176b: 133 n. 87; 14.279b2: 139;
23.420a, 423b: 322; 24.730: 115 n. 35.
- ad Hom. Od.* 4.797: 139 n. 95;
11.572: 185 n. 51.
- ad Opp. H.* 1.477.11: 331.
- ad Pi. I.* (DRACHMANN) 2.9a:
206, 205 n. 78; 2.13: 207 n. 84.
- ad Pi. N.* (DRACHMANN)
hyp.c.18-20: 304 n. 66; 3.21: 338.
- ad Pi. O.* (DRACHMANN)
6.144a-h: 182 n. 50; 7.1: 229 n. 12;
9.70a-c: 266 n. 52; 19.74b, 74d:
266; 0.78f: 259; | (ABEL) 7.125:
238.
- ad Pi. P.* (DRACHMANN) 2.127:
343; 3.14, 48, 59: 329.
- ad Pl. Tht.* 160e: 68 n. 16.
- ad S. Aj.* 833: Hata! Yer işareti
tanımlanmamış. n. 37.
- ad Theoc.* 13.25-28a5: 173.
- SEG**
- IX.189: 353 n. 51.
- Sen.**
- de Ben.* 4.8.1: 285.
- Ep.* 108.23: 51 n. 117.
- Serv.**
- in Aen.* 2.141: 85; 3.636: 149 n.
118; 7.794: 84 n. 46.
- in Eclog.* 6.68: 304; 9.30: 202.
- in Georg.* 1.21: 84 n. 46.
- Simon.**

fr. (PMG) 2, 507: 211; 97, 602: 266 n. 54; | (BERGK) 175: 258.

Sol.

fr. (WEST) 7: 190; 14.1: 57 n. 50; 36.3: 279.

Stat.

Theb. 5.313-315: 303 n. 63.

Stesich.

fr. (PMG) 2, 179: 302; 56, 233: 232 n. 14; 62, 239: 288 n. 38; 85, 262: 139 n. 95.

Stob.

1.8.15: 309; 3.11.18: 309; 3.11.19: 342 n. 41.

Str.

1.2.23: 125; 7.7.2: 266; 9.1.3: 275 n. 10; 9.2.12: 185 n. 51; 9.4.2: 267 n. 55; 10.5.6: 211; 14.1.45: 275 n. 10.

Suid.

α 1722 (s.v. ἀμφιδρόμια): 68 n. 16; δ 186 (s.v. δεκάτην ἐστιάσαι): 68 n. 16; δ 1673 (s.v. δυσώνυμος): 119 n. 52; ε 2112 (s.v. ἐπέχθην): 212 n. 95.

Th.

1.22.44: 258 n. 45; 2.40.1: 209 n. 88; 2.64.3, 3.39.5, 3.45.3, 4.61.3: 25 n. 60; 4.90: 344; 5.18: 344; 6.33: 263.

Them.

Or. 7.84b sq.: 252.

Theoc.

7.43-44: 145 n. 110; 15.106: 111 n. 24; 15.109: 120 n. 53.

Thgn.

19-23: 198; 24: 190; 39-52: 190 n. 57; 45-46: 193 n. 60; 53: 197; 53-60: 195; 59: 197; 60: 197; 61-65: 189 n. 55; 102: 189 n. 55; 147: 194 n. 61; 153-154: 264; 200: 200 n. 72; 211-212: 15 n. 35; 219-220: 15 n. 35; 246: 43 n. 97; 333-334: 189 n. 55; 335-336: 15 n. 35; 399: 200 n. 72; 401-402: 15 n. 35; 477-478: 15 n. 35; 479-483: 15 n. 35; 491-492: 15 n. 35; 497-498: 15 n. 35; 500-502: 15 n. 35; 503-508: 15 n. 35; 541-542: 202; 575-576: 315 n. 6; 631-632: 201 n. 73; 657-658: 15 n. 35; 663: 202; 667-682: 188; 667-686: 315 n. 6; 679: 196; 699-700: 207 n. 84; 713: 144 n. 107; 845: 280; 875: 15 n. 35; 885: 263 n. 50; 1081-1082b: 190 n. 57; 1103-1104: 202; 1109-1114: 195 n. 62; 1127: 193 n. 60; 1226: 193 n. 60; 1139: 200 n. 72.

Thphr.

HP 4.13.2-5: 74 n. 33;

Tim.

Lex. ρ 1001b.15 (s.v. ῥαψωδοί): 133 n. 86.

Timae.

fr. (FGrH) 566 F 96: 345.

TrGF

fr. Adespota 533: 165 n. 14.

Tyrt.

fr. (WEST) 12.1-14: 204 n. 77.

Tz.

Sch. ad Ar. Nub. 1354a: 212;

1356 f: 212 n. 95.

Sch. ad Lyc. 373: 304 n. 64.

Val. Fl.

2.265-271: 303 n. 63.

Ver.

Aen. 1.1: 131; 1.537: 237; 3.124: 237;

4.58: 303 n. 63; 4.166: 288 n. 38;

4.300-304: 303 n. 63.

G. 2.29: 303 n. 63.

Vitr.

2.1: 60 n. 5.

VT

De. 15:19: 214.

Ex. 4:3; 7:10-12: 291.

Ez. 1:6-10, 10:14: 282 n. 24.

Ge. 1:1: 31 n. 68.

Is. 6.2: 282 n. 24.

Nu. 21:4-9: 291.

X.

Cyn. 7.5: 102.

Cyr. 5.1.10, 8.1.41: 23 n. 51.

HG 7.1.7: 23 n. 51.

Oec. 10.2: 23 n. 51.

Mem. 2.1.21-33: 283 n. 28; 2.1.26:

283 n. 28; 2.1.30: 283 n. 28; 2.2.9:

133 n. 86; 3.14.2: 61; 4.1.2: 24 n. 55;

4.4.20: 324 n. 20.

Smp. 4.54: 23 n. 51; 5.9: 69.

Xenoph.

fr. (DK) 21 A 1.19-20: 284 n. 29;

21 B 21: 207.

ÖZGEÇMİŞ

Erman GÖREN 1979'da İstanbul'da doğdu. 2000 yılında İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda lisans öğrenimine başladı. Ertesi yıl aynı fakültede Felsefe Bölümü'ne çift anadal öğrencisi olarak kabul edildi. 2005 yılında her iki programdan da mezun oldu ve aynı yıl içinde Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'na "Araştırma Görevlisi" olarak atandı. Haziran 2008'de Prof. Dr. Güler ÇELGİN danışmanlığında "Bakkhylides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde *Areta, Nika, Alatheia* ilişkisi" başlıklı Yüksek Lisans tezini tamamladı. 2010 yılının Şubat ayında başarılı bulunduğu doktora yeterlilik sınavının ardından "Arkaik Yunan Şiirinde Ad, Adlandırma, Hakikat ilişkisi: Pindaros'ta (Yeniden-)Adlandırma" başlıklı doktora tezi üzerindeki çalışmalarını sürdürdü. Çalışmalarını özellikle MÖ 8.-5. yüzyıl hakikat kavrayışları çerçevesinde yoğunlaştırmakla birlikte, söz konusu kavrayışların gerek Klasik Çağ gerekse Hellenistik ve Geç Antik Çağ'daki filozoflarca alımlanışı konusunda da araştırmalarını genişletmektedir. Hâlen İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda "Araştırma Görevlisi" olarak görev yapmaktadır.

YAYINLARI

Kitap

2006: *Platon: Sokrates'in Savunması*, İstanbul, Kabalcı Yayınları (Eski Yunanca'dan Türkçe'ye çeviri ve yorum).

Bildiriler

2009: "Bakkhylides'in 'Zaman Havuzunu Çalkalamak'," 26-27 Nisan 2007, *Navisalvia: Sina Kabağaç'ı Anma Toplantısı*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Kurul Odası [Yayının Tam Künyesi: GÖREN, E. (2009). "Bakkhylides'in 'Zaman Havuzunu Çalkalamak'." *Navisalvia Sina Kabağaç'ı Anma Toplantısı 2007: Ars Poetika* (ed. by Osman Faruk AKYOL). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 20-38].

2009: “Rhodos’lu Apollonios’ta Mythos’un Yeniden Okunması,” 26-27 Nisan 2006, *Navisalvia: Sina Kabağaç’ı Anma Toplantısı*, Edebiyat Fakültesi, Kurul Odası [Yayının Tam Künyesi: GÖREN, E. (2009). “Rhodos’lu Apollonios’da Mythos’un Yeniden Okunması.” *Navisalvia Sina Kabağaç’ı Anma Toplantısı 2006: Mythos* (ed. by Osman Faruk AKYOL). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 185-208.].

Kitap Tanıtımları

2012: *The Eye and Seeing* (Z.) ADORJÁNI, *Auge und Sehen in Pindars Dichtung* (Spudasmata 139.) pp. 249. Hildesheim, Zurich and New York: Georg Olms, 2011. (CR 62.2: 359-361).

Makaleler

2009: “Tartışmalı Bir Papirüs Fragmanı Olarak *PMG* 541: Bir Yeniden Okuma, Çevirme ve Yorumlama Denemesi.” *A&S* 132: 71-80, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

2007: “Stoalılar’da Dilbilim Sorunları ve Anlambilim’in Olgunlaşması.” *FA* 31: 87-105.

2007: “Antik Çağ Destan Geleneğinde Ruh ve Öte Dünya.” *DB* 40: 123-139.

2004: “Tarsuslu Paulus: Hellenistik Bir Dahi.” *Lucerna* 81-88.